



MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi

MSFAU Journal of Social Sciences

Cilt 1 Sayı 15/ Bahar 2017 Vol 1 Issue 15/ Spring 2017

“Bir Seferlik Ölüm / Death for Once”

Editorial Sunuş
Editorial Preface
Gevher Gökçe

Modern Toplumlarda Yaşlılık, Ölüm Algısı ve Yaşçılık
Ageing, Perception of Death and Ageism in the Modern Societies
Gülşay Kayacan

Ölümün Tıbbileşmesi ve Heterotopya Olarak Yoğun Bakım Ünitesi
Medicalization of Death And Intensive Care Unit as a Heterotopia
Aydın Dikmen Özarşlan

“Kalbi Atan Kadavralar” / “Sıcak Ölümler”:
Modern Dönemde Ölümün Yeniden Tanımlanma Gereksinimine İlişkin Sosyo-Kültürel Bir İnceleme
“Heart-Beating Cadavers” / “Warm Deads”:
A Socio-Cultural Review of the Need for Redefinition of Death in the Modern Era
Hatice Özer

İyi Ölümünden Kötü Ölüme, “İstemli” Ölümünden “İstemsiz” Hayata;
Öl[dür]me ve Yaşa[t]ma Hakkı Üzerine
From *Good Death* to *Bad Death*, From Voluntary Death to Involuntary Life;
On the Right to Die/Kill and to Live/Keep Alive
Gevher Gökçe

Karşılaştırmalı Perspektiften Osmanlı İmparatorluğu’nda Yabancı/Parya Cellatlar
Stranger/Pariah Executioners in the Ottoman Empire from a Comparative Perspective
Egemen Yılgür

Shoah ya da İmkânsız Tanıklık
Shoah or Impossible Witnessing
Ender Keskin

Ölüm Oruçları: Yaşamın Kutsallığı ve Direnme Hakkı İkileminde Bir Eylem Tarzı
Death Fasts: A Kind of Action within the Dilemma between the Sanctity of Life and the Right to Resist
Mustafa Eren

Kadın Cinayetleri ve Medya: Emani el Rahmun Cinayeti Analizi
Femicide and Media: Analysis of Emani el Rahmun’s Murder
Zeliha Hepkon

Nekropol (Ölümler Kenti) ve Metropol (Anakent) Arasındaki Diyalektik Hakkında Birkaç Tespit
Some Remarks on the Dialectic Between Metropolis and Necropolis
Jean-François Pérouse

MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi - MSFAU Journal of Social Sciences Cilt 1 Sayı 15/ Bahar 2017 Vol 1 Issue 15/ Spring 2017

ISSN 1309-4815



9 771309 481203



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü

ISSN 1309-4815

MSGÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Bu Sayının Hakemleri/Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Ahmet Özer *Toros Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü*
Prof. Dr. Arın Namal *Istanbul Üniversitesi, Temel Tıp Bilimleri Bölümü*
Prof. Dr. Deniz Süha Küçükaksoy *Bahçeşehir Üniversitesi, Cerrahi Bilimler Bölümü*
Prof. Dr. Esra Burcu Sağlam *Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Prof. Dr. Fatmagül Berktaş *Istanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi*
Prof. Dr. Firdevs Gümüšođlu *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Prof. Dr. Kaan H. Ökten *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü*
Prof. Dr. Kenan Sönmez *Istanbul Rumeli Üniversitesi, Kardiyoloji Bölümü*
Prof. Dr. Murat Cemal Yalçınan *Mimar Sinan G.S.Ü., Şehir ve Bölge Planlama Bölümü*
Prof. Dr. Nevin Güngör Ergan *Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Prof. Dr. Songül Sallan Gül *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Prof. Dr. Uğur Tekin *Istanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü*
Prof. Dr. Zeynep Sayın *Leipzig Grafik ve Kitap Sanatları Akademisi Güzel Sanatlar Fakültesi*
Doç. Dr. Burak Onaran *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Doç. Dr. Begüm Özden Fırat *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Doç. Dr. Elif Yılmaz *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Doç. Dr. İlker Aytürk *Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü*
Doç. Dr. Sibel Yardımcı *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Doç. Dr. Yıldırım Şentürk *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Doç. Dr. Zeliha Hepkon *Istanbul Ticaret Üniversitesi, Medya ve İletişim Sistemleri Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. Ayşecan Terzioğlu *Sabancı Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar Programı*
Yrd. Doç. Dr. Cihangir Gündoğdu *Istanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. Ebru Aykut *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. Elvan Erkmek *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. Murat Arpacı *Erzincan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. N. Gamze Toksoy *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*
Yrd. Doç. Dr. Sezai Ozan Zeybek *Istanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*

MSGGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi
MSFAU Journal of Social Sciences
Cilt 1 Sayı 15/ Bahar 2017
Vol 1 Issue 15/ Spring 2017



MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi/ MSFAU Journal of Social Sciences

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / Mimar Sinan Fine Arts University
Cilt 1 Sayı 15/ Bahar 2017
Vol 1 Issue 15/ Spring 2017

Yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli dergidir./This is a national refereed journal published twice a year

ISSN 1309-4815
Kod: MSGSÜ-SBE-017-11-D₁

Sahibi / Owner: MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü adına müdür Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem / Director Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem, in a behalf of MSFAU The Institute of Social Sciences

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Yrd. Doç. Dr. Serap Alper

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Béatrice Hendeich (University of Köln, Department of Middle Eastern Studies)
Prof. Dr. Christine Özgan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Prof. Dr. Eleni Sella (National and Kapodistrian University of Athens, Department of Turkish Studies and Modern Asian Studies)
Prof. Dr. Fatma Ürekli (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Prof. Dr. Felix Pirson (İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü)
Prof. Dr. Gül Özyeğin (The College of William and Mary, Sociology and Gender, Sexuality, and Women's Studies)
Prof. Dr. Handan İnci (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Prof. Dr. Jale Parla (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Edebiyat Bölümü)
Prof. Dr. Kaan H. Ökten (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)
Prof. Dr. Nobuo Misawa (Toyo Üniversitesi, Department of Sociocultural Studies
Asian Cultures Research Institute, Course of Sociology)
Prof. Dr. Sibel Yardımcı (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)
Prof. Dr. Zeynep Koçel Erdem (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Doç. Dr. Esmâ İğüs (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimari Restorasyon Programı)
Doç. Dr. Ferit Baz (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Doç. Dr. Günder Varinlioğlu (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü)
Doç. Dr. Seval Şahin (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)
Yrd. Doç. Dr. Kenan Eren (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü)
Yrd. Doç. Dr. Osman Erden (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü)
Yrd. Doç. Dr. Özge Ejder (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)
Yrd. Doç. Dr. Serap Alper (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Dr. Çiğdem Temple (Northern Virginia Community College, Department of Art History)
Arş. Gör. Nihan Tahtaışleyen (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü)

Editör / Editor: Doç. Dr. Şükrü Aslan
Sayı Editörü / Editor of This Issue: Yrd. Doç. Dr. Gevher Gökçe
İngilizce Dil Editörü / English Language Editor: Yrd. Doç. Dr. Zeynep Bilge
Sekreteryası / Secretariat: Deniz Diler

Grafik Uygulama / Design: Zübeyde Karatalı

Kasım 2017, 500 adet basılmıştır. / November 2017, publication amount: 500.
Baskı: MSGSÜ Matbaası, Bomonti / Printed in MSGSU Matbaası, Bomonti Istanbul
Makalelerin sorumluluğu yazarlara aittir.
Statements in articles are the responsibility of the authors only.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Cumhuriyet Mah. Silahşör Cad. No: 71 Bomonti, Şişli/İstanbul
Tel: 0212 246 00 11
e-posta / e-mail: sosdermsgsu@gmail.com, sosder@msgsu.edu.tr
web sitesi / website: http://sosbildergi.msgsu.edu.tr/

İçindekiler / Contents

Editorial Sunuş

Editorial Preface | 7

Gevher Gökçe

Modern Toplumlarda Yaşlılık, Ölüm Algısı ve Yaşçılık

Ageing, Perception of Death and Ageism in the Modern Societies | 15

Gülay Kayacan

Ölümün Tıbbileşmesi ve Heterotopya Olarak Yoğun Bakım Ünitesi

Medicalization of Death And Intensive Care Unit as a Heterotopia | 30

Ayılın Dikmen Özarslan

“Kalbi Atan Kadavralar”/”Sıcak Ölüler”: Modern Dönemde Ölümün Yeniden Tanımlanma Gereksinimine İlişkin Sosyo-Kültürel Bir İnceleme

"Heart-Beating Cadavers" / "Warm Deads": A Socio-Cultural Review of the Need for Redefinition of Death in the Modern Era | 45

Hatice Özer

İyi Ölümünden Kötü Ölüme, “İstemli” Ölümünden “İstemsiz” Hayata; Öl[dür]me ve Yaşa[t]ma Hakkı Üzerine

From *Good Death* to *Bad Death*, From Voluntary Death to Involuntary Life;

On the Right to Die/*Kill* and to Live/*Keep Alive* | 57

Gevher Gökçe

Karşılaştırmalı Perspektiften Osmanlı İmparatorluğu’nda Yabancı/Parya Cellatlar

Stranger/Pariah Executioners in the Ottoman Empire from a

Comparative Perspective | 92

Egemen Yılıgür

Shoah ya da İmkânsız Tanıklık

Shoah or Impossible Witnessing | 118

Ender Keskin

Ölüm Oruçları: Yaşamın Kutsallığı ve Direnme Hakkı İkileminde Bir Eylem Tarzı

Death Fasts: A Kind of Action within the Dilemma between the Sanctity of Life and the Right to Resist | 126

Mustafa Eren

Kadın Cinayetleri ve Medya: Emani el Rahmun Cinayeti Analizi

Femicide and Media: Analysis of Emani el Rahmun’s Murder | 142

Zeliha Hepkon

Nekropol (Ölümler Kenti) ve Metropol (Anakent) Arasındaki Diyalektik Hakkında Birkaç Tespit

Remarks on the Dialectic Between Metropolis and Necropolis | 154

Jean-François Pérouse

Editorial Sunuş

Yalnızca, ölümü bilen ruhlarla dost olabilirim.
Elias Canetti

Emil M. Cioran “*Çürümenin Kitabı*” adlı eserinde insanları sınıflandırmakta kullanılagelmiş bütün ölçütlerin, dışarıdan, zamanın biçimlenişinden ve tesadüflerinden geldiğini, kendimizden gelen, kendimiz olan tek bir hakiki ölçüt olduğunu söyler; “*bütün canlıların en mahrem boyutu olan ölüm*”dür bu, “*hakiki ölçüt odur...*” Cioran’a göre, ölüm duygusu olan insanla bu duyguya hiç sahip olmayan arasında, iletişimi mümkün olmayan iki dünyanın uçurumu açılır; “*bu iki düzen arasındaki mesafe, bir akbabayla bir köstebek, bir yıldızla bir tükürük arasındakinden de fazladır... bununla birlikte ikisi de ölü; fakat biri ölümünden habersizdir, ötekiyse bunu bilir; biri sadece bir anda ölür, ötekiyse sürekli ölmektedir...*”¹

Ölüm gerçekleştiği anda, kral ile köle, bilge ile cahil, güzel ile çirkin ve doğuştan sahip olunan ya da sonradan toplum tarafından kişiye atfedilen veya dayatılan bütün diğer ayrımlar kal-kar ortadan; herkes aynı yargı gününde veya aynı hiçlikte buluşur. Öte yandan, bu buluşmanın er ya da geç gerçekleşeceği duygusuyla yaşayan, kendini ne bu duyguya sahip olmayan kadar hayat sarhoşluğuna kaptırır, ne de yenilmişlik duygusuna teslim olur; ölüm duygusu hem bir terbiyedir, hem de bir teselli; gene Cioran’ın dediği gibi “*ölümün önbelirtisi olan her şey, hayata bir yenilik meziyeti katar; onu dönüştürür ve büyütür.*”²

Ölüm duygusu olan insanla bu duyguya sahip olmayanın kendi var oluşlarına yükledikleri farklı anlam, hayatın bütün alanlarında aralarında derin bir uçurum inşa eder; zira birbirine karşıt duran bu iki dünyada, hayatın amacı, öncelikleri, değerleri, mutluluk, başarı, saygınlık, onur ve etik gibi kavramların tanımları bile farklı olacaktır; ve o hâlde iyi ve kötü, doğru ve yanlış da birbiriyle örtüşmeyecektir. Öte yandan, bütün toplumsal sınıflandırmalara karşı, ölüm duygusuna sahip olanlar arasında, görünmeyen, ezeli ve ebedî bir bağ vardır; o hâlde ölüm gerçekleşmeden önce de pekâlâ birleştirici ve eşitleyici olabilir.

Ölüm her daim hayatın karşısında durmuş, karşıtını oluşturmuştur kuşkusuz; öte yandan, modernite öncesinde, hayatla ölüm asla birbirinden tamamen ayrılmamış, ölüm hiçbir zaman hayatın gerçek anlamda *ötekisi* olmamıştır; nitekim, “*...modernitenin bütünüyle kendine özgü-modern bir biçimde kendisinin Ötekisiyle başa çıkma yöntemi vardır*” der Zygmunt Bauman³; ölümün gerçek ötekine dönüşmesinin temelinde işte bu yöntem ve mekanizmalar yatmaktadır. Jean Baudrillard’ın “*ölülerle canlılar arasındaki birliğin parçalandığı, ölüm ve yaşam arasındaki değiş tokuşun yok edildiği, yaşamda bir yeri ve anlamı olan ölümün bu konumuna son verildiği, ölüm ve ölümlere yasak konulduğu gün ilk toplumsal denetim biçimi de ortaya çıkmıştır*” derken kast ettiği de budur.⁴

Moderniteyle birlikte ölünün mekânının ve insana ölümlülüğünü hatırlatan bütün imgelerin gözden irak yerlere sürülmesini doğal ve masum bir dönüşüm olarak okumak mümkün değildir; bütün bunlar, iktidarını düşsel bir öte dünya tasviri üzerinden garantileyen dine karşılık, kendi ürünü olan düşsel bir *bu dünya* üzerinden hükmeden devlet politikasının bir uzantısıdır. Varlığını *şeyler* üretmek ve bu *şeylerin* tüketilmesi adına toplumda kendini *nesnelere* üzerinden dışa vurma alışkanlığını yerleştirmek yoluyla kurgulayan dünyevî iktidar, bir yandan öldürme

¹ Emil M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, Çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s. 15

² A.g.y.

³ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), s. 174.

⁴ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), s. 227.



yetkisini elinde tutmaya devam ederken diğer yandan toplumun ölüm duygusunu bilinçli olarak yavaş yavaş yok edecektir. Biriktirme etiğinin ve özel mülkiyet kavramının doğuşu, Karl Marx'ın saptadığı gibi, insanın emek ve gücünün metalaşmasına, kendisini nesneleştiren insanın, sonunda kendi üretiminin egemenliği altına girmesine, bir başka ifadeyle kendi aktivitesinin gene kendisi üzerinde dışsal, yabancı bir baskı mekanizması oluşturmasına yol açarak, *yabancılaşmanın* temelini oluşturacaktır. Nitekim bütün bu nesneleşme ve yabancılaşma süreci, nihayet insanı kendi manevî özüne ve bedenine de yabancı kılmıştır.

Son birkaç yüzyılın materyalist aklının kendi iktidarının sürekliliğini garanti altına alabilmek için hayat ile ölüm arasına çektiği kesin çizgi, hayatı bütün nimetleri sonuna kadar sömürmek suretiyle tadı çıkarılacak bir tüketim alanına, bir “*ölmeden önce...*” furyasına indirgedi ve bütün bunların beslediği sonsuza dek yaşama takıntısı öylesine büyük bir boyuta vardı ki bugün, 21. yüzyıl insanlığının bir çeşit *faust sendromundan* mustarip olduğunu söylemek mümkün; modernleşmenin sağladığı imkânların ve konforun, ölüm duygusunun yitirilmesinden kalan boşluğun ağır bedellerinden biri de bu; ve bu dünyevî iktidarın denetimi altında var olmayı sürdürmek de, gerek ölüm duygusu kaybettirilmiş çoğunluk, gerekse her şeye rağmen ölüm duygusunu korumayı başarmış azınlık için, hiç de kolay olmasa gerek.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, bugün ölüm duygusunu geri çağırmayı önermenin, ne çağımız iktidarları ne de toplumun genel geçer tavrı bağlamında *muteber* olduğu söylenebilir. Hatta, ölümün dışlanması öylesine tartışma götürmez bir doğru olarak kabul ettirilmiştir ki, genellikle ölüm konusunda çalışan akademisyenin -kendi meslektaşlarına bile- neden bu konuyu seçtiğini açıklaması, bir anlamda konusunu *meşrulaştırmak* adına savunma yapması gerekir; bu bağlamda, konunun kendisi gibi, ölüm konusunda üreten de bir çeşit ötekidir. Oysa, ölüm duygusuna sahip olmayı öğrenmeye çalışmak bile başlı başına bir eğitimidir; nitekim şöyle der Cioran: “*Kültür düzeyiniz ne olursa olsun ölümü yoğun olarak düşünmezseniz, kesinlikle zavallı birisiniz. Büyük bir bilgin –bundan başka bir şey olmayan- yeni sorular takıntısı içindeki bir cahilden daha aşağıdır. Bilim genel olarak insanları metafizik bilinçlerini sınırlayarak aptallaştırır.*”⁵

Bir yandan ölümsüzlüğü bulmaya, diğer yandan en öldürücü silahı icat etmeye çalışan 21. yüzyıl teknolojilerinin hizmet ettiği distopik gelecek tahayyülünü yıkabilmenin tek yolu, insanlığın unuttuğu kadim maneviyatı hatırlamak ve buradan hareketle yeni, çağdaş bir değerler bütünü yaratmak olmalıdır; ve ölüm konusunu yeniden tartışmaya dâhil etmeksizin sağlam ve sahici bir felsefi bakış açısı yaratabilmek mümkün değildir. Bütün bu nedenlerle, ölümün akademik üretimin temel konularından biri olmasına bugün her zamankinden de çok ihtiyaç vardır.

Sosyal Bilimler Dergisi'nin *Bir Seferlik Ölüm* başlıklı 15. sayısı bu inançla yola çıktı; insanın yalnızca *bir seferliğine* çıktığı son yolculuğunu ele almak üzere... Bu yolculuk, ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın ortadan kaybolmasıyla birlikte hiçliğe, yok oluşa doğru gidişe dönüşmüş; ruhun ölümsüzlüğüne inananlar içinse, fânî hayattan bâkî hayata, dünyevî iktidarın hâkimiyetinden tanrısal iktidarın adaletine geçiş olagelmiş. Öte dünya tahayyülünün olduğu kültürlerde, ölmekte olan iyilik ile kötülük arasında gerçekleşecek zorlu çarpışmaya doğru dönüşü olmayan *bir sefere* çıkan savaşçı gibi düşünülmüş, bu son *sefer*, kadim zamanların seyyahlarının iyilere olduğu kadar kötü sürprizlere de açık, yolculuğun tehlikelerini kucaklayan ve keşfetmenin verdiği hazın bedelini bizzat ödemeye hazır duruşuyla, bir *erginlenme* süreci olarak kabullenilmiş. Bu bağlamda elinizdeki sayı, ölüm kavramının yanı sıra hayatımızın ve aynı zamanda son yolculuğumuzun *niteliği* üzerinde de, kadim bilgeliğin ışığında bir yeniden düşünme önerisi olarak okunabilir.

⁵ Emil M. Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, Çev. İsmail Yerguz, (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), s. 68.



Konuyu yazarların yaklaşımlarına göre, sosyoloji, felsefe, tıp, kültür, siyaset ve mekân üzerinden ele alan bu makaleleri kendi içinde gruplandırmak mümkün: Yaşlılığın ölüm kavramıyla ilişkilendirilerek dışlanması, tıp alanındaki gelişmelerle bağlantılı olarak ölüm döşeginin hastaneye taşınmasını ve ölme sürecinin yoğun bakım ünitelerine kapatılmasını, ölümün yeni nörolojik tanımının sosyo-kültürel bağlama oturtulmasını ve nihayet ölümün dışlanması izini sürerek ölüm süreci ve ölme hakkını tartışan ilk dört makalenin, moderniteyle birlikte ölüm kavramının geçirdiği dönüşüme ışık tutmak noktasında birbirine eklenen bir bütün oluşturduğu söylenebilir.

Buna karşılık, iktidardan pay almaması adına, infaz etmekle görevlendirilmiş olanın da bir çeşit *manevi infaza* uğramasını, etnik kıyımın en uç noktası olarak toplama kamplarının insanlığın ortak akıl ve vicdanında bıraktığı hasarı, medyanın mülteci kadın cinayetlerini siyasi, ekonomik ve toplumsal boyutlarını görmezden gelerek münferitleştirmesini ve nihayet ölme hakkının bu kez siyasi iktidarlara karşı mücadele bağlamında tartışılmasını ele alan ikinci grup etnik, cinsiyetçi ve siyasî şiddetin yol açtığı ölümlerin, insanın insana doğrudan veya dolaylı olarak ettiği zulmün çeşitli boyutlarını mercek altına alıyor.

Yaşayanlarla ölümlerin mekânsal ilişkisine odaklanan son makale ise günümüz metropollerinde ölümlerin izlerinin bile yok edilmesini, deyim yerindeyse ölümlerin ikinci kez öldürülüşünü vurgulaması bağlamında, ölümün ve ölümlerin dışlanması sürecinin son halkasını göz önüne seriyor. Bununla birlikte bu metinler öte dünya inancından ölme hakkına, ölüm döşeginden mezarlıkların konumuna kadar, ölüm üzerine konuşmanın aslında her koşulda politik bir tartışma olduğu gerçeğinde buluşuyor; dolayısıyla da zamandan ve mekândan bağımsız olarak, ölüm ve ölümler üzerinden yaşayanlara hükmeden her türlü iktidarın eleştirisini de içinde barındırıyor.

Terörün gerek dünyada gerekse yaşadığımız coğrafyada gündemden düşmediği, nefret cinayetlerine her gün bir yenisinin eklendiği günümüzde, zamanı bir süreliğine durdurup yazıya sarılmak bir akıl ve vicdan muhasebesi, ruhumuzda açılan yaraları teşhis etme girişimi, bir çeşit şifalanma ve hatta dirilme âyinine de. İçimizden samimiyetle kopan her metin, kuşkusuz önce kendi kendimizle ve sonrasında *bizden olanlarla* yaptığımız sessiz bir konuşmadır. Konu ölümse özellikle mahremdir bu konuşma, çünkü ölüm his dünyamızın, insanlığımızın en derin yerine temas eder. Ve tarihe yazıyla kayıt düşmek, bir anlamda Lethe Nehri'nin unutturduğu sularına karşılık Mnemosyne Nehri'nin hafızayı geri çağıran sularından içme önerisidir; çünkü Halil Duranay'ın dediği gibi, "*bütün ölümlerin hâlâ ölmeye zamanı vardır...*"⁶ Ve, ister geçmişin isimsiz ölümleri olsun, isterse bugünün bilinen ölümleri, bir daha ve ebediyen ölmelerine/öldürülmelerine izin vermemek elimizdedir.

Özellikle tüketim ve teşhirde ifrata kaçan 21. yüzyıl toplumunun hatıra karşı duyarsızlığı ve saygısızlığı, moderniteyle başlayan ölümü dışlama sürecinin vardığı hastalıklı boyutu ve bu konuda akademisyenlerin üstüne düşen sorumluluğu göz önüne sermektedir. Değerli Hocam Doç. Dr. Şükrü Aslan'a, Sosyal Bilimler Dergisi'nin bu sayısında emeği geçen akademisyenlere ve bizlerle *ölüm sohbetine* katılarak bu sorumluluğu paylaşan bütün okuyuculara en derin teşekkürlerimle...

Gevher Gökçe
Ekim 2017

⁶ Halil Duranay, *Saeculum obscurum, Karanlık Çağ Diyetleri*, (İstanbul: Kültür Neşriyat, 2016), s. 12.





Soykırım kurbanlarının ayakkabıları üzerinde...
Shahak Shapira'nın Yolocaust Projesinden, Ocak 2017⁷

⁷ İsraili sanatçı Shahak Shapira'nın, Berlin'deki Yahudi Soykırımı Anıtı'nda çekilen "selfie"leri Nazi toplama kamplarından görüntülerle birleştirerek oluşturduğu, son derece çarpıcı projesi için bakınız: <https://yolocaust.de/>

Editorial Preface

I can only be friends with the souls that know death.

Elias Canetti

In his work, “A Short History of Decay”, Emil M. Cioran, indicates that all of the criteria used to classify people come from outside, from the configurations and accidents of time, while only a single criteria comes from ourselves, that is ourselves: “*death*” is “*the true criterion... The most intimate dimension of all the living.*” For Cioran, a gap between two worlds, which cannot communicate to one another, emerges between the person who has the sentiment of death and the one, who is unaware of it; “*the distance between these two orders is more than the distance between a vulture and a mole, a star and a spit... in the meantime; both die, yet, one is unaware of his death, the other knows, one dies only for a moment, the other unceasingly...*”⁸

At the moment of death; king or thrall, wise or illiterate, beautiful or ugly, distinctions innate or imposed or ascribed by the society perish. All will gather in the same judgement day and in the same nihilism. On the other hand, one who lives with the sentiment of this gathering, neither gets drunk with life as much as the unaware nor surrenders to the sentiment of defeat; sentiment of death is both nurture and solace. Once again, as Cioran stated, “*everything which prefigures death adds a quality of novelty to life, modifies and amplifies it.*”⁹

The difference of meaning that is imposed on self-existence by those who have and do not have a sentiment of death, constitutes an immense gap in every stage of their life. In these opposed worlds; definition of purpose of life, priorities, values, happiness, success, reputability, dignity and ethics will differ; in this sense, the good and the bad, true and false will also contradict with each other. Nevertheless, there is an invisible, infinite and eternal bond within the ones who has the sentiment of death; thus, even before the occurrence of death, it may be well bonding and uniting.

Without doubt, death and life had always been the polar opposites of each other. The concept of life and death, however, was not that segregated before the times of modernity; death never became life’s opposition, creating the “Other”. Thus, Zygmunt Bauman’s states that “*modernity has its own and uniquely modern way of coping with the Other of itself*”¹⁰; these are the methods and mechanisms lying behind the foundation of the transformation of death into the real Other. Jean Baudrillard, also refers to the same methods and mechanisms: “*shattering the union of the living and the dead, prohibiting death and the dead, has emerged the primary source of social control.*”¹¹

With (the advent of) modernity, graveyards and all related images which would remind of mortality, have been transferred to far secluded places. This transformation can be considered to be innocent nor a part of natural process. These transformations, in fact, are the extension of governing politics, produced in order to sustain its power, over an imaginary ‘current world’ depiction; against the governing power of religion, which sustains its power with imaginary depiction of ‘other world’. The mundane neither, that shaped it's existence through producing and consuming *things*, by implementing the society with the habit of expressing one's self through acquisition of such *things*; will consciously and gradually eradicate the sentiment of death while

⁸ Emil M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, Trans. by Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), p. 15.

⁹ Ibid.

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Trans. by Nurgül Demirdöven, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), p. 174.

¹¹ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Trans. by Oğuz Adanır, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), p. 227.



retaining the ultimate authority to kill. As stated by Karl Marx; the emergence of notion of accumulation ethics and private property, which also caused commodification of labor, caused self-objectification of people. At the end, this resulted in sovereignty of production over its producer. In other words, performed activities will lead to an unfamiliar pressure on performer externally, forming the basis of *alienation*. As a matter of fact, all this process of objectification and estrangement finally alienated the person to its own spiritual essence and body.

The precise line that the last few centuries of materialist thinking has drawn between life and death, in order to guarantee the continuity of its power has reduced life into a fruitful field of a consumption "*before death...*" where all the blessings of life are to be tasted by exploitation until the end. In this sense, it is possible to say that, in the 21st century, people are suffering some sort of *Faust syndrome*; opportunities and comfort provided by modernity, emptiness caused by losing sentiment of death is a heavy price to pay. Sustaining its existence under the rule of mundane power; either by majority, whose sentiment of death has been obliterated, or minorities, who succeeded in protecting their sentiment of death in spite of every pressure, is not that simple.

Offering the revival of sentiment of death, is not considered to be an esteemed or reputable act, neither by contemporary powers nor by general attitude of society. Moreover, the exclusion of death has become such a matter of unquestionable fact that, academic researchers (on death), are mostly being forced to explain, defend and legitimize their choice of area of research, even by their own colleagues. In this sense, researcher just as research is a form of other. Even so, even trying to learn to have a sentiment of death itself is a way of education, as Cioran stated: "*No matter how educated you are, if you do not think intensely about death, you are a mere fool. A great scholar - if he is nothing but that - is inferior to an illiterate pleasant haunted by final questions. Generally speaking, science has dulled people's minds by diminishing their metaphysical consciousness*".¹²

The only way to break down the dystopian future imagination that 21st century technology serves to find immortality on the one hand and to invent the deadliest weapon on the other is to remember the ancient spirituality that humanity has forgotten and to create a new, contemporary set of values. It will not be possible to create a solid and genuine philosophical point of view without reconsidering the matter of death. Therefore, death as a principal field of research is a must in academy, more than ever.

MSFAU Journal of Social Sciences, 15th issue, titled "Death for once" has been prepared with this in mind and belief- to handle humankind's *one way voyage...* This voyage, along with the vanishment of the belief in immortality, has turned into nothingness; while for believers in mortality, it turned from mortal life into eternal, alongside the transition of domination from mundane power to the justice of divine power. In cultures where *other* world is fantasized, this voyage, beyond retrieve, is thought to be the warrior, voyaging to a severe fight between the good and the evil; like ancient voyages, where voyager is prepared for bad surprises as well as good ones, embracing dangers of voyage and ready to pay the pleasure of the discovery, which can be accepted to be a process of *pubescence*. In this context, these papers can be read as a suggestion of rethinking in the light of wisdom, not only covering the concept of death but of our lives and at the same time, on the quality of our last voyage.

By examining the approaches of the writers, it is possible to categorize papers over sociology, philosophy, medicine, culture, politics and of spatial relation. In the first four papers, alienation of senility due to its relation with death; relocation of deathbed into hospitals due to improvements in the field of medicine; and confinement of death process into the intensive care units are

¹² Emil M. Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, Trans. by İsmail Yerguz, (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), p. 68.



argued. In addition, association of new neurological definition of death with its socio-cultural context, process of death traced by its exclusion and eventually the right to die is discussed, enlightening the transformation of the concept of death during modernity.

On the contrary, the second set of papers discusses spiritual execution of the executioner, both used and executed by ruling power, to prevent its share of power; the damage left on common mind and conscience caused by concentration camps where ethnic slaughter reached its peak; isolation of women refugee homicides through media by ignoring its relation with economical, political and social dimensions. Hereby, the right of death is discussed in the context of fight against the ruling power, including the discussion of various dimensions of the human being's direct or indirect persecution of the deaths caused by ethnic, sexist and political violence.

The final article focusing on the spatial relation of the dead with the living reveals the last phase of exclusion of the dead and the sentiment of death; even the destruction of traces of the dead in modern metropolises - in other words, killing the dead, for a second time. Nevertheless, these texts, from deathbed to cemeteries, are united through the fact that talking about death, in all circumstances, is a political discussion; therefore it includes all kinds of criticism of the power that dominates death and those who live upon the dead, independently from time and space.

In a world where terror is constantly on the agenda, and a new otype of hate crime is introduced every day, freezing the time and embracing writing is perhaps reckoning with reason and conscience, with an attempt to diagnose scars in our souls, providing treatment and even a ritual of resurrection. Every sincere text we write out is undoubtedly a silent conversation firstly with ourselves and then *with the ones who are with us*. When the subject matter is death, this conversation is particularly intimate, as death touches the deepest spot of our humanity and our world. And recording history with writing is to drink from the waters of Mnemosyne River which recall memory, rather than drinking from the waters of Lethe River which makes you forget; just as Halil Duranay states, “*all the deceased still have time to die...*”¹³ And, either they are anonymous deaths of the past or today’s known deaths, it is in our power not to let them die / be killed again and forever.

The insensitivity and disrespect of the 21st century’s society to memory with it’s excessive amounts of consumption and exposure allows us to consider the morbid extent of exclusion of death and the responsibility that lies upon academicians in this particular subject. Deepest thanks to my esteemed teacher Assoc. Prof. Dr. Şükrü Aslan, to academicians who contributed to this issue of MSFAU Journal of Social Sciences and to readers who shared this responsibility by joining us with this *conversation of death*.

Gevher Gökçe
October 2017

¹³ Halil Duranay, *Saeculum Obscurum, Karanlık Çağ Diyetleri*, (İstanbul: Kült Neşriyat, 2016), p. 12.



Modern Toplumlarda Yaşlılık, Ölüm Algısı ve Yaşçılık* / Ageing, Perception of Death and Ageism in Modern Societies

Gülay KAYACAN¹

Öz

Dünyada ve Türkiye’de yaşçılık (*ageism*), başka bir ifadeyle yaşlılara yönelik ayrımcılık siyasetçilerin, sosyal bilimcilerin, sosyal politika üreticilerinin ve uygulayıcılarının, medya çalışanlarının, eğitimcilerin, sağlıkçıların, yerel yönetimlerin ve aslında toplumun her kesiminin ilgilenip farkındalık geliştirmesi gereken bir toplumsal olgudur. Yüzyılımızda yaşlı bireylerin sayısındaki artış ve bu eğilimin süreceğine ilişkin beklenti, yaşlıların “sosyoekonomik bir kriz”, “gençlerin sırtında bir yük” olarak algılanmasına yol açıyor. 1990’lardan sonra nüfusun yaşlanması olgusunu siyasal iktidarların neoliberal politikalarını uygularken kendilerini meşrulaştırma gerekçesi olarak göstermeleri dikkat çekiyordu. Ölümle özdeşleştirilen yaşlılık, yüceltilen gençlik, kapitalist toplumlarda verimlilik ilkesi ile kronolojik yaş arasında kurulan ilişki ve yaşlılık üzerine yapılan ilk akademik araştırmaların daha çok bakımevlerinde yaşayan ileri yaştaki hasta yaşlılara odaklanmış olması vb. unsurlar yaşlılara yönelik ayrımcılığın düşünsel kaynakları olarak karşımıza çıkıyor. Yaşçılığın düşünsel izleği üzerine yapılan tartışmalarda “Gençler yaşlılardan nefret etmektedir” savı Batı toplumlarının ölüm algısıyla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bu yazıda Doğu ve Batı toplumlarında “ölüm” kavramının farklı içerimleri olduğu göz önünde tutulmakla birlikte, modern toplumlarda ölümün yaşamın dışında bir olgu olarak nasıl algılandığı, yaşlılık, ölüm ve yaş ayrımcılığı arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve bütün bunların küresel ekonomik ve politik süreçlerle nasıl bağlantılı olduğu irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yaşlı, yaşlılık, ölüm, ölüm algısı, demografik yaşlanma, sosyal politika, küreselleşme, neoliberalizm, yaşçılık.

Abstract

Ageism, all over the world and also in Turkey, is a social phenomenon which has to be noticed by politicians, social scientists, social policy makers and practitioners, media workers, educators, health professionals and local governments. Actually, all sectors of the society have to specifically concentrate on ageism to create awareness against discrimination towards elderly people. In this century, the increase of elderly people’s population and the expectation that this tendency will continue is leading to the perception of elderly people as a "socio-economic crisis" and "a burden on the shoulders of young people". After the 1990s, the demographic aging began to be manipulated by the states as a justification for the implementation of neoliberal politics.

* Yayın Başvuru Tarihi: 03.09.2017, Yayın Kabul Tarihi: 11.10.2017.

¹ MSGÜ Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi; Nişantaşı Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Öğretim Görevlisi, gkayacan@yahoo.com.tr.



The relationship between productivity and chronological age in capitalist societies, the role of the early academic researches on aging that focused on the elderly houses, the aging identified with death, the exaltation of youth, etc. are the intellectual resources of discrimination against elderly people. In the theoretical discussions focusing on ageism, the argument that "young people hate old people" is considered to be relating to the perception of death in Western societies. In this article, while considering the different perceptions of "death" concept in Eastern and Western societies, some main questions will be examined, such as how modern society perceives death as a phenomenon outside of life, how the relationship between old age, death and ageism is established and how all this queries link with the global economic and political processes.

Keywords: Elderly people, aging, death, perception of death, demographic aging, social policy, globalization, neoliberalism, ageism/agism.

Giris

20. Yüzyılın ikinci yarısında modern toplumlarda ırkçılık ve cinsiyetçilikten sonra *yaşçılık* (*ageism*)² üçüncü en büyük ayrımcılık türü olarak karşımıza çıktı.³ Yaşlılara⁴ yönelik önyargıların ve ayrımcı uygulamaların izleri medyadan ekonomiye, işgücü piyasasından tıbbi bakıma, kent- sel donatılardan konut mimarisine, siyasetten sağlık hizmetlerine uzanan geniş bir yelpazede, kısacası toplumsal yaşamın her alanında görülebiliyor.⁵ Günümüzde yaşlı bireylerin sayısındaki dikkat çekici artış, başka bir ifadeyle *demografik yaşlanma* olgusu başta Kıta Avrupası ülkeleri ve Japonya olmak üzere neredeyse tüm gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin siyasi gündemlerinde öncelikli konular arasında yer alıyor. Genel nüfusun içinde yaşlı nüfus oranının dramatik artışı ve bu eğilimin süreceğine ilişkin beklenti, yaşlıların "sosyoekonomik bir problem" ve "gençlerin sırtında bir yük" olarak algılandığına dair açıklamalara yol açıyor. Öte yandan yaşlıların bir toplumsal problem olarak algılanışının küresel boyuttaki ekonomik ve politik gelişmelerle ilişkili olarak anlaşılması gerektiği tartışılıyor. 1990'lı yıllarla birlikte nüfusun yaşlanması olgusunun emeklilik, sağlık ve bakım hizmetlerini kapsayan sosyal politikaların yeniden yapılandırılmasında belirleyici olduğunun, öyle ki bazı siyasal iktidarların yaşlı nüfus artışını hak temelli sosyal politika uygulamaları alanından geri çekilirken ve neoliberal politikaları uygularken kendilerini meşrulaştırma aracı olarak kullandıklarının altı çiziliyor.⁶

Ölümle özdeşleştirilen yaşlılık, yüceltilen gençlik kültürü, kapitalist toplumlarda verimlilik ilkesi ile kronolojik yaş arasında kurulan pragmatist ilişki ve yaşlılık üzerine yapılan ilk akademik araştırmaların daha çok bakımevlerinde yaşayan ileri yaşta ve hasta yaşlılara odaklanmış olması gibi olgular, yaşlılara yönelik ayrımcılığın düşünsel kaynakları olarak tartışılıyor. Bu kapsamda Linda Woolf'un yaşlılığın düşünsel izleği üzerine yaptığı teorik tartışma dikkat çekicidir. Woolf "Gençler yaşlılardan nefret etmektedir" savını Batı toplumlarının ölüm algısıyla ilişkilendirerek ele alır.⁷

² 1969 Yılında, Amerika'daki emlak piyasasıyla ilgili bir konu, Colombia Üniversitesi psikiyatristlerinden Robert Nail Butler'ın dikkatini çeker. Butler, ileri yaştaki insanların oturduğu evlere yakın olan evlerin fiyatlarının görece daha düşük olmasının, gençlerin bu evleri kiralaması ve satın almamasıyla ilişkili olduğunu gözlemler ve Amerikan toplumunda gençlerin çoğunun yaşlıların oturduğu evlere yakın oturmak istememelerini yaşlılık (*ageism*) olarak tanımlar.

³ R.N. Butler, "Age-ism: Another Form of Bigotry", *The Gerontologist* 9, (1969): s. 243-6; E.B. Palmore ve K. Manton, "Ageism Compared to Racism and Sexism", *Journal of Gerontology* 28 (3)(1973): s. 363-9.

⁴ (WHO) Dünya Sağlık Örgütü ve OECD'ye göre takvim yaşı 65 ve üstü olan kişiler "yaşlı" olarak tanımlanmaktadır. Yaşam döngüsünün doğal bir bölümü olan yaşlılık, modern toplumlardaki kurumlar tarafından 65 yaşından itibaren başlatılmaktadır. Bu durum ülkelerin sosyal güvenlik politikaları ve emeklilik yaşıyla doğrudan ilişkilidir. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'nün yaptığı ayrım göre, 45-59 yaş arası orta yaş, 60-74 yaş arası yaşlılık, 75-89 yaş arası ileri yaşlılık, 90 ve üstü ise ihtiyarlık kategorisine alınmıştır (Bkz: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Ulusal Yaşlılık Eylem Planı, Ankara, 2013, s.2). 7 Ağustos 2017 tarihli Hürriyet gazetesinde Osman Müftüoğlu'nun Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) Yeni Yaş Dilimi Listesi konulu ve "66-79 Artık Orta Yaş" başlıklı haberinde geçen yeni yaş dilimi listesi DSÖ resmi web sitesinde bulunamadığı için, söz konusu haber doğrulanamamıştır, Erişim tarihi 7 Ağustos 2017, <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/osman-muftuoglu/66-79-artik-orta-yas-40542267>.

⁵ Butler 1969, Palmore 1999, Bytheway 2005, Tufan 2002, Çayır 2012, Arun&Pamuk 2014, Zengin 2015.

⁶ Nilüfer Korkmaz, "Türkiye'de Yaşlılık ve Sosyal Politika: Yaşlılık Politikadan Ayrı Düşünülebilir mi?", *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde, Der: Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), s. 194.

⁷ Linda Woolf, *Ageism: The Theoretical Basis of Ageism*, Erişim tarihi 1 Temmuz, 2017, <http://faculty.webster.edu/woolfilm/ageism.html>.

Bu yazıda, Doğu ve Batı toplumlarında “ölüm” kavramının farklı içerimleri olduğu göz önünde tutulmakla birlikte, modern toplumlarda ölümün yaşamın dışında bir olgu olarak nasıl algılandığı; yaşlılık, ölüm ve yaş ayrımcılığı arasındaki bağlantının nasıl kurulduğu küresel ekonomik ve politik süreçlerle ilişkilendirilerek irdelenmeye çalışılacak. Bu kapsamda öncelikle yaşlılık olgusuna odaklanılacak, ardından yaşlılık ve toplumsal yaşlanma olgularının küresel ekonomik ve politik süreçlerle bağlantısı ele alınarak, modern toplumlarda yaşlılık ve ölüm algısı arasındaki ilişkiler üzerine yapılan tartışmalara bakılacak. Yazıda yaşlılık, yaşlılık ve ölüm algısı arasındaki ilişkiye Türkiye örneği sorunsallaştırılarak bakılmıyor; bunun yerine söz konusu tartışmada, taranan literatürün elverdiği kapsamda daha çok Amerika, İngiltere, Almanya, Fransa vb. Batılı modern toplumlara işaret ediliyor.

Yaşlılık ya da Yaşlı Ayrımcılığı

Bireylerin kronolojik yaşından dolayı sistematik bir şekilde önyargı ve kalıpyargılara dayalı olumsuz tutum ve/veya ayrımcı muamelelere maruz kalması olarak tanımlanan *yaşlılık*,⁸ daha çok yaşlılara yönelik olumsuz davranış ve uygulamalara işaret ettiği⁹ için “yaşlı ayrımcılığı” ile neredeyse eşanlamli olarak kullanılan bir kavramdır. Ancak günümüzde bireysel ve kurumsal düzeyde gerçekleşen ayrımcı uygulamalara ilişkin yapılan araştırmalar her ne kadar genç ve çocuklara yönelik yaşa dayalı ayrımcılığında olduğunu serimlese de, aynı araştırmalar, kronolojik yaşı 65 ve üstünde olan kişilerin yaş ayrımcılığına daha çok maruz kaldıklarını ortaya koyar.¹⁰ Yaşlılık kavramının isim babası Butler’ın takipçisi ve yaşlılık üzerine teorik ve pratik çalışmalar yapan Palmore, yaşlılığı bir yaş grubuyla ilgili olarak örneğin “yaşlıların bunak olduğuna inanmak” gibi, olumsuz kalıpyargılardan kaynaklanan bir önyargı formu ve zorunlu emeklilik gibi olumsuz uygulamalar sonucu ortaya çıkan bir ayrımcılık türü biçiminde tanımlar. Bytheway ise Butler’ın literatüre kazandırdığı bu kavramı dar anlamda tanımladığını belirtir ve kavramı genişletir: Dar anlamda yaşlılık kavramı toplumsal ilişkiler düzeyinde etkisi olan iki farklı pratiğe işaret eder. Bunlardan birincisi, bireylerin yaşlarından dolayı bazı imkân ve fırsatlardan faydalanmalarının engellenmesine ilişkin ayrımcı davranışlardır. İkincisi, yaşlıların basmakalıp özelliklerle ve olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirilmesine yol açan önyargılı tutumlardır. Bu pratikleri harekete geçiren, yaşlılığın fiziksel olarak bedende bıraktığı izler ve yaşın kronolojik-istatistik bir veri olarak modern toplumlarda ele alınmasıdır. Geniş anlamda yaşlılık ise, yaşlanma sürecinde ortaya çıkan biyolojik değişimlere yönelik bütün inanışlar olarak özetlenebilir. Bu inanışlar hem bireylerin hem de kurumların pratiklerini biçimlendirdiği gibi, yaşlanma ve ölüm karşısında duyulan kaygıyı da harekete geçirir, ayrıca yaş ile yeterlilik ya da güçsüzlük arasındaki ilişkiyi düzenler. Kronolojik/takvimsel yaşın insanları ve toplumları kategorize etme ölçütü olarak kullanılması ve hukuki-yasal düzenlemelerin ve uygulamaların takvimsel yaşa göre belirlenmesi, yaşlılığın ortaya çıkmasını da etkiler.

Yaşlılık, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi diğer ayrımcı yaklaşımlar kadar toplumsal ilişkileri etkiler. Ancak yaşlılıkta belirleyici olan, ten rengi ya da biyolojik cinsiyet gibi doğuştan gelen özellikler değil, ileri yaştır. Bu bağlamda uzun bir yaşam sürme şansına sahip olan her bireyin karşılaşılabileceği bir ayrımcılık türüdür.

Yaşlılık, bireysel ve kurumsal olmak üzere iki düzeyde işleyen bir ayrımcılık biçimidir. Bireysel yaşlılık, yaşlı bireylerin gündelik yaşamlarında kalıpyargı ve önyargıya dayalı algıdan dolayı ayrımcı tutum ve davranışlara maruz kalmalarıdır: Örneğin yaşlıların ihmal ve istismar edilmesi gibi.

Palmore, gençlerin hiçbir deneyimsel arka planları olmaksızın nedensiz yere yaşlılardan nefret etmesi ya da yaşlanmaktan korkması olarak tanımlanan “gerontofobi”yi bireysel yaşlılığa

⁸ R.N. Butler’in 1969’da yaptığı tanımlama, N. Butler, “Age-ism: Another Form of Bigotry.” *The Gerontologist* 9, (1969): s. 243–6.

⁹ Butler, 1969.

¹⁰ Sedal Topgül, “Çalışma Yaşamında Yaş Ayrımcılığı mı Yaşlı Ayrımcılığı mı?”, *Sosyoloji Dergisi*, 36 (2016): s. 393-391, Erişim tarihi 1 Temmuz, 2017 (s. 376-377).

örnek verir. Kurumsal yaşçılık toplumsal yaşamda ya da siyasal alanda, medyadaki temsillerde eksiklik, kent planlamalarında görmezden gelinme ya da zorunlu emeklilik gibi yasal düzenlemelerde gördüğümüz, insanların yaşları nedeniyle sistematik olarak ayrımcı uygulamalara maruz bırakılmasıdır.¹¹

Yaşçılığın modern refah toplumlarının ortaya çıkışıyla birlikte belirgin hâle geldiği ve ironik bir biçimde toplumların birer refah göstergesi olan düşük doğum ve ölüm hızına bağlı olarak ortalama ömür süresinin uzamasının bir sonucu şeklinde karşımıza çıktığı belirtiliyor.¹² Dünyanın pek çok yerinde ve Türkiye’de yaşlı nüfus oranının hızla artmakta olduğunu görüyoruz. Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO) 2012 yılı raporuna göre 21. yüzyılda ekonomiler küreselleşmiş, daha fazla sayıda insan kentlerde yaşamaya başlamış, aile yapısı ve yaşam biçimleri değişmiştir; bu değişimlerin arasında en trajik olan ise nüfusun yaşlanmasıdır. Yaşlı nüfustaki artışın trajik bir toplumsal değişme olarak nitelendirilmesinin nedeni, insanlık tarihinde ilk kez yaşlı bireylerin dünya nüfusuna oranının, çocukların (0-14 yaş) oranından daha yüksek bir yüzdeye ulaşacağına öngörülmesidir.

1700’lü yıllarda 20’li yaşlardaki gençlerin ebeveynlerini hastalıktan, savaştan, kıtlıktan kaybetmeleri çok yaygındı ve bu kayıplar normal karşılanırdı. Tarihte ilk kez, yani günümüzde, farklı sosyoekonomik konumdan ailelerin dört-beş kuşağının bir arada yaşayabildiğini ve bunun yaygın olduğunu görebiliyoruz. Bu durum, toplumun yaşlılığa ve ölüme bakışını etkiliyor. Gelişmiş ülkelerde bazı sosyal politika analistlerinin yaşlılığı *bağımlılık*, *sosyal özerklikten yoksunluk*, *üretici dünya için yük olma* gibi menfi tanımlamalarla gündeme getirmesi de özellikle gençlerin yaşlılara yönelik olumsuz yaklaşımlarını besliyor. Nüfus yaşlanması kuşaklararası ilişkileri etkiliyor ve sosyo-psikolojik sonuçlara yol açıyor. Macnicol’a göre, gençler toplumda çok sayıda yaşlı bireyle karşılaşmak istemez; bunun nedeni, ruhsal ve fiziksel çöküşle, ölümlerle özdeşleştirilen “yaşlı” mitinin gençlerde oluşturduğu kaygıdır.¹³

Demografik Yaşlanma, Küreselleşme ve Neoliberal Politikalar

Dünya nüfusu son iki yüzyılda 7,5 kat artarken, yaşlı nüfus oranında dikkat çekici artış ancak 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde söz konusu oldu. Öyle ki bugün Avrupa Birliği (AB) ülkelerinde yaşlı bireylerin sayısı çocukların sayısını epeyce aşmış durumdadır. 2015 Yılı’nın Eurostat verilerine göre AB’nin 28 ülkesinin toplam nüfusuna bakıldığında, 0-14 yaş grubunun genel nüfus içindeki oranı 2005’te %16,3 iken bu oran 2015’te %15,6’ya düştü. 65 Yaş ve üstü nüfus oranı ise 2005’te %16,6 iken 2015’te 18,9’a yükseldi. AB ülkeleri gelecekte nüfusun yenilenmemesinden ve yaşlı nüfus oranının daha da yükselmesinden endişe ediyor.¹⁴ Birleşmiş Milletler’in verilerine göre dünya nüfusu 1927’de 2 milyar, 1961’de 3 milyar, 1971’de 4 milyar, 1987’de 5 milyar, 1999’da 6 milyar ve 2011’de 7 milyardı. 2017 Haziran’ında yaklaşık 7,5 milyar olan bu sayının 2023’te 8 milyara ve 2056’da 10 milyara ulaşacağı öngörülüyor.¹⁵ Dünya nüfusu yılda yaklaşık olarak 100 milyon artıyor ve bu artış daha çok üçüncü dünya ülkelerinde gözlemleniyor. Yine Birleşmiş Milletler verilerine göre 2015 yılında dünyadaki 60 yaş ve üstü yaşlı nüfus 901 milyondur. Yaşlı nüfusun 2030 yılında %56 oranında bir artışla 1,4 milyara, 2050 yılında ise 2 milyara ulaşacağı bekleniyor.¹⁶

¹¹ Bytheway 2005, aktaran Melis Oktuğ Zengin, *Televizyonda Yaşlı Temsilleri ve Yaşçılık*, Birinci baskı, (İstanbul: Kriter Yayınları, 2015), s.14-16.

¹² İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Birinci baskı, (İstanbul: Aykırı Yayınları, 2002), s. 55; Suzan Yazıcı, “Gerontoloji ve Gelişim Süreci”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş*, Der: Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ütopya Yayınları, 2014), s. 29-30.

¹³ J. Macnicol, “The Discrimination Debate in Britain From 1930’s to Present”, *Social Policy and Society*, 4: s. 295-302, sayfa 9’ dan aktaran Melis Oktuğ Zengin, A.g.e., s. 12.

¹⁴ Erişim tarihi 17 Mart 2017, http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing.

¹⁵ Erişim tarihi 12 Haziran, 2017, <http://www.worldometers.info/world-population/#table-forecast>.

¹⁶ World Population Ageing 2015, UN Department of Economic and Social Affairs Population Division, Erişim tarihi 03 Şubat, 2017, <https://esa.un.org/unpd/popdev/Profilesofageing2015/index.html>.

2016 Yılında dünya nüfusunun %8,7'sinin 65 yaş ve üstü nüfus olduğu kaydedildi. Dünyada, yaşlı nüfusu en fazla olan ülkeler Monako (%31,3), Japonya (%27,3) ve Almanya'dır (%21,8).¹⁷ Sanayi devrimini gerçekleştirerek erken dönemde sanayileşen toplumlarda yaşlı nüfus oranının iki katına çıkması 45-115 yıl arası bir zaman diliminde gerçekleşirken, 21. yüzyılda bu süre 20-25 yıla indi. Örneğin 65 yaş ve üstü nüfusun 0-64 yaş arasındaki nüfusa oranının %7'den %14'e yükselme süresi Fransa'da 115 yıl (1865-1980), İngiltere'de 45 yıl (1930-1975) olmuşken, bu süre Türkiye için 27 yıl (2012-2039) olarak öngörülmüyor.¹⁸ Başka bir kaynakta ise yaşlı nüfusun iki katına çıkma süresinin İsveç'te 85 yıl, Avustralya'da 73 yıl olduğu ve bu sürenin Çin'de 27 yıl, Brezilya'da 21, Türkiye'de 15 yıl olacağı belirtiliyor.¹⁹

Günümüzde nüfus artışının yarattığı sorun alanları gündemde daha fazla yer tutuyor. Oysa ki 20. yüzyılda nüfus artışı hem emek gücünün yenilenmesine hem de yedek işgücünün oluşturulmasına etkisiyle, ülkelerin ekonomik büyümelerinde sıçrama sağlayan önemli bir şans olarak görülüyordu. Bu kapsamda geliştirilen *demografik geçiş kuramı*²⁰ ya da *demografik dönüşüm teorisi*, toplumları doğum ve ölüm hızı oranları ve bunların sonuçlarına göre sınıflandırarak, nüfus yapıları üzerinden ülkelerin sanayileşmeye geçişlerini veya gelişmişlik ya da yaş yapısı düzeylerini belirledi.²¹ Özellikle Batı toplumlarında tıbbi teknolojilerdeki gelişmeler, yaşam standartlarının görece iyileşmesi, ömür uzunluğunun artması, ölüm²² ve doğum oranlarının düşmesi²³ toplumda yaşlı nüfus oranının artmasına neden oldu. Bu eğilimin tüm dünyada yakın gelecekte de devam edeceği öngörülmüyor. Son yirmi-otuz yıldır kapitalistleşmiş sanayi ülkelerinde yaşlı nüfus oranında görülen hızlı artış toplumsal bir sorun olarak algılanıyor ve ulusal ekonomilere yük getirici, sosyal hizmetlerin ve sağlık sistemlerinin sürdürülebilirliğini tehdit edici bir unsur olarak görülüyor.

1990'lı yıllardan sonra nüfusun yaşlanması olgusunun neoliberal devlet politikalarının uygulanmasında meşrulaştırıcı bir gerekçe olarak kullanılmaya başlandığı belirtiliyor. Özellikle Dünya Bankası'nın 1994 yılında yayımladığı raporda²⁴ nüfusun yaşlanmasıyla sosyal güvenlik sistemlerinde oluşabilecek krizlere ilişkin yaptığı uyarı pek çok ülkede dikkate alındı ve sosyal güvenlik sistemlerinin yeniden yapılandırılmasına girişildi. Bu kapsamda Anthony Giddens'in deyişiyle nüfusu grileşmiş Avrupa ülkelerinin²⁵ yanı sıra Brezilya, Hindistan ve Türkiye gibi ülkeler de yaşlı nüfus artışı ve bunun etkilerine yönelik sorun alanları ve olası sorunların çözümü-

¹⁷ TÜİK, İstatistiklerle Yaşlılar, *TÜİK Haber Bülteni*, Sayı: 24644, (16 Mart 2017).

¹⁸ T.C. Başbakanlık, *Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma 9- Sosyal Güvenlik Reformu: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2005), s. 35.

¹⁹ Özgür Arun, "Que Vadisi? Türkiye? 2050'ye Doğru Yaşlanan Türkiye'yi Bekleyen Riskler, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 32, (2014): s. 2

²⁰ Hoşgör ve Tansel, "2050'ye Doğru Nüfusbilim ve Yönetim: Eğitim, İşgücü, Sağlık ve Sosyal Güvenlik Sistemlerine Yansımalar" adlı rapor, *TÜSİAD ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu*, (İstanbul, 2010), s.51-57.

²¹ Demografik değişim teorisi kapsamında toplumlar gelişmişlik ölçeklerine göre gruplandırılırken, yaşlı nüfus oranına göre toplum kategorileri Dünya Sağlık Örgütü ve Birleşmiş Milletler Örgütü gibi kurumlar tarafından oluşturulmuştur. 65 yaş ve üstü bireylerin sayısının toplam nüfus içinde aldığı payın düzeyine göre toplumlar "genç-olgun-yaşlı" olarak tanımlanabilmektedir. Yaşlı nüfusun toplam nüfus içindeki oranı yüzde 4'ten az ise "genç nüfus", yüzde 4-6,9 arasında ise "olgun nüfus", yüzde 7-10 arasında ise "yaşlı nüfus", yüzde 10'un üzerinde ise "çok yaşlı nüfus" olarak tanımlanmaktadır. Buna göre Türkiye 1965 ve 2000 yılları arasında "olgun nüfus" sürecini tamamlayarak, 2007 yılından itibaren "yaşlı nüfus" olarak tanımlanma noktasına gelmiştir. TC Kalkınma Bakanlığı, (2014-2018) 10. *Kalkınma Planı Yaşlılık*, 2014, s. 10.

²² Nüfusun yaşlanmasında çok önemli role sahip olan diğer bir göstergede ölüm oranının düşmesidir. Tıbbi ve bilimsel gelişmeler ile hastalıkların tedavi edilebilirliği sağlanmış, böylece sadece ileri yaşlarda değil, tüm yaş gruplarında ölüm oranının azalması ortalama yaşam süresini uzatmıştır. Örneğin Dünya Sağlık Örgütü'nün 2015 yılı verilerine göre ortalama ömür süresi Japonya ve İsviçre'de 83 yıl, İspanya, İtalya, Güney Kore, Kanada ve İspanya'da 82 yıl, Almanya ve Yunanistan'da 81 yıl, Çin'de 76 yıl, Mısır ve Kırgızistan'da 70 yıl iken Somali'de 55 yıl, Nijerya'da 54 yıl, Güneybatı Afrika'da küçük bir ülke olan Sierra Leone'da 46 yıldır. www.worldlifeexpectancy.com/world-life-expectancy-map erişim Mart 2017. 2015 TÜİK verilerine göre, doğuştan beklenen yaşam süresi Türkiye geneli için 78 yıl, erkekler için 75,3 yıl ve kadınlar için 80,7 yıldır.

²³ Doğurganlığın düşmesi ya da azalması, nüfusun yaşlanma göstergelerinden birisi olmakla birlikte sanayi toplumlarına özgü bir olgudur. Doğurganlık hızı düşen ülkeler aynı zamanda sanayileşmesi hızlı olan ülkelerdir. Birleşmiş Milletler'in 2011 yılı verilerine göre 2000-2005 yılları arasında kadın başına düşen doğum sayısı Birleşik Krallık'ta 1,66, ABD'de 2,04 ve İtalya'da 1,28'dir. Bu sayı 1950'lerde 6,9 idi. Türkiye'de kadın başına düşen ortalama doğum sayısı 1960'lı yılların ortalarında 6-7, 2015'te ise 2 olarak tespit edilmiştir. Özgür Arun, A.g.e., s.4-5.

²⁴ Dünya Bankası Report 1994, *Averting the Old Crisis/Yaşlı Nüfus Krizinden Kaçınma* <http://documents.worldbank.org/curated/en/973571468174557899/pdf/multi-page.pdf>.

²⁵ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), s.220.

ne ilişkin ulusal stratejik planları hazırlamaya başladı.²⁶ Dolayısıyla, yaşlı nüfusun çalışan genç nüfusun sırtında bir yük olduğuna ilişkin bu algının ortaya çıkışıyla, 1990'lı yıllarda kapitalist modernleşmenin siyasi, ekonomik ve toplumsal bakımdan yeni görüngülerini tanımlamak için kullanılan neoliberalizm kavramının ortaya çıkışı arasındaki koşutluğun tesadüf olmadığına işaret ediliyor.²⁷

Yaşlılık olgusunun neoliberal²⁸ ekonomi politikalarıyla ilişkilendirilerek anlaşılabilceği, devletlerin yaşlılara ilişkin sosyal politika ve uygulamalarının dünyadaki ekonomik ve politik süreçlerden bağımsız değerlendirilemeyeceği açıktır. Neoliberalizm, sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan refah devleti toplumlarının aksine, sosyal güvenlik ve bakım hizmetleri gibi sosyal hakların yerine getirilmesini kamunun sorumluluğu olmaktan çıkararak bireylere yükler. Böylelikle her yurttaşın yaşlılık döneminde yaşamını sürdürebilmesini kolaylaştıracak, doğuştan ve çeşitli sosyal güvenlik sistemlerine dâhil olarak sahip olduğu (işsizlik parası, emeklilik, bakım parası, uzun süreli bakım hizmeti, evde bakım hizmeti vb.) çeşitli sosyal hakların kullanılabilmesini sağlayıcı mekanizmaların sürekliliğini sağlama sorumluluğu devletin görevi olmaktan çıkar, karikatürize ederek söylessek “sosyal devlet” nosyonu “anonim şirket” nosyonuna dönüşür. Neoliberal düşüncede devlet ortadan kalkmayıp, şirket tarzında yönetim biçimine bürünerek şirketlerin hizmetine girer, kamu kaynakları da piyasanın ihtiyaçlarına göre kullanılır.²⁹ Başka bir ifadeyle, toplumsal ve kültürel açıdan bakıldığında Sennett’in, yeni kapitalizmde esnek çalışma hayatının ürettiği insan tipini anlatmak için kullandığı “karakter aşınması”³⁰ kavramıyla işaret ettiği üzere, daha fazla rekabet ve değişim koşullarına uyum sağlayabilen bir bireyciliğin ön plana çıktığı neoliberal dönem, sermaye lehine uygulanan ekonomi politikalarıyla, kamu yararına hizmet eden politikaların terk edilip sorumluluğun bireylere yüklendiği bir anlayışa sahiptir. Tarihte çok genel anlamda liberal ve hak temelli olmak üzere iki temel anlayış üzerine kurulmuş bir sosyal politika yaklaşımının var olduğu belirtilebilir. Yoksulluk, yoksunluk gibi dezavantajlı durumda olmanın sorumluluğunu bireye yükleyen, ücretli çalışmanın tek koşul olduğunu savunan ve sosyal harcamalara karşı çıkan klasik liberal anlayışta, sosyal politika “hayırseverlik” ölçeğinde işler. Bunun aksine sosyal hak temelli anlayış ise yoksulluk, yoksunluk gibi dezavantajlı durumların toplumsal kaynaklı, üretim ve dağıtım ilişkilerindeki eşitsiz uygulamalardan dolayı olduğunu savunur.³¹ 20. Yüzyılda pek çok toplumsal mücadeleyle biçimlenmiş hak temelli sosyal politikaların güvencesi olan “sosyal refah devletinin” küresel neoliberalizmle birlikte aşınmaya başladığını gerek sosyal politika uygulamalarında gerekse toplumsal ve kültürel alanda görebiliyoruz. Öyle ki günümüzde sosyal refah devletinin kriz göstergelerinden birisi de yaşlılara ve yaşlılığa ilişkin toplumdaki önyargıların, stereotipleştirmenin (kalıp yargılarla tekipleştirme) ve ayrımcılığın yükselmesidir. Butler’ın verdiği isimle “yaşçılık” (*ageism*) aslında toplumsal,

²⁶ Türkiye’de Yaşlıların Durumu ve Yaşlanma Ulusal Eylem Planı, DPT 2007; India: National Policy Senior Citizen 2011; TC Kalkınma Bakanlığı, Yaşlanma Özel İhtisas Komisyonu 2023; 10. Kalkınma Planı (2014-2018); Türkiye’de Yaşlıların Durumu ve Yaşlanma Ulusal Eylem Planı Uygulama Programı TC Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Ankara 2012; Türkiye Sağlık Yaşlanma Eylem Planı ve Uygulama Programı 2015-2020, TC Sağlık Bakanlığı, Ankara 2015.

²⁷ Suzan Yazıcı, “Giriş: Küreselleşme ve Yaşlanan Dünya”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde, Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), s.10.; Chris Phillipson, “Yaşlanma ve Küreselleşme: Eleştirel Gerontoloji ve Ekonomi Politik Sorunlar”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde, Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), s. 76.

²⁸ “20. Yüzyılın son çeyreğinde küresel kapitalist dünya sisteminin neoliberalizm adı verilen yeni bir aşamasına gelindiğine ilişkin tartışmalara tanık olundu. Neoliberalizm İngiltere ve ABD’nin öncülüğünde küreselleşen bir ekonomi-politik yaklaşımdır. Bu yaklaşım gelişmiş ülkeler için ikna edilerek bir uyum programı çerçevesinde, gelişmekte olan ülkeler içinse borç ödemelerinin bağlandığı bir program çerçevesinde dayatılan bir ideoloji olarak karşımıza çıktı.” Gülten Kazgan, *Liberalizmden Neoliberalizme: Neoliberalizmin Getirisi ve Götürüsü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016).

²⁹ İzzettin Önder, “Küreselleşme ve Neoliberalizm”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde, Der: Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), s. 43.

³⁰ R. Sennett, *Karakter Aşınması*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

³¹ Nilüfer Korkmaz, “Türkiye’de Yaşlılık ve Sosyal Politika: Yaşlılık Politikadan Ayrı Düşünülebilir mi?”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde, Der: Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), s. 192.

ekonomik ve kültürel süreçlerle ilişkili olarak ortaya çıkan bir ayrımcılık türüdür ve kapitalist modernleşmenin trajik sonuçlarından biridir.

Sokrates'ten Descartes'a, oradan da ölümün inkârına ve tıbbileşmesine uzanan Batı'nın düşünsel izleği, Aydınlanma felsefesinin kazanımı olan eleştirel ayağını yitirerek³² kapitalizmin neoliberal yüzüyle kesiştiğinde, yaşlanma ve ölüm bireysel bir suça dönüşür; yaşlılık ve ölüm artık tamamen bireyin sorumluluğu ve hatasıdır. Toplumsal koşulların ve çevrenin etkisi hesaba katılmaksızın ancak kendine iyi bakmamış kişiler *yaşlılık hastalığına* tutulur ve ölürlür. Yaşlılık daha çok fiziksel görünümde kötüleşme, kırışmış cilt, aklaşmış ve dökülmüş saçlar, işlevini yerine getiremeyen iç organlar, yeni teknolojilere çabucak uyum sağlayamayan sağlıksız zihin vb. özelliklerle tanımlanarak, tüm ileri yaştaki bireyleri niteler tarzda genelleştirilir. Böylece, yaşlı bireyler işgücü piyasasında kariyer basamaklarından çıkmak isteyen gençlerin önündeki birer engele ya da emekli maaşı ve diğer bakım maliyetlerinin yükünün çekildiği birer soruna dönüşür. Küreselleşen kapitalizmin neoliberal uygulamaları bir taraftan sosyal devleti küçültürken diğer taraftan da ölüm ve yaşlılığın toplumsal algısını etkiler ve yaşçılığı besler.

Yaşçılığın Düşünsel Kaynakları ve Ölüm Algısı

Yaşçılığın düşünsel temelleri üzerine çalışan Linda Woolf (1998) "Gençler yaşlılardan nefret etmektedir" savına bir açılım getirmek için, bu savı Batı toplumlarının ölüm algısı üzerinden tartışmaya açar. Doğu ve Batı toplumlarında "ölüm" kavramının farklı tanımları olduğunun, ölüm algısının yaşamla kurulan ilişkide farklı algılandığının altını çizmenin yanı sıra Batı toplumlarında ölümün yaşamın dışında bir olgu olarak nasıl kavramsallaştırdığını tartışır. Batı toplumlarında temel olan değer, kişinin hayatta olması, hayatının kontrolünü de elinde bulundurmasıdır. Bu yüzden ölüm korkutucudur ve yaşlanma ile ölüm eş anlamlı görülür. Woolf, yaşçılık üzerine yapılan tartışmaların daha çok bu kapsamda yer aldığını, "yaşlıların işe yaramaz ve güçsüz olduğunu düşünerek onlardan nefret eden gençlere" ilişkin saptamanın "yaşlılık-hastalık-ölüm" olgularının birbirinin üzerine katlanmasıyla oluşan olumsuz önyargı ve kalıpyargılarla ilişkisi olduğunu belirtir.³³ Toplumdaki egemen ya da baskın grupların dışında kalan azınlıkların, farklı etnik/dini grupların kimliğine yönelik ayrımcılık, yaşçılıkla ilişkilendiğinde, katlamalı bir ayrımcılık söz konusudur. Özellikle yaşlılık çalışmalarında "çifte tehlike" (*double jeopardy*) kavramı yaş ve etnisite ilişkisi bağlamında ortaya çıkan ayrımcı durumları açıklamak için kullanılır.³⁴

Woof'a göre ölümle özdeşleştirilen yaşlılık algısını, yaşlanmanın karşıtı olarak yüceltilen gençlik miti ve gençlik kültürünün sürekli vurgulanması olgusu, kapitalist toplumlarda verimlilik ilkesi ile kronolojik yaş arasında kurulan olumlu ilişki ve yaşlılık üzerine yapılan ilk araştırmaların daha çok bakımevlerinde yaşayan ileri yaşta ve hasta yaşlılar üzerine odaklanmış olması güçlendirmiştir. Bunlar aynı zamanda yaşçılığın düşünsel kaynaklarını da oluşturur.³⁵

Tüketim kültürünün başat hâle geldiği sanayi sonrası toplumlarda, toplumsal kültürde daha çok gençliğin vurgulanmasının dikkat çekici olduğunu işaret eden Woolf romanlarda, televizyon-da, sinemada sürekli fiziksel güzellik ile zayıf olmak arasında bir ilişki kurulduğunu, güzel ve seksi olmanın ön koşulunun ise genç görünmek olduğunu belirtir: Yaşlılar bu kültürde görmezden gelinmekte ya da olumsuz bir algıyla sunulmaktadır. İnsanlar kendilerini fiziksel görünüm-lerine göre ifade ettikleri için, yaş ilerledikçe fiziksel görünümleri, bedenleri değişen yaşlıların

³² Graham Parkes, "Ölüm ve Ayrılma", *Ölüm ve Felsefe içinde*, 2. baskı, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s. 160-162; Esra Burcu, Emel Akalın, "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8, (Bahar 2008): s. 29-54, erişim tarihi 13 Ağustos 2017, <http://www.turkiyat.hacettepe.edu.tr/dergi/8Sayi.pdf>.

³³ Linda Woolf, *Ageism: The Theoretical Basis of Ageism*, <http://faculty.webster.edu/woolfilm/ageism.html>.

³⁴ Dowd & Bengtson 1978; Settertsen & Angel, 2011 aktaran Özgür Arun, A.g.e., s.8.

³⁵ Woolf, A.g.e.

kendilerine güvenleri de yok olmaktadır.³⁶ Yaşlılık ve yaşlanma³⁷ süreçlerini açıklamaya yönelik oluşturulan ilk toplumsal kuramlardan Geri Çekilme/İlgisizlik Teorisi (*Disengagement Theory*) tam da bu nedenle bolca eleştirilmiştir. 1961’de Cumming ve Henry’nin geliştirdiği bu teori, yaşlı kişinin mutlu olabilmesi için kendini toplumdan geri çekmesinin ve soyutlamasının kaçınılmaz olduğunu, bunun ölüme hazırlanmak için zaruri olduğunu savunuyordu. Bu teori, yaşlıların toplumdan dışlanmasına “bilimsel” bir zemin hazırladığı, gençlerin vicdani rahatsızlıklarını gidermek için icat edilmiş bir araç olduğu ve bilimsel olmadığı gerekçesiyle şiddetle eleştirildi.³⁸ Öte yandan beden sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar, modern gövdenin gerek inşası gerekse algılanması üzerine bir hayli bilgi verir.³⁹

Yaşçılığı besleyen diğer unsur ekonomi temellidir. Modern kapitalist toplumlarda yaygın olan verimlilik algısını sorunsallaştıran Woolf, yaşlılar ve çocukların ekonomik potansiyeli olmadığına ilişkin kalıp yargının yaygınlığına işaret eder: Orta yaşlılar ve gençler üretir, yaşlılar ve çocuklar tüketir. Orta yaşlılar ve gençler, verimsiz çocuk ve yaşlıların yükünü taşır; ama çocuklar geleceğin ekonomik potansiyelleri olarak değerlendirilirken, yaşlılar *verimsiz*, işe yaramaz ve kısa vadede ölecek grup olarak görülür.⁴⁰ Aslında yaşlıların verimsiz olduğuna ilişkin algı, bazı ilkel toplumlarda görülen “kamitok”⁴¹ adı verilen yaşlı insan katline kadar giden arkaik bir düşüncenin uzantısıdır ve bu hayalet âdeta kapitalizmin neoliberal döngüsüyle yeniden canlanmıştır. Diri diri gömülmeden fiziksel şiddetle öldürülmeye, açlığa terk edilmekten boğularak öldürülmeye kadar farklı uygulamaları olan “kamitok”un günümüz modern toplumlarına özgü versiyonu, sosyal güvenlik sisteminin dışında kaldığı için yoksulluktan ölmek ya da yalnızlıktan intihar ederek ölmek biçiminde okunabilir. Zira Batı’daki intihar istatistiklerine bakıldığında, intihar eden yaş grupları arasında özellikle ileri yaştaki erkeklerin sayısının diğer yaş gruplarına kıyasla çok daha fazla olması dikkat çekicidir. Sosyolojinin öncülerinden Durkheim, intiharın toplumsal bir olgu olduğunu anomi kavramı üzerinden tartışır.⁴² Yaşlı intiharlarının nedenleri üzerine yapılmış araştırmalar sosyal izolasyonun önemli bir etken olduğunu ortaya koyar.⁴³ Yine de “kamitok”un uygulandığı topluluklarda hâkim olan ölüm algısı modern insanın ölüm algısından farklıdır. Örneğin, Sibiry’a’da yaşamakta olan Çukşenlerde yaşlanınca kuvvetten düşerek bağımlı hâle gelen kişinin ölüm kararı aile meclisince verilir. Öldürme töreni bir şenlik havasında düzenlenir, öldürülecek yaşlı da şenliğe katılır. Ölüm kararı alınmış yaşlı için seçilmiş olmak bir şeref ve onur göstergesidir. Ölüm yaşamın içinde, gündelik toplumsal ilişkiler düzeninin bir parçası olarak vardır. Yaşam ve ölüm iç içedir; ölümün ne olduğunu doğa belirler.⁴⁴ Modern toplumlarda ise ölümün ne olduğu kurumlar tarafından belirlenir ve bu olay tıbbi-teknik bir mesele olarak ele alınır: Öyle ki artık ölüm sadece tıbbi olarak kalbin durmasıyla da tanımlanmayıp, beyin ölümünün gerçekleşmesi de şart koşulur.⁴⁵

³⁶ A.g.e.

³⁷ Literatüre bakıldığında, yaşlılık hem bireysel hem de toplumsal olarak açıklanır. Bireysel olarak yaşlılık kendine has fiziksel, sosyal, ekonomik ve psikik özelliklerle ve kişiden kişiye değişen göreceliliği göz ardı edilmeksizin yaşam döngüsünün bir dönemine işaret eden bir kavramdır. Toplumsal yaşlılık sosyal, kültürel, iktisadi, sosyal ve psikolojik süreçlerin etkisiyle inşa edilen toplumsal bir yaşlılık olgusuna göndermede bulunur. Yaşlanma ise doğumdan ölüme tüm yaşamın evrelerindeki biyolojik, fiziksel, sosyal, ekonomik, kültürel, hukuki, tıbbi, psikolojik açıdan meydana gelen değişim ve dönüşüm süreçlerine gönderme yapan bir kavramdır. Bu yazının sınırlılığı nedeniyle, yaşlılık ve yaşlanma kavramları ile bu kavramların tarihsel gelişimi ve yaşlılık kuramlarına ilişkin derinlemesine bir tartışma kapsam dışı tutulmuş, yaşlılık olgusu ve yaşlanma süreçlerine sadece ölüm algısı ve yaşlılık konusuyla ilişkili olan boyutlarıyla değinilmiştir.

³⁸ İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, 1. baskı, (İstanbul: Aykırı Yayınları, 2002), s.142-143.

³⁹ Yazının bu bölümünde Woolf’un düşünsel izleği takip edildiği için, beden, yaşlılık ve ölüm ilişkisi konusuna daha fazla girilmeyecek, ancak aşağıda açıklanacaktır.

⁴⁰ Şule Yüksel Özmen, “Türk Kültüründe Yaşlılığın Yeri ve Medyayla Değişen Konumu”, *Millî Folklor*, Yıl 25, Sayı 100, (2013): s.113-114, Erişim tarihi 1 Temmuz, 2017, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=100&Sayfa=107>.

⁴¹ Tufan, A.g.e., s.43-44.

⁴² Emile Durkheim, *İntihar* (ilk basım 1897), Çev. Z. Zühre İlgelen, (İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2013).

⁴³ Tufan, A.g.e., s. 201-202.

⁴⁴ A.g.e., s.44-45

⁴⁵ Jeff Malpas ve Robert C. Solomon, *Ölüm ve Felsefe*, 2. baskı, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s.15.

Antik Yunan felsefesinin asıl ilgisinin ölüme dönük olduğu belirtilir; örneğin Sokrates'in "felsefi çabayı ölme alıştırmaları" olarak tanımlaması ölüm konusunda Batı düşüncesinde belirleyici bir izlek olarak görülür. Felsefi girişimin ölümü anlayıp kendini ona alıştırmaya düşüncesi ya da onunla baş etme stratejisiyle ilişki olduğu belirtilir: Bu anlayışta ölüm olgusunun acısından kaçmak için, *daha ölmeden bedenimle ilişkiyi kopararak dünyaya ölürüm*, böylece fiziksel ölüm geldiğinde evde olmam. Platon da "Ruh olarak bu bedende hiçbir zaman evimde değilimdir" diyerek, fiziksel ölümlerle açılan bir öteki dünyanın kapısını aralar. Bazı Asya toplumlarında da benzer bir öteki dünya stratejisi olduğu ifade edilir: Nirvana'ya erişebilmek için yaşamdan kesilmek, bedeni ölüme alıştırmaya perhizleri gibi. Bu yaklaşım dini öğretiler çerçevesinde ölümün yadsınması ya da inkâr edilmesi, yaşamın öteki dünyada devam etmesi olarak ele alınır. Bu, Budizm gibi bazı Doğu inançlarındaki reenkarnasyon düşüncesinde olduğu gibi hep yeniden dünyaya gelme stratejisine benzer görünür. Diğer taraftan, ölmek için yaşamak anlayışıyla tanımlanan *ölüm fetişizmi* yaklaşımı, dinlerin öteki dünya tahayyüllerine bir toplumsal tepki olarak ortaya çıkan bir yaklaşımdır.⁴⁶ Ancak çağdaş Batı felsefesi ölüm temasına yeterince önem vermediği, ölümlerle sadece biyoetik bağlamda teknik bir yan konu olarak ilgilendiği gerekçesiyle bolca eleştirilir.⁴⁷ Bu konuya aşağıda geri dönüleceğini hatırlatarak, Woolf'un işaret ettiği yaşlılığın düşünsel kaynaklarına dair tartışmamıza devam ediyoruz.

Woolf, Batı kültüründe yıllardır yaşlılık üzerine yapılan araştırmaların, yaşlıların güçsüz ve düşkün olduğuna dair genelleştirilmiş kalıpyargıyı istemeden de olsa kuvvetlendirdiğini ifade eder. Woolf'un 1998 yılında yaptığı bu tespitin Türkiye için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Yaşlılar ve yaşlılık üzerine yapılan çalışmalarda, yaşlıların bir arada bulunduğu mekânlar olmanın sağladığı kolaylık nedeniyle huzurevi, yaşam evleri vb. yaşlı hizmet kurumlarının saha olarak seçildiğini söylemek mümkündür. Bu da toplumdaki farklı toplumsal sınıflardan, etnik-dini aidiyetlerden farklı cinsiyet ve cinsel yönelimi olan kişilerin yaşlılık deneyimleri arasındaki farklılıkların yok sayılmasına, homojen bir yaşlı nüfusun var olduğuna ilişkin algının oluşmasına zemin hazırlar. Yaşlılara yönelik çalışmaların ağırlıklı olarak "yaşlı sağlığı", "alzheimer-demans", "psikososyal-ruhsal hastalıklar" ya da huzurevlerindeki "yaşam kalitesi-doyum" ekseninde olması⁴⁸, yaşlılığın bir "düşkünlük", "bir hastalık" durumu olduğuna ilişkin önyargıyı besleyici etkide bulunur.

Son yıllarda yaşlılığa ilişkin yapılan çalışmalarda görece olarak konu çeşitliliği ve sayı arttı.⁴⁹ Bunun yanı sıra huzurevlerinde yaşayan yaşlı sayısının genel yaşlı nüfusun çok az bir kısmını oluşturduğunun da altını çizmekte fayda vardır: Örneğin, günümüzde Türkiye'de yaklaşık 6,5 milyon 65 yaş ve üstü nüfus yaşıyor. Bu nüfusun sadece 30 bin civarı özel ve/veya kamuya, vakıflara, yerel yönetimlere ait huzurevi ve bakımevlerindedir.⁵⁰

Beden, Yaşlılık ve Ölüm

Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar, yasalarca "kişi" demek yaşayan insan demektir. Oysa günümüz modern tıbbi "yaşlılık"la "salt yaşlılık" arasında derin farklılıkların bulunduğu belirtilir. Günümüz hukuk anlayışı da bu noktadan destek alarak, yaşlı insanların mülkiyet edinme ya da satma haklarını psikiyatlardan akli yeterlilik raporu alma koşuluna bağlar.⁵¹ Bu yaklaşımlar özünde bedeni esas alır. Gerek çağdaş tıp gerekse hukuk, argümanlarını bugünkü "çağdaş beden" üzerinden kurar. Roland Barthes günümüz Batı toplumlarındaki

⁴⁶ Graham Parkes, "Ölüm ve Ayrılma", *Ölüm ve Felsefe*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s. 160-161.

⁴⁷ Jeff Malpas ve Robert C. Solomon, *Ölüm ve Felsefe*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s.15.

⁴⁸ Ömer Miraç ve Mevlüt Acar, *Türkiye Sosyal Hizmet Birliğinde Yaşlılık: Bibliyografik Bir Değerlendirme (1950-2013)*, (Açılım Kitap, 2015), s.16.

⁴⁹ Metin Özkul ve Işıl Kalaycı, "Türkiye'de Yaşlılık Çalışmaları", *Sosyoloji Konferansları*, No: 52 (2015-2), s. 259-290, erişim tarihi 01 Temmuz, 2017, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/view/5000157814>.

⁵⁰ ASPB 2016 verileri, erişim tarihi 01 Haziran, 2017, <http://eyh.aile.gov.tr/kuruluslarimiz/kuruluslarimiz-yasli>.

⁵¹ Ivan Illich, "Yeni Biyokrası: Ana Karnından Mezara Sağlık Hizmetleri", II., *NPQ Türkiye*, (Ocak 1994): s. 9.

gençlik ve yaşlılık karşıtlığını şöyle ele alır: “Çağdaş gövdenin ayırt edici özelliklerini yakalamak çok zor, ama hiç değişmeyen, hiç şaşmayan bir özelliği var: Genç gövde ile yaşlı gövde arasındaki karşıtlık ve yaşlı gövdenin toplumca dışlanması. Günümüz toplumunda yalnız genç gövdelere yer var. Reklamcılık, sinema ya da fotoğraf, bunlara kültür teknikleri diyorum ben, ne zaman insan gövdesini ele alsalar, insanoğlunu ölümsüz bir yaratık olarak görmek istercesine ille de körpe gövdeleri seçiyor değerlendiriyorlar... Sonuç ortada. Gençlik ırkçılığı diye adlandırabileceğim bir akıma kaptırmışız kendimizi; gençler, gençlik, ayrı bir ırkmış gibi işlem görüyor çağdaş toplumda, yaşını başını alanlarda bu ırktan ayrılmış sayılıyor.”⁵²

Roland Barthes’ın çağdaş beden üzerine söylediklerini, Anthony Giddens’in beden sosyolojisi alanında “doğanın toplumsallaşması” üzerine yaptığı tartışmalar destekler. Giddens bedenlerimizin giderek artan bir biçimde “doğa”dan ayrılmasından söz eder: “[Çağdaş] bedenin giderek artan bir biçimde ‘doğa’dan –yaşamlarımızda elde bir diye gördüklerimizden– ayrılmasıdır. Bedenlerimiz, yeni ikilemler yaratan bilim ve teknolojinin etkisi tarafından ele geçirilmiştir. Örneğin, bir dizi üreme teknolojisinin bulunması yeni seçenekler yaratmış, ancak yoğun toplumsal tartışmaları da beraberinde getirmiştir... Çağcıl toplumlardaki yaşamımızın pek çok yönü gibi, yaşlanma da artık bir zamanlar olduğu gibi değildir. Yaşlanma süreci sadece fiziksel bir süreç değildir; yaşlı insanların toplumumuzdaki konumu da esaslı biçimde değişmektedir.”⁵³ Benzer bir şekilde Michel Foucault da “toplumsal teknolojiler” kavramıyla bedenin doğanın bir parçası olarak yalın bir biçimde kabullendiğimiz bir şey olmaktan çok, inşa edilen bir şeye dönüştüğünü işaret eder. Giddens, Foucault’nun toplumsal teknolojiler tarafından bedenin işleyişine yani onun doğasına yapılan müdahalelere dair düşüncelerini, modern çağcıl toplumlarda görülen yememe hastalığını örnek göstererek açıklar. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde azizler ve mistikler gibi pek az insanın dinsel nedenlerle kendisini aç bıraktığını ve bunların çoğunun da erkek olduğunu görmekteyiz. Oysa bugün çağdaş toplumlarda yememe hastalığı sadece kadınlarda görülmekte ve bunun dinsel inançlarla herhangi bir ilişkisi de bulunmamaktadır. Bu durumun değişen toplumsal ve kültürel dokuyla doğrudan ilişkisi kurulabilmektedir. Yememe hastalığının kökenleri, çağdaş toplumların yakın tarihlerdeki kadın bedenlerinin değişen görünümünde, zayıf olmanın gençlik mitiyle örtüştüğü kültürel dokuda aranmalıdır.⁵⁴

Modern insanın varoluşu, hangi yaşta olursa olsun, artık kaçınılmaz biçimde hep yeniden geliştirmek zorunda olduğu yaşam stratejilerine bağlıdır. 19. Yüzyılda Lamarck canlıları inorganik maddeden ayıranın, aslında görünür yapılarında değil örgütlenme biçimlerinde bulunduğunu öne süren “biyoloji” terimini icat ederken elbette bu düşünüş biçiminin toplumsal tahayyülde bir mülkiyet olarak “hayat”a değin uzanabileceğini ummamıştı.⁵⁵ Modern Batı düşüncesinin; yaşam-ölüm, doğa-kültür, akıl-duygu, ruh-beden gibi karşıt ikilikler tarzında biçimlenişinin bir yansıması olduğunu ve ona bağlı bir alt kategori olarak “genç-yaşlı” dikatomisinin de zihinsel tahayyüllerimizde yerini aldığını söyleyebiliriz.⁵⁶ Bu noktada feminist teoride önemli bir boyut olan *sex-gender* (biyolojik ve toplumsal cinsiyet) ayrışması üzerine yapılan tartışmalarla analojik bir bağlantı kurabiliriz. Feminist teorisyenler söz konusu ikiliğin Batı kartezyen düşünme biçiminin bir uzantısı olduğunu ortaya koyduklarında, bunun “kadın ve erkeğin özdeş bireyler” olmasını engelleyen bir dil olduğunu da fark etmişlerdi. “... Bu dikatomi, kadının bedensel varlığını, artık geleneksel bir ‘doğa’ya değil, modern bir ‘biyolojiye’ indiriyor... Bu anlamda ‘biyoloji’ sosyal gruplar arasında ayırım yapmanın modern bir yoludur...”⁵⁷

⁵² Roland Barthes, “İnsan Gövdesi Üstüne”, Çev. Annan Benk, *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, (Ocak 1984): s. 27.

⁵³ Anthony Giddens, “Beden: Yeme, Hastalık ve Yaşlılık”, A.g.e., s.126-145.

⁵⁴ A.g.e., s. 143-145.

⁵⁵ Ivan Illich, A.g.e., s.8

⁵⁶ Gülay Kayacan, “Modernite, Türk Modernleşmesi ve Değişen Yaşlılık Yaşantıları”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, MSGSÜ) İstanbul, 2001, s.10

⁵⁷ Ayşe Durakbaşa, *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 35.

Yaşlı olmak, çağımızda bedene ilişkin aciz olmak, yetersiz olmak, hasta olmak yan anlamlarını da beraberinde getiriyor. İnsan gövdelerinin modern bir “biyolojik” ekseninde yeniden tanımlanıp sınıflandırılması hem yaşlı insanların suni bir biçimde diğer sosyal gruplardan ayrıştırılmasına ve tecrit edilmesine neden oluyor, hem de bu zihniyetin meşrulaştırılmasını sağlıyor. Son yıllarda özellikle Batı dünyasında tıpkı cinsel ayrımcılık ve ırk ayrımcılığı gibi yeni bir ayrımcılık türü olan “yaş ayrımcılığı”na karşı bazı eylemci grupların oluşması çok önemlidir; çünkü “yaş ayrımcılığı” ya da başka bir ifadeyle “yaşlılık” diğer ayrımcılık türleri gibi yaşlılara yönelik pek çok önyargının oluşmasına ve yaşlıların homojen bir grup olarak algılanmasına neden olur.⁵⁸ Giddens yaşlılara yönelik pek çok önyargının var olduğunu ve bunların hatalı yargılar olduğunu dile getirir: “[Toplumda] çokluk, altmış beş yaş ve üzerindeki insanların huzurevi ya da hastanede bulduklarına, bu yaşlıların büyük bölümünün bunak olduğuna; yaşlı işçilerin gençlerden daha az hünere olduklarına inanılmaktadır. Bu inançların hepsi hatalıdır. Altmış beş yaş ve üzerindeki insanların %95’i özel konutlarda yaşamaktadır, altmış beş ile seksen yaş arasındaki insanların yalnızca %7’si bunaklık belirtileri göstermektedir ve altmış yaş üzerindeki işçilerin üretkenlik ve işe devam kayıtları ortalama olarak daha genç yaş gruplarından daha üstündür.”⁵⁹

Bedenin doğadan ayrılarak bilim ve teknolojinin etkisine teslim oluşunun diğer bir görüngüsü de ölüm karşısında değişen toplumsal tavrıdır. Batı dünyasının Ortaçağ’dan modern çağa değin, yaşamla ölüm arasında kurduğu ilişki üzerinde nasıl bir zihniyet değişimi geçirdiğini inceleyen P. Ariés, modern toplumların ölümü dışlayan tavrılarını şöyle aktarır: “[Ölüm] modernliğin karakteristiklerinden biridir: İnsanlar artık ölen kişi için değil de, bizzat toplumun kendi için, ölen kişinin yakınları için, ölümün çirkinliğinin yol açtığı altüst oluştan ve hem sert, hem de tahammül edilmesi güç olan duygulardan kaçmak zorundadırlar ve ölüm hep mutlu hayatın içinde olduğundan, bu hayatın hep mutlu olması veya mutlu gözükmesi için de gene ölümden kaçınmak zorundadırlar... Bu evrim 1930’la 1950 yılları arasında vurgulu bir hızlanma kaydetmiştir. Bu durum önemli bir fizik olgunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Ölüm yerinin değişmesi. İnsanlar artık evde ailenin içinde değil de, hastanelerde yalnız başlarına ölmektedirler... Hastanede ölüm artık, ölmekte olan kişinin akraba ve dostlarının arasında başkanlığını yaptığı ayinsel bir tören için fırsat yaratmamaktadır. Ölüm tedavinin sona erdirilmesiyle ortaya çıkan teknik bir olgudur...”⁶⁰

Sonuç Yerine

Batı dünyası 19. yüzyıl düşünürlerinin işaret ettiği gibi modernleşmenin iki ayağından birini yani eleştirel yanını 1800’lü yılların ortasına gelindiğinde yitirdi. Kaynağını Aydınlanma geleneğinden alan ve Fransız İhtilali’nin “eşitlik, özgürlük, kardeşlik” şiarı ile somutlaşan bireysel ve toplumsal gelişme ve özgürleşme talebinin hümanist boyutu, iki yüzyılda toplumsal mücadelelerle kazanılan sosyal haklar, kapitalist gelişme ve endüstrileşmenin genişleyen sınırları içinde 21. yüzyıla gelindiğinde kaybolmaya başladı. Bireysel gelişme potansiyeli yalnızca pazarlanabilir insani değerlerle sınırlandırıldı.⁶¹ Küreselleşen dünyada, çağdaş toplumların ulus devletlerin sınırlarından çok kişilerin sınırları üzerine konuşuyor olması; kürtaç, ötenazi, embriyon klonlama, genetik olarak kendi kendini değiştirme, organ nakilleri ve kiralık annelik gibi alanlarda yeni pazarların oluşmuş olmasıyla yakından ilgilidir.⁶² Küreselleşen kapitalizmin neoliberal çehresinde ölümün, yaşamın, yaşlılığın piyasalaşan boyutu da gözden kaçırılmamalıdır. Bir taraftan,

⁵⁸ Kayacan, A.g.e., s.11.

⁵⁹ Anthony Giddens, “Beden: Yeme, Hastalık Ve Yaşlılık”, A.g.e., s. 126.

⁶⁰ Philippe Ariés, *Batılın Ölüm Karşısındaki Tavrıları*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları, 1991), s. 86-87.

⁶¹ Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, (İstanbul: İletişim yayınları, 1999), s. 48.;

Gülay Kayacan, A.g.e., s.11-12.

⁶² Ronald Drowkin, “Liberal Bir Görüş: Kararları Bireylere Bırakın”, *NPQ Türkiye*, Ocak: 18, 19. (1994): s. 18.



ölümün gündelik hayattan kovularak hastane odasına hapsedilişine bir karşı duruş olarak gelişen, ölecek kişinin ve yakınlarının ihtiyaçlarını gözeterek ölüme ve yaşama saygılı bir hizmet örgütleyen hospiz hareketi⁶³ gibi olumlu tavırlar, diğer taraftan küresel kapitalizmin neoliberal döngüsünde giderek daha da yoksullaşan ve yalnızlaşan yaşlıların intihar sayısındaki artış söz konusudur.

Batı ve Doğu Asya'daki toplumların ölüme ilişkin yaklaşımları üzerine yapılan çalışmalar kabaca değerlendirildiğinde ölüm algılarında ortaya çıkan zıtlık şöyle tarif edilebilir: Ölüm, Batı geleneğinde yaşamın dışında ve onu sona erdiren⁶⁴ Doğu Asya geleneklerinde ise yaşamın sürekli bir tamamlayıcısı, yaşamın eşlikçisi olarak görülür. Ancak birbirine zıt görünen bu iki yaklaşımın kesiştiği bir stratejinin var olduğuna felsefeciler dikkat çeker.⁶⁵ Bu da ölecek öteki dünyaya ya da her defasında başka bedenlere yeniden ve yeniden doğma vaadidir. Bu aslında acı olarak yaşam düşüncesinin ölümün fethedilmesiyle aşılması yaklaşımıyla ilgilidir ve bu yaklaşım Epikuros'ta da Yahudi-Hıristiyan-İslam geleneğinde de mevcuttur. Örneğin Hıristiyan ruh doğanın bir parçası değildir, zamanın dışındadır, dünyadadır ama onunla değildir. Nietzsche bunun Sokrates'ten beri yaşamdan nefret ettiği için öbürdünyalar icat eden düşünürlerin ölümü inkâr stratejilerinden başka bir şey olmadığını söyler.⁶⁶ Ölümü inkâr etmek ya da yadsımak, her şeyden önce onun başımıza geleceğini reddetmemizdir.⁶⁷

19. Yüzyılda klasik sosyolojinin kuramcılarında Durkheim ölümü toplumsal bir olgu olarak ele alır. Bilimin nasıl yaşanması gerektiği konusunda kılavuz olduğunu, dinin yerine bilimin geçtiği bir çağda bir boşluğun söz konusu olduğunu ifade ederek, yaşamın ve ölümün gizemleri hakkında açıklama yapma noktasında bilimin tatmin etmeyen bir doğasının olduğunu altını çizer. Diğer bir klasik dönem sosyoloğu Max Weber, Batı toplumları örneğinde modern yaşamın tarihsel olarak dönüşümüyle ölümün anlamsızlığına doğru gittiğini ve ölümün anlamsızlığının modern toplumsal yapının tecrübeleriyle biçimlendiğini belirtir. Bilimin ve teknolojinin, yaklaşımı nedeniyle önceden kestirilebilirlik ve kestirilemezlik aracılığıyla dünyayı okuduğundan, bunun da insanı büyü bozulan bir dünyanın varlığına götürdüğünden söz eden Weber, büyü bozulan dünyayı, "ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığı, aksine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceği bir durum" olarak betimler.⁶⁸ Böylece dünyada ruhları yardıma çağırmaya ya da büyü, sihir gibi araçlarla onlara hâkim olmaya gerek kalmaz. Öyle ki teknik araçlarla, bilimsel hesaplamalarla her sorun çözümlenebilir. Max Weber'e göre bilim, "Ne yapmalıyız?", "Nasıl yaşamalıyız?" gibi yaşama anlam veren soruları asla sormaz ve bu sorulara yanıt da aramaz. Toplumsal gerçeklikte, modern toplumlarda estetik ve felsefi bir problem olarak ölümün kültürel tecrübesini araştıran George Simmel de ölümü reddeden düşünsel izleğin aksine ölümü hayatın içine geri çektiğini, ölümün yaşamın bütün boyutlarına, içeriğine renk ve biçim verdiğini, sirayet ettiğini ifade eder.⁶⁹

⁶³ Hastanelerin ve çalışanlarının ölümcül hastalarla ilgilenmek istememeleri, ölümü karşılayacak bir insana nasıl yaklaşılabileceği konusunda eğitim almamış olmaları vb. nedenlerle 1967'de Londra'da C. Saunder tarafından hizmete açılan hospiz (Tufan Türkçeye Ölüm Refakat Evi olarak çeviriyor) kısa sürede büyük ilgi görüyor, 2000'lere gelindiğinde hospizlerin sayısı 500'ü aşılıyor. Hospiz hareketinin temel amacı ölümün kontrolünü doktorun elinden alarak ölen kişiye, ailesine ve yakınlarına vermektir. İsmail Tufan, A.g.e., s.227-228. Türkiye'de ise daha çok kanserli hastaların acılarının hafifletilerek, aileleriyle birlikte tıbbi ve psikolojik olarak destekleneceği hospiz proje tasarımları var. Türk Kanser Derneği İstanbul'da, Türk Kanser Araştırma ve Savaş Kurumu ise Kayseri'de böylesi bir girişimde bulunmuştur.

⁶⁴ Batı düşünce geleneğinde Montaigne, Heidegger ve Nietzsche gibi ölümü yaşamın dışına atmadan ölüm-yaşam birliğini savunan filozofların olduğu hatırlanmalıdır. Bkz: *Ölüm ve Felsefe*, 2. Baskı, İstanbul, 2017.

⁶⁵ Graham Parkes, A.g.e., s.162

⁶⁶ Robert Solomon, "Ölüm Fertisizmi ve Marazi tekbencilik, *Ölüm ve Felsefe* Kitabının içinde, 2. Baskı, (İstanbul, 2017), s.311.

⁶⁷ A.g.e., s. 298.

⁶⁸ Aktaran: Esra Burcu, Emel Akalın, "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar," *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8, (Bahar 2008), s. 36, Erişim tarihi 13 Ağustos 2017, <http://www.turkiyat.hacettepe.edu.tr/dergi/8Sayi.pdf>.

⁶⁹ Esra Burcu, Emel Akalın, A.g.e., s. 36.



1950'li yıllarda Amerika'da ölüm konusunda disiplinlerarası yaklaşımla araştırmalar yapan bir bilim olarak tanatolojinin kurulması, ölüm konusunun sosyolojik, teolojik, felsefi, kültürel ve psikolojik pek çok boyutunun bir arada tartışılmasına zemin sağladı. Günümüzde farklılaşan ve değişen ölüm nedenleri, ölüm ve ölmenin psikososyal etkisi, ölmek üzere olan ve ihtiyacı olan kişi için tıbbi-sosyal klinik yardım, ötenazi ve ölüm için profesyonel yardım talebi ve buna kimin karar vereceği gibi etik, felsefi ve edebi meseleler disiplinlerarası bir yaklaşımla tanatoloji bilimi kapsamında incelenir.⁷⁰

Daha 17. yüzyıla kadar insanın ölme biçimi onun karakterinin nasıl olduğunu anlatmakla kalmıyor, ölme biçimleri yaşamın anlamını da damgalıyordu. Ölümün biyolojisine henüz bugünkü kadar ilgi gösterilmiyordu. O nedenle insanların nasıl öldüğü merak edilirdi; cesurca mı korkakça mı, onuruyla savaşarak mı? Talihsizce salgın bir hastalıktan mı?⁷¹ Bu yüzyılda ise biri öldüğünde genellikle ilk sorulan soru “neden öldü?”, ikinci soru ise “yaşlı mıydı?” oluyor. İlk soru, ölümün tüm nedenleri biliniyor muşçasına, kontrolden neyin çıktığını, neyin eksik yapıldığını anlama çabası ve mümkünse nedenini bulmanın umuduyla, ölümlü olma karşısında yaşanan çaresizliği bertaraf etmekle ilgilidir kuşkusuz.⁷² Yaşlılık zaten “öteki” olarak toplumsal inşa ettiği bir kategori, bir nevi hastalık ve yaşlılıktan ölmek hastalıktan ölmekle eşanlamlı olduğundan, ikinci soruyla da nedensiz bir ölümün söz konusu olmadığına peşine yeniden düşmüş oluyor modern insan.

Türkiye’de yaşlılık üzerine yapılan çalışmaların son 10-15 yılda artmaya başlamasına karşın henüz yaşlılara yönelik ayrımcılığın toplumsal, kültürel, siyasal ve iktisadi boyutlarına ve dünsel kaynaklarına ilişkin çok az sayıda araştırma vardır. 6,5 Milyon civarındaki ve daha çok kentlerde yaşayan yaşlı nüfusuyla Türkiye’de, toplumun farklılıklarını da gözeterek yaşlılık, yaşçılık ve ölüm olguları arasındaki ilişkiyi sahanın bulguları üzerinden yorumlayan ve küresel parametrelerle ilişkilendiren çalışmalara rastlamak güçtür. Bu konuda sosyolojik, antropolojik ya da etnografik yöntemlerle, sahanın bulgularıyla güçlendirilmiş çalışmaların yapılması önemli bir ihtiyaç olarak ortada duruyor.

Kaynaklar

Akalın, Ayşe Emel. “Ölümün ve Ölmenin Sosyolojisi Üzerine Kuramsal Bir Çalışma” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erişim tarihi 1 Temmuz, 2017, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

Ariés, Philippe. *Batılının Ölüm Karşısındaki Tavrı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Birinci Baskı, Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Arun, Özgür. “Que Vadisi’ Türkiye? 2050’ye Doğru Yaşlanan Türkiye’yi Bekleyen Riskler”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 32 (2014): s. 1-12.

Barthes, Roland. *İnsan Gövdesi Üstüne*. Çev. Adnan Benk. *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, (Ocak1984).

Burcu, Esra ve Ayşe Emel Akalın. “Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8 (Bahar 2008):s. 29-54. Erişim tarihi 13 Ağustos, 2017, <http://www.turkiyat.hacettepe.edu.tr/dergi/8Sayi.pdf>.

Butler, R. N. “Age-ism: Another Form of Bigotry”. *The Gerontologist* 9,(1969): s. 243–266.

⁷⁰ Bu bilimin gelişimine katkı veren düşünürlere P. Aries, H. Feifel, G. Gorer, R. Kalish, R. Kastenbaum, E. Kübler-Ross ve E. Shneidman örnek verilebilir. Kaynak: Ayşe Emel Akalın, “Ölümün Ve Ölmenin Sosyolojisi Üzerine Kuramsal Bir Çalışma”, (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.41-42, Erişim tarihi 1 Temmuz, 2017, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

⁷¹ Solomon, A.g.e., s. 300-301.

⁷² Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, İkinci baskı, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012),s. 171-172.

Drowkin, Ronald. "Liberal Bir Görüş: Kararları Bireylere Bırakın". *NPQ Türkiye*, Cilt2/8(1994): s. 18-21.

Durakbaşı, Ayşe. *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Durkheim, Emile. *İntihar* (orijinal ilk yayın tarihi 1897). Çev: Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2013.

Giddens, Anthony. "Beden: Yeme, Hastalık Ve Yaşlılık". *Sosyoloji*, içinde. Çev:Hüseyin Özel-Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000, s.126-146.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Hoşgör ve Tansel. "2050'ye Doğru Nüfusbilim ve Yönetim: Eğitim, İşgücü, Sağlık ve Sosyal Güvenlik Sistemlerine Yansımalar" adlı rapor. *TÜSİAD ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu*. İstanbul, 2010.

Illich, Ivan. "Yeni Biyokrazi: Ana Karnından Mezara Sağlık Hizmetleri", II. *NPQ Türkiye*, (Ocak 1994).

Kayacan, Gülay. "Modernite, Türk Modernleşmesi ve Değişen Yaşlılık Yaşantıları". Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, MSGSÜ, İstanbul, 2001.

Kazgan, Gülten. *Liberalizmden Neoliberalizme: Neoliberalizmin Getirisi ve Götürüsü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2016.

Korkmaz, Nilüfer. "Türkiye'de Yaşlılık ve Sosyal Politika: Yaşlılık Politikadan Ayrı Düşünülebilir mi?". *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde. Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014, s.189-214.

Malpas, Jeffve ve Robert C. Solomon. *Ölüm ve Felsefe*. İkinci baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Miraç, Ömer ve Mevlüt Acar. *Türkiye Sosyal Hizmet Birliğinde Yaşlılık*: Bibliyografik Bir Değerlendirme (1950-2013), Açılım Kitap, 2015.

Oktuğ Zengin, Melis. *Televizyonda Yaşlı Temsilleri ve Yaşlılık*. İlk Baskı, İstanbul: Kriter Yayınları, 2015.

Önder, İzzettin. "Küreselleşme ve Neoliberalizm". *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Girişinde*. Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014, s. 39-66.

Özbek, Meral. *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim yayınları, 1999.

Özkul , Metin ve Işıl Kalaycı. "Türkiye'de Yaşlılık Çalışmaları". *Sosyoloji Konferansları*, No: 52 (2015-2), <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/view/5000157814>.

Özmen, Şule Yüksel. "Türk Kültüründe Yaşlılığın Yeri ve Medyayla Değişen Konumu". *Millî Folklor*, Yıl 25, Sayı 100 (2013), <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=100&Sayfa=107s.113-114>.

Palmore, E. B and K. Manton. "Ageism Compared to Racism and Sexism". *Journal of Gerontology* 28(3) (1973): p. 363-9.

Parkes, Graham. "Ölüm ve Ayrılma". *Felsefe ve Ölüm* içinde. İkinci baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 160-187.

Phillipson, Chris. "Yaşlanma ve Küreselleşme: Eleştirel Gerontoloji ve Ekonomi Politik Sorunlar". *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Girişinde*. Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014, s. 67-91.

Senett, R. *Karakter Aşınması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Solomon, Robert. "Ölüm Fertilizmi ve Marazi Tekbencilik". *Ölüm ve Felsefe* Kitabının içinde. 2. Baskı, İstanbul, 2017, s.332-341.

T. C. Başbakanlık. *Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma 9-Sosyal Güvenlik Reformu: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2005.



Topgöl, Seda. “Çalışma Yaşamında Yaş Ayrımcılığı mı Yaşlı Ayrımcılığı mı?”. *Sosyoloji Dergisi*, (2016): s. 376-393.

Tufan, İsmail. *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*. Birinci baskı, İstanbul: Aykırı Yayınları, 2002. TÜİK. “İstatistiklerle Yaşlılar”. *TÜİK Haber Bülteni* Sayı: 24644, (16 Mart 2017).

Woolf, Linda . *Ageism: The Theoretical Basis of Ageism*. 1998, <http://faculty.webster.edu/woolfm/ageism.html>.

Yazıcı, Suzan. “Gerontoloji ve Gelişim Süreci”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde. Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014, s . 21-38.

Yazıcı, Suzan. “Giriş: Küreselleşme ve Yaşlanan Dünya”, *Küreselleşme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş* içinde. Der. Nilüfer Korkmaz, Suzan Yazıcı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014, s. 9-20.

Raporlar

Türkiye’de Yaşlıların Durumu Ve Yaşlanma Ulusal Eylem Planı, DPT 2007.

India: National Policy Senior Citizen 2011.

TC Kalkınma Bakanlığı, (2014-2018) 10. Kalkınma Planı Yaşlılık, 2014.

Dünya Bankası Raporu, Averting the Old Crisis/Yaşlı Nüfus Krizinden Kaçınma, 1994.

World Population Ageing 2015, UN Department of Economic and Social Affairs Population Division.

Web siteleri

<http://www.worldlifeexpectancy.com/world-life-expectancy-map>

<https://www.oecd.org>

<https://tr.wikipedia.org>

http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing

<http://www.worldometers.info/world-population/#table-forecast>

<https://esa.un.org/unpd/popdev/Profilesofageing2015/index.html>

<://eyh.aile.gov.tr/kuruluslarimiz/kuruluslarimiz-yasli>

Ölümün Tıbbileşmesi ve Heterotopya Olarak Yoğun Bakım Ünitesi* / Medicalization of Death and Intensive Care Unit as a Heterotopia

Aylin Dikmen ÖZARSLAN¹

Öz

Ölüm, canlı olmanın mutlak bir gerçeğidir ve canlılığın sonudur. Ancak ölüm biyolojik olmaktan çok kültürel ve toplumsal bir olgudur. Ölümün anlamlandırılması ve buna ilişkin tavırlar zaman içinde değişikliğe uğramıştır. Önceleri toplumsal yaşamın bir parçası olarak yaşanan ölüm, on sekizinci yüzyıldan itibaren hastanelerin ve tıp biliminin gelişmesiyle tıbbileşmiş ve toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmıştır. Modern toplumda ölüm bireysel bedenin bir hastalığı, dahası arzulanmayan ve gözlerden saklanması gereken bir nitelik kazanmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ölüme karşı verilen tıbbi mücadelenin başlıca mekânı yoğun bakım üniteleri olmuştur. Çalışma bu mekânların, Foucault'un kriz ve sapma heterotopyaları düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, ölümün tıbbileşmesi, yoğun bakım, heterotopya.

Abstract

Death is the absolute truth of being alive and is the end of life. But it is a cultural and social phenomenon rather than biological. The signification of death and attitudes towards death have changed over time. The death that prevailed as a natural part of social life in the previous societies was medicalized and removed from social life by the development of hospitals and medical science since the eighteenth century. In modern society death has become to be perceived as a disease of individual body and has gained an undesired and obscured characteristic. Since the second half of the twentieth century, the main space of medical struggle against death has been intensive care units. The study aims to evaluate intensive care units in the context of Foucault's conception of crisis and deviation heterotopias.

Keywords: Death, medicalization of death, intensive care, heterotopia.

Giriş

Montaigne “ölmek, yaradılışımızın şartıdır” demektedir. O'na göre doğa bize şöyle söyler: “Bu dünyaya nasıl geldiyseniz, öylece çıkıp gidin. Ölümden hayata geçerken duymadığınız kaygıyı, hayattan ölüme geçerken de duymayın. Ölümünüz varlık düzeninin, dünya hayatının koşullarından biridir”.² Basitçe şöyle söyleyebiliriz; ölüm, dünyaya gelmiş her canlı için doğmak kadar

* Yayın Başvuru Tarihi: 15.07.2017, Yayın Kabul Tarihi: 10.09.2017.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, dikmenaylin@gmail.com.

² Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, 21. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), s. 110.



doğal bir olgudur. Dolayısıyla doğum gibi ölüm de her zaman, insan toplumlarının ve kültürlerin merkezi konularından biri olmuş, büyü, din ve bilimin hedefinde yer almıştır. Bununla birlikte ölümün algılanışı ve buna karşı olan tutumlar zaman içinde büyük değişiklik göstermiştir. Bu açıdan baktığımızda, ölüme karşı olan tutumun modern toplumun en ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Modern öncesi dönemde yaşamın doğal ve ayrılmaz bir parçası olarak görülen ölüm, günümüzde anormal olarak algılanmaktadır. Dahası bugün ölüm, canlının mutlak bir gerçeği olmaktan çok bir teşhis olarak algılanmakta, önlenebilir ve ertelenebilir olarak görülmektedir. Bu algı ve tutum farklılığı büyük oranda tıp bilimindeki gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bu gelişmeler yaşamın ve ölümün tıbbileşmesine yol açmaktadır. Bu çalışma, ölüm olgusunun tıbbileşmesi ile toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasını konu edinmektedir. Tıp bilimi içinde ölümle en fazla yüz yüze olan ve ölüme karşı duruşta önemli bir mekân hâline gelen yoğun bakım üniteleri çalışmanın ikinci tartışma odağını oluşturmaktadır. Bu tartışma hastane içinde, dışarıya kapalı bir adacık olarak yer alan yoğun bakım ünitelerinin Foucault'un heterotopya kavramı çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır. Ancak öncelikle, ölümün yoğun bakıma gelinceye kadar geçirdiği dönüşüme kısaca bakmak tartışmanın ikinci bölümüne hazırlık açısından yararlı olacaktır.

Canlı olmanın kaçınılmaz sonu olarak ölüm olgusu her zaman insan zihninde önemli bir yer tutmaktadır. Ölüm, kaçınılmaz ve doğal bir olgu olması yanında, insanın diğer biyolojik özellikleri gibi toplumsal ve kültürel bir fenomendir. Ölümün algılanması, anlamlandırılması, ölmekte olan/ölen kişiye atfedilen değer ve buna karşı takınılan tavırlar insanlığın başından itibaren insan zihninde ve toplumsal, kültürel yaşamında önemli bir yer tutmakta, zamansal ve mekânsal olarak önemli farklılıklar göstermektedir. Ancak ölümle ilgili olarak insanoğlunun en yaygın şekilde paylaştığı duygu korkudur. Schopenhauer'e göre, tüm diğer canlılar gibi insanın da özü yaşam iradesidir ve işte bu hayatta kalma iradesi ölüm karşısında büyük bir korku yaratmaktadır.³

Ölümü bir bilinç yitimi olarak gören Epikuros ise bu korkunun yersiz olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, "biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz" sözüyle ölümün yaşayan insanı ilgilendirmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla "yokluğu hissedilmeyen (varoluş)" bir şeyi kaybetmiş olmaktan korkmak yersizdir. Ancak Schopenhauer, bilincin bilmeye dayandığının ve bilinç için ölümün kötü bir şey olmadığını ayırdında olmakla birlikte ölümden korkanın aslında benliğimizin bu bilen tarafı olmadığını altını çizmektedir. Ölüm korkusu, hayatta kalmaya yönelik kör iradeden kaynaklanmaktadır. Dahası bu yaşama iradesi için ölüm korkusu temel ve vazgeçilmezdir.⁴

Buna benzer bir diğer açıklamayı Elias'da da görmek olasıdır. O'na göre ölüm, yaşayanların ya da daha doğru bir ifadeyle yaşayan insanların sorunudur. Ölü insanın bir sorunu yoktur. Dünyada ölen birçok canlı içinde ölüm sadece insanoğlu için bir problemdir. İnsan, diğer hayvanlarla doğumu, hastalığı, gençliği, olgunluğu, yaşlılığı ve ölümü paylaşmaktadır. Fakat sadece insan öleceğini bilmekte, kendi sonunu tahmin edebilmektedir. Herhangi bir zamanda sonunun gelebileceğinin farkında olan ve yok olma tehlikesine karşı, bireysel ya da grup olarak bazı önlemler alan sadece insandır. Bu önlemler, bugün olduğu gibi, binlerce yıldır basit toplumlardan gelişmişlere kadar hemen tüm insan toplumunun merkezi amacı olmuştur.⁵

Dolayısıyla her kültürün acıya, hastalığa ve ölüme karşı kendine özgü bir tavır belirlediğini söyleyebiliriz. Bu anlamda sağlık ve kültür birbiriyle ilişkili kavramlardır. Sağlık kültürü, "her

³ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, Çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 55.

⁴ A.g.e., s. 58.

⁵ Norbert Elias, *The Loneliness of The Dying*, Trans. by: Edmund Jephcott, (New York: Continuum, 2001), s. 3-4.



toplumun hayatı yaşama, kutlama, hayatta acı çekme ve ölme biçimiyle ilgilidir”.⁶ Toplumsal ve kültürel kurgular olduğu için de ölümün anlamlandırılması ve karşılanmasına ilişkin algı ve tutumların zaman içinde değişmesi kaçınılmazdır. Kellehear bu durumu, “Her şeyin sonu ölüm olsa da bu sona giden tüm yollar aynı değildir; her zaman aynı şekilde ölmedik. Çünkü insanlar ortak bir kültürel mirası ya da fiziksel çevreyi paylaşmazlar”⁷ şeklinde ifade etmektedir. Ölümün tarih boyunca geçirdiği değişimi ele almak bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur; ancak basit ve geleneksel toplumlarda ölümün her zaman toplumsal bir olay olduğunu akılda tutmak çalışmamız açısından önemlidir. Pek çok kültür ölümü bir dönüşüm ya da geçiş olarak kavramaktadır. Ölümün kutlanması, kutsanması ve/veya korku ile karşılanması ölüme karşı tutumların büyük çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır; ancak ölüm, ölmek ve yas her zaman kültürün ve toplumsal yaşamın önemli bir parçası olmuştur.

“İlkel” toplumlarda büyü, din ve bilimin yerini inceleyen Malinowski, ölümün her zaman çok önemli olduğunun ve ölümün yadsınması yani ölümsüzlük özleminin, sadece bugün değil her zaman insanın düşlerinde yer aldığının altını çizmektedir. Buna rağmen yaşamın kaçınılmaz sonu olan ölümle ilişkili törenlerin bir yandan grubun birliğini sağlarken, diğer yandan da ölenle bağı koparma işlevi gördüğüne ve bu uygulamaların tüm dünyada büyük bir benzerlik gösterdiğine dikkat çekmektedir. Malinowski’nin anlattığına göre ölüm yaklaştığında yakın akrabalar, bazen de bütün topluluk ölüm döşeginin etrafında toplanmaktadır. Böylece kişinin yaşamındaki bu en özel olay, herkesin katıldığı bir olay hâline gelmektedir.⁸ Benzer şekilde Middleton, Uganda’da yaşayan, çoğunlukla buğday yetiştiren bir çiftçi topluluk olan Lugbara’larda ölümle ilgili çalışmasında, bir erkek için, kulübesinde yatağında uzanırken gelen ölümün “ideal ölüm” olduğundan söz etmektedir. Buna göre adam akli başındayken ve -yavaş da olsa- anlaşılır şekilde konuşurken ölmelidir. Huzur içinde ve onurlu bir şekilde, bedensel bir sıkıntı ya da rahatsızlık duymaksızın ölmelidir. Oğullarının ve erkek kardeşlerinin, son sözlerini duymak için hazır bulunabilmesi için ölümünün gelmekte olduğunu önceden fark edebilmelidir. Ailesinin sevgisi ve saygısı ile ölmelidir.⁹ Bu alıntılar çerçevesinde, tanıdıkları ile çevrilmiş olarak ölümü karşılamının iyi bir ölüm olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kellehear iyi ölümü¹⁰ (kalos thanatos), ani olmayan ve ölmekte olan kişi tarafından iyi hazırlanmış bir ölüm olarak tanımlamaktadır. İyi ölüm, ölmenin başlangıcına karar verilmesini gerektirmektedir. Geleneksel olarak buna ölmekte olan kişinin kendisi karar vermektedir. Bu kararın verilmesini, kişinin kendini ölüme hazırladığı ayinleştirilmiş bir tören izlemektedir.¹¹ Nitekim Ariès de, Batı’da ölümün tarihini incelediği çalışmasında on sekizinci yüzyıla kadar, ölmekte olan kişinin son nefesini kendi yatağında ve ailesi, akrabaları, komşuları ve tanıdıkları ile birlikte beklediğini anlatmaktadır. Ölümünün yaklaştığını fark eden kişi kendi ölüm törenini düzenlemektedir. Hekim ya da papaz ancak ölmekte olan kişinin, tören protokolünü unutması ya da hile yapmaya kalkması durumunda işe karışmakta ve törenin geleneklere uygun olması için gerekli hatırlatmaları yapmaktadır.¹² Dolayısıyla bu dönemde doktorun ölüme müdahalesi söz konusu değildir.

⁶ Ivan Illich, *Sağlığın Gaspi*, Çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 91.

⁷ Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınc (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012), s. 9.

⁸ Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, 2. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), s. 44.

⁹ John Middleton, “Lugbara Death”, *Death And The Regeneration of Life*, Ed. by Maurice Bloch; Jonathan Parry, 6th edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 142.

¹⁰ Kellehear, iyi ölümün genellikle iki versiyonundan söz edildiğini belirtmektedir. Birincisi Yunanca eu ve thanatos kelimelerinden oluşan ötenazi kavramıdır. Ötenazi, acısız ve kolay bir ölüme işaret etmektedir. Ötenazi, genellikle doktorun kontrolü altında ve/veya yardımı ile hızlandırılan bir ölüm olarak anlaşılmaktadır. Ancak Kellehear bunun her zaman böyle olmadığını da belirtmektedir (2012, s. 141).

¹¹ A.g.e., s. 141-142.

¹² Philippe Ariès, *Batıda Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), s. 36.



Illich, on beşinci ya da on altıncı yüzyılda ne rahibin ne de hekimin ölen kişiye yardım etmesinin beklenmediğine işaret etmektedir. Bu dönemde temel olarak hekimin yapabileceği iki şey olduğunu belirtmektedir; hastanın iyileşmesine yardımcı olmak ya da hastanın ölmekte olduğunu gösteren özel işaretleri fark ederek kolay ve hızlı bir ölümün gelmesini sağlamak. Doktorun, hastayı iyileştirirken de ölümünü kolaylaştırırken de “doğayla birlikte” hareket etmesi gerekmekteydi. Illich Palermo, Paris ve Fez’deki tıp okullarında, tıbbın yaşamı uzatıp uzatamayacağı sorusu üzerine şiddetli tartışmaların yapıldığını hatırlatmaktadır. Oysa dönemin Arap ve Yahudi doktorlarının bu gücü peşinen reddettiklerini, çünkü doğanın düzenini bozmaya yönelik böylesi bir çabanın günah sayıldığını düşündüklerini belirtmektedir.¹³ Doktorların görevlerinden birinin de yaşamı uzatmak olduğundan ilk söz eden on yedinci yüzyılda Francis Bacon olmuştur. Buna göre tıbbın üç görevi; sağlığın korunması, hastalıkların tedavisi ve yaşamın uzatılmasıdır. Yaşamın uzatılması tıbbın yeni ve en soylu görevi olarak nitelendirilmiştir.¹⁴ Ancak bu görevin yerine getirilebilmesi için daha beklemek gerekmiştir.

Ölümün Tıbbileşmesi

Modern tıbbın kuruluşundan önce yaşama ve ölme biçimleri oldukça farklıydı. Yaşam daha az öngörülebilirdi. Yaşam süresi kısaydı ve insanlar daha erken yaşlarda ölmekteydi. Bebek ölüm oranları yüksekti ve kadınların doğum sırasında ölmeleri sık yaşanmaktaydı. Öncelikli ölüm nedenleri grip, zatüre ve tüberkülozdu ki günümüzde bu hastalıkların kontrol altına alınması ve tedavisi çok daha kolaydır.¹⁵ Ancak tıp biliminin kurulması ve bu alandaki gelişmelerle birlikte, ömrün uzatılması ya da en azından acının azaltılması vaadi ölüm anında doktorun mevcudiyetini daha yaygın hâle getirmiştir. Daha etkin ağrı kesici ve uyuşturucuların kullanılması, nispeten ağrısız bir hâlde ölmenin mümkün olduğu anlamına gelmekteydi. Böylece doktorlar, ölüm döşeğinin yanında önemli bir yer edinmeye başlamışlardır. On dokuzuncu yüzyılda doktorun görevleri üzerine yaptığı analizde Porter ölümün tıbbi algısındaki dönüşüme işaret etmektedir. Buna göre bu dönemde doktorlar, hastalığı ve ölümü doğal afetler olarak algılamaktan çok hastalıkları, ölümün doğal nedenleri olarak görmeye başlamışlardır. Dahası doktorların, ölüm döşeği sürecini yönetmesi makbul hâle gelmiştir. Bu, önceki yüzyıllarda var olan, ölmekte olan kişinin sonuna kadar bilinçli ve çevresiyle etkileşimde kaldığı iyi ölüm imajına ters düşmekteyse de, uyuşturucunun etkisiyle bilinçsiz hâlde ölmek ideal olarak görülmeye başlanmıştır. Harcayacak parası olan yükselen orta sınıf için, geleneksel olarak kutsal bir an olan ölüm, yeni bir uzmanlar sınıfının hâkim olduğu seküler bir etkinliğe dönüşmüştür. Önceleri papazların ölüm sahnesinde sahip oldukları merkezi rol doktorlar tarafından ele geçirilmiştir. Böylece doktor, kişi ile ölümü arasına giren biri hâline gelmiştir.¹⁶

Ölüme ilişkin bu tutum değişikliği modernitenin bir sonucudur. On sekizinci yüzyıl Avrupa’sına egemen olan ve kurumsal ifadesini Aydınlanma felsefesinde bulan modernitede dünya, Bauman’ın ifadesiyle, insan aklının oyun alanı olmuştur. Bu dünyada artık önceden bilinmeyene ve beklenmedik olana, rastlantısallığa yer yoktur. Bu nedenle on sekizinci yüzyılda ölüm, “bütün insanlık serüveninin en büyük skandalı” olarak görülmüştür. Zira ölüm, “insan iradesine ve zekasına mahkum olan bir dünyada insanın güçsüzlüğünün sert, parçalanmaz çekirdeği”. Dahası “ölüm, modernitenin cesur yeni dünyasının temsil ettiği her şeyin ve bunların da ötesinde saygısızca verdiği bölünmez akıl egemenliği sözünün kesin bir biçimde yadsınmasıydı”. Bu nedenle ölümün gizlenmesi gerekmekteydi.¹⁷

¹³ Illich, A.g.e., s. 126.

¹⁴ A.g.e., s. 129.

¹⁵ Mary Bradbury, *Representations of Death* (New York: Routledge, 1999), s. 10.

¹⁶ A.g.e., s. 10-11.

¹⁷ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), s. 178.

Dolayısıyla modern toplumun en ayırt edici özelliklerinden birinin ölümün gizlenmesi olduğu açıktır. Bu bağlamda Bauman, son birkaç yüzyıldır olgunun anlamının değiştiğinin altını çizmektedir. Ölüm artık, bir zamanlar olduğu gibi, “varlığın başka bir aşamasına giriş” olmaktan çıkmış, “bir durma anına, bütün amaçların ve planların sona ermesine” indirgenmiştir. Dahası ölüm artık yaşamın tümüyle sona ermesidir.¹⁸ Bu açıdan Bauman ölümün, modern yaşamın ötekisi hâline geldiğini vurgulamaktadır.

Lévi-Strauss’a referansla Bauman, modern toplumlarla yalın toplumlar arasındaki önemli farklardan birinin yalın toplumların antropofajik (yamyam), modern toplumların ise antropoemik olması olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle yalın toplumlar düşmanlarını yemekte, modern toplumlar ise kusmaktadırlar. Daha açık bir ifadeyle modern toplumlar, ötekini ayırarak onunla başa çıkmaktadırlar.¹⁹

Baudrillard, yabancı toplumlarda biyolojik anlamda bir ölümün var olmadığına işaret etmektedir. Bu bağlamda ölüm, doğal bir olgu olarak görülmemekte aksine toplumsal bir ilişki biçimi olarak algılanmakta ve toplumsal bir tanıma sahip olduğu düşünülmektedir. Baudrillard yabancı akılda, simgesel açıdan canlılar ile ölümler arasında bir ayırım kalmadığını; ölümlerin törensel bir statüye sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece yabancı akılda görünen ile görünmeyen birbirini dışlamamakta, ölüm yaşamın bir parçası olarak toplumsal yaşamın içinde konumlanmaktadır.²⁰ Buna karşılık antropoemik modern toplumlarda ölüm, “belgeli profesyonellerin” bakımına verilmektedir. Bauman’ın ifadesiyle bu yolla ölüm sadece göz önünden değil, fakat zihinlerden de uzaklaştırılmaktadır.²¹ Diğer bir deyişle modern toplum, “öteki” olarak ilan ettiği ölümlü toplumsal yaşamdan dışlamakta, canlılardan ayırmaktadır.

Modernitenin ölüme karşı tutumundaki bu değişikliği Castells de, “ölümü hayatlarımızdan sürüp çıkarma girişimi, yeni kültürümüzün ayırt edici bir özelliği” şeklinde ifade etmektedir. Bu durumun temelinde ilerlemeye duyulan inancın önemli bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte esas olarak günümüzde tıp teknolojisinde ve biyolojik araştırmalarda yaşanan gelişmelerin, “insanoğlunun o en eski arzusunun”, ölümsüzlüğün gerçekleşmesinin maddi zeminini oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Bunu açıklarken, Batı toplumunda Ortaçağ’dan beri var olan hayatta kalma arzusunun tıptaki gelişmelerle yeni bir boyut kazandığını; tıp bilimlerinden bütün topluma yayılan iki büyük eğilimin var olduğunu belirtmektedir. Bunlar ölümü “takıntılı” bir şekilde engelleme ve ölüme karşı “sonuna kadar savaşma” eğilimidir.²² Böylece ölüm, kişinin kendisinin, ailesinin, topluluğun kontrolünden çıkarak tıbbın kontrolü altına girmiştir. Foucault’un ifadesiyle, on sekizinci yüzyıl sonrasında hastalığın ve ölümün doğal mekânı olan aile bu süreçler üzerindeki kontrolünü hastanelere ve doktorlara bırakmıştır.²³

Öleceğinin işaretlerini bilen ve kendi ölüm törenini düzenleyerek çevresindekilerle ölümü bekleyen bireyin, öleceğini bilme hakkı bile elinden alınan ve hastanelere kapatılan bireye dönüşmesiyle ölüm sınır dışı edilmiş, müstehcen ve rahatsız edici bir şeye dönüşmüştür.²⁴ Bu bağlamda Gorer, ölümün pornografisinden söz etmektedir. Geleneksel olarak ve sözlük anlamı bağlamında pornografi cinsellikle ilgilidir. Gorer’e göre son iki yüz-iki yüz elli yılın büyük bölümünde üç temel insan deneyiminin ikisinden; cinsel ilişkiden ve doğumdan söz edilmekteydi. Oysa bu dönemin büyük bölümünde ölüm bir sır değildi. Çocuklar, kendi ölümleri ve başka birinin ölüm döşeginin öğrettikleri konusunda düşünmeleri için yöreklendirilmekteydiler.

¹⁸ A.g.e., s. 172.

¹⁹ A.g.e., s. 174-175.

²⁰ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016), s. 230-233.

²¹ Bauman, A.g.e., s. 38.

²² Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi*, Cilt 1, Çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), s. 596-597.

²³ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, Çev. Şule Ünsaldı (Ankara: Epos Yayınları, 2002).

²⁴ Baudrillard, A.g.e., s. 331.



Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise cinsel birleşme giderek daha fazla söz edilebilir hâle gelmişken ölüm, çok daha az zikredilir olmuştur. Gorer bu değişimi şöyle açıklamaktadır; “Büyük büyük ebeveynlerimize bebeklerin beктаşı üzümü çalılıklarında ya da lahanaların arasında bulunduğu söylenirdi. Bizim çocuklarımıza ise ölenlerin çiçeklere dönüştüğü ya da güzel bir bahçede uyuduğu söylenmektedir”.²⁵ Gorer böylece ölüme ilişkin söylem değişikliğine de dikkat çekmektedir. Ölüm yirminci yüzyılda, cinsellikle yer değiştirerek başlıca yasak konusu ve bir tabu hâline gelmiştir. Yaşamın mutlak sonu olarak ölüm, saklanması ve ağza alınmaması gereken bir hâl almıştır.

Bundan sonra tıp bilimi, sağlık sektörü ve medyanın da desteğiyle, yaşamın her anında ölümlü erteleme ve onunla mücadele etmeye girişmiştir.²⁶ Diğer bir deyişle, Bauman’ın ifade ettiği gibi, “tıp uygulamaları doğal ölümü” aykırı ilan etmiştir. Artık ölüm dışsal bir nedenden kaynaklanan bir olgu olarak algılanmaya başlanmıştır. Bauman, böylece insanın önlenemeyen yapısı olan ölümlülüğün, her biri önlenebilir nedenlerden kaynaklanan özel birer ölüm olayına ayrılarak yapı söküme uğradığını ifade etmektedir.²⁷ Ölümlülük yapı söküme uğradığı ve her bir ölüm ayrı ayrı önlenebilir nedenlere bağlandığı anda ölüm, kişinin bütün yaşamını kapsar hâle gelmektedir. Zira ölümü engellemek mümkün değilse de, ölüm nedenlerini ortadan kaldırmak olasıdır. Bu durumda hayatta kalmak, kişinin kendine iyi bakma politikası hâline gelmektedir ki böylece ölüm bireysel bir olaya dönüşmektedir. Ölüm yaşamın sonunda yer almaktadır, fakat sağlığın korunması bütün yaşama yayılmaktadır.²⁸ Böylece bütün bir yaşam, ölümün nedenlerine karşı bir savaşa dönüşmekte, diğer bir deyişle bütün yaşam tıbbileşmektedir. Bu durum tıbbın, ölüme yol açan nedenlere karşı çıkabilmek için insanları tüm yaşamları boyunca kontrol altına alma gücüne kavuşmasına da yol açmaktadır. Bu gelişmenin bir sonucu da Illich’e göre tıbbın radikal bir tekele dönüşmüş olmasıdır. Illich’e göre sıradan tekeller piyasayı ele geçirmektedir, oysa radikal tekeller, insanları kendi başına bir şey yapamaz duruma düşürmektedir. Dahası radikal tekeller özgürlük ve bağımsızlığa da tecavüz etmektedirler.²⁹

Ölümün yapı söküme uğratılarak, her biri önlenebilir ve tedavi edilebilir nedenlere ayrılması, tıbbın sadece yaşamın sonunda ölüm sürecine müdahale etmesi değil ama -ilerideki olası ölüm nedenlerini ortadan kaldırmak amacıyla- bütün bir yaşama müdahale etmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla tıp, kişilere, gelecekteki sağlıkları ve ölümü engellemek veya ertelemek için bugün nasıl yaşamaları gerektiğini dayatmaktadır. Tıbbın profesyonelleşmesi ve bu şekilde bir tekel hâline gelmesinin önemli sonuçlarından biri de sağlığın bir metaya ve sağlık hizmetlerinin de büyük bir endüstriye dönüşmesidir. Ve bütün büyük endüstriler gibi “sağlık sistemi de ürünlerini talebin sınırsız olduğu yere” yöneltmektedir ki bu talep günümüzde ölüme karşı sonuna kadar direnmektir.³⁰ Özellikle yirminci yüzyıldaki tıbbi teknolojik gelişmeler de ölümün engellenmesi ve ertelenmesinde önemli olanaklar sağlamaktadır. Bu anlamda yoğun bakım hizmetleri önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Öyle ki tıp uzmanlıkları arasında ölüme karşı en doğrudan ve yoğun mücadelenin verildiği alan yoğun bakım üniteleridir.

Ölümün Yoğun Bakım Ünitelerine Devredilmesi

Yoğun bakım ünitesini, kritik durumdaki hastaların sürekli olarak gözlendiği ve tedavi edildiği bir koğuş olarak tanımlamak olasıdır. Buradaki birincil amaç, hastanın hayatta kalma şansını arttırmak maksadıyla hayati organlarının işlevlerini sürdürebilmesi için desteklenmesi ancak

²⁵ Geoffrey Gorer, “The Pornography of Death”, *Encounter*, 5, (1995): s. 50-51, Erişim tarihi 23 Ekim, 2015, <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>.

²⁶ Castells, A.g.e., s. 598.

²⁷ Bauman, A.g.e., s. 182.

²⁸ A.g.e., s. 188.

²⁹ Illich, A.g.e., s. 39.

³⁰ A.g.e., s. 74.

organlar bu işlevlerini artık sürdüremeyecek durumda ise bu işlevlerin yapay olarak yerine getirilmesidir. Dolayısıyla yoğun bakım üniteleri, hastane içinde kritik durumda ve ölümcül hastaların tedavi ve bakımı için uzmanlaşmış birimlerdir.

Yoğun bakımın tarihi genellikle Florence Nightingale'in, 1852 yılında Kırım Savaşı sırasında, durumu ciddi olan askerleri, sürekli gözetim altında olabilmeleri için hemşirelerin yakınına toplaması ile başlatılmaktadır. İkinci Dünya Savaşından önce, hemen ameliyathanelerin yanında ameliyattan çıkan hastaların kendine gelme süresince bakıldığı odalar ortaya çıkmıştır. Ancak yoğun bakımdaki asıl gelişmeler 1952 yılında Kopenhag'da baş gösteren çocuk felci salgınında, hastaların elle solunumlarının desteklenmesi ile başlamıştır. Bu uygulama ile pek çok hastanın sağ kalması mümkün olmuş ve bu dönemdeki girişimler çağdaş yoğun bakım ünitelerinin temellerini oluşturmuştur. Çocuk felci salgınının, yoğun bakımın gelişmesine bir katkısı da kritik durumdaki hastaların bakımında farklı uzmanlıklardan gelen doktorların işbirliği yapmasının öneminin fark edilmiş olmasıdır. 1960'larda ve 70'lerde ilk yoğun bakım üniteleri kurulduğunda, hastanedeki yatak sayısının yüzde biri oranında küçük birimler olmasına rağmen kısa sürede, solunum cihazları, diyaliz gibi yaşam destek teknolojisindeki gelişmelerle bu birimler daha büyük bir yer edinmeye başlamıştır.³¹ Yoğun bakım olanakları, önceden hayatta kalması mümkün olmayan hastaların yaşama şanslarını arttırmaktadır. Nitekim yoğun bakım tanımlanırken genellikle yaşamı tehdit eden durumlara karşı mücadele verdiğine, ölmekte olan hastaların canlandırılmasına yönelik tedavi ve bakım uygulamalarına vurgu yapılmaktadır.³² Her türlü uzman personel ve teknik donanım yaşamı tehdit eden durumların ortadan kaldırılması için kullanılmaktadır. Bunu yaparken bir yandan da tedavisi mümkün olmayan hastaların ölüm sürecini uzatmaktadır. Bu açıdan ölümün, evden hastaneye ve hastane odasından da yoğun bakım ünitesine kaydığını söylemek olasıdır. Nitekim Castells'e göre, "Ölümün zamansal ve uzamsal olarak hapsedilişi o kadar güçlüdür ki, ölümlerin büyük bölümü ... hastanelerde, genellikle de yoğun bakım ünitelerinde" gerçekleşmektedir.³³

Coser, 1962 tarihli *Life In The Ward* başlıklı araştırmasında hastaneyi, ilişkiler ve işlemlerin birbirine sıkıca bağlı olduğu toplumdan ayrı bir ada olarak tanımlamaktadır. Bir ada olarak üzerinde yaşayanları, normal yaşamın sürüp gittiği dünyadan koparmaktadır. Hasta, servisteki yatağında yatarken dış dünya onun görüşünden uzaklaşmaktadır.³⁴ Bu açıdan bakıldığında yoğun bakım ünitesi çok daha farklı bir mekândır. Dışarıya kapalı olan bu birimlerin en önemli özelliklerinden biri panoptik mekânlar olmalarıdır.

"Bir ödevin veya bir hâl ve gidişin dayatılmasının söz konusu olduğu bir birey çoğulluğunun bulunduğu her seferinde, Panopticon şeması uygulanabilir. Bu şema -gerekli değişikliklerle birlikte- "fazla geniş olmayan bir mekânın sınırları içinde, belli sayıda insanın gözetim altında tutulmasının gerektiği bütün kurumlara" uygulanabilir.³⁵ Bu bağlamda yoğun bakım ünitelerinde hayati tehlikesi bulunan hastalar, sağlık personeli tarafından sürekli gözetlenebilecekleri, her an görünür şekilde yerleştirilmektedirler. Bir yoğun bakım ünitesinin fiziki yapısı değerlendirilirken, hastanın değerlendirilmesine ve tedavisine imkân verecek şekilde, her yatağın her taraftan

³¹ Jennifer Jones, "History of Intensive Care", *Clinical Intensive Care Medicine*, Ed. by: Carlos M.H. Gómez (London: Imperial College Press, 2015).

³² John C. Marshall vd., "What Is An Intensive Care Unit? A Report Of The Task Force Of The World Federation Of Societies Of Intensive And Critical Care Medicine", *Journal of Critical Care*, 37, (2017): s. 271, Accessed 19th August, 2017, <http://dx.doi.org/10.1016/j.jcrc.2016.07.015>; Jesse B. Hall; Gregory A. Schmidt; Lawrence D. H. Wood, *Principles Of Critical Care*, 3th edition (New York: The McGraw-Hill Companies, 2005), s. 3; Bradbury, A.g.e., s. 57.

³³ Castells, A.g.e., s. 599-600.

³⁴ Debbi Longa; Cynthia L. Hunterb; Sjaak van der Geest, "When The Field is a Ward or a Clinic: Hospital Ethnography", *AAAnthropology Medicine*, 15(2), (2008): s. 71-72, Erişim tarihi 15 Mayıs, 2017, http://www.sjaakvandergeest.socsci.uva.nl/pdf/hospital_ethnography/intro_AM_2008x.pdf.

³⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), s. 258

erişilebilir olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Böylece sağlık personelinin acil bir durumda hastaya müdahalesi önünde hiçbir engel olmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Dahası her bir yatağın merkezdeki hemşire istasyonundan gözlenebilir olması gerekmektedir.³⁶ Ayrıca bu gözetim sadece sağlık personeli tarafından değil ama her hastanın başında, hayati fonksiyonlarını sürekli takip eden ve bunlarda ortaya çıkan sapmalarda uyarı veren monitörler yoluyla da yapılmaktadır. Böylece sağlık personelinin gözü sürekli olarak hastanın üzerinde olmasa dahi, hasta cihazlar yoluyla kesintisiz bir gözetlemeye maruz kalmaktadır. Böylece yaşamsal fonksiyonlarında herhangi bir bozulma durumunda hastaya derhal müdahale ile ölüm bertaraf edilmektedir.

Günümüzde ölümün giderek daha fazla yoğun bakım ünitelerine kapatıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yoğun bakım ünitelerinin gelişimiyle birlikte ölüm ve ölüm riski taşıyan hastalar giderek daha fazla hastanenin olağan mekânlarından ve hastanede yatarak tedavi gören diğer hastalardan ayrılmaya başlamıştır. Ariès'e göre ölmek hiçbir zaman kolay olmamıştır; ancak geleneksel toplumlarda, hasta son nefesini verinceye kadar onun etrafında olmak ve son ana kadar onunla iletişim içinde olmak alışlagelmiş bir davranıştır. Oysa bugün der Ariès, özellikle hastanelerde ve kliniklerde ölmek üzere olan kişiyle hiç iletişim kurulmamaktadır. Artık aklı başında bir varlık gibi sözü dinlenmemekte ve sadece klinik bir vaka olarak gözetim altında tutulmaktadır. Utanç verici ve yasak hâline gelen ölüme yakınlıkları nedeniyle, kötü bir örnek olduklarından bu kişiler mümkün olduğunca tecrit edilmektedirler. Sözlerinin ne anlamı ne de otoritesi yoktur, bugünkü dünyada ölmekte olan insanlara "sorumluluk sahibi olmayan bir çocuk" gibi davranılmaktadır. Ariès bu koşullardaki bir kişinin, ne kadar iyi ve uzun süre bakılırsa bakılsın yalnız ve onuru kırılmış bir şey hâline geldiğini savunmaktadır.³⁷ Nitekim Bradbury de, organ yetmezliği ve ani ölüm riskinin sürekli bir tehdit olduğu yoğun bakım ünitelerinde tıbbi personelin hastadaki kötüye gidişin/sapmanın belirtilerini fark etmek konusunda dikkatli ve böylesi bir durumda hızla harekete geçmeye hazır olduklarını belirtmekte; fakat tıbbi personelin yaşamı kurtarmak ve hastanın onurunu korumak için harcadıkları tüm çabaya rağmen yoğun bakım ünitesinde ölmenin kişiliksizleştirici olduğunu vurgulamaktadır.³⁸ Ayrıca yoğun bakım ünitelerinin işleyişi ve burada tedavi altına alınan hastaların durumunun şiddeti nedeniyle kişinin yalnızlığı daha da artmakta ve hasta sözsüz ve sessiz kalmaktadır.

Buraya kadar söylediklerimizi kısaca toparlarsak, kamusal bir olay olan ölüm on sekizinci yüzyıldan itibaren giderek artan bir şekilde ertelenmeye ve gözlerden saklanmaya çalışılmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hastane odalarına gizlenmeye çalışılan ölüm giderek yoğun bakım ünitelerinin, dışarıya tamamen kapalı duvarları arkasına kapatılmaktadır. Bu açıdan yoğun bakım ünitelerini heterotopik mekânlar olarak düşünmek olası mıdır?

Heterotopya Kavramı Bağlamında Yoğun Bakım

Heterotopya tıbbi ve biyolojik bir kavramdır. Etimolojik olarak heterotopya, hetero (başka, farklı) ve topos (yer) terimlerinden türemiştir. 1920'lerden itibaren tıbbi yazında sıklıkla görülmeyle başlayan terim, sıradışı bir yerde oluşan bir fenomeni tanımlamak ya da normal bir dokunun uzamsal yer değişikliğini göstermek için kullanılmıştır.³⁹ Diğer bir deyişle organ, doku veya vücudun bir bölümünün anormal konumuna işaret etmektedir. Kavrama sosyal bilimlerde, mekânın incelenmesinde farklı bir anlam veren Micheal Foucault olmuştur.

³⁶ Marshall, A.g.e., s. 272.

³⁷ Ariès, A.g.e., s. 256-257.

³⁸ Bradbury, A.g.e., s. 57.

³⁹ Heidi Sohn, "Heterotopya: Anamnesis of A Medical Term", *Heterotopia And The City*, Ed. by: Micheal Dehaene; Lieven DeCauter (London: Routledge, 2008), s. 41.



Foucault, heterotopya fikrini, 1966'da yayınlanan *Les Mots et les Choses* (Kelimeler ve Şeyler)'e yazdığı önsözde ve gene aynı yıl, ütopya ve edebiyat temalı serinin bir bölümü olan bir radyo yayınında dile getirmiştir. Ayrıca 1967 yılında bir grup mimara verdiği bir konferansta gene kavrama yer vermiştir. Bu üç farklı ortamda kavramın ana hatlarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Foucault, içinde yaşadığımız mekâna meydan okuyan ya da buna karşı koyan “farklı mekânlar”ın sistematik incelemesinin olanaklılığı üzerinde durmaktadır.⁴⁰

Foucault mekânın, bireylerin ve şeylerin içine yerleştirildiği bir boşluk olmadığını, fakat diğerleriyle ilişkileri bağlamında tanımlanan heterojen bölgelerden oluştuğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, muhtemelen her kültürde, her uygarlıkta toplumun kuruluşunda var olan karşıt alanlara benzeyen gerçek mekânlar bulunmaktadır. Bunlar kültürde var olan diğer tüm alanlarla ilişkili ve bunlara karşıtlığı ile tanımlanan özgün bölgelerdir. Bu tür yerlerin gerçek konumlarını belirlemek mümkünse de bunlar, diğer alanların dışındadır.

Foucault ilk olarak, heterotopyalar kurmamış olan tek bir kültürün bulunmadığının muhtemel olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bütün insan grupları için geçerlidir, ancak heterotopyalar çok çeşitli biçimler almaktadır ve bunun evrensel bir formunu bulmak olası değildir. Bununla birlikte heterotopyaları iki ana grupta toplamak mümkündür. Örneğin ilkel toplumlarda, Foucault'un “kriz heterotopyaları” dediği belli bir biçimini görmek olasıdır. Bunlar ayrıcalıklı ya da kutsal veya yasaklanmış mekânlardır; yaşadıkları toplum ve bir arada oldukları insanlarla ilişkilerinde bir kriz durumunda olan kişilere ayrılmışlardır; ergenler, menstruasyon dönemindeki kadınlar, gebe kadınlar, yaşlılar gibi. Modern toplumlarda bu tür kriz heterotopyalarının, birkaç kalıntısı bulunabilse de, büyük oranda gözden kaybolmuşlardır.⁴¹

Gorer'in yirminci yüzyıla kadar cinsel ilişkinin tabu sayıldığına dikkat çekmesi gibi, Foucault da kriz heterotopyalarını örneklendirirken cinselliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda genç erkeklerin cinselliğin ilk belirtilerinin evin dışına taşınması gerekliliği nedeniyle on dokuzuncu yüzyıldaki yatılı okulların ve askerlik hizmetinin böylesi bir işlevi olduğundan söz etmektedir. Ya da genç kadınların da ilk cinsel deneyimlerinin evden uzakta yaşanması için yirminci yüzyılın ortalarına kadar gelen balayı seyahatlerinden söz etmektedir, bekaretin bozulduğu tren ya da balayı oteli'nin de, -coğrafi işaretleri olmayan ve aslında “hiçbir yer” olan- birer heterotopya olduğunu savunmaktadır.

Ancak bu kriz heterotopyalarının günümüzde yok olmakta olduğunu savunan Foucault, bunların yerini “sapma heterotopyaları”nın aldığını ifade etmektedir. Buralara, davranışları ortalıktan sapan bireyler yerleştirilmektedir. Bunlar arasında akıl hastaneleri ve hapishaneler yer almaktadır.⁴² Sapma heterotopyaları, modern toplumsal düzene uymayan bireyler ya da toplumsal gruplar için ayrılmıştır. Cenzatti, bu bağlamda Foucault'un verdiği tüm örneklerde -hapishane, akıl hastanesi, yaşlı evleri ya da mezarlıklar- üretken duruma veya toplumdaki rollerine dönmesi beklenmeyen insanlar tarafından işgal edildiğinin altını çizmektedir. Kısacası modern heterotopyalar sosyal roller arasındaki geçişin mekânları değildir. Bunlar ege-men toplumsal norma uymayan sapkınlar içindir; bireysel olarak üretken ve normal duruma, sosyal rollerine dönebilseler de grup olarak toplumun işleyişinden uzak kalmaya devam etmektedirler. Dolayısıyla sapma heterotopyaları, ortalıktan sapanlar için ayrılmış mekânlardır. Foucault'a göre, bir toplumsal normun varlığı ve buna bağlılık modernitenin ve dolayısıyla modern heterotopyaların kilit özelliğidir. Kapitalizmin gelişmesiyle bedenlerin üretim

⁴⁰ Peter Johnson, “Unravelling Foucault's 'Diferrent Spaces'”, *History of The Human Sciences*, 19(4), (Sage Publications, 2006), s. 76.

⁴¹ Michel Foucault, “Of Other Spaces”, Trans. by: Jay Miskowier, *Diacritics*, 16(1), (The Johns Hopkins University Press, 1986): s. 24, Erişim tarihi 30 Ocak, 2011 <http://www.jstor.org/stable/464648>.

⁴² A.g.e., s. 24-25.



mekanizmasına kontrollü olarak dahil edilmesi ve nüfus olgusunun ekonomik süreçlere uyarlanması, disiplin gücü ile düzenlenmektedir. Bununla birlikte kapitalizmde güç ve disiplin giderek düzenleyici kontrol olarak da ifade edilmektedir ve bu kontrol aile, okul, ordu, tıp gibi gücü kullanan kurumlar yoluyla sağlanmaktadır.⁴³ Böylece işleyen normalleştirme süreci farklılığın ortadan kaldırıldığı anlamına gelmemektedir ancak farklı olanı tanımlamakta ve dışlamaktadır.

Foucault, sapma heterotopyaları listesine huzur evlerini de koymakta, ancak bunların kriz heterotopyası ile sapma heterotopyası arasında sınırda durduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü yaşlılık bir krizdir, fakat aynı zamanda bir sapmadır çünkü modern toplumda aylıklık bir sapma olarak görülmektedir.⁴⁴ Bu açıdan hastanelerin yoğun bakım servislerinin de bu sınırda yer alan bir mekân olduğunu iddia etmek yanlış görünmemektedir. Zira ölüm her zaman bir kriz olmanın yanında günümüz toplumlarında normdan sapma olarak da değerlendirilmektedir. Bugün sağlıklı olmak ve uzun yıllar boyunca sağlığını korumak kişisel sorumluluğu da gerektiren bir normken, sağlığı bozacak ve ölüme yol açacak nedenlere maruz kalmak bir sapma olarak algılanmaktadır.

Tıbbi anlamıyla heterotopyaların bilinen bir nedeni, ikincil etkileri yoktur ve genellikle ortaya çıktığı organizmanın normal işleyişine herhangi bir etkileri bulunmamaktadır. Oysa Foucault'un heterotopyaları var olan toplumsal düzenin yerine alternatif bir düzen getirmektedir, var olan dili ve anlamı bozmak, toplumun aykırı ve öteki tarafını yansıtmak gibi etkileri söz konusudur.⁴⁵ Ölümün, doğal bir olgu olarak toplumsal yaşamın bir parçası olmaktan çıkarak, bireysel bir sorun olarak kurgulanması ve hastaneye taşınmasının bir adım sonrası ölümün yoğun bakım ünitelerine kapatılmasıdır. Böylece ölüm ve ölmekle ilgili dil ve bu kavramlara ilişkin algı ve anlamlandırmaların da önemli ölçüde değişmesine yol açmaktadır. Öncelikle Bradbury'nin ifade ettiği gibi, ölüm hakkındaki konuşmalar hayatta kalma dili hâline gelmiştir.⁴⁶ Ayrıca yoğun bakım ünitelerinin kurulmasına olanak sağlayan tıp teknolojilerindeki gelişim ölümün yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Geleneksel olarak ölüm, kalp-akciğer kriterleri ile belirlenmiştir. Kalp ve akciğer fonksiyonlarının geri dönüşümsüz olarak kaybedilmesi kesin ölümün göstergesi olarak görülmüştür. 1950'lerin sonuna kadar atan kalp yaşamın simgesi olarak kalmıştır. Fakat canlandırma (resüsitasyon), yoğun bakım düzenlemeleri ve nakil tıbbı (organ nakli) gibi tıbbi teknolojik gelişmelerin sonucu olarak kalp-akciğer kriterleri giderek geçerliliğini yitirmiştir. Bunun sonucu olarak, tıbbi etik literatüründe ölümün tanımlanmasını konu edinen çalışmaların sayısı dikkat çekici şekilde artmıştır. Bu tabii ki geleneksel ölüm tanımının tamamen bir yana bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Ancak ölüm artık bir bütün olarak organizmanın işlevlerini yitirmesi olarak görülmektedir. Organizmanın varlığının sona ermesi anlamındaki kesin ölüm tanımı artık yeterli değildir⁴⁷ zira, yukarıda dile getirdiğimiz gelişmelere bağlı olarak beyin ölümü kavramı gündeme gelmiştir. Böylece geleneksel olarak ölü kabul edilmesi gereken hastaların, yapay olarak kalp atışının ve solunumun sürdürülmesi yoluyla hayatta tutulması ve dolayısıyla ölümün ertelenmesi söz konusu olmuştur. Ayrıca böylesi bir durumda önce beyin ölümü, daha sonra bedenin ölmesi şeklinde parçalara ayrılmış bir ölüm süreci ile karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla yoğun bakım olanaklarının geleneksel ölüm olgusunda önemli değişimlere yol açtığı görülmektedir.

⁴³ Marco Cenzatti, "Heterotopias of Difference", *Heterotopia And The City*, Ed. by: Micheal Dehaene; Lieven De Cauter (London: Routledge, 2008), s.76-77.

⁴⁴ Foucault, A.g.e., s. 25.

⁴⁵ Sohn, A.g.e., s. 44.

⁴⁶ Bradbury, A.g.e., s. 48.

⁴⁷ Wim Dekkers, "What Do We Call 'Death'?", *Ethical Perspectives*, 2(3), (1995): s. 194, Erişim tarihi 28 Mayıs, 2017, <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?TABLE=EP&ID=839>.



Benzer şekilde yoğun bakımın, ölüme ilişkin değerlendirmesi ve kullandığı dil de geleneksel olandan önemli ölçüde farklılaşmış görünmektedir. Yapılan çalışmalar, özellikle yoğun bakımda ölümün bir düşman olarak algılanması eğiliminin yaygınlığını ortaya koymaktadır. Bu eğilim militarist bir dilin kullanıldığından söz etmek olasıdır. Hastanın yaşamı için savaş vermek, sadece sağlık personeli arasında değil, hasta ve yakınları tarafından da büyük oranda kabul gören ifadeler haline gelmiştir.⁴⁸ Doktorlar da bu savaşı veren gladyatörlerdir.⁴⁹ Diğer bir deyişle, doğal bir fenomen olmaktan uzaklaşan ölüm, yoğun bakım teknolojilerinin gelişmesiyle tıp uzmanlığının başlıca düşmanı olarak tanımlanır olmuştur.

Foucault, heterotopyaların her zaman bir açma ve kapama sistemini gerektirdiğini ifade etmektedir; bu heterotopyanın hem izole edilmesini hem de nüfuz edilebilir olmasını sağlamaktadır. Genel olarak heterotopya, bir kamu alanı gibi özgürce girilebilir değildir. Buraya giriş, kışla ya da hapisnede olduğu veya kişinin ritüellere ya da arınmaya katılması gerektiği gibi, zorunlu olabilir. Bu heterotopyalara girmek için kişinin belli bir izne ya da belli işaretlere sahip olması gerekir.⁵⁰ Bu açıdan bakıldığında sağlık durumunun normalden saptığına ilişkin belirtiler gösteren ve/veya bu durumları eğitilmiş uzman doktorlar tarafından teşhis edilen kişiler toplumsal mekânlarından ayrı tutulan ve izole hastaneye girmektedirler. Ancak bu normalden sapma ciddi boyutlara ulaşmış ve kişinin hayatını tehdit edecek hâle gelmişse bunların yoğun bakım mekânına alınmaları söz konusudur.

Yoğun bakımda hastanın yaşamını tehlikeye sokan nedenlerle tek tek ve saldırgan tedaviler yoluyla baş edilmeye çalışılmaktadır. Burada hastanın “kalbi desteklenmekte, akciğerleri çalışmazsa akciğerleri desteklenmekte, böbrekleri çalışmazsa böbreklerine müdahale edilmekte, karaciğeri gerekiyorsa karaciğeri desteklenmekte, burada ne gerekiyorsa anında müdahale”⁵¹ edilmekte ve ölüme karşı büyük bir mücadele verilmektedir. Ancak bu mücadelede hastalar çoğu zaman kendilerini bilememekte, kendileri ve bedenleri üzerinde hiçbir kontrolleri kalmamaktadır. Cassell, yoğun bakım ünitelerini, kullanılan teknoloji, hareketsiz yatan hastalar ve çalışanlarıyla dünya dışı ve gündelik yaşamdan kopuk olarak tanımlamaktadır.⁵²

Ölüm, tarih içinde çok uzun zaman toplumsal yaşamın içinde doğal bir olgu olarak yaşanmıştır. Her kültür bununla başa çıkmak için bireysel ve toplumsal birtakım önlemler almıştır. Ölmekte olan kişi, evinde, ailesinin ve tanıdıklarının içinde ölümü karşılamıştır.

Ariès’in ehlileştirilmiş ölüm olarak tanımladığı durum, insanların kendilerine yakın ve doğal saydıkları gündelik yaşamın içinde yer alan bir ölüm anlayışıdır. Buna karşılık modern ölüm ya da “yasak ölüm”, utanılan ve dışlanan bir özelliğe sahiptir. Ölüm yasaklanmıştır bu nedenle, uzun bir dönem boyunca bulunduğu yerden alınarak günlük yaşama değmemesi için hastanenin kapalı mekânlarında gizlenmektedir. Bu açıdan ölüm modern yaşamın ötekisi olarak normalden sapmayı ifade etmektedir.

Johnson, Foucault’un heterotopya kavramının çok farklı disiplinlerde çok farklı açıklama ve kullanımı olduğundan söz etmektedir. Kraliyet sarayı, mason locaları, erken dönem fabrikalar, postmodern kentler ve yapılar ya da internet siteleri gibi çok çeşitli mekânların heterotopya örneği olarak sunulduğunu ifade etmektedir. Ancak bütün bu birbirine zıt ve çelişkili tartışmalarda

⁴⁸ Robert Zussman, *Intensive Care Medical Ethics and The Medical Profession*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), s. 94, 107; Assya Pascalev, “Images of Death And Dying in The Intensive Care Unit”, *Journal of Medical Humanities*, 17(4), (1996): s. 221-222.

⁴⁹ Zussman, A.g.e., s. 94.

⁵⁰ Foucault, A.g.e., s. 26.

⁵¹ Yoğun Bakım uzmanı doktor tarafından, üniteye yatmakta olan hastanın yakınına verilen sözlü bilgilendirme.

⁵² Joan Cassell, *Life And Death in Intensive Care*, (Philadelphia: Temple University Press, 2005), s. 3.



direnç ve ihlal mekânlarıyla sürekli bir ilişki bulunduğuna da dikkat çekmektedir.⁵³ Bu açıdan yoğun bakım ünitelerini, modern tıbbın sağlığın korunması ve ölümün ertelenmesine ilişkin bütün girişimlerine yönelik bir ihlal olarak tanımlayabileceğimiz yasaklanmış ölüme karşı bir direnme mekânı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan yoğun bakım üniteleri, giderek daha fazla ölmekte olan hastaların kapatıldığı, kontrol altında tutulup disipline edildiği mekânlar olarak görünmektedir. Bütün bu kontrole ve müdahaleye karşı engellenemeyen ve ötelenemeyen ölüm ise, bu tamamen ayrı ve izole mekânlarda gözlerden saklanır hâle gelmiştir. Bu açıdan yoğun bakım ünitelerinin günümüz toplumunda, kriz ve sapma heterotopyalarının sınırında yer alan heterotopik bir mekân olduğunu düşünmek olası görünmektedir.

Sonuç

Ölümün tıbbileşmesi, ömrü uzatmak amaçlı tıbbi girişimlerde ortaya çıkmaktadır. Modern, hayat kurtarıcı tedavilerin gelişmesinden önce hastalar daha erken ve evlerinde ölmekteydi. Bu dönemde doktorun görevi, ağrıların dindirilmesi yoluyla rahatlık sağlamaktı. Ancak gelişen teknoloji ile ortaya çıkan karmaşık tedavilerin evde uygulanması olanaksız hâle gelmiştir. Buna bağlı olarak tedavi ve bakım hastane odaklı olmaya başlamış ve ölme süreci kurumsallaşmıştır. Koruyucu tıp ve halk sağlığı hizmetlerindeki gelişmeler sonucu ömür uzamıştır. Ancak bütün bu gelişmelerin sonucunda yeni bir durumla karşılaşmaktayız; bugün artık ölüm doğal olmayan ve tedavi gerektiren bir durum olarak algılanmaktadır. Dahası, bilimsel ilerlemeler hayat kurtarmak konusundaki iyimserliği arttırdığı gibi, yaşamın sonunda yaşam kurtarma teknolojilerinin kullanımını normalleştirmiş, hatta zorunlu hâle getirmiştir.

Yapılan çalışmalar, kişilerin genellikle evlerinde, ailelerinin yanında ölmek istediklerini bulmaktadır. Ancak günümüzde insanlar giderek daha fazla hastanelerde ve yoğun bakım altında ölmektedirler. Aslında Rothman'ın vurguladığı gibi yirminci yüzyılın ortalarından itibaren ölüm ve ölme süreci iki defa ortadan kaldırılmış ve görünmez kılınmıştır; birincisi ölümün hastaneye taşınması, ikincisi ise ölümün yoğun bakım ünitelerine kapatılmasıdır.⁵⁴ Ölümün, kişisel bir sorun olarak algılanmaya başlanmasıyla birlikte doğal ölüm anlamını yitirmiş görünmektedir. Artık doğal ölüm diye bir şeyden söz etmek olası görünmemektedir. Her ölüm belli bir hastalık ya da kaza sonucunda meydana gelmekte ve bu nedenlerin büyük bölümünün önlenebileceği varsayılmaktadır. Bu koşullarda ölüm, artık bir tür normdan sapma olarak algılanmaktadır. Bu açıdan ölüm on sekizinci yüzyıldan, ama özellikle yirminci yüzyılın başlarından itibaren artan bir hızla⁵⁵ hastanelere, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren de giderek daha fazla, hastanenin de gözlerden uzak bir alanı olan yoğun bakıma kapatılmıştır.

Zussman'ın hastane içinde hastane⁵⁶ olarak tanımladığı yoğun bakım üniteleri, hastanenin diğer mekânlarından ayrı tutulmaktadır. Nitekim yoğun bakım ünitelerinin nasıl tasarlanması gerektiğini konu edinen çalışmalarda, bu birimlerin hastanenin rutin personel ve ziyaretçi trafiğinden ve diğer servislerden ayrı bir alanda yer alması ve diğer servislerden doğrudan erişiminin olmaması gerektiğine işaret edilmektedir. Böylece üniteye erişimin kontrol altına alınabileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca hastaların üniteye girişinin ve üniteden çıkışının, hastanedeki insanların kullandığı koridorlardan ayrılmış koridorlardan yapılması uygun bulunmaktadır.⁵⁷

⁵³ Johnson, A.g.e., s. 81.

⁵⁴ David J. Rothman, "Where We Die", *The New England Journal of Medicine*, 370, (2014): s. 2459, Erişim tarihi 26 Haziran, 2017, <http://www.nejm.org/doi/pdf/10.1056/NEJMp1404427>.

⁵⁵ A.g.e., s.:2458.

⁵⁶ Zussman, A.g.e., s. 15.

⁵⁷ Society of Critical Care Medicine, Guidelines for Intensive Care Unit Design, Erişim tarihi 23 Ağustos, 2017, s. 3-5, www.learnicu.org/Docs/Guidelines/IntensiveUnitDesign.pdf; T.C. Sağlık Bakanlığı İnşaat ve Onarım Başkanlığı, Türkiye Sağlık Yapıları Asgari Tasarım Standartları 2010 Yılı Klavuzu, s. 82, <https://www.csb.gov.tr/db/aksaray/duyurular/duyurular476.pdf>.

Dolayısıyla yoğun bakım ünitelerinin dış dünyadan ve hastaneden izole edilmiş bir alan olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, yoğun bakımın özellikle yaşamı tehlikede olan hastaların ölümünü engellemeye ya da ertelemeye odaklanmış mekânlar olduğunu hatırlayacak olursak, bu birimlerin ölüm ve ölme tehlikesi altındaki kişiler için bir kapatma mekânı olduğu açıktır. Ölüme karşı verilen bütün savaşa rağmen hastanın yaşamını kaybetmesi durumunda da ölü beden ve ölümün bütün izleri ortadan kaldırılmaktadır. Yoğun bakımın tasarlanmasında dikkat edilecek hususlar arasında “cenazelerin ve atıkların” üniteden çıkarılmasında olağan hastane trafiğinden uzak tutulması için düzenlemeler yapılması gereği dile getirilmektedir.⁵⁸ Bu ifadeden anlaşıldığı gibi ölmüş beden ile atık birbirine benzer değerlendirilmektedir. Ölen kişi, ceset torbasına konmaktadır -ki Firth’un, İngiltere’deki Hindu topluluğunda ölüm, ölme ve matemi incelediği çalışmasının katılımcısı olan ve yoğun bakım ünitesinde babası ölen bir kadın bunu, “çöp torbası” (rubbish bag) olarak tanımlamaktadır.⁵⁹ ki bu torba çift taraflı olarak ölümü gizlemeye hizmet etmektedir; dışarıdakilerin içindekini görmesini engellerken bir yandan da içeriden dışarıya herhangi bir akıntı ya da kokunun yayılma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Böylece ölümün tüm izleri gözlerden uzaklaştırılmakta ve hızla gizlenmektedir.

Sonuç olarak ölüm, buna karşı takınılan tutum ne olursa olsun her zaman bir yaşam krizi olarak görülmüş ancak moderniteyle birlikte normdan sapmayı ifade eder hâle gelmiş ve gözlerden saklanması gereken bir ayıp ve utanç vesilesi olarak algılanmaya başlamıştır. Tıbbi teknolojideki gelişmeler, ölüme karşı durmak konusunda insanların elini güçlendirmiş görünmektedir. Bu yeni teknolojiler yeni bir hasta popülasyonu ve hastane içinde yeni bir mekân türü yaratmaktadır. ⁶⁰ Bunlar, normal koşullarda ölümü kaçınılmaz olan fakat söz konusu yeni teknolojiler yoluyla yaşamı yapay olarak sürdürülebilir ve/veya ölümü ertelenen hasta popülasyonu ve bu teknolojik tedavi ve bakım uygulamalarının gerçekleştirdiği yoğun bakım üniteleridir. Ve hastanelerde bu mekânlara ayrılan pay, bedenin yaşamsal fonksiyonlarının desteklenmesine yönelik tıbbi teknolojik gelişmeler her geçen gün artmaktadır. Dolayısıyla yirmi birinci yüzyılda ölümün yeni mekânının yoğun bakım üniteleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bütün bu tartışmalar ışığında, bir yaşam krizi ve normdan sapma olarak nitelenen bu “teknik ölüm”ün⁶¹ kapatıldığı yoğun bakım üniteleri heterotopik mekânlardır.

Kaynaklar

- Ariés, Philippe. *Batıda Ölümün Tarihi*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bradbury, Mary. *Representations of Death*. New York: Routledge, 1999.
- Cassell, Joan. *Life And Death in Intensive Care*. Philadelphia: Temple University Press, 2005.
- Castells, Manuel. *Ağ Toplumunun Yükselişi*. Cilt 1. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

⁵⁸ Necmettin Ünal, “Hastane İnfeksiyonları ve Hastane Tasarımı: Yoğun Bakımların Tasarımı”, *Hastane İnfeksiyonları Dergisi*, 5, (2001), s. 186, Erişim tarihi 23 Ağustos, 2017, http://www.hastaneinfeksiyonlaridergisi.org/managete/fu_folder/2001-03/2001-5-3-183-194.pdf.

⁵⁹ Shirley Firth, Dying, *Death And Bereavement in a British Hindu Community*, (Leuven: Peeters, 1997), s. 125.

⁶⁰ Sharon R. Kaufman, “Hidden Places, Uncommon Persons”, *Social Science of Medicine*, 56, (2003): s. 2249, Erişim tarihi 12 Mart, 2017, http://ac.els-cdn.com/S0277953602002253/1-s2.0-S0277953602002253-main.pdf?_tid=1d7c5060-9410-11e7-b36f-0000aaf027&acdnt=1504818439_9357e99b78feaf891faa5827b748d33b.

⁶¹ Illich, A.g.e., s. 141.



Cenzatti, Marco. "Heterotopias of Difference". *Heterotopia And The City*. Ed. by: Micheal Dehaene; Lieven DeCauter. London: Routledge, 2008, pp.75-85.

Dekkers, Wim. "What Do We Call 'Death'?", *Ethical Perspectives*. 2(3) (1995): pp. 188-198. Erişim tarihi 28 Mayıs, <http://www.ethicalperspectives.be/viewpic.php?TABLE=EP&ID=839>.

Elias, Norbert. *The Loneliness of The Dying*. Trans. by: Edmunt Jephcott. New York: Continuum, 2001.

Firth, Shirly. *Dying, Death And Bereavement in a British Hindu Community*. Leuven: Peeters, 1997.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuğu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Foucault, Michel. *Kliniğin Doğuğu*. Çev. Şule Ünsaldı. Ankara: Epos Yayınları, 2002.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces". Trans. by: Jay Miskowier. *Diacritics*, 16(1).The Johns Hopkins University Press, (1986): pp. 22-27. Erişim tarihi 30 Ocak, <http://www.jstor.org/stable/464648>.

Gorer, Geoffrey. "The Pornography of Death". *Encounter*, 5 (1995): pp. 49-52. Erişim tarihi 23 Ekim, <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>.

Hall, Jesse B., Gregory A. Schmidt ve Lawrence D. H. Wood. *Principles Of Critical Care*. 3th edition. New York: The McGraw-Hill Companies, 2005.

Illich, Ivan. *Sağlığın Gaspı*. Çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Johnson, Peter. "Unravelling Foucault's 'Diferrent Spaces'". *History of The Human Sciences*, 19(4). Sage Publications, 2006, pp. 75-90.

Jones, Jennifer. "History of Intensive Care". *Clinical Intensive Care Medicine*. Ed. by: Carlos M.H. Gómez. London: Imperial College Press, 2015, pp. 1-8.

Kaufman, Sharon R. "Hidden Places, Uncommon Persons". *Social Science of Medicine*, 56 (2003): pp. 2249-2261, Erişim tarihi 12 Mart, 2017, http://ac.els-cdn.com/S0277953602002253/1-s2.0-S0277953602002253-main.pdf?_tid=1d7c5060-9410-11e7-b36f-00000a0b0f27&acdnat=1504818439_9357e99b78feaf891faa5827b748d33b.

Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.

Longa, Debbi; Cynthia L. Hunterb ve Sjaak van der Geest. "When The Field is a Ward or a Clinic: Hospital Ethnography". *Anthropology Medicine*, 15(2) (2008): pp. 71-78, Erişim tarihi 15 Mayıs 2017, http://www.sjaakvandergeest.socsci.uva.nl/pdf/hospital_ethnography/intro_AM_2008x.pdf.

Malinowski, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. 2. Baskı. İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2000.

Marshall, John C. vd. "What Is An Intensive Care Unit? A Report Of The Task Force Of The World Federation Of Societies Of Intensive And Critical Care Medicine". *Journal of Critical Care*, 37 (2017): pp. 270-276. Erişim tarihi 19 Ağustos 2017, <http://dx.doi.org/10.1016/j.jcrc.2016.07.015>.

Middleton, John. "Lugbara Death". *Death And The Regeneration of Life*. Ed. by: Maurice Bloch; Jonathan Parry. 6th edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.: 134-154.

Montaigne. *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. 21. Baskı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Pascalev, Assya. "Images of Death And Dying in The Intensive Care Unit". *Journal of Medical Humanities*, 17(4) (1996): pp. 219-236.

Rothman, David J. "Where We Die". *The New England Journal of Medicine*, 370 (2014): pp. 2457-2460, Erişim tarihi 26 Haziran 2017, <http://www.nejm.org/doi/pdf/10.1056/NEJMp1404427>.

Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Society of Critical Care Medicine. Guidelines for Intensive Care Unit Design. Erişim tarihi 23 Ağustos 2017, www.learnicu.org/Docs/Guidelines/IntensiveUnitDesign.pdf.

Sohn, Heidi. "Heterotopa: Anamnesis of a Medical Term". *Heterotopia And The City*, Ed. by Micheal Dehaene; Lieven DeCauter. London: Routledge, 2008, pp. 41-50.

T.C. Sağlık Bakanlığı İnşaat ve Onarım Başkanlığı. Türkiye Sağlık Yapıları Asgari Tasarım Standartları 2010 Yılı Klavuzu. <https://www.csb.gov.tr/db/aksaray/duyurular/duyurular476.pdf>.

Ünal, Necmettin. "Hastane İnfeksiyonları ve Hastane Tasarımı: Yoğun Bakımların Tasarımı". *Hastane İnfeksiyonları Dergisi*, 5 (2001): ss. 183-194. Erişim tarihi 23 Ağustos, 2017, http://www.hastaneinfeksiyonlaridergisi.org/managete/fu_folder/2001-03/2001-5-3-183-194.pdf.

Zussman, Robert. *Intensive Care Medical Ethics and The Medical Profession*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

“Kalbi Atan Kadavralar”/”Sıcak Ölüler”: Modern Dönemde Ölümün Yeniden Tanımlanma Gereksinimine İlişkin Sosyo-Kültürel Bir İnceleme*1/ "Heart-Beating Cadavers" "Warm Deads": A Socio-Cultural Review of the Need for Redefinition of Death in the Modern Era

Hatice ÖZER²

Öz

Modern tıp ve tıbbi teknoloji/biyoteknoloji alanında yaşanan gelişmeler hayatın başlangıcı ve sonuna ilişkin klasik anlayışların bazı noktalarda muğlâklaşmasına ve ihtilafli birer konuya dönüşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda düşünülmesi mümkün konulardan biri de, 20. yüzyılın ikinci yarısında tanımı yapılan “beyin ölümü”dür. Tıbbi alanda özellikle 1950’li yıllardan sonra yoğun bakım düzenlemeleri, yapay solunum desteğinin gelişimi, bağışıklığı baskılayan ilaçlar ve buna bağlı olarak organ nakillerinin yaygınlaşması, ölümün yeniden tanımlanma gereksinimini gündeme getirmiştir. Böylelikle ilk kez 1968 yılında, Harvard Üniversitesi’nde toplanan *ad hoc* komite tarafından “biyolojik ölüm” tanımına, kalp ve/veya solunum fonksiyonlarının yapay biçimde sürdürülebildiği ancak beyin fonksiyonlarının tümünün geri dönüşümsüz biçimde kaybedilmesi durumunu ifade eden “beyin ölümü” tanımı eklenmiştir. Ancak ölümün tanımlanmasıyla ilgili bu paradigma değişimi yalnızca tıbbi bir konu olarak kalmamış hukukun, dinin ve farklı kültürel dinamiklerin taraf olduğu kompleks bir konuya dönüşmüştür. Günümüzde kadaverik organ nakillerinde kilit bir öneme sahip olan beyin ölümü ve etrafındaki tartışmalar elinizdeki çalışmada “ölüm” ve “ölmek” arasındaki ayrık ve diyalektik ilişki çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Ölümün tıbbi doğası ile ölmenin sosyo-kültürel algılanışı arasında konumlanan çeşitli yaklaşımları irdelemeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, ölü beden, beyin ölümü, tıbbi teknolojiler.

Abstract

The developments in modern medicine and medical technology / biotechnology have led to the classical understandings of the beginning and the end of life becoming ambiguous at some

* Yayın Başvuru Tarihi: 15.08.2017, Yayın Kabul Tarihi: 13.10.2017.

¹ Bu makale “Yeni Tıbbi Teknolojiler Bağlamında Ölüm Algısının Dönüşümü: Beyin Ölümü Çerçevesinden Değerlendirme” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

² Arş. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, hatice.ozer@msgsu.edu.tr.



points and turning into controversial issues. One of the possible considerations in this context is the "brain death" which is defined in the second half of the 20th century. After 1950s, intensive care regiment, the development of artificial respiratory support, immunosuppressive drugs, and therefore the widespread organ transplants have brought the need to redefine death. Thus, for the first time in 1968, the "brain death" concept has been added in concept in the definition of "biological death" by the ad hoc committee in Harvard University, in which cardiac and respiratory functions can be artificially sustained but the whole of brain functions is irreversibly lost. But this paradigm shift on the definition of death has turned into a complex subject, not just a medical issue, but a subject of law, religion and different cultural dynamics. Brain death and its controversies, which today have a key importance in cadaveric organ transplants, have been tried to be addressed within the context of the diachronic and dialectical relationship between "death" and "dying" in this study. It tries to examine the various approaches that are placed between the medical nature and the socio-cultural perception of death.

Keywords: Death, dead body, brain death, medical technologies.

Giriş

Ölüm süreci, 19. yüzyıl başlarından itibaren kamusal alanda “biçimsel” bir dönüşüme uğramıştır. Genelde sosyal bilimciler, ölüm algısını değiştiren faktörleri bilimsel/modern tıbbın gelişimi ile ilişkilendirmiş, modern tıbbın ölüm süreci ve ölü bedenle kurulan toplumsal ilişkiyi dönüştürdüğü, ölümü toplumdan soyutladığı ve teknik bir düzleme taşıyarak dehümanize ettiği şeklinde bazı yargılarda bulunmuşlardır.³ Gerçekten de, ölümün pre-modern ve modern dönem arasındaki varlığıyla ilişkili güçlü bir karşıtlığın kurulmasına sebep olan şeyde, bu “mekânsal” dönüşümün etkisi oldukça büyüktür.⁴ Yaşayanlar ve ölümler arasındaki ilk kopukluk “evden hastaneye taşınan ölüm”le başlamış bununla beraber ölümün idraki giderek farklılaşan ve uzmanlık gerektiren bir konuya dönüşmüştür.⁵ Ölüm sürecinin kurumsallaşması/ölümün tıbbileşmesi aynı zamanda profesyonel bir birikim gerektirmeye başladığından ölüm sürecinde geride kalanların kolektif biçimde yüklendiği sorumluluk hafiflemiş aile efradı ve yakınardan çok, hekimin ya da hastane personelinin rolü ön plana çıkmıştır.

Bununla beraber insanlık tarihinin başlangıcından beri, inisiyatifi ölmekte olan kimsenin yakınlarına verilen “ölme sürecinin teşhisi” konusundaki kontrolün de çevreden tıp alanında uzman kimselere kaydığı görülmektedir. Ölüm ânı, geçmişte çoğu kez yakınlarından birinin son nefesini verdiğini gören kişilerce belirlenmiş, diğer bir deyişle onanmıştır. Topluluğun tüm üyeleri genellikle bu ölme kriterini esas almış, aynı zamanda ölme sürecinin ne zaman başladığı ve ölümün ne zaman gerçekleştiği ölçütü konusunda açık bir fikir birliği hemen her zaman sağlanmıştır.⁶ Ünlü ölüm tarihçisi Philippe Ariés kamusal ve düzenlenmiş bir tören olarak tanımladığı ölüm sürecini anlatırken bu genel bilinci ölmekte olan kişide dahi görmenin mümkün olduğunu iddia etmekte ve oldukça romantize ettiği “ölüm döşeği” tasvirinde ölümün nasıl “karşılandığı” ve “uğurlandığı” üzerine sosyo-tarihsel bir anlatı sunmaktadır. Buna göre geçmişte ölümün yaklaştığı her zaman, önceden birtakım doğal işaretlerle ya da içsel bir inanış yoluyla hissedilmekte, ölüm yatakta beklenmekte ve çoğunlukla kamusal bir törene dönüşen ölüm hemen her zaman

³ Bkz. Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz, (İstanbul: Everest Yayınları, 2015); Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev.Tuğçe Kılınç, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2007); Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying*, Çev. E. Jephcott, (Oxford: Blackwell, 1991); Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning*, (Doubleday, 1965).

⁴ Hatice Özer, “Yeni Tıbbi Teknolojiler Bağlamında Ölüm Algısının Dönüşümü: Beyin Ölümü Çerçevesinden Değerlendirme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017), s.1.

⁵ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, Çev. Ümit Tathcan, (Bursa: Sentez Yayınları, 2011), s. 150-151.

⁶ Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev.Tuğçe Kılınç, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2007), s. 371.

halka açık, kalabalık ve metanetle karşılanmaktaydı.⁷ Ölü ile canlının bir aradalığını temsil eden bu tarihsel anlatının 16. yüzyıldan sonra yavaş ama emin adımlarla değiştiğini vurgulayan Ariés'in aktarımlarına göre de, bu kamusal törenler “hastanede ölüm” olgusuyla beraber ortadan kaybolmaya başlamıştır. Ancak neredeyse bu anlatıların hiçbirinde ölmeyi bekleyen hastanın “son nefesini vermesi” dışında herhangi bir biyolojik unsur ölümle beraber anılmamaktadır. Ölüm bu nedenle tüm bir ölüm sürecini kapsayan ölümle ilişkili sosyal pratiklerin bütünü anlamına gelen bir seremoni olarak anlaşılmış ve sosyal bilimciler tarafından hemen her zaman toplumsal bir durum ve süreç olarak ele alınmıştır.

Yaklaşık olarak 16. yüzyıl başlarından itibaren ölüm, artık ölmekte olan kimsenin yakınlarını bir araya getirdiği ve yönettiği bir tören veya ritüel olmaktan uzaklaşmıştır. İngiliz sosyolog Geoffrey Gorer'in ölümün pornografik bir konuya dönüştüğü, tabulaştığı vurgusu bu geçiş dönemini özetleyen yaklaşımlardan biri olarak düşünülebilir. Zira Gorer, ölümün toplumdan bir sağlık kuruluşunun çatısı altına taşınmasıyla beraber yalnızca ölmeye ilişkin bazı kültürel pratiklerin değişmediğini, ölümün tıpkı Antikite'de ve Hristiyanlığın erken dönemlerinde olduğu gibi korkulan, istenmeyen ve bu nedenle bastırılan bir duyguya dönüştüğünü iddia etmektedir.⁸ Diğer taraftan ölümle bir hastalık gibi mücadele edilebileceği inancı ölümle ilgili tartışmaların yön değiştirmeye başladığını da göstermektedir.

Ölümün mekânsal olarak yer değiştirmesi ve tıpsallaştırılması, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren modern tıp ve teknoloji ortaklığının belirginleşmesiyle beraber ölümün teşhis edilmesiyle ilgili önemli bir tartışmanın da gündeme gelmesine neden olmuştur. 1900'lü yıllara kadar biyolojik sonluluk/ölüm ile aynı anlama gelen kardiyak fonksiyonların yitimi yakınında birilerinin ölümünü gören hemen herkesin teşhis edebileceği kadar basit olmuş bu yüzden de ölümün biyolojik boyutu neredeyse hiç tartışılmamıştır. 1950'li yıllardan sonra ise yoğun bakım düzenlemeleri ve yapay solutma tekniği sayesinde kalp atışı ve solunumu dışarıdan yardımla sürdürme imkânı elde edilmiş, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren süregelen beyin patofizyolojisi ile ilgili çalışmalarla desteklenen bu teknik ilerleme insanlığın asırlardır merak ettiği bir konu olan organ transplantasyonuna da (yani işlevini kaybetmiş organları yenileriyle değiştirmeye) imkân vermiştir.

1967 yılında yapılan ilk kalp nakli denemesi sonrasında ölümün “ne” olduğu ve “nerede” gerçekleştiği tartışması da yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Zira kalp atışları ve solunumu yapay olarak süren/sürdürülen buna bağlı olarak vücut sıcaklığını koruyan, biyolojik olarak “canlı” ancak beyin fonksiyonlarının tümünü kaybetmiş bir kişiden organ alınımının çeşitli açılardan tartışmaya açıldığı görülmektedir. Ölümün klasik tanımına göre, kardiyak fonksiyonları süren/sürdürülen bu kimselerin ölü kabul edilmesi düşünülemeyeceğinden ölümün yeniden tanımlanması gereksinimi gündeme gelmiştir. Bunun üzerine, 1968 yılında Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde toplanan tıp, hukuk ve din adamlarından oluşan bir komite tarafından “biyolojik ölüm” tanımına, beyin fonksiyonlarının geri dönüşümsüz biçimde kaybedilmesi durumunu ifade eden “beyin ölümü” tanımının eklendiği görülmektedir. Böylelikle kadaverik organ transplantasyonu legal bir zemine taşınmış, yeterli tetkik ve testler sonucunda beyin ölümü teşhisi konan hastalar “tıbben ölü” kabul edilebilmiştir.

Bununla beraber dünyada pek çok ülkede canlıdan canlıya organ nakilleri önemli sayılara ulaşmışken beyin ölümü gerçekleşmiş kadavradan canlıya organ nakillerinde istenen düzeye ulaşılamamaktadır. Bu konudaki çekimserliğin nedenlerinin tek bir nedene indirgenemeyecek kadar çeşitli olduğu söylenebilir. Elinizdeki makalede yapay solutma tekniği ve yoğun bakım düzenlemeleri ile eş zamanlı mümkün hâle gelen kadavradan organ nakli ve bu naklin ön koşulu

⁷ Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz, (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), s.36-37.

⁸ Wim Dekkers, “Neye ‘Ölüm’ Deriz? Batı Kültüründe Yaşamın Sonu Hakkında Bazı Düşünceler”, Çev. Yasemin Oğuz, *3P Psikoloji Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi*, Sayı: 4, Ek: 3, (1996): s. 11.

sayılan beyin ölümü konseptinin tarihi kısaca ele alındıktan sonra, “kalp” merkezli ölümden “beyin” merkezli ölüme geçişin tartışıldığı pozisyonlar incelenecektir. Beyin ölümü ile ilgili testler ve kriterler tıbben ya da klinik olarak belirlenmekte ise de ölümün tanımı ve anlamına ilişkin söylem ve pratikler aynı stabilizasyona sahip değildir.

Kısa Tarihçe

Modern teknolojideki ilerlemelerden çok önce, ölümün kalp atışları ve solunumun durması sonucu ruhun bedeni terk etmesiyle meydana geldiği düşünülmüş, burun deliğinin altına yerleştirilen bir cam parçası veya ayna üzerinde buğulanmanın olmayışı ya da hastaya üç kez adıyla seslenildiğinde cevap alınmaması gibi klasik anlayışlar ölümü belgelemek için çoğunlukla yeterli görülmüştür.⁹ Ancak bu tanımlamalarla, hekimlerin kalp ve akciğerlerin durduğunu anlaması ve bu durumu açıklaması zaman zaman yetersiz kalmıştır. Örneğin, otopsilerin halka açık olarak da yapılabildiği 16. yüzyılda yaşamış ünlü anatomist Andreas Vesalius’un yaptığı bir otopside cesedin göğüs kafesini açtığı sırada kalbin atmaya devam ettiği onu izleyenler tarafından görülmüş, bedenin hâlâ yaşadığının anlaşılması üzerine Vesalius zor duruma düşmüş ve yaşadığı ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.¹⁰ Oskültasyon (vücudun içinden gelen sesleri dinleme) tekniğinin şimdiki kadar gelişmemiş olması, vücuttan gelen seslerin, yalnızca Hipokrat tarafından öğretildiği biçimde, kulağı hastanın göğüsüne koyarak dinleme yoluyla yapılabilmştir. Ünlü Fransız hekim Theophile Hyacinth Laennec’in stetoskopu icat etmesine kadar, kulağı hastanın göğüsüne dayayarak kalp atışlarını dinleme fizik muayenede yardımcı bir teknik aynı zamanda vazgeçilmez bir metot olarak sıklıkla kullanılmıştır.¹¹

1800’lü yıllara doğru stetoskopların gelişmesi ile beraber kalp ve akciğer sesleri daha net duyulmaya başlanmış olsa da ölümün teşhisinde bazı sıkıntıların yaşanmaya devam ettiği görülmektedir. Çünkü bir taraftan bu ilerlemeler yaşanırken diğer taraftan kalp ve solunum temelli ölüm tanımını temelden sarsan bazı gelişmeler yaşanmıştır. Galvanik elektriğin kullanımı ile beraber 1774 yılında duran bir kalbin çalıştırılması, ölümle ilişkili klasik anlayışın sorgulanmasına neden olan ilk gelişmelerden birisi olmuştur.¹² Kardiyopulmoner canlandırmanın temellerini atan bu buluşla birlikte kalbin ya da solunumun durmasının ölümle eş değer olamayacağı görüşü de giderek yerleşmeye başlamıştır. Bununla beraber 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra beyin patofizyolojisi ile ilgili çalışmaların ölüm kavramına yeni yorumlar kattığını söylemek de mümkündür.

Bir beyin cerrahı ve patolog olan Sir Victor Alexander Haden Horsley, 1894 yılında “ölümden sonra kalbin çalışmaya devam ettiğini” iddia etmiş, kafa içi basınç artışı durumlarında solunumun aniden durduğunu ama kalbin çalışmaya devam ettiğini iddia etmiştir. Ölüm meydana geldikten sonra kalbin bir müddet çalışmaya devam etmesi fikri bir anlamda ölümle ilgili kadim bir ön kabulü bilimsel alanda ilk kez sorgulamaya açmıştır. Yine 1938 yılında “Biyoloji Bakımından Ölüm ve Baka” isimli konferansta Prof.Dr. Alfred Heilbronn’un “vücudun ölümü ile bunu teşkil eden aksamın ölümü arasında kısa veya uzun bir fasıla mevcuttur” diyerek ölümü kalp ve solunumun durduğu bir “an” olarak tanımlamanın eksik olduğunu, klasik anlamaların aksine ölümün bir “süreç” sonunda meydana geldiğini iddia ettiği görülmektedir.¹³ Bu görüşün dile getirilmesindeki temel dayanak noktalarından en önemlisi ölümün tanımlanmasında kardiyolo-

⁹ Martin S. Pernick, “Back from the grave: recurring controversies over defining and diagnosing death in history”, *Death: Beyond Whole Brain Criteria* içinde, Der. H. Tristram Engelhardt ve Stuart F.Spicker (eds.), (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic, 1988), s.17–18–19.

¹⁰ Orçun Çil ve Şefik Görkey, “Beyin Ölümü Kriterlerinin Tarihsel Gelişimi ve Kadavradan Organ Nakline Etkisi”, *Marmara Medical Journal*, Sayı:27 (2014): s.70.

¹¹ Dr. Eugene W. Straus ve Alex Straus, *Tıbbi Mucizeler*, Çev. Nurcihan Durmuş, (İstanbul: Domingo Yayınları, 2014), s. 47.

¹² İlhan İlkılıç, “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü Müdür?”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu* içinde, Der. Hakan Ertin ve Merve Özdemir, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2013), s.128.

¹³ Hacer Aşşen Yavru, “Beyin Ölümü ve Etik”, Ders Notları, s.1

Erişim tarihi: 8 Ekim 2017 (<http://www.itfaneztezi.org/4Beyin%20%C3%B6l%C3%BCm%C3%BCAY.pdf>),



pulmoner tanının yetersiz kaldığı görüşü kadar nörolojik tanıya yönelim ve beyin patofizyolojisi üzerine yapılan çalışmaların artışı olmuştur.

1950'li yıllardan itibaren mekanik ventilasyon ve kardiyopulmoner canlandırmadaki gelişmelere eklenen nöro-araştırmalar teorik anlamda inşa edilen "beyin ölümü" konseptini pratik hayata geçirmek noktasında yardımcı bir rol oynamıştır. 1959 yılında Fransız nörolog Michel Jovet'nin şuuru kapalı, solunum cihazına bağlı, beyin sapı refleksi alınamayan ve elektrofizyolojik olarak beyin faaliyeti tespit edilemeyen vakalardan bahsettiği görülmektedir.¹⁴ Aynı yıllarda iki Fransız hekim Pierre Mollaret ve Maurice Goulon da benzer bir durumu tarif ederler. Bu tarifi yaparlarken kullandıkları kavram ise "*coma dépassé*" / "geri dönüşümsüz koma" olmuştur. *Coma dépassé*, tam olarak beyin ölümü anlamına gelmemekle beraber "yaşam ile ölüm arasındaki sınır" hâlini ifade etmekte, "sinir sistemi ölümü" ile karşılanmaktadır. *Coma dépassé* hastaları; "koma durumunda, hem iç hem de dış uyaranlara cevap vermeyen, vücut sıcaklıklarını ve kan basınçlarını kontrol edemeyen, kardiyak fonksiyonları da birkaç saat ya da gün içerisinde sonlanan hastalar" olarak tarif edilmiştir.¹⁵ Mollaret ve Goulon "komanın ötesi" / "geri dönüşümsüz koma" gibi isimlerle adlandırdıkları bu durumdaki hastalar için medikal müdahalenin beyhude bir çaba olarak kalacağını vurgulamaları açısından da tarihsel süreçte beyin ölümüne giden kapıyı aralamışlardır.¹⁶

"*Coma dépassé*" olarak tanımlanan sınırdan yaşama geri dönenin olmayışı, spontan solunumu bulunmadığı hâlde ventilatöre bağlı respirasyonla uzun süre hayatta kalan diğer bir deyişle kardiyak ölümü gerçekleşmeyen vakalar üzerindeki araştırmalar 1968 yılında üç önemli sonuç vermiştir. Sinir sisteminin ölümü ile kardiyak ölüm arasında geçen süre özellikle organ nakli açısından değerlendirilmesi gereken bir evre olarak düşünüldüğünden ölümün yeniden tanımlanmasına ilişkin gereksinim Almanya'da yayımlanan "Alman Cerrahi Derneği Önerileri", Dünya Tıp Birliği'nin yayımladığı Sydney Deklarasyonu ve Harvard Kriterleri ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu üç deklarasyon içerik olarak birbirine benzemekte ise de Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesi'nin tıp, hukuk ve din adamlarından oluşan ve sadece bu amaçla toplanmış olan komitesi (*Ad Hoc Committee*) "beyin ölümü" kavramı için bir milat olmuş, tanımın literatürde yerini almasını sağlamıştır.¹⁷ Komitenin JAMA Ağustos 1968 sayısında yayımlanmış olan raporunda beynin tüm bölümlerinde, geri dönüşsüz fonksiyon kaybı gerçekleşmesi durumunda, hukuki ölümün gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerektiği zira bu durumda uygulanan tüm tıbbi girişime (solunum ve dolaşım desteği) rağmen, koma durumunun kalıcı ve geri döndürülemez oluşuna dikkat çekilmiştir.

Bildirinin başlangıç kısmında ise şu ifade açıkça yer almaktadır: "Bu çalışmadaki asıl amacımız, geri dönüşümsüz komayı ölümün yeni kriteri olarak tanımlamaktır. Bu tanımlamaya iki nedenden ötürü ihtiyaç vardır:

- (1) Resusitasyon ve yaşam desteği sunma konusundaki ilerlemeler, ağır hasarları bulunan bu hastaları kurtarabilmek için yüksek çaba harcanmasına neden olmaktadır. Bazen, hastalarımız üzerinde kısmi başarılar gözlenmektedir ki bunlar, kalbin atmaya devam etmesi ancak beynin geri dönüşümsüz olarak hasarlı kalmasından ibarettir. Bu durum, kalıcı hasarlara sahip hastalar, onların aileleri, hastaneler ve onların yerine bu yataklarda tedavi alabilecek, iyileştirilebilecek hastalar üzerinde büyük bir yük ve yıkıma sebep olmaktadır.
- (2) Ölüm hakkındaki eski tanımlamalar, organların nakil amacıyla alınması konusunda tartışmalar yaratabilmektedir."¹⁸

¹⁴ Jovet ve Bertels'ten aktaran İlhan İlkılıç, A.g.e., s.129.

¹⁵ C. Pallis, "Whole Brain Death Reconsidered-Physiological Facts and Philosophy", *J Med Ethics*, Sayı:9 (1983): s.32-7.

¹⁶ Gary S. Belkin, *Death Before Dying*, (United States: Oxford University Press, 2014), s.149.

¹⁷ Orçun Çil ve Şefik Görkey, A.g.e., s.70

¹⁸ Report of Ad Hoc Committee of Harvard Medical School to examine the definition of Brain Death, A Definition of Irreversible Coma, *JAMA*, Sayı: 205 (1968): s.337.



İleride “kadavradan organ nakli” için ön koşul sayılacak beyin ölümüne böylelikle meşru bir zemin inşa edilmek istendiği ve bunun raporun öncelikli bir amacı olduğu açıkça görülmektedir. Harvard Kriterleri yayımlanmasının ardından pek çok dile çevrilerek, tıp dünyasında büyük ölçüde kabul görmüştür. Tıbbi uygulama kılavuzlarındaki öneriler belli bir standarda sahip olsa da uygulama açısından ülkeler arasında bazı farklılıklar bulunduğu da görülmektedir. E.F.M. Wijdicks’in 2002 yılında yayımladığı çalışması beyin ölümü tanısının dünyada uygulanma şeklini karşılaştıran en kapsamlı çalışmalardan biridir. Bu çalışmaya göre ülkelerin %75’inden fazlasında en fazla iki hekimden beyin ölümünü teşhis etmesi istenmektedir.¹⁹ Doğrulamalı laboratuvar testleri ise 70 ülkenin 28’inde (%40) zorunludur.²⁰ Wijdicks’in çalışmasına bakıldığında, beyin ölümünün tespitinde klinik parametrelerin uygulama açısından ülkeler arasında farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber ülkeler bazında düşünüldüğünde sadece beyin ölümü teşhisindeki tıbbi pratiklerin değil, yeni bir ölüm tanımı olarak 1968 yılında resmen kabul gören bu tanıma karşı toplumsal kabullerin de farklılaştığı görülmektedir.

Ölümün Tanımı: “Neye ‘ölüm’ deriz?”

Wim Dekkers, Batı kültüründe ölümün sosyo-tarihsel bakımdan geçirdiği dönüşümü ve biyolojik olarak yeniden tanımlanma gereksinimini konu edindiği makalesine kritik bir soru ile başlamaktadır: Neye “ölüm” deriz?²¹ Ölümün ne anlama geldiği ve ölüm olgusunun nasıl tanımlanabileceği sorunu tarihsel olarak oldukça geniş ve geniş olduğu kadar da karmaşık bir anlam yumağı oluşturmuştur. “İnsanlığın tümü için ortak bir son” üzerine konuşmaktaysak bile iş ölümlü anlamlandırmaya geldiğinde bu son üzerinde belli kalıplar üzerinden bir tanımlama yapmak neredeyse imkânsız görünmektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren beyin ölümü etrafında ortaya çıkan tartışmalara bakıldığında da bu kompleks yapı ve ölüm düşüncesi etrafına örülü sosyo-kültürel çerper ile karşılaşmak mümkündür. Beyin ölümü her şeyden önce “klinik” bir tanıdır. Tanının konması da aynı ölçüde üst bir klinik organizasyonla mümkün olabilmektedir. 1950’li yıllardan sonra tıpta kullanıma giren yapay solunum uygulaması ölümün tanımlanmasına ilişkin klasik kavramların değişmesine ve ölüm tanımının genişlemesine neden olmuş ancak ölümün asırlardır “doğal” ve tartışmasız yapısı karşısındaki bu dönüşüm sosyal bir direnç mekanizmasını da harekete geçirmiştir.

Tıbbi olarak beyin ölümü teşhisi konmuş kimselerin organ ve dokularında tümüyle hücrenel ölüm gerçekleşmeden önce organlarının alınarak başka bir bedene, bu organlara ihtiyaç duyan kimselere nakledilmesinin diğer bir deyişle beyin ölümü ile biyolojik ölüm arasında geçen sürecin en iyi şekilde değerlendirilmesinin gerekliliği üzerine konuşulmakta ve bu altruistik davranış genel anlamda organ bağışı kampanyaları ile desteklenerek yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Diğer taraftan başta kadavradan organ nakli ve onun ön koşulu sayılan beyin ölümüne karşı genel bir çekimserlik ile karşılaşılmaktadır. Örneğin Türkiye’de de benzer bir durum gözlemlenmekte, canlı vericiden organ naklinde dünyada ilk sıralarda yer alınmasına rağmen beyin ölümü gerçekleşmiş kadavradan nakillerde aynı başarının yakalanamadığı görülmektedir.²² Tıbben ve

¹⁹ Ülkemizde 2014 yılında torba yasa ile yapılan ek düzenlemeye kadar beyin ölümüne karar veren ekip biri kardiyolog, biri nörolog, biri nöroşirürjiyen ve biri de anesteziyolog-reanimatörden oluşan dört uzman hekimden oluşmaktaydı. Düzenlemeyle beraber ölüden organ ve doku alınması ile ilgili kanunun 11. maddesi “Bu kanunun uygulanması ile ilgili olarak tıbbi ölümün gerçekleştiğine, biri nörolog veya nöroşirürjiyen, biri de anesteziyoloji ve reanimasyon veya yoğun bakım uzmanından oluşan iki hekim tarafından kanıta dayalı tıp kurallarına uygun olarak oy birliği ile karar verilir.” olarak değiştirilmiştir.

²⁰ E.F.M. Wijdicks, “Brain Death Worldwide: Accepted Fact But No Global Consensus in Diagnostic Criteria”, *Neurology*, Sayı: 58 (2002): s.20-5.

²¹ Wim Dekkers, A.g.e., s.8.

²² Erişim tarihi: 18 Temmuz 2017. <http://www.haberturk.com/saglik/haber/960924-canlidan-nakilde-birinci-siradayiz>



hukuken hatta çoğu kez Türkiye’de olduğu gibi resmi dini söylem tarafından desteklenen ve tanınan beyin ölümünün toplumsal alanda yaygın bir kabul görmeyişi ardında birbirinden farklı pek çok direnç noktası ile karşılaşmaktadır.

“Kalbi Atan Kadavralar”/ “Sıcak Ölümler”

“ölüm... bir dizi küçük aşamayı takiben, minik parçalara ayrılmakta ve sonunda hangi aşamanın gerçek ölüm olduğunu bilmek olanaksız hâle gelmektedir; bu aşamalardan birinde bilinç kaybedilirken, bir başkasında solunum sona ermektedir. Tüm bu küçük sessiz ölümler, büyük dramatik ölüm eyleminin yerine geçerek, onu ortadan kaldırmışlardır ve artık hiç kimse anlamının bir kısmını kaybetmiş bir an için, haftalar sürebilen bir süre boyunca bekleme güç ve sabrına sahip değildir.”²³

Beyin ölümü olgusu, ölümün bir başka açıdan tarif edilmesi yanında insanın biyolojik ölümüne dair kabul ettiği geleneksel ölüm tarifini pek çok açıdan tersine çevirmiştir. Tıpkı Ariés’in vurguladığı gibi büyük ve dramatik ölümün yerini alan küçük ve sessiz ölüm ya da ölümler ölümün varlığına ilişkin bir anlam karmaşası yaratmıştır. Buna sebep olan birincil neden kavramın bizatihi kendinde bulunmaktadır. Beyin ölümü, bir süreç sonunda meydana gelmekle beraber önce hastanın beyninin öldüğünü düşündürmekte ve ancak yapay desteğin çekilmesiyle birlikte hastanın tümüyle hücrel ölümünün gerçekleştiği algısını kurmaktadır. Yani bir anlamda hastanın önce beyninin sonraysa tüm bedeninin ölmesi, neticede “iki kere ölmek” gibi tuhaf bir durum ortaya çıkarmaktadır.²⁴ Ölümün bu parçalı görünümü, modern dönemde ölüme ilişkin çoğu kez anlaşılması güç bir ölüm imajı sunmakla beraber bir diğer tartışmanın da doğmasına neden olmuştur.

Beyin ölümü ile biyolojik ölüm arasında geçen sürede dışarıdan yardımla solunumu gerçekleşen ve makine desteğine bağlı kimselerin fizyolojik bakımdan “canlı” oluşu biyolojik ölümle tam zıt bir görünüm oluşturmaktadır. Beyin ölümü gerçekleşen bu kimselerin makineye bağlı iken saçları ve tırnakları uzayabilir, kendilerinden bazı basit refleksler alınabilir, organların dolaşimleri yani beslenmeleri normaldir, çok nadir de olsa beyin ölümü tanısı konan hamile vakalarda doğumun gerçekleştiği ve sağlıklı bir bebeğin dünyaya geldiği görülmüştür. Bunun yanında canlılığın mekanik destek sayesinde yıllarca sürdürülebildiği de görülmektedir.

Bununla ilgili olarak 2000 yılında Havana’da düzenlenen bir sempozyumda, beyin ölümü tanısı almış olmalarına rağmen uzun süre hayatta kalan vakaları inceleyen Alan Shewmon tarafından çarpıcı bir video sunulmuştur. Videoda dört yaşındayken beyin ölümü tanısı konmuş bir erkek çocuğun bundan 16 yıl sonra, her ne kadar beyin hücreleri tamamen tahribata uğramış olsa da ventilatör desteği ile kalp atışlarının sürdüğü yani hâlâ “canlı” olduğu görülmüştür.²⁵ Biyolojik ölümle meydana gelen bazı değişimlerin örneğin vücutta ölü morluklarının oluşması, bedeninin soğuması ve sertleşmesi, kalbin durması ve soluk alıp vermenin kesilmesi gibi bazı fiziksel durumların beyin ölümünde yaşanmaması medikal dil ve toplumsal algı arasında güçlü bir bağ kurulamamasına neden olmaktadır.²⁶ Yapay destekle kardiyak fonksiyonları süren/sürdürülen kimselerin bu nedenle “kalbi atan kadavra” ya da “sıcak ölü” gibi isimlerle anıldığı ve pek çok din ve kültürde bu canlılığa atfedilen kutsiyetin beyin ölümüne karşı mesafe alınmasında önemli bir rolü vardır.

²³ Philippe Ariés, *Batılın Ölüm Karşısında Tavrı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), s.88.

²⁴ Selim Badur, “Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler”, *Cogito*, Sayı: 40 (2004): s.97.

²⁵ Alan Shewmon, “A critical analysis of conceptual domains of the vegetative state: sorting fact from fancy”, *NeuroRehabilitation*, 19 (2004): 343–347.

²⁶ Hatice Özer, A.g.e., s.11.



Geleneksel toplumların çoğunda canlı, “ruhu olan varlık” olarak tanımlanmıştır. Buna göre geleneksel toplumlarda ruhun, her zaman bedenden daha önemli görüldüğü bilinmektedir. Çünkü beden ölümle yok olmaya mahkûmken, ruha ölümsüzlük atfedilmiştir. Bu görüş 15. yüzyıldan itibaren Batı’da yeni bir bilim anlayışının yükselişi ile beraber değişikliğe uğramaya başlamış ancak ruh-beden düalitesi bugün hâlen yeni ikilikler kurmaya devam etmektedir.

Descartes’a kadar holistik (bütüncül) tıp anlayışı²⁷ sağlık ve hastalığa ilişkin anlayışları büyük ölçüde şekillendirmiştir. Holistik tıp anlayışını değişikliğe uğratan yaklaşımlar arasında hiç kuşkusuz Descartes’ın payı büyüktür. Descartes, madde sınıfına sokmadığı ve sonsuz olarak nitelendiği ruh ile maddi, ölümlü ve sonlu diye nitelendirdiği beden arasında bir ayırım yapmıştır. Ona göre beden ölçülebilir ve gözlemlenebilirken, ruh tam tersi özelliklere sahiptir. Ayrıca insan bedeni tıpkı Yaratıcı’nın kurup çalıştırdığı devasa bir saate benzeyen doğa gibi, herhangi bir mekanizmadır Descartes’a göre.²⁸ Böylelikle Descartes ruh-beden düalizmi ile hem holistik düşünceye başkaldırmış hem de tıbbın seyrini değiştiren önemli bir adım atmıştır. Descartes’tan sonra da bu düalizmi besleyen yaklaşımlarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin Flaman hekim Herman Boerhaave, insan bedenine dair bir hidrolik model önermiş ve bu model tüm Avrupa’ya kısa sürede yayılmıştır. Bu modele göre beden “zarlı tüpçüklerden ve kaplardan meydana geliyordu” ve bedenin işleyişi basit aletler ve mekanizmalardan farklı değildi. Boerhaave’nin Alman çağdaşı Friedrich Hoffman da bu görüşü destekler nitelikte, “Tıp, insanlığın sağlığını korumak ya da kaybedilen sağlığı onarmak için fiziko-mekanik ilkeleri yerinde kullanma sanatıdır.” diyor-
du.²⁹

Descartes mekanikçi felsefenin temellerini atmış olmakla beraber, doğa dışı saydığı canlılığı³⁰ bertaraf etmek istemiştir. *İnsan Üzerine İnceleme* adlı eserinde insanın dolaşım, sindirim, beslenme, büyüme ve algılamasını yani tüm fizyolojik işlevlerini yerine getiren bir makine ol-
maktığından başka bir şey görmemektedir. Bu durumu şu şekilde ifade etmiştir;

“Bu makinenin bütün işlevlerinin, tıpkı bir saatin ya da başka otomatik işlevlerinin denge ağırlıkları ve çarkların yerleşiminin sonucu oluşu gibi, sadece organların düzeninin doğal bir sonucu olduğunu düşünmenizi isterim. Böylece makinenin işlevlerini açıklamak için kalpte sürekli olarak yanan ve cansız cisimlerdeki ateşlerden hiçbir şekilde farklı olmayan ateşin tutuşturduğu kan ve ispirotodan başka, duygusuz ya da duygulu ruhlar ya da başka hareket ve yaşam ilkesi hayal etmek zorunlu değildir.”

Bedeni “öteki” olarak kuran Descartesçı paradigma³¹ bedenin sosyo-kültürel ilişkilerden bağımsız salt biyolojik bir indirgemecilikle yorumlanabileceği inancını da beraberinde getirmiştir. Modern tıp, tıbbi araştırmanın nesnesi olan insana yaklaşırken onu bir “canlı” olarak mı yoksa “kişi” olarak mı ele almalı sorusu bu nedenle günümüzde hâlen cevabı aranan bir soru olmaya devam etmektedir.³² Beyin ölümü tartışmaları özelinde de bu iki yönelim sıklıkla tartışmaların temel pozisyonu hâline gelmektedir. Descartes’ın “kişiliğin merkezi”ne koyduğu akıl ile tali ko-
numda bıraktığı beden arasındaki ilişki modern dönemde beyin ölümüne ilişkin özellikle Doğu

²⁷ Holizm (Holism) kavramı Eski Yunanca bütün, tamam, tüm anlamlarına gelen “holos” sözcüğünden türemiştir. Holistik tıp tanımlaması daha çok Hipokrat tıbbına has bir niteleme olarak düşünülebilir. Hipokratçı yaklaşım her zaman için hastanın tamamına yönelmiştir. Holistik öğretisi bu sebeple Antik Yunan’da otopsi ve anatomi eğiliminin neredeyse hiç olmadığını göstermektedir.

²⁸ Mary Lindemann, *Erken Modern Avrupa’da Tıp ve Toplum*, Çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013), s.96.

²⁹ A.g.e., s.136-137.

³⁰ Canlılık kavramı ile ruhun, fikri ve organik bütünlüğü kapsayan yönetici bir mekanizma olduğu savunulmaktadır. Tarihte ilk kez Descartes’ın beden ve ruhu birbirinden ayıran düşüncesi ile birlikte bu anlayış yıkılmıştır.

³¹ İ.Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), s.13.

³² Esin Kâhya, “Tarih ve Etik Açısından Canlı Anlayışının Değerlendirilmesi”, *Organ ve Doku Naklinde Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Sorunları*, (Antalya: *I. Uluslararası Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Kongresi Bildiri Kitabı*, 2007), s.74-75



ve Batı toplumlarındaki tutumları farklılaştırmaktadır. Descartes'ın meşhur “Düşünüyorum o hâlde varım” önermesi, modern toplumlarda ölümün algılanışını etkileyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.³³ Egemen Batı felsefesi perspektifinden, beyin işlevlerinin kaybı kişinin varlığının sona ermiş olması olarak görüldüğü için beyin ölümü kişinin gerçek ölümü olarak kabul görebilmiştir. Bu rasyonel yaklaşım Batı toplumlarının çoğunda büyük ölçüde paylaşıldığından kişinin ölü ya da sağ kabul edilmesinde beyne odaklanılması da tesadüf değildir.³⁴ Dolayısıyla bilişsel kapasitenin olmadığı bir yaşamın yaşanmaya değer olmayacağı görüşü de aynı eksende kabul görmektedir.

Doğu toplumlarının çoğundaysa beden ve akıl ya da beden ve ruh arasındaki dikotomik ilişki oldukça yabancıdır. Bu konuda özellikle Asya toplumları beyin ölümüne karşı kültürel direnç oluşturmaya devam etmekte Şintoizm, Taoizm ve Konfüçyüsçü inanç sistemleri, Japonya ve Çin gibi bazı ülkelerde beyin ölümüyle aralarına ciddi bir mesafe koymaktadır.³⁵ Japonya bu anlamda kültürel direncin en fazla olduğu ülkelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Japonya'daki ilk kalp nakli, 1968 yılında, Güney Afrika'da yapılan ilk kalp naklinden birkaç ay sonra Dr. Juro Wada tarafından suda boğulan ve beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın kalbinin çıkarılarak 18 yaşında başka bir hastaya nakledilmesi yoluyla yapılmıştır. Nakil işleminden 83 gün sonra nakil yapılan hasta ölmüş, bu olaydan sonra oldukça deneyimli bir cerrah olan Wada “cinayet” işlemle suçlanmıştır.³⁶ Japonya'da daha sonra beyin ölümü iki gazetecinin yazdığı kitaplarla ağır eleştiriler almıştır. Michi Nakajima ve Takashi Tachibana daha sonra best-seller olan kitaplarıyla rağbet görmüşlerdir. Nakajima, *Invisible Death* adlı kitabında beyin ölümünün hasta yakınları tarafından kabul edilmesinin mümkün olmadığını, nefes alıp veren ve vücudu sıcak birinin ölü kabul edilmesinin imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Tachibana ise, *Brain Death* adlı kitabında biraz daha fazla medikal kavramlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre Japonya'da beyin ölümü kriteri beyin hücrelerinin tümüyle ölümüne değil, bazı bilişsel fonksiyonların yitimine odaklanmıştır. Bu nedenle “tüm beyin ölümü” kriteri sağlanmadıkça beyin ölümünün kabullenilemez olduğuna işaret etmiştir. Tüm beyin hücreleri ölmediği takdirde hastanın “locked-in” sendromu yaşadığını, bunun da hastanın şuuru yerinde olmasına rağmen beden neredeyse felç hâlinde olması anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁷

Japonların geleneksel inancında yer alan “kokoro”, yani bedenin derinlerinde bir yerlerde yerleşik olduğu düşünülen “öz” inancı sebebiyle beyin ölümüne Japon toplumunda hâlen mesafeli durulmaktadır. Kokoro, beyin ya da zihinle tanımlanamayan içsel bir “ben”in kaynağı olarak görülmekte bu nedenle kişi beyin fonksiyonlarını tamamen yitirse bile *kokoronun*, yani “ben”in kişinin içinden çıkmadığı düşünüldüğünden beyin ölümü, ölüm için asli bir unsur kabul edilmektedir.³⁸ Aslihan Sanal ise, ölü bedenin kültürel hassasiyetler dâhilinde konumlandığı tüm toplumlarda benzer bir yaklaşımın bulunduğu dikkat çekmiştir. Türkiye’de doktorların, Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri’nin, kamusal alandaki algıyı değiştirme çabalarında bu “kültürel kodların dönüştürülme çabası”nı görmenin mümkün olduğunu vurgulamıştır.³⁹

³³ Kerry W. Bowman ve Shawn A. Richard, “Culture, Brain Death and Transplantation”, *Progress Intransplantation*, Sayı:3 (2003), s.213.

³⁴ Sevtap Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2010), s.281-285.

³⁵ Qing Yang & Geoffrey Miller, “East-West Differences in Perception of Brain Death”, *Bioethical Inquiry*, Sayı:12 (2015): s.19.

³⁶ Kemal Özer, *Organ Nakli Hakkında Gizlenen Gerçekler*, (İstanbul: Hay Yayıncılık, 2013), s.42.

³⁷ Masahiro Morioka, “Reconsidering Brain Death: A Lesson from Japan’s Fifteen Years of Experience”, *Hastings Center Report*, Sayı:4 (2001): s.42.

³⁸ John P. Lizza, “Natural, Functional or Ethical Kind?”, *American Journal of Economics and Sociology*, Sayı:1 (2007): s.196-203.

³⁹ Aslihan Sanal, *Yeni Organlar Yeni Hayatlar*, Çev. Selin Sıral, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s.33.



Bununla beraber kadaverik organ nakillerinde beyin ölümü dışında da başka pek çok kültürel reaksiyonla karşılaşılması mümkündür. 1991 yılında Suudi Arabistan'da yapılan bir çalışmada donör kartı taşımak istemeyenlerin, ağır yaralanmaları hâlinde potansiyel donör oldukları için kendilerine gerekli bakımın gösterilmeyeceğini, vücutlarına saygı duyulmayacağını düşündükleri ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Neredeyse tüm dinlerde beden bütünlüğünün korunması gerektiği, bedenin Tanrı'nın emaneti olduğu düşüncesi ve emanetin sahibine "hesap günü"nde teslim edileceği inancı bulunmaktadır. Buna göre zaman zaman bu dinlerin mensupları arasında bir diğer tartışma konusunu organların kimin adına şahitlik edeceği meselesi oluşturmakta ve bu tartışmaların içi genellikle halk arasında yaygın malumatla doldurulmaktadır.

Sonuç Yerine

Bu makalede ölümle ilgili sosyal ve tarihsel izdüşümlerden yola çıkılarak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tıp ve teknoloji ile temas eden ölüm ve ölüm algısındaki dönüşüm sosyo-kültürel bağlamına yerleştirilerek ele alınmaya çalışıldı. Ölümün yeniden tanımlanma gereksinimi ve bu tanıma ilişkin görüşler iki tür sınıflandırma üzerinden ele alınmıştır. Buna göre beyin ölümü kriterlerinin belirlenmesi ve tanının konması bakımından tamamen ampirik bir alanla karşılaşmakta, bu alanda tıbbi ve klinik bulguların ölümle teması, kadaverik organ nakillerinde beyin ölümü gerçekleşmiş ancak yapay destekle hayatta kalabilen "can" dan nasıl istifade edilebileceği/neden istifade edilmesi gerektiği tartışılmaktadır. Diğer tarafta ise toplumsal hayatın içinde beyin ölümü olgusu ile beraber ölüm ve ölü beden algısının da yeniden inşa edildiği görülmekte, neredeyse tamamıyla tıbbi/klinik olarak düşünülmesi mümkün bir ölüm tanımının sosyalizasyon süreci ile karşılaşmaktadır.

Tarihsel olarak ölüm evresini bir bölünmüşlüğe götüren bu yeni ölüm tanımı ile beraber ölümle ilgili kültürel birikim, tıbbi pratiklerin önüne açık bir engel olarak çıkmaktadır. Gerek organ nakillerinin onay alma sürecinde gerekse ölüme dair yeni kavramların yerleştirilmesinde aynı sıkıntının yaşandığı çoğu kez görülmektedir. 1968 yılından beri beyin ölümü tıbben, hukuk ve dinen resmen tanınmış olmasına karşın, hem tıbbi hem hukuki hem de dini alandaki farklı seslerin kutuplaşmaları bu konu üzerindeki sıkıntının hâlihazırda devam ettiği öngörüsünü desteklemektedir. Buna göre beyin ölümü karşıtları ve savunucuları arasında ölümün geleneksel tarifi ve modern tanımı arasındaki farklılıklar üzerinden ayrışmaların yaşandığı ve ölümle kurulan kadim toplumsal ilişkilerin bu ayrımları derinleştirdiği görülmektedir. Ölümle ilişkili sosyo-kültürel nedenler dışında özellikle Doğu toplumlarında farklı inanç sistemlerinin ölüm ve ölü bedene ilişkin yorumları beyin ölümü hakkındaki düşünce yoğunluğunu artırmaktadır.

Ölümün nörolojik açıdan tanımlanması, geleneksel ölme biçimi ile karşılaştırıldığında ciddi bir uyumsuzluğa yol açmıştır. Beyin ölümü gerçekleşmiş vakaların biyolojik ölüm hâliyle tam zıt bir ölüm imajı oluşturması bu konunun her ne kadar tanım ve kriterler bakımından tıba ait olsa da anlam ve kabulüne ilişkin olarak sosyal alana intikal ettiğini göstermektedir. Geçmişten günümüze kadar belli bir insan ve toplum anlayışının yansıması hâline gelen ölüm ve ölü beden hakkındaki düşünceler beyin ölümüne ilişkin düşünceleri de yeniden kurmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

Ariés, Philippe. *Batı'da Ölümün Tarihi*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.

Ariés, Philippe. *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

⁴⁰ Nurten Özdağ, "Organ Nakli ve Başışına Toplumun Bakışı", *C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, Sayı:2 (2001): s.49.



- Badur, Selim. “Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler”. *Cogito*, Sayı:40 (2004), s. 93–105.
- Belkin, Gary S. *Death Before Dying*. United States: Oxford University Press, 2014.
- Bowman, Kerry W., Shawn A. Richard. “Culture, Brain Death and Transplantation”. *Progress in Transplantation*, Sayı:3 (2003), s. 211–217.
- C. Pallis. “Whole Brain Death Reconsidered-Physiological Facts and Philosophy”. *Journal of Medical Ethics*, No: 9 (1983), s. 32-37.
- Çil, Orçun & Şefik Görkey. “Beyin Ölümü Kriterlerinin Tarihsel Gelişimi ve Kadavradan Organ Nakline Etkisi”. *Marmara Medical Journal*, Sayı: 27 (2014), s. 69–74.
- Dekkers Wim. “Neye “Ölüm” Deriz? Batı Kültüründe Yaşamın Sonu Hakkında Bazı Düşünceler”. Çev. Yasemin Oğuz. *3P Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi*, sayı: 4 Sayı: 4 (Ek:3) (1996), s. 8–16.
- Elias, Norbert. *The Loneliness of the Dying*. Çev. E. Jephcott. Oxford: Blackwell, Oxford, 1991.
- Gorer, Geoffrey. *Death, Grief and Mourning*. Doubleday, 1965.
- Erişim tarihi: 18 Temmuz 2017 <http://www.haberturk.com/saglik/haber/960924-canlidan-nakilde-birinci-siradayiz> Işık, İ.Emre. *Beden ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- İlkılıç, İlhan. “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü Müdür?”. *Hayatın Başlangıcı ve Sonu içinde*, Der. Hakan Ertin ve Merve Özdemir. İstanbul: İSAR Yayınları, 2013, s. 127–143.
- Kâhya, Esin. “Tarih ve Etik Açısından Canlı Anlayışının Değerlendirilmesi”. A. Demirhan Erdemir, Ö. Öncel, Z. Zeytin, H. Öztürk Türkmen, S. Erer, H. Ertin, E. Atıcı (Ed.), Antalya: *I. Uluslararası Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Kongresi Bildiriler Kitabı*, 2007, s.73–78.
- Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınları, 2007.
- Lindemann, Mary. *Erken Modern Avrupa’da Tıp ve Toplum*. Çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Lizza, John P. “Natural, Functional or Ethical Kind?”. *American Journal of Economics and Sociology*, Sayı:1 (2007), s. 195-216.
- Metin, Sevtap. *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2010.
- Morioka, Masahiro. “Reconsidering Brain Death: A Lesson from Japan’s Fifteen Years of Experience”. *Hastings Center Report*, Sayı:4 (2001), s. 41–46.
- Özdağ, Nurten. “Organ Nakli ve Bağışına Toplumun Bakışı”. C.Ü. *Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, Sayı:2 (2001), s. 46–55.
- Özer, Hatice. “Yeni Tıbbi Teknolojiler Bağlamında Ölüm Algısının Dönüşümü: Beyin Ölümü Çerçevesinden Değerlendirme”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Özer, Kemal. *Organ Nakli Hakkında Gizlenen Gerçekler*. İstanbul: Hay Yayıncılık, 2013.
- Pernick, Martin S. “Back from the grave: recurring controversies over defining and diagnosing death in history”. *Death: Beyond Whole Brain Criteria* (Ed.) H. Tristram Engelhardt ve Stuart F.Spicker. Netherlands: Kluwer Academic, Dordrecht, 1988, s. 17–74.
- Report of Ad Hoc Committee of Harvard Medical School to examine the definition of Brain Death. A Definition of Irreversible Coma. *JAMA*, Sayı:205 (1968), s. 337–340.
- Sanal, Ashlan. *Yeni Organlar Yeni Hayatlar*. Çev. Selin Siral. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Shewmon, D.Alan. “A critical analysis of conceptual domains of the vegetative state: sortingfact from fancy”. *NeuroRehabilitation*, Sayı:19 (2004), s. 343–347.
- Straus, Eugene. W. ve Alex Straus. *Tıbbi Mucizeler*. Çev.Nurcihan Durmuş. İstanbul: Domingo Yayınları, 2014.
- Turner, Bryan S. *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2011.

Yang, Qing ve Geoffrey Miller. "East-West Differences in Perception of Brain Death". *Bioethical Inquiry*, Sayı:12 (2015), s. 211–225.

Yavru, Hacer Aysen. "Beyin Ölümü ve Etik". Ders Notları, 1-4. Erişim tarihi: 8 Ekim 2017 <http://www.itfanestezi.org/4Beyin%20%C3%B6l%C3%BCm%C3%BC-AY.pdf>,

Wijdicks, E.F.M. "Brain Death Worldwide: Accepted Fact But no Global Consensus in Diagnostic Criteria". *Neurology*, Sayı:58 (2002), s. 20–25.

İyi Ölümden Kötü Ölüm, “İstemli” Ölümden “İstemsiz” Hayata; Öl[dür]me ve Yaşa[t]ma Hakkı Üzerine* / From Good Death To Bad Death, From Vo- luntary Death To Involuntary Life; On The Right To Die/Kill And To Live/Keep Alive

Gevher GÖKÇE¹

Öz

İntiharı dinsel aidiyet, aile kavramı, siyasal ve ulusal bağlar gibi toplumsal etkenlerle ilişkisi üzerinden ele alan Émile Durkheim, bu eylemi ancak gerçekleştirildiği ortamın, bu durumda da zamanın ve kültürün içinden bakmamız durumunda doğru bağlama oturabileceğimizin de altını çizmiş olur. Nitekim, intihara atfedilen sıfatlar ve ötanaziye yüklenen anlam gibi, bu konudaki yaptırım ya da uygulamalar da tarih boyunca üretildikleri ortamın koşullarına, inanç ve düşünce sistemlerine göre çeşitlilik göstermektedir. Bununla birlikte, modern tıbbın doğuşuyla ortaya çıkan *bir ruhsal bozukluk olarak intihar kavramı*, intiharın tüm diğer anlamlarını unutturarak, günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan bir yargıya dönüşmüş, ötanazi meselesi ise çoğu ülkede gayrimeşru bir tartışma alanına itilmiştir. Bu makalenin amacı, öncelikle bu tanımların çeşitliliğini hatırlamak, üretildikleri sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamla ilişkilerini saptamak ve ardından bu konudaki yasakların altında yatan nedenleri sorgulayarak, geçmişte ve günümüzde nasıl bir iktidara hizmet ettiğini tartışmak. Dolayısıyla bu metin aynı zamanda, din, felsefe ve modern tıbbın bizi bu tartışma bağlamında ilgilendiren *ölümlü tarihini* okuma denemesi.

Anahtar Kelimeler: Ötanazi, intihar, ölme hakkı, ölüm döşeği, iyi ölüm/kötü ölüm, hayatın kutsallığı/hayatın niteliği.

Abstract

Émile Durkheim, who considered suicide relating to social factors like religious relations, family concept, political and national affections, emphasized that we can put that action in the right context only if we examine it within its milieu, in other words, within its time and culture. Just as the attributes referring to suicide and the connotations given to euthanasia, sanctions and applications in that area are varying throughout the history according to the conditions of the milieu in which they are produced and to the systems of belief and thought. The concept of “suicide as a psychological/mental disorder”, appeared during the birth of modern medicine, caused people to forget the other connotations of suicide and transformed itself into an opinion which is still valid today. As for the question of euthanasia has been pushed away to an illegitimate field of debate. This article firstly aims to recall the variety of these definitions, to

* Yayın Başvuru Tarihi: 07.07.2017, Yayın Kabul Tarihi: 18.08.2017.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Bölümü. gevher.gokce@msgsu.edu.tr.



determine their relations to social, cultural and historical context in which they are produced, and secondly, to debate the power served by the prohibitions about this subject in the past and today considering their reasons. Consequently, this article also tries to read “the mortal history” of religion, philosophy and modern medicine concerning us in this context of debate.

Keywords: Euthanasia, suicide, the right to die, deathbed, good death/bad death, the sacredness of life/the quality of life.

Başlarken

“Uçsuz bucaksız çölde mezar bir vahadır, bir yer ve bir destektir. İnsan kendi deliğini uzamda sabit bir noktaya sahip olabilmek için kazar. Ve yolunu şaşırılmamak için ölür.”

Emil M. Cioran

Öncelikle belirtmeli ki, bu metin bir intihar ya da ötanazi *güzellemesi* değil; fakat bir yeniden düşünme ve sorgulama önerisi; ve aynı zamanda ölmeyi seçtikleri ya da seçmek zorunda kaldıkları için hakarete uğrayan ölümlere bir iade-i itibar, ölme hakkı teslim edilmeyerek işkenceye maruz bırakılanlara bir özür, onların haklarını koruyanlara bir saygı duruşu olarak da kabul edilebilir. Başlık konuyu belirli bir coğrafyayla sınırlandırmamakla birlikte, okuyucu çalışmanın Batılı kaynaklardan faydalandığını görecektir; zira ölümün sosyolojisi üzerine antropolojik ve etnografik belgelerin, kilisenin doğum ve ölüm kayıtlarının, vasiyetnamelerin, intihar ve ötanazi konusundaki tartışmaların ve bütün bu belgelerin ışığında yapılan yazılı çalışmaların Batı’da süreklilik göstermesine karşılık, Doğu literatüründe bu anlamda kapsayıcı çalışmaların eksik oluşu ve mevcut çalışmaların da, daha çok antropoloji ve etnografyaya ağırlık vermesi, bu metnin kaynaklarını ister istemez sınırlandırmıştır. Bununla birlikte, Endüstri Devrimi’yle başlayan küreselleşmenin, kültürleri farklılıklarını törpüleyerek büyük bir hızla aynı potada erittiğini ve ölüme karşı tavrı farklı coğrafyaların şehir kültüründe ortak bir paydada buluşturmuş olduğunu söylemek de mümkündür.² Aynı şekilde Modernizm öncesinde ölüme karşı tavrın da, farklı coğrafyalarda, farklı inançlara sahip topluluklarda birçok noktada paralellik göstermesinden hareketle, bu çalışma daha çok geleneksel-modern toplum ayırımına odaklanmakta ve çıkarılan sonuçların küreselleşmiş dünyaya ayak uydurabilmiş toplumlar için geçerliliğini öne sürmektedir. İstemli ölüm meselesinin önemli bir boyutunu oluşturan hukuki tartışmaların göz ardı edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, makalenin bu alanı kapsamayacağı da peşinen belirtilmelidir.

Makalenin “ilkel”³ toplumlardan modern topluma uzanan alt başlıkları, intiharın ve ötanazinin, içinde üretildikleri kültür ya da döneme bağlı olarak değişkenlik gösteren tanımlarını nedensellik ilişkisi içinde ele almak amacını taşımaktadır. İstemli ölüme bakışın, *vazgeçilen* sıfatıyla hayata ve *tercih edilen* sıfatıyla ölüme yüklenen anlamla doğrudan ilişkili olması bağlamında, bu başlıkların her birinde, kendi içinde öncelikle söz konusu kültür veya dönemde geçerli olan hayat ve ölüm tanımları, ardından istemli ölüme karşı tavrı ve bu konudaki tartışma ve/veya yasakların nedenleri üzerinde durulacaktır. Metnin devamında konu istemli ölüm yaşayına

² Kuşkusuz bu dönüşümler eşzamanlı cereyan etmemiş ve hatta bugün bile geleneksel yaşantısını koruyan bazı kültürlerle tam anlamıyla nüfus edememiştir. Bununla birlikte bu toplumların bugünkü dünya nüfusu içinde küçük bir azınlığı oluşturdukları da gerçektir.

³ Bülent Özer, kültürü bir toplumun ruhu, uygarlığı ise vücudu olarak tanımlar. (Bülent Özer, *Kültür Sanat Mimarlık*, Genişletilmiş Üçüncü Baskı. İstanbul: YEM Yayın, 2000, s. 9-19.) O hâlde, “*kültür*”de, bir *otantiklik*, *sahicilik* niteliği aranmalı ve bu niteliklere sahip kültürlerin, uygarlık yolunda ilerlerken erozyona uğrayan ve *sahteleşen* kültürlerle karşı üstünlüğü teslim edilmelidir. Bununla birlikte, *beyaz tarih yazıncısının* kültür ve uygarlık kavramları arasındaki farkı görmezden gelmesi ya da kültür yerine yalnızca uygarlığa değer atfetmesi, kültürel açıdan kendisinden çok daha *sahici*, dolayısıyla da “ileri” olmasına rağmen, uygarlık düzeyi daha geride olduğu için bazı toplumları “ilkel” olarak tanımlamasına yol açmıştır. Bu toplumlar için sonradan bazı araştırmacılar tarafından kullanılan “ilksel” sözcüğü ise negatif göndermeyi ortadan kaldırmış olmakla birlikte, kronoloji bağlamında anlam karmaşası yaratmaktadır. Bu nedenle metin boyunca “ilkel” sözcüğü kullanılmış olmakla birlikte, bu terimin metnin yazarı için olumlama içerdiği unutulmamalıdır.

karşı tezler üzerinden ele alınacak ve makale günümüzde ölme yasağının temelinde yatan örtülü gerekçelerin ve bunların nasıl bir iktidara hizmet ettiğinin sorgulanmasıyla sonlanacaktır.

İntihar Toplumbilimsel İnceleme başlıklı kitabında Émile Durkheim (1858-1917) dinsel aidiyet, aile kavramı, siyasal ve ulusal bağlar gibi toplumsal etkenlerle ilişkisi üzerinden, intiharı *bencil intihar*, *elcil intihar* ve *kuralsızlık intiharı* olarak üç kategoriye ayırır. Durkheim'in elde ettiği bulgulara göre intihar, “*dinsel topluluğun bütünleşme ölçüsüyle*”, “*aile topluluğunun bütünleşme ölçüsüyle*” ve “*siyasal toplumun bütünleşme ölçüsüyle*” ters orantılı olarak değişmektedir.⁴ Bir başka ifadeyle, intihar oranı üyelerin toplum hayatıyla bütünleştiği ölçüde azalmakta, bireyselciliğin ön plana geçtiği ölçüde artmaktadır. Durkheim bu konuda şöyle yazar: “*Bireyin üyesi olduğu kümeler ne kadar zayıflarsa, onlara bağımlılığı da o ölçüde azalır ve sonuç olarak da daha çok yalnızca kendi kendisine dayanır ve kendi kişisel çıkarları üzerine kurulu davranış kurallarından başka kural tanımaz. Bu durumda, eğer ‘bireysel ben’in ‘toplumsal ben’ karşısında ve onun aleyhinde olarak aşırı ölçüde vurgulanmasına ‘bencillik’ demek uygun düşerse, aşırı bir bireysellikten kaynaklanan özel intihar türüne ‘bencil intihar’ diyebiliriz.*”⁵ Buna karşılık, *elcil intihar* bireyin yaşamının gelenekler ve alışkanlıklarla katı bir biçimde sınırlandırıldığı toplumlarda, dinsel ya da siyasal kabuller ve buyruklar doğrultusunda gerçekleştirilen ve bireyin yaşamının toplum yaşamıyla aşırı bütünleşmesiyle körüklenen bir intihar biçimi olarak tanımlanır. Durkheim, araştırmaları sonucunda saptadığı üçüncü tür intiharı *kuralsızlık intiharı* olarak adlandırır ve toplumda “*birey davranışlarında uyulacak ölçülerin bulunmamasından*” ileri geldiğini söyler. Bu bağlamda Durkheim, intiharı, ancak müntehirin eylemi gerçekleştirdiği, bir başka ifadeyle, *çinde faaliyet gösterdiği ortamla*, bu durumda da *o anla ilişkisi bağlamında* ele alarak doğru yere oturabileceğimizin altını çizer; bu aynı zamanda, Michel Foucault'nun (1926-1984) “*bütün felsefi sorunların belki en keskini, şimdiki zaman sorunu, bizim tam şu anda ne olduğumuz sorunudur*” dediği şeydir.⁶

Foucault, 19. yüzyılın en temel olaylarından birinin, yaşamın iktidar tarafından gözetlenmesi, bir anlamda canlı varlık olarak insan üzerinde bir iktidarın kurulması ya da biyolojik olanın devletleştirilmesi diyebileceğimiz *biyo-iktidarın* doğuşu olduğunu söyler ve iktidarı, kurum, yapı ya da sahip olduğumuz bir kuvvet olarak değil, her zaman *çinde faaliyet gösterdiği sahaya* dair güç ilişkilerini belirleyen, mevcut ilişkileri dönüştüren, güçlendiren ya da tersine çeviren bir süreç olarak tarif eder. Foucault'ya göre, iktidar “*...kendi başına özgürlükten vazgeçilmesi, hakların devredilmesi, tek tek herkesin sahip olduğu iktidarı birkaç kişiye emanet etmesi..*” değildir; “*iktidar ilişkileri önceden var olan ya da durmadan yinelenen bir rızanın ürünü olabilir; ama, kendi doğası gereği, bir konsensüsün dışavurumu değildir*”; bir iktidar ilişkisini tanımlayan “*...doğrudan ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır.*”⁷ Bu bağlamda iktidar, kendi genel politikasına hizmet etmek üzere söylemler üretir ve “*hakikat*” statüsüne yerleştirilen bu söylemler aracılığıyla – Foucault'nun analiz ettiği “*her biri temel bir deneyime (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik, vb.) gönderme yapan çeşitli alanlar çerçevesinde*” eylemde bulunarak, bireyi kategorize ederek, kimliğine bağlayarak, “*ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale de eder*”.⁸ Durkheim'in ve Foucault'nun bu yaklaşımları, iktidar-toplum-birey arasındaki organik bağın ve bu bağın uğradığı dönüşüme paralel olarak

⁴ Émile Durkheim, *İntihar Toplumbilimsel İnceleme*, Çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), s. 209.

⁵ A.g.e., s. 210.

⁶ Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 68. Foucault, bu tartışma bağlamında Immanuel Kant'ın 1784 yılında *Berliner Monatsschrift*'te yayımlanan *Was heisst Aufklärung* (Aydınlanma ne demektir) başlıklı kısa metninde “Aufklärer olarak, Aydınlanma'nın bir parçası olarak biz neyiz?” ya da “*tarihin çok kesin bir anında biz neyiz?*” sorusundan yola çıkar.

⁷ A.g.e., s. 73.

⁸ A.g.e., s. 60, 63. Foucault, bu bağlamda iktidarı “*hakikati söyleyen*” ve iktidarla bilginin üretimi arasındaki ilişkiyi ise *hakikat etkileri* olarak isimlendirir.



değişkenlik gösteren ölme hakkı meselesinin ele alındığı bu makalede, sürekli göz önünde bulundurulması gereken temel dayanak noktalarını oluşturmaktadır.

İlkel Toplumlarda “İstemli” Ölüm; Topluluk İçin Yaşamak, Topluluk İçin Öl[dürül]mek

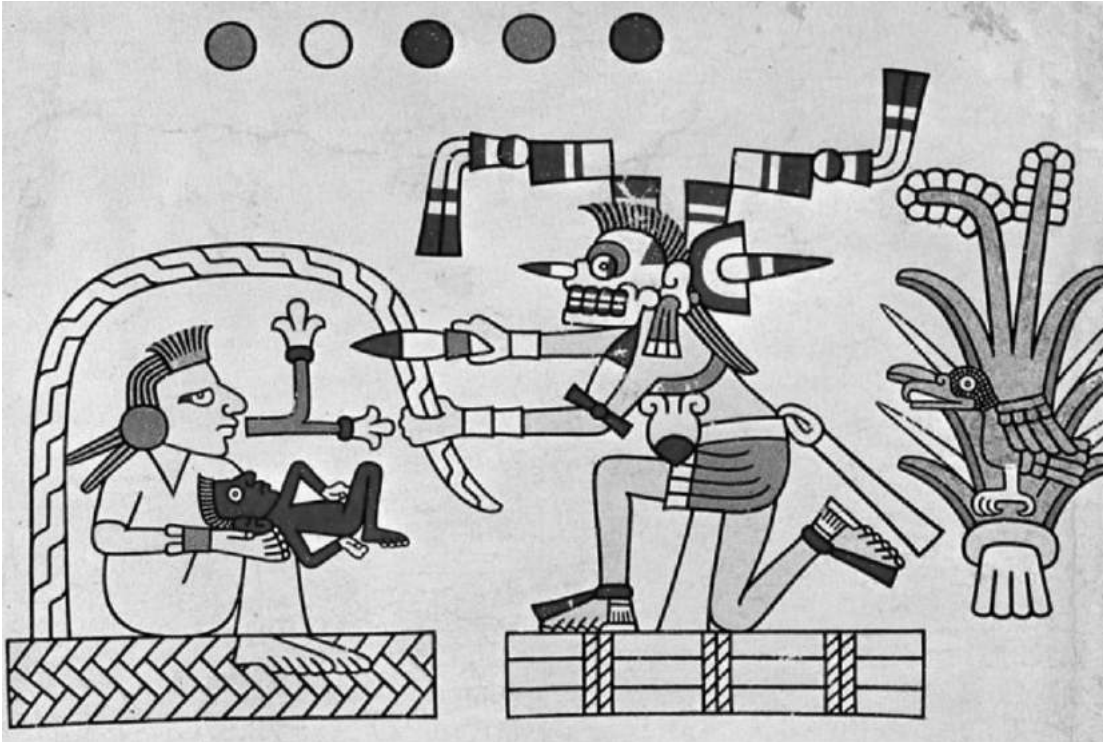
“Görürüm, yaklaşıyor tanyerinin ak köpekleri; geri durun, geri!

Yoksa kızağma koşarım sizi.”

Ölüme karşı büyü, Eskimolar

“Yalnızca belirli bir zaman aralığında hayatta kalmak bütünüyle masum bir şeydir.”

Elias Canetti



Resim 1: Yeni doğanın göbek kordonunu kesen Ölüm, Codex Laudianus, Aztekler, 678

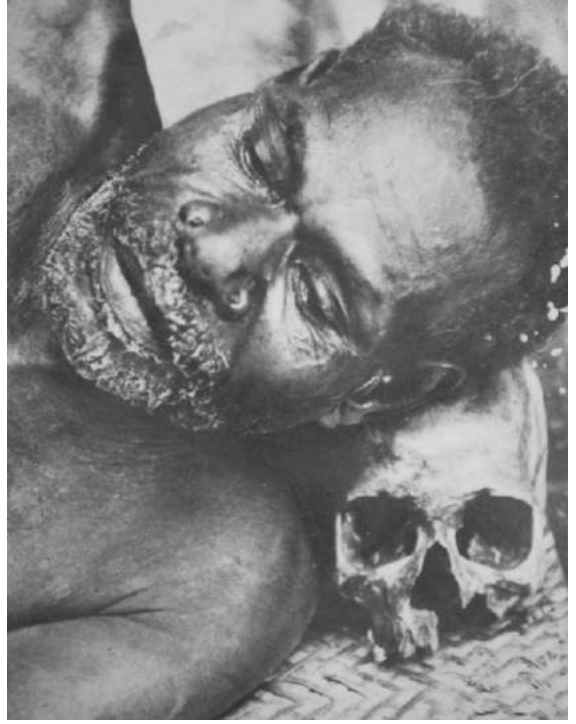
Bireyin toplumun gerçek bir parçası olduğu ve ancak grup aracılığıyla var olabileceği ilkel toplumlarda, söz konusu olan bireyin değil toplumun ölümüydü; Lucien Lévy-Bruhl'un (1857-1939) işaret ettiği gibi, ölüm olayı grubun kendisini tehdit etmekte, “tözünden bir parçasını alıp götürmekte”ydi. Lévy-Bruhl ilkel insanda topluluk içinden birinin ölümü durumunda, diğerlerinin ölüme karşı duydukları korkunun gerçekliği karşısında, “belki de ölmektedirler!” der, çünkü ilkel toplumda “biri öldüğü zaman, bir anlamda grup da ölmeye başlamaktadır. Zira gerçek canlı grubun kendisidir.” Topluma yönelik bu saldırı karşısında, düzeni yeniden garanti altına alma işlevi üstlenen mekanizmaların derhal devreye girmesi kaçınılmazdır; bu bağlamda ölüm kavramı ile ilişkili “yasaklar, ritler ve törenlerin amacı ölüden çok, tamamlayıcı bir parçası olduğu gruba, ölümü nedeniyle vermiş olduğu zararın telafisiyle ilgilidir”; bizim toplumumuzda ise “ölüm yalnızca bir kişiyi alıp götürmüştür”.⁹

⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, Çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), s. 233.

İlkel ve kadim kültürlerden günümüze ulaşan dünya mitlerinde karşımıza çıkan Toprak Ana, hayatı olduğu kadar ölümü de doğuran dev rahim olarak, doğanın ilahî düzeninin, *hayat-ölüm-hayat* döngüsünün simgesiydi; tıpkı ölü görünen tohum gibi, ölü beden de içinde hayatın yeniden doğmak için gereken özünü saklardı. (Resim 1, 2) Ayakları toprağa basan toplumlar, hayatın nimetlerinin *sahip olunacak* değil, döngüler halinde devredilecek şeyler olduğunu, yitirmenin *gerekliliğini* ve *güzelliğini* bilirlerdi.¹⁰ Kötücül ya da tanrısal bir iradenin ürünü olarak kabul edilen ölüm, ürkütücüydü ama henüz *cezalandırıcı* değildi.

Varlığını birlik üzerine temellendiren ilkel toplumlarda doğal olarak *bencil* intihar nadiren görülür ve hatta bazı topluluklar bu kavrama tamamen yabancıdır, nitekim konu hakkında kendilerine soru yöneltilen Avustralya ve Caroline Adaları yerlilerinin önce ne kastedildiğini anlamadıklarını ve anlatılınca da akla aykırı bularak güldüklerini yazar Sibel İnceoğlu.¹¹ İlkel ve geleneksel toplumlar, *bireyi kendi başının çaresine bakmak zorunda bırakmayan* yapılarıyla, intihara karşı doğal bir direnç oluştururlar. Kişinin topluluk içindeki bireysel alanının sınırlılığı ve bu sınırların içinde kalan -beslenme, barınma, korunma, cinsellik ve üreme gibi- temel insan ihtiyaç ve/veya isteklerinin, toplum tarafından belirlenmiş kesin kurallar aracılığıyla tatmin ediliyor oluşu bu direncin yapı taşlarıdır. Öte yandan, nadiren gerçekleştiriliyor olsa da, intihar toplum için büyük tehlikeye içerir; çünkü ilkel inanca göre, ölümle bedeninden kurtulan öfkeli ruh düşmanlarına zarar verebilecek ve kendisini hoşnut etmeyi başaramayan toplumu da tehdit edecektir.¹² Toplumun intikam peşindeki bu kötücül ruhtan korunmak adına aldığı tedbirler, giderek insanlığın intihar karşısındaki tutumunun genel hatlarını belirleyecek, gerekçeleri farklı olsa da, *ölü bedenin cezalandırılması* ve intihar edenin yakınlarının imtiyazlarının ellerinden alınması gibi ortak uygulamalara dönüşecektir.¹³

İlkel toplumlarda intiharın reddedilmesi müntehirin toplumun sürekliliğinde kesintiye neden olmasıyla da yakın ilişkilidir; bir erkeğin intiharı topluluğun savaş gücünün, bir kadının intiharı topluluğun üreme gücünün eksilmesi demektir. Buna karşılık, bazı kültürlerde artık üre-



Resim 2: Anneyle uyku, Asmat Kabilesi, Batı Papua, Nisan 2009

¹⁰ Gevher Gökçe, "Tabuda Radikal Dönüşüm: Modern Öncesi İnsanın Tabusu Ölümden Modern İnsanın Tabusu Ölmemeye", *Azizm Sanat E-Dergi*, (Mart 2017).

¹¹ Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, 1. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 44.

¹² Henry Romilly Fedden, *Suicide, A Social and Historical Study*, (New York: Benjamin Blom INC Publishers Press, 1972), s. 35-36, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 45.

¹³ Bilindiği gibi, onur ve iradenin yalnızca insan türüne özgü olduğu, bu nedenle de hayatın *kendiliğinden* bir değer taşıdığı düşüncesi ilkel kültürlerde yoktur; insan hayatının bu sıfatı hak etmesi, Agamben'in altını çizdiği gibi, dindışı/profan bağlamından koparmayı amaçlayan bir dizi ritüel aracılığıyla gerçekleşecek ve kişiyi kutsal kılmak için, yaşayanların dünyasından ayırmak, Agamben'in Emile Beneviste'den alıntıladığı gibi, "iki dünyayı birbirinden ayıran eşikten atlamasını sağlamak" gerekecektir; "zaten öldürmekteki maksat da budur." (Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Hakkı Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 85) Kurban geleneği, topluluğun devamlılığını sağlayan bir mekanizma olarak ölümü faydaya dönüştürürken, intihar toplumun zaranna işlemekte, bununla birlikte bireyin hayatı kendiliğinden bir kutsallık içermediği için, günah kavramıyla ilişkilendirilmemektedir.

temeyecek hâle gelen ve ailesine yük olacak kadar yaşlanan bireylerin intiharı ve hatta öldürülmeleri, toplumun yararına kabul edildiği için meşru ve hatta onurlu bir davranıştır. Durkheim'ın *elcil* olarak tanımladığı, bireyin yaşamının toplum yaşamıyla aşırı bütünleşmesiyle körüklenen bu intihar biçimini, o kültürün içinden bakmayı başardığımızda yaşlılık ve hastalıkla yakın ilişkisi bağlamında bir çeşit *zorunlu ötanazi* olarak kabul edebileceğimiz gibi, bunun bir çeşit *toplulu infaz* olarak da okunabileceği, burada yanlış anlaşılmamak adına belirtilmeli.

Öte yandan, ilkel toplumların birçoğunda karşılaşılan bu gelenek, aynı zamanda gücü yerindeyken ölmeyi öte dünyada mutlu bir hayat sürmenin önkoşulu olarak kabul eden inanç sisteminin de bir uzantısıdır.¹⁴ Gücünü kaybetmeden ölme/öldürülme geleneği hakkında şöyle der James Frazer: “Eski insanlardaki gönüllü intihar geleneği, onların en sıra dışı adetlerinden biridir ve gelecekteki yaşama dair doğüstü inançlarıyla da bağlantılıdır. Onlar insanların ölüm anında sahip oldukları zihinsel ve fiziksel kabiliyetlerin aynalarıyla cennet zevkine vardıklarına, yani, ruhsal yaşamın cismani varlığın bittiği yerde başladığına inanırlar. Bu açıdan o insanların bu değişimi zihinsel ve bedensel güçlerinin yaşla beraber yok olup onları eğlenmekten mahrum bırakmadan önce geçirmek istemeleri doğaldır.”¹⁵ Öte yandan Frazer, savaşçı bir toplumda zayıflığın itibar kaybına neden olacağını ve aynı zamanda kişiyi savunmasız bırakacağını eklemeyi de ihmal etmez.

Elcil intiharın en uç noktası olarak, bazı toplumlarda kocalarının ölümünün ardından kadınların ve kabile başkanlarının ardından maiyetlerinin veya hizmetçilerinin intiharları hatırlanabilir. Hükümranlığın klasik teorisinde uyrukların yaşaması veya ölmesi hakkında karar verme hak ve yetkisinin tamamen hükümdara ait olması ve kişinin ancak onun istencine bağlı olarak yaşama veya ölme hakkına sahip olabilmesi, Foucault'nun ifadesiyle bir *kuramsal paradokstur*; zira ölüm yargısı verme hakkını elinde tutan hükümdar, bu durumda aslında “öldürme ya da yaşatma değil”, “öldürme ya da hayatta bırakma” hakkını elinde tutmaktadır.¹⁶ Varlığını birliktelik üzerine kuran toplumsal düzen, fiziksel olarak güçsüz bulduğu kadının hayatta kalma hakkını erkeğine ve maiyetin hayatta kalma hakkını hükümdara “her türlü ayrılık düşüncesini olarak dışı kılacak biçimde sınımsız bağımlı” kılmak yoluyla devamlılığını sağlamıştır.¹⁷ İntiharın, Durkheim'ın zorunlu elcil intihar olarak tanımladığı bu türü, kendini istemli olarak öldürmekten

¹⁴ Örneğin ölenlerin doğrudan göğe çıktığına, hastalık ya da yaşlılık gibi nedenlerle ölenlerin ise uzun süre yeraltı tanrısına hizmet ettiğine dair inançların hüküm sürdüğü eski Orta Asya boylarında ve yaşlılık nedeniyle artık çalışıp üretemeyenlerin onursuz bir yaşam sürdüğüne inanılan eski Japon kültüründe, iyi bir oğul zamanı geldiğinde anne ve babasını ölümlerini bekleyecekleri özel bir mekâna kendi eliyle götürmekle yükümlüdür. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir; Danimarkalı savaşçıların yaşlılık ya da hastalık nedeniyle yatakta ölmeyi onursuzluk saymaları, Gotlar'ın doğal ölümle ölenlerin zehirli hayvanlarla dolu bir mağarada sonsuza dek baygın kalmaya yazgılı olduklarına inanmaları, Vizigotlar'da yaşamaktan bıkan yaşlıların kendilerini Atalar Kayası'ndan aşağıya atmaları, (É. Durkheim A.g.e., s. 220), Hinduların elden ayakta düşen yaşlıları ve şifasız hastalarını Ganj nehrine bırakmaları ve Güney Amerika'daki Çiriguanoların kişiyi doğal yolla ölmekten *korumak* için, en yakın arkadaşını omurgasını baltayla kırmakla yükümlü kılmaları (Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınc, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 60) gibi. Gene bu bağlamda, büyük Doğu dinlerinden Budizm ve Şintoizm ile Konfüçyüs öğretilerinin ötanaziye meşru kabul ettiği ve intiharın yanı sıra ıstırap çekmeyi de yücelten Japon geleneği *seppuku* ya da günümüzde daha yaygın olarak bilinen adıyla hara-kiri (karın deşmek) de hatırlanabilir. Daha çok savaşta yenilen samurayın onurunu kurtarmak adına gerçekleştirdiği, bununla birlikte günümüze kadar yaşamayı başaran bu intihar yöntemi, bildiği gibi, kişinin kılıcı karın bölgesine sapladıktan sonra önce iki yana doğru yatay hareketle diyaframını ve midesini parçalaması ve sonra yukarıya doğru çekmesi olarak özetlenebilir. Ritüele intihar eden kişinin en güvendiği kişiler arasından seçilen ve ölümün uzaması durumunda acı çeken kişinin başını kılıçla kesmek üzere hazır bekleyen *kaishakunin* eşlik etmekle birlikte, en onurlu intihar sayılan *juun-buun seppuku*'da, samuray dışarıdan hiçbir müdahale olmaksızın ve hatta iç organlarını bizzat çıkarıp toprağın üzerine koyarak ölü.

¹⁵ J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study of magic and religion*, 3rd edition, Part III. (London: Macmillan, 1911), s. 11-12, aktaran A. Kellehear, A.g.e., s. 60. Burada hatırlanması gereken bir diğer nokta da, ilkel toplumların aileyi koruyan ruhun aile başkanı bulduğuna dair inancıdır; ve bir başkasının bedenine girmiş olan bu kutsal ruh da bedeninin sahibiyi aynı süreçlerden geçecek, onun gibi hastalanacak, yaşlanacak ve güçsüzleşecektir. İşte bu nedenle ortak yararın gereği olarak babanın, kendisinde bulunan değerli hazinesini çocuklarına aktarması için yaşamın çok ileri sınırlarını beklememesi gerekmektedir. *Ölüme terk ve fiilen öldürme* olarak karşımıza çıkan bu geleneğin, kuşkusuz yaşlılığın arzularını hastalık olarak yorumlamakla da ilişkisi vardır. Hasta kişinin kötü ruhların istilasına uğradığı, ruhunun kaçırılmış ya da yenmiş olduğu inancı bazı toplumlarda ciddi bir korku yaratmaktadır. Jean-Paul Roux'nun deyişiyle, “şamanist bir toplumda, hasta gelecekteki ölüdür; işte bu nedenle de hastalık ve ölüm karşısında insanlığın tavrı hemen hemen aynıdır.” Dolayısıyla, ölüm gibi yaşlılık da bulaşıcı sayılabilmekte ve yaşlılarla temas da -tıpkı ölümlerle, ölümler eşyanıyla olduğu gibi- tabu kabul edilmektedir. Jean Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kabcaklı Yayınevi, 1999), s. 40.

¹⁶ Michel Foucault, *Toplumun Savunması Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, 1. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), s. 246.

¹⁷ É. Durkheim, A.g.e., s. 222.

çok, öldürülmeye yakın durmaktadır; nitekim, bu zorunluluğu yerine getir[e]memesi durumunda, kadın toplum tarafından veya maiyet hükümdar tarafından öldürülmekte ve özellikle toplu ölümlerin söz konusu olduğu durumlarda bir tür katliam gerçekleşmektedir.¹⁸ İlkel toplumlardaki bütün bu dayatmalar göz önünde bulundurulduğunda, bu eylemlere “istemli” sıfatının ne kadar uygun düştüğü tartışılır.

Antikçağ'da İstemli Ölüm; Felsefeyle Yaşamak, Felsefeyle Ölmek

“İntihar etmenin gücü, Pliny tarafından erkeklerin bile tanrı üstünde sahip olduğu bir avantaj olarak görülüyor. *Deus non sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ pœnis.*

“Tanrı istese bile intihar edemez, yaşamın tüm cezaları arasında insanlara vermiş olduğu en büyük nimettir.”¹⁹

David Hume

“...bilgi ve görüş sayesinde, ölüm korkusundan kurtulmuş insan imgesi olan can çekişen Sokrates tablosu, bilimin giriş kapısının üstünde yer alan ve herkese bilimin, varlığı anlaşılabilir ve dolayısıyla da haklılığı kanıtlanabilir kılmak olan gerçek amacını hatırlatan arma levhası niteliğindedir”

Friedrich Nietzsche

Antikçağ, yalnızca intihar ve ötanazi tartışmasının temelini oluşturması bakımından değil, aynı zamanda farklı görüşleri savunan düşünürlerin gelecek nesillere miras bıraktıkları son derece zengin, *diyalektik* literatürle ve en çok da, *felsefi* ve *politik intihar* kavramlarının doğuşuyla özel bir ilgiyi hak eder. Bu dönemin tartışmalarını doğru yorumlayabilmek için yapılması gereken ilk şey, yalnızca intihar kavramının bugünkü sınırlı anlamının değil, aynı zamanda sözcüğün kendisinin de dışına çıkarak okuma yapmaktır; zira Klasik Yunanca veya Latince, *kendini öldürme* eyleminin karşılığı olan 300’den fazla sözcük içerir. En sık kullanılan “*gönüllü ölüm*” (*mors voluntaria*), “*kendini yok etme*” (*eximere se, finire se, conficere se, occidere se, vb.*), “*ölümü yakalamak*” (*oppetere mortem*), “*ölümün peşinden koşmak*” (*appetere mortem*) ve “*son çareye başvurmak*” (*consulere extremis rebus*) gibi fiiller başta olmak üzere, bunların hiçbirisi, intiharın tek tanrılı semavî dinlerle birlikte “kazandığı” günah kavramına ya da modernleşmeyle birlikte ilişkilendirildiği patolojik bir rahatsızlığa işaret etmez; aksine hepsi, kendini *öldürme* yerine, *ölme* eylemini vurgular.²⁰

Ötanazi deyiminin yazılı tarihi, İmparator Augustus’un çabuk ve ıstırapsız ölümler karşısında kendisi ve ailesi adına da benzer bir ölüm, yani “*iyi, hoş bir ölüm*” (*eu thanatos*) için dua ettiğinden bahseden Romalı tarihçi Suetonius’un (69-130) metinlerine uzanır. Bu terim kuşkusuz fiziksel bir iyiliğe işaret eder, öte yandan *iyi ölümün* Yunanca’da daha çok ruhsal bir iyiliğe işaret eden bir karşılığı daha vardı; günümüz toplumunda unutulmaya yüz tutan bir kavram olarak, *kalos thanatos*, ideal yollarla veya örnek teşkil ederek ölmek demektir.²¹ Allan Kellehear, bu terimin ölmekte olan insan tarafından iyi hazırlanılmış bir ölümü anlattığını söyler: “*Bu manada iyi ölüm, ölümü mümkün olduğu kadar çok kişi için mümkün olduğu kadar olumlu ve anlamlı bir*

¹⁸ Örneğin, bazı Orta Asya halklarında görülen mezar hediyesi olarak insan kurban etme geleneği, yüzyıllar boyunca ölenin ardından dul eşlerin yakılmasına neden olmuş, efendilerine bağlı kullar öte dünyada da hizmet edebilmek amacıyla kendilerini ateşe atmışlardır. Hiung-nular ve T’u-küeler gibi bazı topluluklarda, hükümdarın kadınları, akrabaları ve hizmetçileri ölen efendiyle birlikte gömülmüşler, Tuna Bulgarlarında ölenin gözde kadınları ve hizmetkârları cesetle birlikte çukura indirilerek ölüme terk edilmişlerdir. Edward Tryjarski, *Türkler ve Ölüm, Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, Çev. Hafize Er (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), s. 310-311.

¹⁹ Lib. ii. Cap. 7., *Pliny, Natural History* 2.5.27, Çev. H. Rackham, aktaran David Hume, *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, Çev. Burcu Denizci, 1. Baskı (İstanbul: SUB Yayınları, 2017), s. 39.

²⁰ Anton J.L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, (London: Routledge, 1990), s. 138.

²¹ H.G. Lidell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1897, s. 737, aktaran, Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınç (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012), s. 142.



hâle getirmeye yönelik topluluk beklentisini karşılayan ölmedir. İyi ölüm, hem ölmekte olan insan için anlaşılabilir ve takip edilen bir iyi ölme yönergesi hem de o ölme sürecinde geride kalanlar için bir isnattır.”²²

Bu iyi ölüm tanımı, bize ister istemez Sokrates’in (İ.Ö. 469-İ.Ö. 399) Antikçağ felsefe pratiğini başlatan intiharını hatırlatır. Sorgulanmayan bir hayatın yaşamaya değmeyeceğini ve ölümün onursuz bir hayata tercih edilmesi gerektiğini ünlü Savunma’sında dile getirmekten de öte, kendi intiharıyla da kanıtlar, Düccane Cündioğlu’nun ifadesiyle, “*Felsefe ölümü tercih etmektir der Sokrates, tüm sükûnetiyle. Sevdiklerine yol gösterir, hakikatin yolunu: ölümün tercih edilebilirliğini.*”²³ Onur kavramı, Antikçağ’ın gerek mitolojik gerekse gerçek kahramanlarının ölümü tercih nedeni olarak sürekli karşımıza çıkacaktır. (Resim 3^a, 4^b)

Öte yandan Antikçağ’da kişinin sağlığını kaybederek başkalarına muhtaç duruma düşmesi de onur ve itibar kaybıyla sıkı bir ilişki içindedir. Nitekim, tedavisi bulunmayan hastalık veya sakatlık durumunda da intiharı veya hekimin tedaviyi kesmesiyle gerçekleştirilecek pasif ötanaziye meşru sayan Sokrates, *Devlet*’te hekimliğin yalnızca bedenleri doğuştan sağlam olup geçici bir hastalığa tutulmuş insanlar için kullanılması gerektiğini söyler: “*İşte Asklepios bu gerçeği biliyordu. [...] İçini hastalık sarmış olan bedenleri kan alma, kusturma, içini temizleme gibi yollarla iyi edeceğim diye, kötü bir hayatı uzatmaya uğraşmazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulmazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı, iyileştirmenin, ne o adama, ne de topluma fayda vermeyeceğine inanıyordu.*”²⁶

Ruhun bedenin tutuklusu olduğu ve ölümle birlikte hapisanesinden kurtularak ilahiliğine kavuşacağı görüşünü savunarak, dünyevî hayatı insanın ölümden sonraki gerçek bilgiye ulaş-



Resim 3: Aias’ın intiharı, İ.Ö. 530 tarihli bir altardan



Resim 4: George Zongolopoulos, Zalongo Anıtı, 1961.

²² A. Kellehear, A.g.e., s. 142.

²³ Düccane Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, 9. Basım (Ankara: Kapı Yayınları, 2016), s. 37.

²⁴ Sophokles’in İ.Ö. 445 yılına doğru oynanan tragedyasında Aias, Troia Savaşında Akhaların Akhilleus’tan sonra gelen en yiğit savaşçısı olarak anlatılır. Savaşın ardından Thetis, oğlu Akhilleus için Tanrı Hephaistos’a yaptırdığı silahları, Akhilleus’tan sonra gelen en yiğit savaşçı olan ve aynı zamanda Akhilleus’un ölüsünü Troialıların elinden kurtaran Aias’a vermek ister. Fakat, Agamemnon ile Menelaos silahları Odysseus’a vermenin bir yolunu bulurlar. Kendini kandırılmış ve aşağılanmış hisseden Aias, bir gece pusu kurar ve içine düştüğü şiddetli melankolinin etkisiyle Tanrıça Athena’nın oyununa gelir; Akha ordusu zannettiği bir sığır sürüsünü kılıçtan geçirir ve çadırına taşıyarak intikamını bir şölenle kutlar. Aias kendine gelip gerçeği fark ettiğinde düştüğü gülünç duruma katlanamayarak, kendini kılıcının üstüne atmak yoluyla intihar edecektir.

²⁵ Büyük İskender’in annesi Olympia’nın doğum yeri olarak bilinen Epirus’taki Zalongo Dağı’nda yaşayan Souli kadınlarının, 1803 yılında Osmanlı İmparatorluğu’nu temsil eden Ali Paşa’nın, bölgeyi kuşatma altına alması üzerine, önce çocuklarını ve ardından kendilerini uçurumdan atmak suretiyle gerçekleştikleri toplu intihar anısına inşa edilen anıt. Kadınların, intiharı şarkılar ve danslarla bir şölene dönüştürdükleri söylentisi, bu eylemin tarihe Zalongo Dansı olarak geçmesine neden olmuştur.

²⁶ Platon (Eflatun), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 7. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), s. 97.

maya hazırlanma süreci olarak tanımlayan Platon (İ.Ö. 427-İ.Ö. 347), intiharı *ölüme hazırlanıştan kaçış*, dolayısıyla da tanrıların isteklerine karşı bir eylem olarak görür; bununla birlikte, intihar karşıtı fikirleri zamanla esneklik kazanacaktır. Yasalar'da, Sokrates'in *Devlet*'te savunduğu görüşlerine yakın bir duruşla "*akılcı intihar*" kavramından söz eden ve kişinin intihara *zorlanabileceğini* kabul eden Platon²⁷, *Phaedo* adlı eserinde ise ötanazi konusundaki görüşünü daha açık bir üslûpla dile getirir: "...bir kişinin ölümü, kendisi için daha iyiyse, o kişinin kendisine iyilik yapması niçin engellenmelidir?"²⁸

Antikçağ'ın ötanazi tartışmasında, en güçlü antitez *kutsallık*, en güçlü tezlerden biri ise *faydahlıktır*; fakat buradaki *fayda*, kişinin hayatını sürdürmesinin kendisinden çok, *kutsala* fayda sağlayıp sağlamadığı sorusuna verilecek cevapla ilişkili olmalıdır. Devlet, kimi düşünürler için Tanrı kadar, kimileri içinse Tanrı'dan da kutsaldır ve bu bağlamda, devletin tasarrufunda olan cana kastetmek itaatsizliktir. Bu anlayış, "arızalı tür"ün devletin çıkarı adına yok edilmesini meşru kabul edecek kadar ileri gitmiştir; nitekim bu bağlamda Aristoteles (İ.Ö. 384-İ.Ö. 322) hatırlanabilir. Temelinde devlete mutlak itaat ve hizmet yatan Aristoteles düşüncesinde, intihar yurttaşın üretken kalma görevini ihmali ve hatta bu görevine ihanetidir ve bu nedenle bu suçu işleyen kişi geleneğe göre gömülme hakkına da sahip olmamalıdır. Hekim eliyle öldürülmeye de şiddetle karşı çıkan Aristoteles, üretkenlik adına yeni doğan sakat çocukların öldürülmesinin yasal olması gerektiğini savunmaktan da çekinmemiştir.²⁹

Kendi içinde farklı tezlere dayandırmakla birlikte, ötanaziye belli koşullarda meşru kabul eden bu düşünürlere karşılık, istemli ölümün en güçlü muhaliflerinden Pitagoras'ın (İ.Ö. 570-İ.Ö. 495) bütünüyle dini temeller üzerinde kurulu felsefesinde, kişinin ilahî ruhunun geçici olarak barındığı ve kendisini matematik ve felsefeyle arındırarak cennetteki ölümsüzlüğe layık kılmayı öğrendiği bir süreç olarak kabul edilen hayatı zamanından önce sona erdirmek, Tanrı'nın emirlerine karşı itaatsizlik olduğu için koşullara bağlı olmaksızın yasaklanmıştır. Bu nedenle Pitagoras, yalnızca sakat doğan çocukların değil, aynı zamanda doğmamış çocukların öldürülmesini de reddeder. Pitagoras'ın düşüncesi yaklaşık iki yüz yıl kadar sonra Hipokrates (İ.Ö. 460-İ.Ö. 377) öğretisinde geliştirilmiş ve her iki düşünce de, istemli ölüm karşıtları tarafından çağlar boyunca sahiplenilmiştir.³⁰ Hipokrates'in mesleğinin kutsallığını vurgulayan ve etik kurallarını gelecek kuşaklara miras bırakan *Yemin*'inin çok iyi bilinen "...*talep olunsa dahi hiç kimseye ne öldürücü zehir vereceğim, ne de öldürücü bir etkiye neden olacak bir şey önereceğim..*" sözü, herhangi bir bağlayıcılığı ve yasal zemini olmamakla birlikte, bugün dünyanın pek çok ülkesinde hâlâ ka-

²⁷ Platon, dinin ve devletin intihar edenlere uygun gördüğü mezar cezasının, intihara "zorlanan"lar için geçerli olamayacağını satırları arasında -belki de kendi teziyle çelişmemek adına- dolaylı olarak dile getirir: "*Kendini öldüren söz ediyor: kaderni talihin yazgısından zorla koparıp alan insan, devletin aldığı bir kararla ya da çok acı veren, kaçınılmaz bir talihsizlikle zorlanmadığı hâlde, korkakça ve alçakça kendisine haksız bir ceza veren insan. [...] bu şekilde ölenlerin mezarları ayrı bir yerde olacak, yanına bir başkası gömülmeyecektir [...] devlet toprağının oniki bölümünün sınırında, ıssız ve adı olmayan yerlerde törensiz gömülecekler, mezarlar mezar taşı ve ad yazılarak belirtilmeyecektir.*" Platon, *Yasalar* (I-XII Kitaplar), Çev. Candan Şentura, Saffet Babür (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 1994) s. 352. Platon "*devletin aldığı bir kararla*" sözüyle, bir yandan da sürgün cezası alan, bir diğer ifadeyle yargı yoluyla toplum dışına itilen Sokrates'in ölümü seçmesini onaylamış olur.

²⁸ *Phaedo* 62 A, in David Daube, "The Linguistic of Suicide", *Philosophy and Public Affairs*, N. 1, (1972), s. 377, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 19.

²⁹ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 4. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s. 228. İleride de zaman zaman karşımıza çıkacak olan bu yaklaşımın, ötanazi ile öjeni arasındaki ince çizgiye işaret ettiği ve canı alma yetkisini başkalarına tanıyarak, bir özlük hakkı arayışını katliama döndürme potansiyeline sahip olduğu açıktır. Öte yandan, Sibel İnceoğlu *Ölme Hakkı Ötanazi* başlıklı kitabında Aristoteles'in yurttaşlara yüklediği Devlet'e karşı üretken olma görevinden yola çıkarak, günümüzde de bazı ceza hukukçularının yaşamın dokunulmazlığı çerçevesinde bu yaklaşımı olumladıklarını ve ölüm orucu tutan kişilere güç kullananar müdahale etmenin meşruiyetini de bu yaklaşımda bulduklarını belirtir. S. İnceoğlu, A.g.e., s. 22.

³⁰ Bununla birlikte bazı araştırmacılar, Hipokrates'in diğer yazılarıyla arasında birtakım çelişkiler olduğundan yola çıkarak (ameliyatın *Yemin*'de yasaklanması ama diğer metinlerde kabul edilmesi gibi), *Yemin*'in daha çok Pitagorasçı bir hekimin dini değerlerini yansıttığını ve muhtemelen gene Pitagorasçı bir hekim tarafından yazılmış olduğunu öne sürerler. Bakınız: S. İnceoğlu, A.g.e., s. 170-174.

nun gibi kabul görmektedir.³¹ Bununla birlikte, Hipokrates kendi çağında bu kadar engelleyici olmamış, istemli ölümün ahlak, onur ve statü ile ilişkilendirilmesi ve hekimin vereceği kararın da bu değerleri koruyacak biçimde oluşmasına öncelik verilmesi, tedavinin kesilmesiyle gerçekleştirilen pasif ötanazinin yanı sıra, dışarıdan yardımla gerçekleştirilen aktif ötanazinin de Antikçağ'da yaygın olarak uygulanmasına imkân vermiştir.³² Nitekim bu konuda hazırlanmış bir yönerge ve Atina'da hâkimlerin ölmek isteyenler için baldıran zehiri bulundurdulara dair bilgiler, istemli ölümün kanun eliyle de meşrulaştırılan bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır:³³ “Her kim daha fazla yaşamak istemiyorsa gerekçelerini Senato’ya bildirecek ve izin aldıktan sonra hayatı terk edebilecektir. Eğer varlığın sana kötülük ediyorsa, öl; yazgı üzüncüler getirdiyse, baldıran iç, keder hayatı boynunu büktüyse, hayatı terk et. Dinleyelim mutsuz adamın bahtsızlığını, dindirsin yarasını sorgucu ve bezginleri son bulsun.”³⁴

Antikçağ’ın, bugün kullanılan intihar sözcüğünün tartışma dışına ittiği nüansları ortaya koyan zengin kaynaklarının, olumlama derecelerine göre sırasıyla Epikuros, Stoa, Kyrene ve Kynizm öğretileri olduğunu söylemek mümkün. Epikuros’a (İ.Ö. 341-İ.Ö. 270) göre ölüm korkusu insanın hayatını beyhude yere zehirleyen ve yenilmesi gereken bir korkudur; “...bilge ne yaşamaktan vazgeçer, ne de yaşamamaktan korkar; çünkü ne yaşamak ona ağır gelir, ne de yaşamamayı bir kötülük olarak görür. Yiyeceğin en bol olanını değil, en lezzetli olanını seçtiği gibi, zamanın da en uzun olanından değil, en hoş olanından yararlanır.”³⁵ Aklın ve doğanın kanunları üzerinde temellenen Epikuros öğretisine göre, güzel yaşamakla güzel ölmek için gösterilen çaba aynıdır ve yaşamın dayanılmaz acılar getirmesi durumunda, bilgelik bize, iyice düşündükten sonra acele etmeden, “*usulca*” intihar etmemizi öğütler, “*duman içinde kalan bir odadan çıkar gibi.*”³⁶

Stoa öğretisi ise iyice düşünülmüş tasarlanmış bir intiharı savunmakla kalmayıp, özellikle yüceltecektir. Geleneğin katı kurallarına karşı çıkan Stoacılar için tek bir kural geçerlidir: Doğanın kuralları; Stoacılar için doğa “her şey”dir, öyleyse doğa Tanrı’dır. Doğalaşan bilge hayatın en yüksek erdemine, iyi ve mutlu bir hayata, hiçbir şeyin sarsamayacağı, yıkamayacağı bir kaya parçasının mutluluğuna kavuşacaktır.³⁷ *Kendime Düşünceler*’de, ölümün maddenin çözülmesinden ibaret olduğuna, hayatın her evresinde, insanın her nefesinde *bulduğuna* işaret eden Marcus Aurelius (121-180), doğduğumuz andan başlayarak bir parçamızın ölmeye başladığını,

³¹ Elbette bu görüşe karşı çıkan hekimler de vardır. Örneğin, Alman cerrah Prof. Dr. Julius Hackethal (1921-1997), modern çağın gereklerinin ve etik anlayışının dışında kaldığı gerekçesiyle, Hipokrat Yemini’ni basın önünde yakmıştı. Dr. Yavuz Ceylan, *Doktorluktan Hekimliğe*, (İstanbul: İstanbul Tabib Odası Yayını, 2015), s. 58. 20. Yüzyılın yoğun tartışmaları sonucunda, bugün ABD’nin Washington, Montana, Teksas, Oregon ve Vermont eyaletlerinde, Hollanda, Belçika, Lüksemburg ve İsviçre’de aktif ötanazi yasal kabul edilmekte, Almanya ve Fransa’da kaydedilen ilerlemeler ise bu ülkelerin de ötanazinin kabulüne çok yaklaştığını göstermektedir. Ötanazi konusunu bir Türk hekimin bakış açısıyla okumak için bkz. Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 57-64.

³² Antikçağ’da hastayı tedavi edip etmeme konusunda karar vermek, tedavisi mümkün olmayan hastalıklardan mustarip olan hastaları reddetmek hakkı hekime tanınmıştı; çünkü hastayı iyileştirmeden hayatını uzatmak meslek etiğine aykırı, dolayısıyla hekimin saygınlığına zarar veren bir davranış olarak kabul edilirdi. Darrel W. Amundsen, “History of Medical Ethics: Ancient Greece and Rome”, *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 3, edited by Warren T. Reich, (New York: The Free Press), s. 934.

³³ Bununla birlikte, Senato’nun, ölmek hakkını toplumsal sınıflara eşit dağıtmadığı, gücün düşmeyi kendilerine yakıştıramayan soylular arasında sıkça görülen intiharın onurlu bulunmasına karşılık, köle ve askerlerin intiharının Devlet’e karşı işlenmiş bir suç sayıldığı da unutulmamalıdır. İntihar karşısındaki tavır cinsiyetler arasında da ayrımcı olduğu bilinmektedir; intihar edenin kadın olması durumunda, hangi toplumsal sınıfa dâhil olursa olsun, bunu kendi cinsinin güçsüzlüğünden, yaşamın sıkıntılarının göğüs germe cesaretine sahip olmayışından yaptığı kabul edilmekteydi. Gene de, *Suidas*’da bahsi geçen bir Atina geleneği, ölü bedene uygulanan dışlama ve hatta şiddete işaret etmekte ve yasalar izin verse de, dinin intiharı kabul etmediğini kanıtlamaktadır. Bu geleneğe göre, intihar eden kişinin özel bir yere ve canına kıyan elinin de kesilerek vücudundan ayrı bir yere gömülmesi gerekmektedir; din belli ki bu bedeni *murdar* saymış, bu konudaki batıl inançlar belli ki aşılammıştır (S. İnceoğlu, A.g.e., s. 28). Bununla birlikte, bu cezalar Atina, Sparta, Thebai gibi bazı kentlerin dışında geçerli değildir. Site-Devletleri’nin yıkılmasının ve Roma İmparatorluğu’nun kurulmasının ardından dinin intihar karşısındaki muhalefeti zayıflayacak ve intihar özellikle bürokrasi içinde yaygınlaşacaktır.

³⁴ Al Alvarez, *İntihar, Kan Dökücü Tanrı*, Dördüncü Basım (Ankara: Öteki Yayınları, 1994), s. 62. Ötanazinin meşruluğunun en güçlü kanıtlarından biri olarak, Ceos’da altmış yaşını dolduran kişilerin baldıran zehiri içerek intihar etmelerinin olağan kabul edilmesi de hatırlanabilir.

³⁵ Kaan Harun Ökten, *Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, Birinci Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), s. 96.

³⁶ Georges Minois, *İntiharın Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumunu*, Çev. Nermin Acar, Birinci Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), s. 58.

³⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 1. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), s. 108.

fakat evreni yenileyenin de bu olduğunu söyler; “*aynı bir zaman nehrinin sonsuzluğu yenilemesi gibi bir şeydir bu.*”³⁸ Bu nedenle, Stoa öğretisinde ölüm ne iyi, ne de kötüdür; üzerinde nesnel olarak düşünülebilecek bir olgudur ve hayat ile ölüm arasında bir fark olmadığı gibi, kişinin eceliyle veya kendi eliyle ölmesi arasında da ahlaki açıdan bir fark yoktur; hayat yalnızca ölüm korkusundan değil, öte dünya korkusundan da arınmıştır. Roma Stoacılarının önde gelen temsilcilerinden Lucius Annaeus Seneca’ya (İ.Ö. 4-İ.Ö. 65) göre, ölümden sonrasını insana korkunç gösteren efsanelerdir; hapisler, ateşten nehirler ve karanlıklar yalnızca şairlerin oyunudur; ölümlü ıstıraplar sona erer, sonrasında ne mahkeme vardır, ne de sanık. Bilge kişinin, “*yaşayabildiği kadar değil, yaşaması gerektiği kadar yaşaması*”nı salık veren Seneca için, “*... yaşamak iyi değildir başlı başına, iyi olan, iyi yaşamaktır.*” Bu yüzden bilge, gerektiği kadar yaşar, “*...can sıkıcı ve sükûneti bozan birçok şeyle karşılaşır, kendini kaldırırt ortadan; hem de bunu son anda, zorunlu anda değil, kaderden kuşkulanmaya başlar başlamaz, acaba hemen oracıkta işi bitirivermek gerekli mi diye, yöresine dikkatle bakıp da öyle yapar: Kendi eliyle mi ölecek, yoksa başkasının elinden mi olacak ölümü, erken midir, geç midir, bunlar önemli değildir onun için: Çünkü ölümden büyük bir kayıp gibi korkmaz, damdan akan bir damlayla kimse zarara uğramaz.*”³⁹

Bireycilik açısından daha aşırı bir tutumun temsilcisi olan Kynikler, okulun kurucusu olan Antisthenes’in (İ.Ö. 444-İ.Ö. 368) “*yeterince zeki olmayanlar kendilerini assınlar*” ve öğrencisi Diogenes’in “*çok yaşamak için iyi bir nedenin, eğer bu yoksa iyi bir ipin olmalı*” öğüdünün açıkça ortaya koyduğu gibi, iyi yaşanmayan hayatın hiç yaşanmaması gerektiği fikrini tutkuyla ve hatta şiddetle savunmuşlardır: “*Sağlıklı bir kafayla yaşamak gerek ya da kendini asmak, diye tekrarlayıp duruyordu; Antisthenes sonunda haykırdı: Of! O halde kim kurtaracak beni acılarımdan! Bu, dedi Diogenes, bıçağını göstererek.*”⁴⁰ Sokrates’in öğrencilerinden Aristippos’un (İ.Ö. 435-İ.Ö. 356) kurduğu Kyrene okulunun öğretisi ise hayatın yegâne amacının hazza ulaşmak olduğu, çünkü haz veren her şeyin iyi olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Aristippos’un hazcılığı, öğrencisi Hegesias döneminde karamsarlığa dönüşecek ve hatta kişinin hayatı boyunca aradığı mutluluğa ulaşamayacağı, bu nedenle de ölümü seçmesi gerektiği fikrini yayarak çok sayıda intihara yol açtığı gerekçesiyle, *peisithanatos* (ölüme azmettiren) lakabı verilen Hegesias, İskenderiye’den sürgün edilecektir.⁴¹

Antikçağ, gerek intihar kavramına kazandırdığı yeni anlamlarla, gerekse günümüzde de ötanaziyi savunanların temel dayanak noktasını oluşturan hayatın niteliği tezinin ilk kez gündeme getirilmiş olmasıyla, söz konusu tartışmanın son derece önemli bir ayağını oluşturur; bu tezin gelecekte sürekli karşısında bulacağı hayatın kutsallığı/dokunulmazlığı tezi ise Antikçağ’a yabancı bir kavramdır. Nitekim Giorgio Agamben, Eski Yunanlılar’da bizim tek bir “hayat” terimiyle işaret ettiğimiz karmaşık semantik alanı ifade edebilecek bir terimin bulunmadığına işaret eder: “*‘Zoē’ ile ‘bios’, ‘zēn’ ile ‘eu zēn’ (yani genel anlamda hayat ile insanlara özel olan belirli bir hayat tarzı) arasındaki karşıtlık, tam anlamıyla hayata bir ayrıcalık ya da kutsallık atfetmemizi gerektiren hiçbir unsur içermiyor. Hatta Homeros’un Yunancasında, canlı vücuda işaret eden bir*

³⁸ Kaan Harun Ökten, A.g.e., s. 130-131.

³⁹ K.H. Ökten, A.g.e., s. 123. Nitekim Seneca, Neron tarafından ihanetle suçlandığında kendini bileklerini keserek öldürmeyi deneyecek ve canına kıymak için giriştiği çeşitli denemelerin başarısızlık sonuçlanması üzerine, hizmetçileri tarafından sıcak suyla dolu bir küvette boğularak öldürülecektir. Simon Critchley, *İntihar Üzerine Notlar*, Çev. Utku Özmakas, Birinci Basım, (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2016), s. 24.

⁴⁰ G. Minois, A.g.e., s. 57

⁴¹ Yunan tarihi düşüncelerinin arkasında duran filozofların ve gerçek ya da yarı-efsanevi kahramanların intiharlarının da çok sayıda örneğini sunar. Georges Minois, gerekçelerine göre gruplandırarak şöyle özetler bu intiharları: “*Menoikeos, Themistokles, İskrates ve Demosthenes’in yurtseverce intiharları; Aristodemos’un vicdan azabı yüzünden intiharı; Kleomenes’in onur nedenli intiharı; Pythagoras’ın dini bir düşünceye bağlılığı yüzünden intiharı; Demokritos ve Speusippos’un yaşlılığın düşkünlüğünden kurtulmak için intiharı; Panthea, Hero ve Sappho’nun aşk yüzünden intiharı; Hippo’nun namus yüzünden intiharı; Charondas’ın yurtseverce intiharı; yaşamı hor gören Zenon, Kleantes, Hegesias, Diogenes ve Epikuros’un felsefi intiharları. Sokrates’in ölümü daha tartışmalıdır, ama yine de, duruşması sırasında verdiği kaşkırtıcı yanıtlar ve kaçmayı reddetmesi nedeniyle bir intihara benzetilebilir.*” G. Minois, A.g.e., s. 57.

terim bile bulunmuyor. Bizdeki 'hayat' teriminin iyi bir eşdeğeri olarak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan 'sōma' terimi ise köken itibariyle sadece 'ceset' demektir; yani tek başına hayat (ki Yunanlılara göre hayatın kendisi birçok biçim ve unsurun birleşmesiyle oluşan bir şeydi) sanki sadece ölümden sonra bir birlik olarak ortaya çıkıyordu."⁴² Bu bakış açısı kuşkusuz istemli ölümün bu kadar zengin bir yelpazede tartışılabilmesinin temelinde yatan en önemli nedenlerden biridir.

Tek Tanrılı Semavi Dinler ve İstemli Ölüm; Tanrı İçin Yaşa[t]mak, Tanrı'nın Adıyla Öl[dür]mek⁴³

"Hristiyanlığın paganizme göre sergilediği gerilemeyi ölçmek için, Kilise Babalarının intihar konusundaki ileri sürdükleri zırvaları, bir Plinius'un, bir Seneca'nın, hatta bir Cicero'nun aynı konuda dile getirdikleri fikirlerle karşılaştırmak yeter."

Emil M. Cioran

"Bu giz çözümsüzdür, çünkü çamurdan yaratılan Âdem'e ruh veren Baba'dır, Yaratan'dır, İsa'nın kurban edildiği sunakta olmayan Tanrı'nın kendisidir."

Octavio Paz

Tek tanrılı dinlerle birlikte, insan günahıyla doğan bir varlığa, hayat bir sınava ve ölüm bir hesaplaşmaya dönüştü; ödül ve ceza üzerine kurulu öte dünya tahayyülü din adamlarının toplum hayatını daha bu dünyada cehennem çevirmeleri için gereken her türlü imkânı sağlamıştı. Jean Baudrillard (1929-2007), Kilise'nin başlangıçtan itibaren dünyevi ve uhrevi hayat, bu dünya ve Gökyüzü Krallığı gibi ikili bir süreç üzerine kurulduğunu ve iktidarının sürekliliğinin bu bölünmeyi korumasına bağlı olduğunu söyler; bu bağlamda "Kilise varlığını sonsuza dek sürüp gidecek bir ertelemeye", ölüme borçludur⁴⁴ ve halkı cehennem tasvirleriyle korkutarak kendisine bağımlı kılmak için, öncelikle ilkel toplumların inanç sistemlerinin izlerini yok etmesi gerekmiştir, "çünkü ilkel toplum sahip olduğu yoğun karşılıklı ilişkileri sayesinde kendi kendisini kurtaran bir toplumdur. Tanrı ve Kilisenin soyut evrenselliklerine karşın tarikat ve cemaatler grubun simgesel yüceltilmesinden ibaret olan ve muhtemelen bir ölüm korkusuyla noktalanan kendi kurtuluş programlarını 'kendileri yönlendirmektedirler'. Kilisenin ayakta kalmasını sağlayan şey kesintisiz sürdürülmüş olan bu simgesel zorunluluğun tasfiye edilme işlemidir."⁴⁵

Tek tanrılı semavî dinlerin doğuşu, bir yandan insan hayatına kutsallık atfederken, diğer yandan bu hayat üzerindeki hakkı tümüyle Tanrı'ya ve dolayısıyla Tanrı'nın yeryüzündeki yasa koruyucusu olarak din adamlarına devretmekle, can almanın her türünü -kendi eliyle olmadığı sürece- Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günaha dönüştürür.⁴⁶ Aziz Augustinus'un (354-430) intiharı lanetlemesi, Ortaçağ'da Kilise'nin bu konudaki tavrını biçimlendirecektir; Augustinus, kendi

⁴² Giorgio Agamben, A.g.e., s. 85.

⁴³ Tek tanrılı semavi dinler, tam olarak söz birliği etmeseler de, temel meselelerde ortak paydalarda buluşurlar. Ayrıca, insanlığın mitolojik hikâyelerine bakarken de, bu üç dinin söylemlerinden izler buluruz sık sık; nitekim Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrı'nın Maskeleri*'nde şöyle yazar: "Bütün dünyanın mitolojilerini karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışmak, bizi insanlığın kültürel tarihini birim olarak ele almaya zorlamaktadır. Ateşin çalınışı, tufan, ölümler ülkesi, bakire doğum ve dirilen kahramanlar gibi temalar bütün dünyaya yayılmıştır; her yerde yeni bileşimler içinde görünürler, oysa bir yandan da kaleidoskop içindeki parçalar gibi, yalnızca belli sayıda ve hep ayırdır. [...] Dürüst bir karşılaştırma hepsinin aynı mitolojik motiflerle örüldüğünü hemen ortaya koyar. Bu motifler yerel gereksinimlere göre değişken biçimlerde seçilmiş, örgütlenmiş, yorumlanmış ve ritleşmiştir. Fakat dünyadaki her toplum tarafından saygı görürler." Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yayınları, 1992), s. 11-12.

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 256.

⁴⁵ A.g.e., 256-257.

⁴⁶ Bununla birlikte, Tanrı adına girilen savaşlarda ölmenin ve öldürmenin kutsandığı da hatırlanmalıdır. Üstelik, araştırmalar savaş zamanında insanın kendini öldürme dürtüsünün baskılandığını gösterir; bu konuda şöyle der Minois: "Savaş dönemlerinde, grubun güçlenen birliği, dayanışma, tutku, yenme isteği, yaşama yeniden bir anlam ve tat kazandırdığında, intihar oranlarının şiddetle düştüğünü biliyoruz." (G. Minois, A.g.e., s. 19) Durkheim'in terimlerini kullanırsak, savaşla birlikte toplum bireye göre öncelik kazanmış ve böylece bencil intihar baskılanmış oluyor, fakat buna karşılık elcil intiharı doruğa çıktığı da bir gerçek. Bir yüzü intihar, diğer yüzü cinayet olduğuna göre, savaş -nedeni ne olursa olsun- şiddetin ve intikam duygularının cennette ödüllendirilmeyi bekleyen bir öldürme yoluyla tatmin edildiği bir tür ayin olarak görmek de mümkün.

canını alan kişinin de “öldürme!” buyruğuna karşı çıkmış olacağını, soylu bir ruhun bütün acılara dayanmak sorumluluğunu taşıdığını, cezalandırma ve kefarete ödetmenin yalnızca Devlet’in ve Kilise’nin yetkisinde olduğunu öne sürerek, intiharın intihar etmekle kaçınılacak bütün günahlardan daha günah olduğunu söyler.⁴⁷ Augustinus’a göre, bir Hıristiyan için hayat, “*dominion*, yani yönetme hakkına değil, *usus*, yani kullanma hakkına sahip olduğu bir şeydir; verili, emanet edilen -*datum*- bir şey;⁴⁸ dolayısıyla Tanrı’nın armağanı ve aynı zamanda *emaneti* olan hayat kutsaldır ve her ne pahasına olursa olsun korunmalıdır. Tanrı’nın İsa’nın bedenine bürünerek insan görünümüne girmesinin ve insanlık için ölmesinin hayatın kutsallığının kanıtı olarak kabul edilmesinin yanı sıra, insanın diğer bütün canlılardan üstün sayılması da, ölme hakkı tartışmasını günümüze kadar süren bir çıkmaza sokan etkenleri oluşturacaktır.⁴⁹ Öte yandan, dünyevi hayatın sıkıntı ve acılarının cennete gitmeye hak kazanmak üzere fırsat sunduğu inancı, hastalıkları *hayırlı* bir niteliğe büründürerek ve ölüm döşesindeki kimsenin intiharı kadar öldürülmesi de, Tanrı lütfunu, geri çevirmek olacaktır.

Ortaçağ’da intiharın henüz sonraki dönemlerde olduğu kadar yaygın olmamasında, Kilise’nin yaşayışının yanı sıra, savaşlarla salgın hastalıkların kırıp geçirdiği toplumun mutluluk hayalini öte dünyaya ertelemiş olmasının da payı vardır. Georges Minois, *İntihar’ın Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumunu* başlıklı kitabında, anılardan, papazların ve burjuvaların tuttuğu günlüklerden ve o zamandan günümüze ulaşmış adli kayıtlardan elde edilen verilere dayanarak, Ortaçağ Avrupası’nda rastlanan intihar vak’alarına dair bir kronik sunar. Bu verilere göre, Ortaçağ’da istemli ölümün açıklaması, umutsuzluk yüzünden *şeytanî* bir kışkırtmaya uymuş veya *delice* bir davranışta bulunmuş olmaktır; bir başka ifadeyle, Hıristiyanlık öğretisi, bu dönemde müntehiri bir çeşit *sapkın* olarak damgalamıştır. (Resim 5, 6⁵⁰)



Resim 5: Giotto di Bondone, *Umutsuzluk*, 1306.



Resim 6: Yahuda, Saint Martin Kilisesi, Saint Martin de la Porte, Savoie.

⁴⁷ H.R. Fedden, A.g.e., s. 116-117, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 48. Öte yandan, Tertullianus’a (160-220) göre, İsa öldürülmemiş, bedenini “gönül rızasıyla” terk etmişti, “çünkü ilahî varlık hiçbir zaman tenin oyuncağı olamazdı.” Bu yüzden denilmiştir ki, “sevgili kurtarıcımız bizi günahlardan kurtarmak için bu yolu seçti, kendini kurban etti ve kanını doya doya aktı.” Simon Critchley ise, İsa’nın çarmıha gerilmesini bir tür intihar eylemi olarak kabul ettiğimiz takdirde, onu taklit eden azizlerin ve şehitlerin ölümlerini de aynı şekilde yorumlamamız gerektiğini söyler ve “azizlerin intihar andran eylemlerini göklere çıkarırken, intiharı yasaklamak büsbütün çelişkili bir davranış olarak görülebilir” der, “aziz olmanın mümkün olabileceği bir dünya yaratmak istiyorsak eğer, insan özgürlüğünün taşıdığı risklere de müsaade etmemiz gerekir. Aksi takdirde, Tanrı’nın sevgisi despotluğa dönüşüp yıklar.” S. Critchley, A.g.e., s. 44.

⁴⁸ S. Critchley, A.g.e., s. 26. Bu anlayış ileride Tommaso d’Aquino (1225-1274) tarafından geliştirilecektir.

⁴⁹ “Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeşimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, [...] Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun.” (Tevrat/Tekvin) Kur’an da insana karşı aynı yaklaşımı tekrarlar: “Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.” (Kur’an, Hicr Suresi, 15/29); “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.” (Kur’an, İsrâ Suresi, 17/70).

⁵⁰ Matta İncili’ne göre (27/3-10), Yahuda ihanetinden duyduğu pişmanlıkla, içinde İsa’yı düşmanlarının teslim etmesi karşılığında aldığı otuz gümüş akçenin bulunduğu para kesesini tapınağın içine fırlatır ve kendini asarak intihar eder. Bu bağlamda Müslüm Yücel, Yahuda’nın kabuk değiştirmiş bir İsa olduğunu yazmıştır: “İsa öğretisi içinde baktığımız zaman Yahuda tamamen bu eylemleriyle kendini aklamıştır. Cennete gidecek olan bir kişi varsa, yol açtığı ölüm anında kendi hayatına son vererek ortak olmuştur. Ama din politikaya dönmüşüğü an yayılmak ister, bunun için sonsuzca dek kötü olan birini arar, bulur, bu Yahuda’dır. Yahuda kendini asarak, içine göçmüştür; İsa çarmıha gerilip kendi dışına taşmıştır.” Müslüm Yücel, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Üçüncü Basım (İstanbul : Agora Kitaplığı, 2007), s. 127.

İntiharın sapkınlık olarak kabulü, müntehirin cesedine işkence yapılması/idam edilmesi yoluyla cezalandırmasına neden olacaktır. Ceset genellikle asılarak idam edilir, fakat bunun öncesinde bir atın arkasına bağlanıp sokaklarda sürüklenir ve hatta “*bir hayvan gibi yüzü yere dönük*” olarak “*başkalarına ibret olsun diye olabilecek en acımasız biçimde sürüklenmeli ve üstünden geçmiş olacağı taşlar yerinden sökülmalıdır.*”⁵¹ Bunun yanı sıra cesedin intiharın türüne göre cezalandırıldığına dair örnekler de mevcuttur; ölüm nedeni kendini bıçaklamaysa intihar edenin kafasına bir odun parçası saplamak; boğulmaysa su kenarının beş ayak ötesinde kuma gömmek; düşmese başının, karnının ve ayaklarının üstüne konan üç büyük taşla birlikte bir dağın altına gömmek gibi.⁵² İngiltere’de intihar eden kişinin bir anayolun altına ve tercihen, daha çok insanın geçtiği bir kavşağa gömülüp göğsüne saplanan tahta bir kazıkla toprağa çivilendiğini belirten Minois, cesedin çivilenmesini “*kıvrdayamaz*” hâle getirme düşüncesiyle ilgili olduğunu ve bunun aynı zamanda korkuya dayandığını yazar: “*Kadavranın idamı, hem bir şeytan çıkarma ayini hem de caydırma amaçlı bir uygulamadır. Bütün soyun şerefini lekeleyen bu halka açık gösteriye katılmak zorunda kalan aile içinse, korkunç bir felaket.*”⁵³ Öte yandan soylunun ve özellikle de din adamının intiharı, bir dava için kendini feda etmek gibi özgeci bir nitelik yüklemek ya da öfke veya delilik gibi mazeretler uydurmak yoluyla meşrulaştırılmıştır.

Ortaçağ’ın intiharı lanetleyen tavrına karşı dikkate değer belki tek bir itiraz yükselmişse de, bu sesin Hıristiyan gruplarından birinden geliyor olması önemlidir. Kilise’nin papazlık sistemine muhalefet eden ve *iyi Hıristiyanlar* olarak bilinen *Albililer* (Albigois) arasında, hastalık durumunda yiyeceği reddederek ya da kanama ile kendini zayıf bırakarak ölümü hızlandırma vak’alarına sıklıkla rastlanmaktadır.⁵⁴

Tıbbın Yükselişi ve İstemli Ölüm; Hastanenin İktidarı Adına Yaşa[yadur]mak

“Ölüm eskiden, ölecek olan kişiye oynanan -genellikle komik- bir trajedydi. Bugün ölüm, öleceğini bilmeden kişiye oynanan -her zaman dramatik- bir komedidir.”
Philippe Ariés

“Modern tıp ömrü değil, ölümü uzatır.”
Dr. Robert S. Mendelsohn

Dünyayı akılcılık arayışıyla ve fiziksel ölçülerle kavramaya yönelen Rönesans, ölümü günahkâr insanlığın ödemesi gereken bir kefarettir olmaktan kurtarır; artık doğanın kanunlarını uygulayan eli kum saatli bir figürdür ölüm.⁵⁵ Bununla birlikte, önce *yaşlanmaya bağh*, ardından *Aydınlanma hareketiyle* birlikte *hastalık olarak ölüm* kavramının ortaya çıkışı *ölüme ertelenebi-*

⁵¹ G. Minois, A.g.e., s. 47.

⁵² G. Minois, A.g.e., s. 47. İntiharın cehennemde müntehirin can alma yöntemine göre cezalandırılacağı Muhammed’in Hadisler’iyle de bildirilmiştir: “*Her kim ki kendisini bir demirle öldürürse kıyamet gününde elinde o demir parçacığı ile getirilir, cehennem azabının içinde kalır. Her kim ki kendisini bir zehirle zehirlerse, kıyamet gününde o zehir elinde bulunarak cehennem ateşine sokulur, orada sürekli kalır.*” Abdülkadir Udeh, *İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Çev. Akif Nuri, Cilt I, İstanbul, 1976, s. 644.

⁵³ G. Minois, A.g.e., s. 48.

⁵⁴ H.R. Fedden, A.g.e., s. 147, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 84. Bu bağlamda, sokushinbutsu olarak bilinen yöntemle, özel bir beslenme diyeti uygulamak suretiyle bedenlerini yağ ve sıvıdan arındırarak kendilerini mumyalayan ve bu yolla ölümü deneyimleyerek en üst düzey aydınlanma mertebesine ulaşmayı amaçlayan budist rahipler -yaşayan mumyalara ya da canlı Buda’lar- hatırlanabilir.

⁵⁵ Toplumsallığın bireyselleşmesiyle yer değiştirmeye başladığı, dini inançların zayıflamasının mutluluk arayışını öte dünyadan bu dünyaya çektiği Rönesans ve Reform sonrasında, hayat fiziksel/maddi açıdan daha iyiye doğru evrilmişse de, hayattan beklenti artmış ve ayrıca Jean Calvin’in (1509-1564) *kadercilik* anlayışı umutsuzluğun büyümesine neden olan etkenlerden biri olarak, istemedene de olsa intiharı körüklemiştir; Tanrı’nın ödül ve cezayı ezelden belirlediği görüşü, insanın ödüle ulaşmak için bu dünyada çekeceği eziyetleri beyhude bir çabaya dönüştürerek, Katolik Kilisesi’nin intihar konusundaki söylemlerini etkisizleştirir. 16. Yüzyılda, Cizvitlerin Katolik anlayışını yumuşatan tavırları ve Martin Luther’in (1483-1546) insanın seçme özgürlüğünü ön planda tutan yaklaşımı -Rönesans’ın Antikçağ’la kurduğu gönül ve akıl bağını da tarafına alarak- Stoacılığın intihara yaklaşımını yeniden canlandırıcaktır.



lir bir nitelik kazandıracak ve hayatla ölüm arasındaki mesafelenmenin tektikleyicisi olacaktır. Ölümün simgesel olarak dışlanması, hayatı ölümün inkârına yönelik bir çabaya, ölümü ise çürüme ve dağılmadan ibaret bir vade bitimine dönüştürecektir. Bir yandan salgın hastalıklarla mücadele ve hijyen bilinci, diğer yandan sekülerleşme ve mülkiyet kavramlarının doğuşu, ölüme giden yolda kılavuzluk etme, ölünün kaydını tutma ve mekânını hazırlama gibi yetkileri Kilise'den alarak tıbbi ve devlete devrecek, mezarlıkları yerleşim yerinin dışına ittiği gibi, ölüm döşegini de evden hastaneye taşıyacaktır. Philippe Ariés (1914-1984), dindar Batı toplumunda, sokakta *kudas ayini* için şarap ve ekmek taşıyan bir papazla karşılaşanların, uğurlama görevlerini yerine getirmek üzere peşine takıldıklarını ve *tanımıyor olsalar da* ölmekte olan kişinin odasına kadar izlediklerini yazar ve bu geleneğin ölüm döşegini bir tür *kamusal alana* dönüştürdüğünü belirtir.⁵⁶ Bu kamusal alanın hâkimi ise ölmekte olan ki-

şidir; Ariés, bu bağlamda, “ölmek üzere olan kişi, neredeyse çocuk yaşta çok genç bir kız bile olsa, özellikle 18. ve 19. Yüzyıllarda ölüme yaklaştıkça hakim bir otorite kazanmış olarak, emirler veriyor, tavsiyelerde bulunuyordu” der ve ölümü yaklaşan kişinin kendi yatağında, yakınları, dostları ve hatta ailenin küçük çocuklarıyla çevrelenmiş olarak uğurlandığı veda törenlerinin en az cenaze ve yas kadar önemli bir ritüel olduğunun altını çizer.⁵⁷ (Resim 7, 8)

Öte yandan Foucault, ölüyü uğurlamayı üst düzeyde ayınleştiren görkemli törenlerin nede-nini “bir iktidardan başkasına geçişin göstergesi” olmalarına bağlar: “Ölüm, aşağıda bu dünyadaki hükümdarın iktidarından, öteki hükümdarın iktidarına geçildiği andı. Bir yargı merciinden başka birine geçiliyordu, bir medeni hukuk ya da kamu hukukundan, yaşam ve ölüm hakkından, ebedi yaşama ya da sonsuz cehennem azabına ilişkin olan bir hukuka geçiliyordu. Ölüm aynı zamanda ölen kişinin iktidarının, hayatta kalanlara geçen iktidarın bir aktarımıydı: son sözler, son istekler, vasiyetler vb. Böylece ayınleştirilmiş olan, bütün bu iktidar görüngüleriydi.”⁵⁸ Öte dünya inancının zayıflaması, ölümü hiçliğe dönüştürürken ölüyü de iktidarsızlaştırmış ve Tanrı'nın tahtına artık tıbbın temsil ettiği dünyevi iktidarı oturtmuştur. Nitekim, Aydınlanma hareketiyle birlikte



Resim 7: Pierre Alexandre Wille, *Sevilen Eşin Son Dakikaları*, 1784.



Resim 8: Joaquín Pintos, *Velatorio (Uyanış)*, 1905, Museo de Pontevedra.

⁵⁶ Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz, 1. Basım (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), s. 201.

⁵⁷ P. Ariés, A.g.e., s. 202.

⁵⁸ M. Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, s. 253.

Ortaçağ'ın kiliselerinin içindeki kemikliklerin kısmen boşaltılması, mezarlığın yerleşim yerinin dışına taşınması ve gerek mekânsal gerekse istatistiksel olarak ölünün sorumluluğunun belediye devredilmesi de, hijyenle ilişkisi bağlamında, devletten çok tıbbın iktidarına işaret etmektedir. Öte yandan, devlet elbette tıbbi da zamanla kendi iktidarını güçlendirmenin araçlarından birine dönüştürecektir.

Ortaçağ'ın ayinleştirilmiş ölümü, aynı zamanda Ralph Houlbrooke ve Allan Kellehear'in *iyi ölüm* tanımlarını hatırlatır. Houlbrooke iyi ölümü *öngörülen* bir ölüm karşısında topluluk değerlerinin hâkimiyeti olarak tanımlar; kişi yakında öleceğini anladığında, bir vasiyet bırakır; mülklerini adil bir biçimde dağıtır, ailenin fakir üyelerine yardımda bulunur, topluluğun dini kesiminden ziyaretleri kabul eder, dualarını okur ve ailesi ile arkadaşlarının arasında ölür.⁵⁹ Kellehear ise, böyle bir ölümün birleştirici gücüne işaret eder; kendi ifadesiyle, “*realite şov ya da pembe dizilerin olmadığı bir dünyada ölme büyük toplumsal öneme sahip, birleştirici bir topluluk aktivitesiydi,*”⁶⁰ ve toplumsal gücün anahtarı ölmekte olanın “*kendi içi ve dışındaki bu son yarışa ne kadar hazırlandığında*” saklıydı; kişi bu gücü “*en kapsamlı iyi*” için kullanabilirdi. Kellehear bu hazırlıkların aynı zamanda toplumsal düzeni güçlendirme ve yeniden inşa etme gücüne sahip olduğunu da söyler; “*her ölme süreci yarının toplumsal düzeninin varoluşsal gerçekliğini hazırlar. [...] Hazırlıklar sadece yaşamda düzeni sağlamaz aynı zamanda o düzene olan inancı da yeniler. Toplumsal ve kişisel uyuma giden topluluk yolu budur.*”⁶¹ O hâlde, topluluk tarafından paylaşılmayan ölümün, toplumsal düzeni ve bu düzene olan inancı manevi anlamda zayıflattığını öne sürmek de mümkündür.

Görüldüğü gibi, her koşulda burada söz konusu olan, ölenin yaşayanların dünyasının bir parçası olma vasfını hâlâ koruyabildiği, yalnızca kendi ölümünün *öznesi* olmakla kalmayıp, geride kalanların yarınlarının inşa edilmesine de katkıda bulunduğu; dolayısıyla da, *iyi ölüm*, kişinin ölmekte olduğunun bilincine vardığı anla, son nefesini verdiği an arasındaki *ölüm hazırlık* sürecini kapsamaktadır, o halde, *ani olmayan ölüm* olmalıdır. Bu nedenle Ortaçağ Avrupası'nda hastalığın neden olduğu acı bir tükeniş bile, uykuda ölüm gibi hiç hissettirmeden olup biten bir ölüm tercih edilirdi; ani ölüm “*sadece pişmanlık getirmeye izin vermediği için değil, fakat insanı ölümünden yoksun bıraktığı için de çok korkulan bir olaydı.*”⁶² Nitekim, ölecek olan kişinin kendisini bekleyen kaderi zamanında ve herkesten önce fark etmemesi durumunda, onu bu *tehlikeden* koruma -yani *nuncis mortis (ölüm habercisi)* olma- sorumluluğunun manevi arkadaşına ve yüksek papazlara ait bir belge aracılığıyla görevlendirilen hekimlere ait olduğunu yazar Ariés.⁶³ Böylece, kişi kendi ölüm sürecine hâkim olma, gerekli düzenlemeleri yapma ve son bir kez de olsa kendi hayatı üzerinde otorite sahibi olma şansını kullanabilirdi. Buna karşılık, modern ölüm sürecinin kişinin kendi ölümünü yönetme şansını elinden aldığı, AIDS hastalığı nedeniyle ölmekte olan Iain Gardner şöyle anlatır: “*Ölüm beni hiç korkutmadı. Asıl mesele, aradaki o bölüm... Sanırım, asıl endişe o boşluğu yönetmekle ilgili. Acı sadece işin küçük bir kısmı, ben süreci biraz daha iyi yönetmek istiyorum. [...] Bu yalnızca benim kendi duygularımı yönetmemle ilgili bir şey değil. Aynı zamanda, benim kendi yapımdan dolayı, çevremdeki insanları da yönetmeye teşebbüs etmeye yönelik bir sorumluluk almaya olan eğilimim de konunun içinde. Yani onların da bu durumda iyi hissetmelerini sağlamam gerekiyor.*”⁶⁴

⁵⁹ R. Houlbrooke, *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750*, (Oxford: Clarendon Press), s. 184-219, aktaran Allan Kellehear, A.g.e., s. 145.

⁶⁰ A. Kellehear, A.g.e., 151.

⁶¹ A.g.e., s. 161-162.

⁶² P. Ariés, A.g.e., s. 198.

⁶³ A.g.e., s. 199.

⁶⁴ Iain Gardner, “Not dying a victim: Living with AIDS”, In A. Kellehear ve D. Ritchie (eds.), *Seven Dying Australians*, (Bendigo: St. Lukes Innovative Resources, 2003), s. 41-59, aktaran, A. Kellehear, A.g.e., s. 247-248.



Modern insan için acı çekmeden, hatta mümkünse “öleceğini hissetmeden” ölmektir iyi ölüm. Bu durumda ölmekte olanın “iyiliği” adına hekim de gerçeği söylemekten kaçınacak ya da muğlak konuşmaları tercih edecektir. Ariés, 19. yüzyıl hekiminin suskunluğunun “geleneğe naif bir biçimde girmiş bir alışkanlık”tan çok daha fazlası olduğunu, “ahlâki bir kural”a dönüştüğünü belirtir ve bu değişimin nedenini, ailenin “ölümü daha mevcut ve daha kesin kılmanın, çok sevilen bir kişiye ve aynı zamanda kendisine vuracağı darbeyi artık kaldıramaz” olmasına bağlar.⁶⁵ Artık, hekimle ailenin hastayı himaye konusundaki işbirliği, ölüm sürecini başarısı karşılıklı rol yapma becerisine bağlı olan bir çeşit oyuna dönüştürmüştür, ki bu, -Ariés’in ifadesiyle- “ölümün çağdaş krizi”dir: “Ölüm ertelendi ve hastaneye gitmek için evi terk etti: her günkü bildik dünya yok artık. Bugünün insanı, ölümü yeterince sık ve yakından görmediği için unuttu: ölüm vahşileşti ve artık onu sarmalayan bilimsel cihazlara rağmen, günlük yaşamın alışkanlıklarının mekânı olan evin odasından çok, aklın ve tekniğin mekânı olan hastaneyi altüst ediyor.”⁶⁶ (Resim 9, 10⁶⁷)

Bu dönüşümleri çok daha eleştirel bir bakışla okumak da mümkündür; mesleğin hakkını yememek adına, *Hasta Gözüyle Hastalık* başlıklı kitabında, hastayla empati kurabilen bir doktor, daha çok hekim olarak Dr. Norman Cousins’in yazdıklarından alıntılatalım:⁶⁸ “Günümüzün ‘Modern Hastaneleri’ bir tıp merkezi değil, ‘Tıp Fabrikaları’dır. Bu fabrikaların ürünü ‘sağlık’ değildir. Buralara gittiğinizde doktor sizi, hastalığı konusunda yardıma ihtiyacı olan biri olarak değil, tıp fabrikasının ürünleri için potansiyel pazar olarak görür. Modern tıp, putperesttir. Ona göre, kutsal olan canlılar değil, mekanik süreçlerdir. Ruhları ve hayatları kurtarmakla değil, şu ya da bu makinenin kaç kere kullanılmış olduğuyula, şu ya da bu yöntemin kaç para kazandığıyla gurur duyar.”⁶⁹



Resim 9: Katharina Fritsch, *Doktor*, 1999.



Resim 10: Dr. Jack Kevorkian, *Koma*, 1996.

⁶⁵ P. Ariés, A.g.e., s. 202.

⁶⁶ A.g.e., s. 251.

⁶⁷ Jack (Jacop) Kevorkian ya da ötanazi karşıtlarının kendisine yakıştırdıkları ismiyle Doktor Ölüm, 1990 yılından mahkeme tarafından suçlu bulunduğu 1999 yılına kadar, aralarında evini yardımcı intiharlara açmak suretiyle kendisine destek olan yakın dostu Janet Good’un da bulunduğu 130 şifasız hastanın son arzularını ağır bir bedel ödemeye göze alarak yerine getirmişti. İstemli ötanazi uygulamaktan yargılandığı davanın savunma konuşmasını şu sözlerle açmıştı Kevorkian: “Her şeyden önce, içinizde ıstırap çeken bir insanın acısına son vermesine yardım etmenin suç olduğuna inanan biri var mı? Böyle biri varsa, hemen şimdi söyleyin!”, erişim tarihi Mayıs 2017. <http://www.life.org.nz/euthanasia/abouteuthanasia/history-euthanasia13/>.

⁶⁸ “Hekim” ve “doktor”, makale boyunca farklı anlamlar içeren sözcükler olarak kullanılmıştır, bu nedenle ifade çelişkili olarak yorumlanmamalıdır. “Hekim” sözcüğüyle kastedilen, hikmet sahibi doktordur; kadim şifacıların bilgeliğine, yatıştırıcı eline sahip olan kişidir; “doktor” sözcüğü ise modern tıbbın bir ürünü olan tıp insanları için kullanılmıştır. Bununla birlikte, bu elbette bir genellemedir ve bu sözcüğü mesleki bir ünvan olarak isimlerinin önünde taşıyan saygın tıp insanlarını, özellikle de günümüzün hikmet sahibi doktorlarını tenzih etmek gerekir.

⁶⁹ Dr. Norman Cousins, *Hasta Gözüyle Hastalık*, aktaran Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 296. Bu bakış açısı, bir yandan tıbbın maddi çıkar arzusunun asıl misyonunu gölgeleyecek boyuta varışının, diğer yandan ise ayrıcalıklı bir zümrenin hizmetine girişinin kanıtı olarak da kabul edilebilir; zira bu pahalı teknolojiler, dünya nüfusu göz önünde bulundurulduğunda, bugün hâlâ geniş kitleler tarafından kullanılamamaktadır.

Öte yandan, konumuz bağlamında söz konusu olan yalnızca hastanın doktor tarafından araçsallaştırılması değildir, aynı zamanda tıbbın ve bu bağlamda hayat ve ölümün de devlet tarafından kendi gücünü pekiştirmek adına araçsallaştırılmasıdır. Nitekim, Foucault'nun Batılı modernleşmeyle birlikte toplumdan ihraç edilmesini anlattığı *deliler sınıfının* yanına, tıp zamanla yaşlıları ve ölüleri de ekleyecektir; Baudrillard, bu bağlamda *yaşam süresi umudunun* artmasının, sonuç itibarıyla yaşlılara karşı bir ayrımcılık politikasının güdülmesinden başka bir işe yaramayacağını ve bunun da ölüme karşı güdülen ayrımcılığın doğal bir sonu olduğunu söyleyecektir.⁷⁰

Foucault, *biyo-iktidarın* doğuşu ve uygulama alanı üzerinde durduğu 17 Mart 1976 tarihli dersinde, yaşama ve ölme hakkı üzerinden hükümlerlik-devlet ilişkisine bakarken, 19. yüzyılda siyasal hukuk alanında ortaya çıkan gelişmelerin, eski hükümlerlik hakkını silip atmadığını, fakat tam tersi bir iktidar yarattığını söyler; artık hükümlerliğin klasik teorisinin “*öldürme ya da hayatta bırakma*” hakkı, “*yaşatma ya da ölüme bırakma*” hakkına dönüşmüştür.⁷¹ Bu değişimin izini iktidar mekanizmaları üzerinden süren ve kendisinin anatomo-politika ve biyo-politika kavramları üzerinden açıklayan Foucault, 17. ve 18. yüzyılda bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıkışıyla temeli atılan ve 18. yüzyılda yerleşen anatomo-politiğin, *ayırıştırma, sıraya sokma, işe yarar güçleri yükseltme* adına *gözleme/gözetleme* teknolojilerini yarattığını, yüzyıl sonunda doğan ve beden yerine insan türünü koyan biyo-politiğin ise, *beden-insanın* yerini alan *tür-insanın* hayatının denetlenmesi olduğunu belirtir. Bu ikinci amaca hizmet eden doğum-ölüm orantısı, üreme oranı, doğurganlık gibi meselelerin ilk nüfusbilimiyle birlikte istatistiksel ölçümlere tâbi tutuluşunun, *uzun yaşatmaya* ilişkin gayreti açığa çıkarmasına işaret eden Foucault, bu çabanın eskiden salgın hastalıklarla görülen “*hojratcha yaşamın üzerine çullanan ölüm gibi değil*”, fakat “*yerleşik hastalıklar*” olarak tanımlanabilecek “*güçlerin eksilmesinin, çalışma süresinin azalmasının, enerjilerin düşüşünün, üretimde eksiklik kadar bunun mâl olabileceği tedavilerin de yol açtığı ekonomik maliyetlerin süregelen faktörleri*” gibi, “*yaşamın içine sızan, onu sürekli kemiren, küçülten ve zayıflatan sürekli ölüm*”ü engellemeye yönelik olduğunu söyler.⁷² Böylece cinselliğin, suçlunun, akıl hastalarının kapatılmasının ve gözetlenmesinin ardından, hastalık, sakatlık ve üretim meselesiyle ilişkisi bağlamında yaşlılık da iktidarın teknolojilerinin denetimine girecektir. Bu bağlamda hayatı uzatmak kadar, ölme ve yaşama biçimine müdahale etmek de meşrulaştırılmış, tıp bilimi bir yandan intihar, diğer yandan ötanazi konusunda *hükümlerlik* kurmuştur. İntiharın tıbbi olarak yeniden tanımlanması da doğrudan bu gelişmelerle ilişkilidir.

İntihar (*suicidium*) sözcüğü ilk kez Sir Thomas Browne'ın (1605-1682) 1642'de yayımlanan *Religio Medici* adlı eserinde geçer⁷³; artık insanın *kendisine karşı* gerçekleştirdiği bir öldürme eylemi olduğu vurgusuna sahip olması bağlamında, bu terimin ortaya çıkışında ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın zayıflamasının ve bireyselliğin doğuşunun rolü inkâr edilemez. Bilimsel tıp alanında Aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan gelişmeler ve gene aynı dönemde ruh hastalığının ya da deliliğin (*non corpus mentis (akli melekeleri yerinde olmama)*) giderek daha sık teşhis

⁷⁰ Baudrillard, A.g.e., s. 293.

⁷¹ M. Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, s. 246.

⁷² A.g.e., s. 249. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde, cüzzam hastalığının azalmasıyla boşalan hastanelerin akıl hastanesinin doğuşuyla delileri kapatmak için bir çözüm sunduğunu da söyler.

⁷³ John D. Morgan, Pittu Laungani, Stephen Palmer (eds.), *Death and Breavement Around the World*, Vol. 5, Reflective Essays, (New York: Routledge, 2017).



edilir oluşuyla akıl hastanelerinin kuruluşu, 19. yüzyıl başlarında intihar *biliminin* doğmasına neden olacaktır. İntiharın deliliğin kesin kanıtı olarak kabul edilmesiyle birlikte, intihara meyilli olduğu saptanan kişiler psikiyatrinin bilgi nesnelere dönüştürülmüş ve Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde işaret ettiği gibi, 17. yüzyılın ortalarından itibaren "*hastaneye kapatma*" uygulamasının başlamasıyla, akıl hastanesi bir "*gözetim evi*" olarak iktidara hizmet etmeye başlamıştır. Kuşkusuz bu kapatılma fiziksel hastalıklar ve yaşlılık için de söz konusudur; annesinin ölümünü kaleme aldığı *Sessiz Bir Ölüm*'de şöyle der Simone de Beauvoir (1908-1986): "*Beni de bir kanser yiyip bitiriyordu: Pişmanlık acısı. [...] Hastaların, uzun süre büyük acı çektiklerini gördüğüm zamanlar, yakınlarının durgunluğu karşısında sık sık öfkeye kapılmışım: 'Ben olsam öldürürdüm onu.' Oysa ilk sınavda yelkenleri suya indirmiştim: Toplumsal ahlâka yenilmiş, kendi ahlâkımı yad-sınmışım. 'Hayır' demişti bana Sartre, 'tekniğe yenildiniz: Başka türlü de olamazdı bu.' Gerçekten de öyle. Uzmanların tanısı, ilerisi için tahminleri, kararları karşısında güçsüz, çaresiz kalan insan, bir dişli çark düzenine kısılp kalmıştır. Hasta hekimlerin malı olmuştur: Alın onu ellerinden güveniyorsanız kendinize!*"⁷⁴

Bir tabanca edinip annesini vurmaya ya da onu boğmaktan, "*romantik düşünceler*" olarak bahseden de Beauvoir, bir yandan sevilenin acı çekmesine göz yummakla ölmesine izin vermek arasında tercih yapmak zorunda kalmanın ıstırabını, diğer yandan modern tıbbın ölmekte olanı kendi ölüm sürecinden nasıl dışladığını anlatır:

"Ölümler işkence arasında bir yarışma başlamıştı. Sevdiğiniz insan size: 'Acı bana!' diye haykırmış, bu haykırış boşa gitmişse, arkasından nasıl yaşayabilir, bu yaşayışı nasıl kabullenebilirsiniz? Buydu kafamdaki soru.

*Bu yarışta ölüm kazansa bile, en tiksindirici yutturmacaydı bu! Annem bizi yanı başında saymıyordu; oysa biz, şimdiden onun öyküsünün öte yanına geçmiştik. Her şeyi bilen kötücül bir cindim ben; elimdeki kağıdı görüyor, oyunun içyüzünü biliyordum; o ise, pek uzaklarda, insan yalnızlığı içerisinde çabalamaktaydı. İyileşmek için bütün gücüyle gösterdiği çaba, sabrı, yiğitliği, her şey, bir aldatmacaya alet edilmişti. Çektiği acıların hiçbirinin karşılığını göremeyecekti. [...] Sorumlusu olmadığım hâlde, benim olan, hiçbir zaman da bağışlatamayacağım bir günahın, umutsuzluk içinde, cezasını çekiyordum."*⁷⁵

Bu bağlamda Ariés, hasta hakkında verilen kararın "*yaşamın sonsuza dek uzatmaya yönelen yaşam saygısı; acıyı azaltmaya iten insani duygu; bireyin toplumsal yararlılık değerlendirmesi (genç veya yaşlı, ünlü veya değil, saygın veya düşkün); ve vak'anın bilimsel önemi*" olarak tanımladığı dört dürtü arasındaki çatışmanın sonucu olarak ortaya çıktığını yazar.⁷⁶ Fakat *acıyı azaltmaya iten insani duygu* dışında, bunların hiçbirinin ölmekte olan kişiyi öncelemediği açıktır; nitekim Kellehear, günümüzde doktorun meseleye "*ölmekte olan kişinin bakış açısından*" yaklaşma isteğinin azaldığını öne sürecektir. Kellehear'ın eleştirel bakış açısını benimseyen ve tıbbın bizzat yarattığı ve desteklediği politikanın, teknoloji ve organizasyonların olumsuz toplumsal sonuçlara yol açtığını savunan araştırmacı yazarlar ise bu olumsuzlukları, çağdaş sağlık tanımlamalarımızın aşırı derecede genişlemesinin günlük davranışlarımızın daha geniş bir biçimde gözetim altında tutulmasına yol açması, tıbbi müdahalelerden doğan beklenmedik ancak ciddi zararlar, iş ve evdeki davranışlarımızın ahlâki yönden gizlice kontrol edilmesi olarak özetlerler.⁷⁷

⁷⁴ Simone de Beauvoir, *Sessiz Bir Ölüm*, Çev. Bilge Karasu, 4. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), s. 66.

⁷⁵ A.g.e., s. 67.

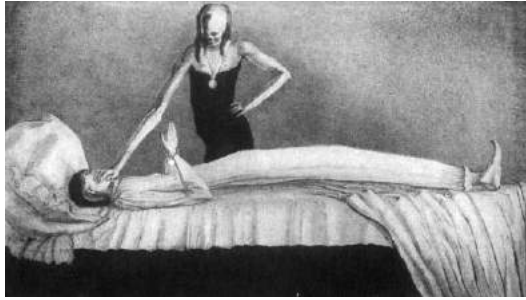
⁷⁶ P. Ariés, A.g.e., s. 260.

⁷⁷ A. Kellehear, A.g.e., s. 241-242.





Resim 11: Edward Kienholz, Devlet Hastanesi.



Resim 12: Alfred Kubin, En İyi Doktor.

Bu saptamalar kuşkusuz Foucault'nun tanımladığı *gözetleme iktidarlarının* uzantısı olarak okunabilir ve aynı zamanda -ister intihar ister ötanazi olsun- istemli ölüme bakışı biçimlendirilen, yasaklanmasına ve/veya yargılanmasına temel oluşturan meseleler olduğu açıktır; zira ölümün dışlandığı bu sistemde, ölümü tercih edenin öncelikle dışlanması, iktidarsızlaştırılması gerekecektir. Bu bağlamda tıp, bir yandan hayatı uzatır ve hayat kalitesini arttırırken, diğer yandan dinin hayat ve ölüm üzerindeki tekelini devralarak, ölme hakkı meselesine farklı gerekçelere dayanmakla birlikte sonuç olarak benzer ötekileştirme ve yasaklarda buluşan bir tavırla yaklaşmıştır. Ortaçağın *sapkın* müntehiri artık *delidir*, fakat son kertede her ikisi de engellenmeli ve kapatılmalıdır. Bu bağlamda ölme yasağı, hayatı boyunca tıbbın sunduğu bütün nimetlerin bedelini kişiye ölüm döşesinde ödeten bir mekanizmaya dönüşmektedir. (Resim 11, 12)

Hayatı Sorgulama, Olumsuzlama ve Reddetme Hakkı

“Ve acı ve ıstırap yaşamdan bıktırarak kadar sabrımı tüketirse, makamımdan en net ve en açık ifadelerle çağrıldığı sonucuna varabilirim.”
David Hume

“Kendimizi öldürmeye değmez, çünkü kendimizi hep çok geç öldürürüz.”
Emil M. Cioran

18. yüzyıldan başlayarak bireysel bir hak ve özgürlük olarak istemli ölüm meselesi, edebiyat, bilim ve felsefe gibi farklı alanlarda yeniden tartışmaya açılır. Bununla birlikte bu tartışmaların önünü açan gelişmelerin ilk örnekleri 16. yüzyıl Hıristiyan edebiyatında görülecektir. Bu bağlamda, 1935 yılında Papalık tarafından aziz ilan edilen Thomas More'un (1478-1535) *Utopia* (1516) adlı kitabı kuşkusuz çarpıcı bir örnek oluşturur. Bu eserin, bir *ötanazi güzelleme*si olarak tanımlayabileceğimiz bölümünde, More hastalara büyük bir sevgiyle bakılan ve yeniden sağlıklarına kavuşmaları için hiçbir şey esirgenmeyen ütopyik bir ülke tasvir ederken, iyileşme ihtimali bulunmayan ve sürekli sıkıntı çeken hastalara, rahipler veya yöneticiler tarafından ölüme razı olmaları için öğütler verildiğini yazar: *“Böylece hasta yüreklenerken, bir zindan, bir işkence olan belalı hayatından ya kendi eliyle kurtulur ya da başka birisinin bu işi yapmasına bile bile katlanır. Ölmekle hiçbir şey kaybetmeyeceği, acılarına bir son vereceği için, bunun akıllıca bir davranış olduğunu söylerler adama.”* Üstelik, bu saygın ölümü kabullenenleri öte dünyada mutlu bir hayat

beklemektedir, çünkü rahiplerin tavsiyesine uymak, Tanrı'nın iradesine itaat etmek, "...*dindarca ve kutsal bir davranış olacaktır.*"⁷⁸ More'un ötanaziye olumlayan duruşunu intihar konusunda gösteren ise gene İngiliz edebiyatının önde gelen isimlerinden şair ve vaiz John Donne (1572-1631) olacaktır. Katolikliğe eleştiri olarak yazdığı *Pseudo Martyr (Sözde Şehit, 1610)* ve özellikle de *Biathanatos (Ölüm-gücü, 1607/8)* adlı eserlerinde, *Kutsal Kitap'ta* intihara yönelik hiçbir kınama ifadesi olmadığı gerçeğinden yola çıkarak, *insanın kendini öldürme hakkını savunan*⁷⁹ Donne'un kitabının ikinci baskısı 1700 yılında yayımlandığında özgür düşünürlerin ölüm hakkına ilişkin manifestosu hâline gelmişti.⁸⁰

Kilise'nin kurallarının ve toplumun kabullendiği ahlâki değerlerin eleştirel entelektüel bir bakışla yeniden yorumlandığı, bilim ve maddeci bir doğa anlayışının yükselişe geçtiği 17. yüzyılda, Thomas Hobbes (1588-1679) ve Baruch (Benedictus de) Spinoza'nın (1632-1677) ölümün basit bir şekilde bir araya gelmiş atomların dağılmasından, maddenin bir hâlden başka bir hâle geçmesinden ibaret bir kavram olduğuna dair vurguları, ötanazi kelimesinin Avrupa'nın pek çok ülkesinde sözlü ve yazılı literatüre girmesinde büyük rol oynar⁸¹; bilimsel-tıbbî bir terim olarak kullanılmasının ilk örneği ise, gene aynı dönemde, Francis Bacon'un (1561-1626) bilimin olanaklarıyla çaresi bulunamayan hastalıklardan acı çekenler için ötanazi öneren metinlerinde çıkar karşımıza. Bacon, ideal topluma ilişkin kişisel bir ütopya tahayyülü olarak nitelendirebileceğimiz *Nova Atlantis (Yeni Atlantis, ilk yayımlanışı 1624)* adlı eserinde hekimin rolünü tanımlarken, hastanın yeniden sağlığına kavuşturulmasının yanı sıra *acılan dindirme sorumluluğunun* da hekimin omuzlarında olduğunu ve ayrıca, bu dindirmenin umutsuz hastalarda kolay ve adil bir ölümü sağlamayı da kapsamı gerektiğini yazıyordu. Bacon, ötanaziye, "*içsel-ruhsal*" ötanazi (*euthanasia interior*) ve "*dışsal-fiziksel*" ötanazi (*euthanasia exterior*) olarak sınıflandırmakta ve hastayı bunlardan ilkinde düşünürlerin ve din adamlarının, ikincisine ise hekimlerin hazırlaması gerektiğini savunmaktaydı. Bu bağlamda Bacon'un hekime yüklediği sorumluluğun, Antikçağ hekiminin hastasının iyi ölümünü fiziksel sağlığından da öncelikli olarak gözetme yaklaşımını hatırlattığını söylemek mümkündür. 18. Yüzyılda, Dr. Nicolaus Paradys'in *Oratio de Euthanasia (1794)* adlı eseri, Reil ve Ruhlfs'un "*ötanazi sanatı*"nı ruhun doğumu olarak tanımlayan çalışmaları ve Prof. Dr. Carl Friedrich Marx'ın ötanaziye "*hastalıkların ıstırap verici özelliklerini gidermeyi, ağrıyı yatıştırmayı ve kaçınılmaz yüce anı sükûn dolu bir ana dönüştürmeyi amaçlayan bir bilim*

⁷⁸ Thomas More, *Utopia*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), s. 114. Ötanazi konusundaki bu cesur çıkışına rağmen, More'un kişisel ahlâk anlayışı -çağının Hıristiyan ülküsüne uygun olarak- intihara izin vermez. Nitekim Londra Kulesi'nde tutuklu bulunduğu süre içinde yazdığı *Acıya Karşı Bir Yatıştırma Diyaloğu*'nda (1534), kendisi için intihar düşüncesini reddeder; kendini öldürme düşüncesinin ancak şeytandan gelebileceğini ve Aziz Augustinus gibi, Samson'un Tanrı'dan özel bir çağrı almış olması gerektiğini açıklar. G. Minois, A.g.e., s. 83.

⁷⁹ *Biathanatos*'un hayli uzun altbaşlığı şöyledir: *a declaration of that paradoxe or thesis, that selfe-homicide is not so naturally sinne, that it may never be otherwise: wherein the nature and the extend of all those lawes, which seeme to be violated by this act, are diligently surveyed (Kendini öldürmenin o kadar da doğal bir duygu olmadığı ve başka türütüsünün doğru olmayacağına dair tezin veya paradoksun açıklanması: bu eylemle ihlal ediliyor gibi görünen tüm yasalarn tabiatının ve kapsamının özenle incelenmesi)*. Donne, kendisini intihar sorunu üzerine düşünmeye mecbur bırakmanın "*hastalıklı bir eğilim*" olduğunu büyük bir açık yüreklilikle itiraf etmekten ve hastalığı onu ele geçirdiğinde "*bana öyle geliyor ki, bu Hapishanenin Anahtarları bizzat benim elimde ve hiçbir Deva, Kalbime Kılıcım kadar yakın değil*" demekten de geri durmamıştır. S. Critchley, A.g.e., s. 30-31. Donne'in, toplumun dini eğilimine karşı yönelttiği eleştiriler, şehitlik ve intihar takıntısı, koyu bir Katolik olan annesinin oğlunu bu öğretinin bir neferi olarak yetiştirmek konusundaki isticrarlı tutumuyla yakın -ve ters- ilişkili olmalıdır. Erkek kardeşi Henry'nin bir Katolik rahibe yataklık etmekten hüküm giymesi ve hapishanede ölmesi de dine karşı takındığı isyankâr tavrın oluşmasında pay sahibi olmuş olmalıdır.

⁸⁰ S. Critchley, A.g.e., s. 30-31.

⁸¹ Bununla birlikte Spinoza'nın "*erdem*"i bedeni oluşturan parçaların korunması için verilen çaba (*Conatus*) ve "*bilge*"yi ölümünü değil, hayatını kuran kişi olarak tanımladığı unutulmamalıdır. Spinoza'ya göre, "*ölmenin bir erdem olması yalnızca etik değil, ontolojik olarak da imkânsızdır*", çünkü "*insanın doğası ile yok etme eyleminin bir arada olması mümkün değildir.*" Türker Armaner, "*Etika'da İntiharin Ontolojik İmkânsızlığı*", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 5, İstanbul: Alef Yayınevi (Temmuz-Ekim 2009): s. 52, 56. Karşılıklı yazıştıkları W. von Blyenbergh'in 13. mektubunda kendisine yönelttiği, kötülükten kaçmak için eyleme geçmenin de içinde erdem barındırabileceğini imâ eden sorusuna karşılık, Spinoza, öncelikle sorunun kendi içinde çelişkili olduğunun altını çizerek derinden, böyle bir doğanın var olması mümkün sayılsa bile, hayat yerine ölümü seçen kişinin erdemi gözetmek yerine suç işlemeyi tercih eden, dolayısıyla da suçlu erdem olarak gören bir sapkından başka bir şey olamayacağı cevabını verir. (Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, Çev. A. Nahum, (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008), s. 99; Spinoza, *The Letters*, Çev. Samuel Shirley (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995), s. 167-168.

dalı” olarak tanımlayan *De Euthanasia Medica (Tıbbi Ötanazi)* başlıklı tezi⁸², ötanazi kavramının bilimsel ortamda tartışılmaya başlanması bakımından önemli adımları oluşturmaktadır.

Düşünce ve ifadenin özgürleşmesi, 18. yüzyıldan itibaren hayat ve ölüm kavramlarının din, edebiyat ve tıbbın dışında, felsefede de yeniden ele alınmasının önünü açar. Öte yandan akıl ve bilimin yüceltilmesi, Aydınlanma çağı düşünürlerinin istemli ölümü açıkça savunmalarına izin vermeyecektir; müntehir artık bir günahkâr değilse de, gene de akıl ve mantığa karşı eylemde bulunmuş biridir. Nitekim intihara hoşgörüyü yaklaşan Paul-Henri Thiry Baron d’Holbach’ın (1723-1789) sözlerinin de kanıtlandığı gibi, bu dönemde intihar düşünürler tarafından bile fiziksel acılarla veya -tıbbın öne sürdüğü gibi- zihinsel bozukluklarla ilişkilendirilir: “*İnsanda intihar etme düşüncesini yaratan, acılarla hınçlaşmış bir mizaç, öfkeci ve melankolik bir yapı, bir düzensizlik, makinedeki bir bozukluk, bir zorunluluktur, enine boyuna düşünülmüş tasavvurlar değil.*”⁸³ Bununla birlikte, gene d’Holbach, yaşamda kötü şeylerin iyi şeylerden fazla olduğunu, insanlar arasında mutlu olanına binde bir rastlandığını ve ölümün mutsuzlar lehine, çoğu zaman yararlı bir değişikliğe yol açabileceğini söylemiştir.⁸⁴ Bu bağlamda, ölüme karşı hayatı olumlama tavrını sorgulayan düşünürlerin, intiharı önermeseler de, istemli ölüm konusunda önemli bir tartışma başlattıklarını söylemek mümkündür.

Hayatı olumsuzlayan düşünürlerin başında kuşkusuz François Marie Arouet Voltaire (1694-1778) gelir. Voltaire için insanlık “*korkunç bir bahtsız caniler topluluğu*”, “*gürültü ve şiddet dolu ve hiçbir anlamı yok*” dediği hayat ise tiksindirici, dayanılmaz, fakat aynı zamanda da terk edilmesi son derece güç bir tuzaktır.⁸⁵ Hayat ne kadar kötü olursa olsun, korunma içgüdüğü öylesine güçlüdür ki, intihar edebilmek için kişinin *delinin cesaretine* sahip olması gerekir. Bir yandan insanlığı müstehzi bir dille yerden yere vurmaya neredeyse varlık nedeni hâline getiren, intihar için türlü gerekçeler sunan ve ölmek istediğini yazan bir düşünürün, diğer yandan Antikçağ’ın müntehir düşünürlerini eleştirmesi ve intiharı delilik olarak görmesi, 18. yüzyıl felsefesinin istemli ölüm tartışmasının temel özelliği olan olumlu-olumsuz diyalektiğinin karakteristik bir örneğidir. Bu bağlamda *Cinnet ve Aşk*’ta, Voltaire’in “*sonsuz yaşamın ne olduğunu bilmiyorum, ama bu mevcut yaşam kötü bir şakadır*” sözlerini aktaran ve hayatı olumsuzlamayı onun bıraktığı yerden devralan Arthur Schopenhauer (1788-1860) de hatırlanabilir. Schopenhauer’e göre hiç doğmamış olmak, doğmuş olmaktan çok daha iyidir: “*...aşlında, eğer deneyime ve düşünüme söz hakkı verilsen var olmama kesinlikle kazanırdı. Mezar taşlarının üstünü tklatsak ve ölümlere yeniden doğmayı isteyip istemediklerini sorsak, başlarını iki yana sallarlardı.*”⁸⁶ Schopenhauer, hayatın her alanında kötülük ve acı bulunduğunu kavradığında, insanın kendisini yaşama isteğinden kurtaracağını ve kendi arzusuyla hayatına son vermek isteyeceğini söyler; fakat bu sefer de, doğan her varlığın dünyaya beraberinde getirdiği, “*a priori yaşama iradesinin ters tarafı*”ndan ibaret olan ölüm korkusu, intiharın önündeki en büyük engeli oluşturacaktır;⁸⁷ bu nedenle de, intihar yalnızca meşru değil, aynı zamanda da *cesur* bir eylemdir. Öte yandan, yaşadığımız sürece bizi diri tutacak olan da bir bakıma hayatın olumsuzluklarıdır; çünkü Schopenhauer’e göre, hayatın sürdürülmesi için mutlaka arzularımızın doyurulması gerekir, fakat bu doyum gerçekleştiğinde duyduğumuz mutluluk kısa süreli olmalıdır ki, yeniden hayata sarılmamıza vesile olacak bir arzu kendini gösterebilsin. Bu durumda, hayata tutunmamızı sağlayan şey, mutluluk değil, olsa olsa *mutluluk umudumuzdur* ve sürekli bir amaç uğruna çaba harcamamızı sağlayan bir mutsuzluk hayatımızın amacını yok edecek bir mutluluktan daha *değerli* olmalıdır. Schopenhauer

⁸² Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 60.

⁸³ d’Holbach, *Système de la nature*, I, s. 262-263, aktaran G. Minois, A.g.e., s. 253.

⁸⁴ G. Minois, A.g.e., s. 255.

⁸⁵ A.g.e., s. 264.

⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *Cinnet ve Aşk*, e-Kitap Projesi, 2015.

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı, Toplu Eserleri* 11, Çev. Ahmet Aydoğan, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 53.



dilinin bütün acılığına rağmen hayata katlanabilmenin yollarını da gösterir: İnsan ancak sanat ve "saf entelektüel çalışma" sayesinde hayatın dışına adım atacak ve onu sahnede oynanan bir oyun gibi izlemeye dalacaktır.⁸⁸

Korku ve Titreme'de (1843) İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etme girişiminden hareketle inancın akıldışılığını, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta (1849) umutsuzluktan ve hiçlikten ibaret olan hayatın saçmalığını ve bu hiçliği yenmek için intihar etmemiz veya Tanrı'ya inanmamız gerektiğini savunarak varoluşçu düşüncenin temellerini atan Søren Kierkegaard'ın (1813-1855) ve Tanrı'nın ölümünü ilân ederek, bu ölümle varlığın ve hayatın da bütün anlamını kaybettiğini ve artık insanı intihardan alıkoyacak hiçbir inanç ya da düşüncenin kalmadığını öne süren Friedrich Nietzsche'nin⁸⁹ (1844-1900) ardından, aynı tartışmayı devralan Albert Camus (1913-1960) da var olmanın saçmalığı karşısında intiharın meşruluğunu savunacak, fakat çözüm olarak kabul etmeyecektir. *Sisifos Söyleni*'nde (1942), "sürüp gitmek için uyumsuzun çözüme varmaması gerekir" diyen Camus'a göre, intihar bir başkaldırı değil, en son noktasına götürülmüş kabul lenmedir, oysa hayata değerini veren başkaldırıdır, "gönüllü olarak değil, uzlaşmamış olarak ölmek"tir.⁹⁰

Deyim yerindeyse hayatı olumsuzlamayı misyon edinen Emil M. Cioran (1911-1995) ise intihara övgüler yazacak, ancak o da intiharı önermeyecektir. Cioran, *Çürümenin Kitabı*'nda Kendini İmha Etmenin Kaynakları başlığı altında, şöyle yazar: "*Kendi hükmünü mutlak olarak elinde bulundurmak ve bunu kullanmamak... bundan daha esrarengiz bir yetenek var mıdır? İntiharı mümkün olduğu tesellisi, soluksuz kaldığımız o mekânı sonsuz bir alana çevirir. Kendimizi yok etme fikri, buna ulaşma yollarının çokluğu, kolaylığı ve yakınlığı sevindirir ve ürkütür bizi; zira kendimiz hakkında geri dönüşsüz bir şekilde karar verdiğimiz o hareketten daha basit ve daha korkunç bir şey yoktur. Tek bir anda bütün anları ortadan kaldırırız; bunu Tanrı bile yapamazdı.*"⁹¹ Cioran'a göre, bütün aletler, bütün uçurumlar kendimizi yok etmeye davet eder bizi, ancak bütün içgüdülerimiz de buna karşı çıkar. Fakat, "hiç yararlanmasak ve sonumuzu geleneksel son nefesle versek bile" der, "vazgeçişlerimizde bir hazineye sahip olmuş oluruz: Her birimizin kendi içinde taşıdığı intihardan daha büyük zenginlik var mıdır?"⁹²

Cioran'ın önerisi, intiharın mümkün ve meşru olduğunu bilmenin insana vereceği özgürlük ve teselli duygusudur; nitekim insanlar kendisine intihar etmek istediklerini söylediklerinde, "acelen ne? İstedığın zaman öldürebilirsin. Sakin ol" dediğini ve onların da sakinleştiğini yazacaktır. "Bile isteye melankolimizin hizmetine sunduğumuz bir dünyayı terk etmekte bir kabalık yok mu?" diyen Cioran'a göre, olumsuzluğun en derin noktasında, artık hiçbir şey için en ufak bir çaba harcamaya gerek kalmayacak, intiharı gerçekleştirmek için gerekli olan enerji ve coşku bile bulunmayacaktır; çünkü intihar, her şeye rağmen içinde umut barındıran, olumlu bir eylemdir:

⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *On the Suffering of the World* (1850), (Londra: Penguin, 2004), s. 21, aktaran Ali Artun, "Dadannın 100. Yılı / İntihar Sanatı", *skopbilten*, erişim 26 Haziran, 2017.

⁸⁹ Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilân ederken aynı zamanda şöyle sormuştu: "Onu öldürdük. Şimdi, katillerin katili bizler kendimizi nasıl teselli edeceğiz?" Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Ahmet İnam, 3. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 130. Nietzsche'nin düşüncesine göre, insanın *Üstinsan*'a dönüşebilmesi için Tanrı'nın öldürülmesi bir zorunluluktur; insan O'nun ölümüyle Hıristiyan ahlakının iyi ve kötüsünün ötesine geçerek, bu asil yalandan kurtulmuştu, bununla birlikte Batı metafiziğiyle beraber, felsefe de ölmüştü. Eski inancın ve düşüncenin ölümü, hayata anlam katacak, insanı kendini yok etmekten alıkoyacak birtakım yeni değerler üretilmesini zorunlu kılıyordu; Nietzsche'ye göre bütün bağlardan kurtularak gerçek anlamda özgürleşmek için insan yeni ve tamamen kendine ait bir güç istemi yaratmak ve bunu varoluşuna dayatmak zorundaydı. Martin Heidegger (1889-1976), Nietzsche'nin güç istemi kavramının, hayatın özünün ne olduğunu keşfetmeye yönelik eski metafizik arayışlara bir cevap, dolayısıyla da varlığın özü konusunda yeni bir tasarı olduğunu söyler ve bu bağlamda Nietzsche'yi "Batı'nın son büyük metafizikçisi" olarak tanımlar. Martin Heidegger, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis", *Gesamtausgabe*, Band 47, hrsg. Eberhard Habser, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989), s. 8) *Tanrı Öldü*, bir felâketin duyurusu olduğu gibi, bir çözüm, bir şifa önerisidir de aynı zamanda; çöküşün nedenlerini saptayan, bundan sonra yapılması gerekeni söyleyen ve insana, hayatın dinamizmine uygun yeni değerler yaratma becerisine sahip olduğunu müjdeleyen bir yüreklendirme.

⁹⁰ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, 5. Basım (İstanbul: Can Yayınevi, 1997), s. 61-62.

⁹¹ Emil Mihai Cioran, *Çürümenin Kitabı*, Çev. Haldun Bayrı, 3. Basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s. 30.

⁹² E. M. Cioran, A.g.e., 2011, s. 40.





Resim 13: Emil Mihai Cioran.



Resim 14: Seine nehrinin meçhul kadını.

“Yalnızca iyimserler intihar etmeye kalkışır ve bunu deneyen bir iyimser de artık iyimser değildir. Yaşamak için gerekçesi olmayan diğerlerinin ise neden ölmek için gerekçesi olsun ki?”⁹³ (Resim 13)

Bir yandan hayatı kıyasıya eleştirme özgürlüğünü savunan, diğer yandan mutsuz bir hayatın da taşınabilir ya da taşınmaya değer olduğunun altını çizen bütün bu “karamsar” düşünürlerin, ruhban sınıfının ölümü din aracılığıyla tevekkülle karşılama öğretisini, felsefe aracılığıyla hayatı tevekkülle karşılama öğretisiyle değiştirdiklerini; dolayısıyla da, hayatın sıkıntılarına olduğu kadar, ölüm korkusuna ve acısına karşı da felsefeyle teselli olmanın yolunu göstererek, bir anlamda olumsuzlamayı olumlamaya dönüştürdüklerini öne sürmek mümkündür. Öte yandan, bütün bu düşüncelerin temelinde Antikçağ düşünürlerinin izleri de bulunabilir. Nitekim modernleşme sürecinde ortaya çıkan *çaresizlik intiharı*, *lirik* ya da *romantik intihar* gibi farklı tanımların altında da Antikçağ dünyasının bilimden sanata kadar farklı alanlarda yüceltilmesinin etkilerinin bulunduğu yadsınamaz ve münteher, gidecek kahramana dönüşür.⁹⁴ (Resim 14⁹⁵) Aydınlanma çağıının edebiyattan tiyatro ve müziğe kadar pek çok eseri *bencil intiharı*n örneklerini verir; öyle ki, intiharı onaylamayan Voltaire’in romanları bile münteherlerle doludur. Kimi zaman onurunu kurtarmak ya da günahlarının kefareti için, kimi zamansa aşk uğruna *delicesine* bir cesaret gösteren bu kahramanlarla, Antikçağ’ın gerçek hayatta onaylanmayan intiharları sanatta yüceltilir. Neoklasisizm ve Romantisizm akımlarıyla birlikte, 19. yüzyıl sanatının bütün disiplinleri, kâh Sokra-

⁹³ Aktaran S. Critchley, A.g.e., s. 104.

⁹⁴ *Romantik intiharı*n en ünlü örneği kuşkusuz Johann Wolfgang von Goethe’nin (1749-1832) *Genç Werther’in Acıları* (1774) adlı eserinde yer alır. 1777 ile 1835 yılları arasında intihar eden çok sayıda kişinin cesetlerinin yanında bulunan roman kilise tarafından “apaçık ahlâkdışı” ilân edilecek ve bazı yerlerde yasaklanacaktır. Tartışma öylesine büyür ki, Goethe, romanın ikinci cildinin başına şu notu eklemek gereğini hisseder: “Bir erkek ol, bana öykünme.” Minois’ün ifadesiyle, Goethe, *Genç Werther’in Acıları*’yla *romantik intiharı*n, *Faust*’la (1806) ise *felsefi intiharı*n üstadı ünvanına hak kazanmıştır. G. Minois, A.g.e., s. 304-306.

⁹⁵ *L’Inconnue de la Seine*; 1880’li yıllarda Seine nehrinde cesedi bulunan ve aşk uğruna intihar ettiği düşünülen 16 yaşındaki bir genç kıza ait ölü maskesi. Aynı yıllarda nehirden cesedi çıkarılan çok sayıda münteherin aksine, trajik ölümünü inkâr edercesine tebessüm eden yüzüyle kendisini morgda gören bir patoloğun ilgisini çeken bu meçhul kadın, *Seine nehrinin Ophelia*’sı veya -Man Ray ve Albert Camus’nun verdiği isimle- *Boğulmuş Mona Lisa* olarak da bilinir. Maskenin kopyaları, Paris’in sokaklarından sanatçıların atölyelerine ve hatta -Maurice Blanchot’nun Côte d’Azur’daki evi de dahil olmak üzere- tanınmış birçok kişinin evlerinin salonlarına kadar yayılmış, şair ve yazarlara esin kaynağı olmuş, Vladimir Nabokov ve Rainer Maria Rilke gibi edebiyatçıların eserlerinde bıraktığı izle ünü Fransa dışına ulaşmış, özellikle iki dünya savaşı arasında Fransa ve Almanya’da kült haline gelmiş, hatta dönemin genç kadınları arasında “masumiyet” modası yaratmıştır.

tesçi kâh Epikurosoçu bir müntehir kahramanlar geçidine dönüşmüştür. (Resim 15⁹⁶, 16)

Diğer yandan, romantik intihar salgınlarının da etkisiyle, 19. yüzyıl tıbbi intihar eğilimini artık akıl hastalığından da çok suç kavramıyla ilişkilendirecek ve tedaviyi cezalandırma üzerine kuracaktır. Nitekim, teselli veya ikna etmek gibi sözlü iletişim kurarak yatıştırmayı amaçlayan yöntemler, yerlerini soğuk duş, döner koltuk, tecrit ve tehdit etme, aşığılama, aç ve susuz bırakma gibi saldırgan, onur kırıcı uygulamalara bırakacaktır. Bu bağlamda tıbbın intihara karşı tavrının terbiye edici, ahlâkçı bir çizgiye *geri döndüğünü* söylemek mümkündür. İntihara eğilimli kişiliğin, materyalist aklın inançsızlığından ve kuşkuculuğundan, her şeye çabuk ulaşabilir olmanın getirdiği düş kırıklığı ve sıkıntıdan, ekonomik gücün yüceltilmesiyle ve rekabetin artmasıyla oluşan baskıdan ve bütün bunların yarattığı belirsizlikten doğduğu düşüncesi, modernizmin, tıbbın bütün kazanımlarının düşündürdüğü aksine, ruhsal anlamda huzursuz ve sağlıksız nesiller yarattığının kabulü ve aynı zamanda modern insanın *potansiyel müntehir*, o hâlde *potansiyel suçlu* olarak kabul edildiğinin kanıtı olarak da okunabilir. Toplumsal birlikteliğin dağılarak yerini bireyciliğe bırakmasıyla *elcil intiharı* yerini alan *bencil intihar*, Tanrı inancının zayıflamasının da ötesinde, şiddet ve sömürüden ibaret insanlık tarihinin, totaliter ve otoriter devlet rejimlerinin ve hayatın pek çok alanında görülen adaletsizliklerin ortak manevi değerlere duyulan güveni sarstığı modern dünyada, yerini giderek *kuralsızlık intiharna* bırakacaktır. Bununla birlikte, kuralsızlıktan beslenmekten ziyade veya bunun yanı sıra, geçmişten kalan birtakım kurallara karşı çıkan, bir başka ifadeyle kuralsızlığı öneren bir tavrıdır bu. 19. yüzyılda romantik estetiğin modernizme evrilmesiyle birlikte sanatta görünürlük kazanan *performans* olarak intihar kavramı, hayatın anlam kaybına karşı son bir heyecan ve adrenalin arayışı ya da insanın kendini inadına



Resim 15: Henry Wallis, *Chatterton için çalışma*, 1856.



Resim 16: Gustave Dore, *Tristan'ın Ölümü*, Tristan ve Isolde'den.

⁹⁶ Henüz 18 yaşındayken aradığı şöreti yakalayamamış olmanın hayâl kırıklığına ve içine düştüğü sefaletle daha fazla katlanamayarak, Londra'nın Holborn mahallesindeki odasında kendini zehirleyen şair Thomas Chatterton (1752-1770), yaşarken yakalayamadığı şöreti ölümünden sonra yakalamış, anlaşılmamış, kıymeti bilinmemiş dehanın simgesine dönüşmüştür. Edebiyatçıların ardından övgüler düzduğu, şairlerin şiirler ithaf ettiği, sanatçıların ölüm döşeğindeki tasvirlerini yaptığı ve hatta kendisini çatı arasındaki yoksul odasında yazarken gösteren hatıra mendillerine konu olan Chatterton, tıpkı Goethe'nin Werther'i gibi, hayranları tarafından takip edilecektir.



Resim 17: Man Ray, İntihar, Kendi Portresi, 1917.



Resim 18: Andy Warhol, İntihar, 1964.

yok ettiği bir çeşit *protest* tavrı olarak okunabilir. (Resim 17, 18) Böylece, sanatçı müntehire yüklenen suçluluğu kendi özgür iradesiyle tercih eder; bu bağlamda romantik intiharın *kahramanın trajik sonu* olmasına karşılık, modernist intihârın *antikahramanın eylemi* olduğunu öne sürmek mümkündür.⁹⁷

İntihârın sanata dönüştürülmesinin arkasında yatan düşünceyi, 1979 yılında Fransa'nın ilk gay dergisi *Le Gai Pied*'nin ilk sayısı için yazdığı *Un plaisir si simple'da* (*Hazların En Yalını*), Foucault şöyle anlatır: "İntihardan daha güzel, daha derin düşünülme hakkı eden başka bir tutum olamaz. [...] Hayatımız boyunca intihârımız üzerinde çalışmalıyız."⁹⁸ Foucault, sınırsız zevki tatmak için sabırlı bir hazırlık gerektiğini ve bu hazırlığın adım adım, intihârı süsleyerek, ayrıntılarını tasarlayarak, hayal ederek ve tavsiye olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini söyler; böylece intihâr izleyicisi olmayan bir sanat eserine dönüşmeli, yalnızca kendisi için, hayatın bu en kısa, küçük anı için var olmalıdır. Aynı makalede Foucault, intihâr *festivalleri* ve *intihâr orjileri* hayalinden de söz eder; intihâr edeceklerin bir tür inzivaya çekilecekleri ve bütün kimliklerden sıyrılarak özgürce ölmekte kendilerine eşlik etmek üzere isimsiz partnerler bulabilecekleri bu yer, 1983 tarihli bir söyleşide, piyangodan kendisine milyonlar çıkarsa kuracağını söylediği intihâr otelidir.⁹⁹ *Özne ve İktidar*'da, iktidarın hayatı yönetmek üzere öznelere dayattığı kimliklerin dönüştürülemez olmadığının altını çizen ve yeni öznellikler geliştirmenin, bir başka ifadeyle kendimizi yaratmanın önemini vurgulayan Foucault, intihârı iktidarın çizdiği sınırların ötesinde, kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkaran bir eylem olarak görür. Foucault'nun intihâr tasarısı, delilikten

⁹⁷ Tanrı ve öte dünya inancını, doğru ve yanlış ayrımını reddederek, yegâne ahlâki pusulamızın doğa olduğunu, doğanın da hayatı ölümle beslediğini öne süren ve bir bütün olarak kabul ettiği zulüm ve arzusunun sınırsızlığını savunduğu eserlerinden *Justine, Erdemin Felâketleri*'nde (1791) cinayetin iyi, toplu cinayetin ise en iyisi olduğunu yazan Marquis de Sade'nin (1740-1814) düşünceleri, özellikle Baudelaire, Dadaistler ve sürrealistler gibi sanatçıların ve Bataille, Camus, Foucault gibi filozofların estetiklerinde son derecede etkili olacaktır. Arthur Cravan, Jacques Rigaut, Julien Torma ve Jacques Vaché'nin dadaist intihârları konusunda Ali Artun şöyle der: "Onlar, 20. yüzyılda sayıları giderek artan intihârî sanatçılardan değildir. Onlar intihâr eden değil, sanatlarını intihârlarıyla icra eden sanatçılardır. Sanatlarıyla ölümlerini birleştiren değil, sanatları ölüm olan sanatçılardır. Sanat yaşamın ölümleridir. İntihârları bir trajedi değil, bir ironidir. Veya Alfred Jarry'nin icat ettiği deyimle bir *amour'dur*. Kral Übü gibi bir saçmalaktır." A. Artun, A.g.m.

⁹⁸ A. Artun, A.g.m.

⁹⁹ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Anchor Books, (New York: Doubleday Publishing, 1994), s. 55. Foucault'nun intihâr oteli tasarısı, ölümünden sonra hakkında bir kitap yazdığı Raymond Roussel'in (1877-1933) Palermo'daki bir otel odasında aşırı dozda uyku hapı olarak intihâr etmesini hatırlatır. Michel Foucault, *Death and the Labyrinth, the World of Raymond Roussel*, (New York: Continuum, 2004). Roussel, kitaplarının yanı sıra, ölümlerinde bir intihâr notu gibi bıraktığı *Bazı Eserlerimi Nasıl Yazdım?* adlı eseriyle de Foucault'yu etkiler. Pierre Macherey ise, Foucault'yu Roussel hakkında yazmaya iten şeyin, Roussel'in eserlerinin merkezine aldığı "*deneyleme hesaplaşma*" meselesine atfettiği değerle ilişkili olduğunu söyler. Michel Foucault, *Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 11. Foucault'nun intihâr partneri tahayyül, çocukluğundan itibaren sevdiği herkese kendisiyle birlikte intihâr etmeyi öneren ve nihayet 34 yaşında, önce kendisiyle birlikte intihâr etmeyi kabul eden kanser hastası genç bir kadını ve ardından kendisini vurarak bu hayalini gerçekleştiren Alman şair Heinrich von Kleist'ı (1777-1811) hatırlatır. Kleist ölümlerinde belki de hayatı boyunca hiç olmadığı kadar keyiflidir; nitekim ölmeden önce kız kardeşine yazdığı mektupta şöyle der: "Tanrı sana benimkinin sevinççe ve anlatılmaz keyfi bakımından yarısı kadar bir ölüm kismet etsin: Senin için akıl edebildiğim en yürekte ve içten dilek budur." Stefan Zweig, *Kendileri ile Savaşanlar: Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, Çev. Gürsel Aytaç, 1. Baskı (Doğu Batı Yayınları, 1991), s. 63

cinselliğe kadar ele aldığı bütün konularda vurguladığı öznel deneyim meselesine işaret eden ve bedeninin de ötesinde, hayatın bütünüyle ve yalnızca kendine özgü bir eser yaratabilmek adına kullanıldığı bir eylem olarak, performans sanatının varabileceği en uç nokta olarak okunabilir. Thomas Osborn'un ifadesiyle, Foucault'nun önerisi “*öz benliğin biçimlenmesinin, özerk bir şey üretmenin ne ölçüde insanın kendi yaratisının, kendi özgür iradesinin ürünü olduğunu vurgular.*”¹⁰⁰

İstemli Ölüm Yasağına Karşı; Şefkatli Bir Tanrı, Nitelikli Bir Hayat Önerisi

“Kederli ruhların desteklenmek ve propagandasını yapmak için bir despota ihtiyaçları olduğu gibi; despotun da amacına ulaşmak için, ruhların kederlenmesine ihtiyacı vardır.”

Gilles Deleuze

“Var olma nedenlerimiz, taşların var olma nedenlerinden daha fazla değil ve hayatımızın bir yanı güneşe bakıyorsa diğer yanı cehennem soğuşunda.”

Jean Baudrillard

Ölme hakkına karşı çıkanların öne sürdüğü nedenlerin başında, istemli ölümün Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günah ve aynı zamanda hayatın kutsallığı veya dokunulmazlığı ilkesini ihlal eden bir suç olduğu tezi gelir. Bu nedenle bu iki tezi çürütmek üzere öne sürülen görüşlere daha yakından bakmak faydalı olacaktır. İstemli ölümün Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olduğu görüşüne karşı çıkanların arasında, tezlerini doğrudan din üzerine temellendiren düşünürler ve hatta din adamları da yok değildir. Bu tezin dayanak noktası Tanrı'nın aynı zamanda sevgiyi temsil ettiği düşüncesidir; nitekim, *İncil*'de şöyle der: “*...Tanrı sevgidir. [...] Tanrı'yı biz sevmiş değildik, ama O bizi sevdi ve Oğlu'nu günahlarımızı bağışlatan kurban olarak dünyaya gönderdi. İşte sevgi budur.*”¹⁰¹ Oscar Wilde (1854-1900) da, *De Profundis* (1905) adlı eserinde Tanrı'yı, benzer bir sevgi ve merhamet kaynağı olarak tasvir eder ve İsa'nın, sevginin tüm günahları bağışlatma gücüne sahip olduğunun kanıtı olduğunu öne sürer: “*Hazreti İsa'nın ahlâkı, tam olması gerektiği gibi, merhametten oluşur. Hayattaki tek cümlesi, 'Günahları bağışlandı, çünkü o çok sevdi' olsaydı bile, bu cümleyi söylemiş olmak için, ölmeye değerdi.*”¹⁰² Wilde'a göre, Tanrı'nın insana duyduğu sevgi, “*ideallerin ilahî düzeninde, sonsuz sevginin sonsuza dek değersiz şeylere gösterileceğinin yazılı olduğunu kanıtlar.*”¹⁰³

İntihar Üzerine Notlar'da, sevginin kişinin sahip olduğu bir şeyi, üzerinde hiçbir gücü ve karşılık alınabileceğine dair hiçbir güvencesi olmaksızın vermesi biçiminde gerçekleşen bir bağlanma biçimi olduğunu söyleyen Simon Critchley de, sevenin sevmeyi ancak umut edebileceğinin altını çizer: “*Sevginin mantığı lütfun mantığına benzer. Denetleme kapasitemin tamamen ötesinde olan bir şeyi veririm; kendimi tümüyle buna adanm, ancak sevgimin karşılık bulacağını hiçbir garantisi yoktur. Bir sevgi ilişkisinin herhangi bir anında sevilen 'seni sevmiyorum' diyebilir; dahası demeye hakkı olmalıdır. Eğer durum böyle değilse, sevilen kişi sevgiyi reddedemiyorsa, o zaman sevgi zorlayıcı bir denetime, sözleşmeli bir yükümlülük ve buyruğa indirgenmiş demektir.*”¹⁰⁴ Bu bağlamda, şefkatli bir Tanrı, insanın bu sevgiyi reddetmesine izin vereceği gibi, hayatının ve ölümünün kontrolünü eline almasını da kabul etmelidir; zira hayatı cehenneme çeviren bir hayatmayı sevgi kavramıyla ilişkilendirmek ve açıklamak mümkün değildir.

¹⁰⁰ Ali Artun, A.g.e.

¹⁰¹ *Yuhanna İncili*, 7/10.

¹⁰² Oscar Wilde, *De Profundis*, Çev. Roza Hakmen, 5. Basım (İstanbul: Can Yayınları, 2017), s. 124-125.

¹⁰³ A.g.e., s. 123.

¹⁰⁴ S. Critchley, A.g.e., s. 42.





Resim 19: Nan Goldin, Philippe H. ve Suzanne'nin Ötanazi Öpücüğü, New York, 1981.



Resim 20: Chantal Sebire ve evinin polis tarafından mühürlenmiş kapısı.

Ölme hakkının yoğun bir şekilde tartışıldığı son yarım asır içinde, bazı Hıristiyan teologlar da Hıristiyan ahlâkının yasa değil sevgi merkezli olduğu gerekçesiyle ötanaziyi savunmuşlardır; bu isimlerden biri de Joseph Fletcher'dır (1905-1991). Fletcher, yasacı yaklaşımın *haklara* öncelik vermesine karşılık, sevgi yaklaşımının önceliğinin ihtiyaçlar olduğunun altını çizer. Bu düşünceye göre, sevgiye dayalı bir anlayış, insanın potansiyelini en üste çıkarmak için çaba harcayarak iyiyi arar; amacı, insanın ihtiyaçlarına cevap verip vermemesine göre hakları kabul etmek veya reddetmektir.¹⁰⁵ İstemli ölümün meşruluğu meselesindeki kararın, hakların mı hangi ihtiyaçların tanınacağına karar vereceği yoksa ihtiyaçların mı hakları geçerli kılacağı sorusuna verilecek cevaba bağlı olacağını söyleyen Fletcher, dinin, ihtiyaçları hakların üstünde tutması gerektiğini, dolayısıyla da yaşama hakkı veya ölme hakkıyla değil, öncelikle insanın ölme ve yaşama ihtiyacı ile ilgilenmesi gerektiğini savunur.¹⁰⁶ Bu bağlamda, iyileşme ihtimali olmayan bir hastanın ihtiyacı, daha fazla acı ve sıkıntı çekmeden ölmektir. (Resim 19, 20¹⁰⁷)

İntiharı, sevgi üzerine kurulu bir Tanrı-insan düşüncesine dayanarak meşrulaştırmanın da ötesinde, Tanrı'nın onayladığı bir eylem olarak tanımlayan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ise *Yeni Heloise'in (Le Nouvelle Heloise)* 21. mektubunda, Tanrı'nın insana yaşamı acı çekmesi için vermediğini, iyi şeyleri yapmak için özgürlük, bunu istemek için bilinç ve seçmek için akıl verdiğini söyler; "*yaşam en iyi olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmamız için verilmiştir; akıl bize hastalıklı bir bedene çare bulmak zorunda olduğumuzu söylediği kadar, kederli bir yaşama da çare bulmamız gerektiğini söylemektedir.*"¹⁰⁸ İntiharla ruhumuzu değil, yalnızca bedenimizi yok ettiğimizi söyleyen Rousseau, Tanrı'nın sadece ruhumuzla ilişki içinde olduğunu ve ölünce Tanrı'ya daha yakın olacağımızı öne sürerek, intiharın doğal hukuka ayrı olamayacağı fikrini savunacaktır.¹⁰⁹

"*İnsanlara doğuştan gelen özgürlüklerini geri vermeye çalışalım*" düşüncesiyle yola çıkan ve insanın kendi canını almasını Tanrı'nın bir lütfu olarak kabul eden David Hume (1711-1776) ise, intihar meselesini bütün boyutlarıyla tartıştığı ve muhaliflerin bütün görüşlerini karşı tezlerle cevapladığı *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adlı eseriyle, deyim yerindeyse bir istemli ölüm

¹⁰⁵ Joseph Fletcher, "The 'Right' to Live and the 'Right' to Die", in *Beneficent Euthanasia*, ed. Marvin Kohl (Buffalo, New York: Prometheus Books Press, 1975), s. 44-45, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 89.

¹⁰⁶ J. Fletcher, A.g.m., s. 46, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 89.

¹⁰⁷ Kendisine 2000 yılında nadir görülen bir kanser türü teşhisi konulan Chantal Sebire'in (1955-2008) sinüslerine, burun boşluğuna ve göz çukuruna doğru yayılan tümör nedeniyle koku, tat alma ve kısmen görme duyulan kaybolmuş ve yüzü büyük ölçüde deformasyona uğramıştı. 2008 yılında Fransa cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy döneminde yaptığı ötanazi başvurusunun reddedilmesinden üç gün sonra, Plombieres les Dijon'daki evinde ölü bulunan ve aşırı dozda uyuşturucu nedeniyle öldüğü saptanan Sebire, ötanazi başvurusuna, "*insan, benim çektiklerime bir hayvanın maruz kalmasına bile göz yumamaz*" yazmıştı.

¹⁰⁸ H. R. Fedden, A.g.e., s. 207, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 93.

¹⁰⁹ Voltaire, Rousseau'ya intihar mektubuyla ilgili şöyle seslenir: "*Eğer insanlar seni dineseydi, Paris'in bütün yoksulları bu dünyadan hemen çekip giderdi.*" Voltaire, *Lettres a Monsieur de Voltaire sur la Nouvelle Héloïse*, (Mélanges, La Pléiade, Paris, 1961), s. 404, aktaran G. Minois, A.g.e., s. 267.

manifestosuna imza atmıştır. “...beni tehdit eden kötülüklerden kaçma gücü verdiği için Tanrı'ya şükrediyorum” diyen Hume¹¹⁰, dünyayı zamanın en başında kurulmuş olan genel ve değişmez yasalarla yöneten ve bu nedenle insanların tüm eylemlerinde takdiri olan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Bu durumda, intihar da Tanrı'nın takdiriyle gerçekleşen bir eylem olacaktır. Hume'un Tanrı'sı, müntehiri başışlamaktan da öte, deyim yerindeyse teşvik eden bir kurtarıcıdır: “...evrende O'nun onayı ve işbirliği olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. Bu olaylar, bir anlamda, her şeye kadir olanın hareketi olarak telaffuz edilebilir: Hepsi, yarattıklarına bahşettiği güçlerden kaynaklanır. [...] Tutkular kıpırdandığında, yargı hükmettiğinde, organlar itaat ettiğinde; bütün bunlar Tanrı'nın işidir; ve O evrenin iktidarını bu canlı ve cansız ilkeler üzerine kurmuştur”¹¹¹ Bu düşünceye göre, yaratılmış herhangi bir varlığın ölümünün, dünyanın düzenini bozabileceğini iddia etmek Tanrı'ya küfür etmektir; o hâlde intiharın günah olduğunu öne sürenler kâfir olmalıdır. Hume, doğaya dilediğince müdahale etme hakkını ve yetkisini elinde tutan insanın, kendi hayatı hakkında karar verme özgürlüğüne sahip olamayışının tutarsızlığına, Nil'i ya da Tuna'yı rotasından saptırmak kabahat değilse, “bir parça kanı doğal akışından döndürmenin suçu nerede!” diyerek işaret eder: “Eski Roma inancına göre, nehirleri rotalarından saptırmak ya da doğanın yetkilerini istila etmek Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.¹¹² Fransızlar, çiçek hastalığı aşısı yaptırmanın Tanrı'nın işine müdahale etmek olduğunu ve bunun Tanrı'ya karşı saygısızlık olduğunu söyler. [...] Ben de diyorum ki, evler inşa etmek, toprağı ekip biçmek, okyanusları aşmak Tanrı'ya saygısızlık değil mi? Bütün bu eylemlerde, doğanın akışında bazı yenilikler yapmak için zihinsel ve bedensel gücümüzü kullanırsınız. Bu nedenle, hepsi eşit derecede masum veya eşit derecede suçludur.”¹¹³

Hume, hayat üzerindeki kontrolü elinde tutmanın Tanrı'nın yasalarına karşı çıkmak olacağı fikrine karşılık, böylesi bir durumda hekimin hastayı iyileştirme çabasının da suç olması gerektiğini öne sürer; eğer ilahî düzen Tanrı'nın yarattığı nedensel yasalar anlamına geliyorsa, o hâlde bu yasalara karşı çıkmamanın her durumda yanlış olması gerekecektir. Fakat bu durumda da, herhangi bir hastalık, yaralanma ya da illet de, doğa yasalarına ve ilahî iradeye ters düşmemek adına tedavi edilmemelidir. O hâlde, hastanın durumunu iyileştirmeyi amaçladığı sürece bütün bir hekimlik mesleğinin kendisi yasadışı ilan edilmelidir; çünkü bu da hareketin genel yasalarınca belirlenmiş süreden daha fazla yaşatmak yoluyla yüce yaratıcının özel yetki alanını ihlâl etmek olacaktır: “Eğer insanın yaşamı üzerindeki tasarrufu, bu denli çok yüce yaratıcının ellerine bırakılmış olsaydı; insanların kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmaları O'nun haklarına el uzatmak olsaydı; yaşamın korunması da en az yok edilmesi kadar suç olurdu.”¹¹⁴

Ölme hakkını savunan düşünürlerin ele aldıkları temel meselelerden bir diğeri ise insan hayatına atfedilen kutsallığın sorgulanmasıdır;¹¹⁵ özellikle ötanazinin önünde engel teşkil eden hayatın kutsallığı veya dokunulmazlığı tezine karşı öne sürülen *hayatın niteliği* meselesi, tartışmanın deyim yerindeyse en can alıcı noktasını oluşturur. Bununla birlikte, buradaki *nitelik* sözcüğüne yüklenen anlamın kişinin inanç ve düşüncelerine, varlığına yüklediği anlama, hayattan ve ölümden beklentisine göre değişkenlik göstereceği de açıktır. Bu beklenti, en azından

¹¹⁰ Hume'un bu tezinin bir anlamda Calvinist düşünceyi tersine çevirerek ölme hakkı lehine kullandığını, kaderciliği olumsuzdan olumluya, çaresizlikten özgürlüğe çevirdiğini öne sürmek mümkün.

¹¹¹ David Hume, A.g.e., s. 5-6.

¹¹² Hume'un bu hatırlatması, Antikçağ düşüncesinde intihar ve ötanazinin hoşgörüle karşılanmasına karşılık doğanın dokunulmazlığını koruduğunu, dolayısıyla bu dönemde insan hayatına doğuştan bir kutsallık atfedilmediğini kanıtlanması bakımından da önemlidir.

¹¹³ D. Hume, A.g.e., s. 12.

¹¹⁴ S. Critchley, A.g.e., s. 120.

¹¹⁵ İnsan hayatına egoist ve hatta narsist bir tavırla doğuştan kazanılmış bir kutsallık atfeden görüşe karşılık tüm hayatların eşit değerliliği önerisi, istemli ölüm meselesiyle doğrudan ilişkili olmakla beraber makalenin sınırlarını daha da genişletmemek adına burada metinden çıkarılmıştır. Küçük bir hatırlatma olarak, gerek *insanın* gerekse hayvanın hayatının maddenin ve hareketin genel yasalarına tâbi olduğunu söyleyen Hume zikredilebilir. Hume'a göre “*insanın hayatı, evrenin gözünde, bir istirdiyenin hayatından daha önemli değildir*” çünkü insanın ölümü -tıpkı istirdiyenin ölümü gibi- genel yasaları değiştirme veya bozma gücüne sahip değildir. D. Hume, A.g.e., s. 8.

başkalarına ihtiyaç duymaksızın yaşayabilecek kadar sağlıklı, konforlu ve üretken bir hayat sürmek olabileceği gibi, hayatın bütün sıkıntılarına doğru yoldan ayrılmaksızın, ilkelerinden ödün vermeksizin kahramanca göğüs germek, acı ve yıkımı tevekkülle karşılayabilmek gibi tamamen manevi bir doğrultuda da olabilir. O hâlde ikinci şıkkı benimseyen için, bütün yoksunluklar gibi, yaşlılık, hastalık ve ölüm sürecinin getireceği sıkıntıların da bu niteliğe katkıda bulunabileceğinin ve bu bağlamda, bu makalenin istemli ölümüne karşı olan birinin hayatının bir noktada ister istemez mutlaka *niteliksiz* olacağı gibi bir düşünceyi savunmadığının altı çizilmelidir. Burada söz konusu olan, kişinin kendi hayatına yüklediği anlama göre, ölümü hakkında tasarrufta bulunma hakkının tartışılmasıdır. Bütün bu nedenlerle, hayatın niteliği tezini savunan düşünürlerin öne sürdükleri görüşler de ister istemez farklı temellere oturacaktır; James Rachels ve Ronald Dworkin bu bağlamda örnek oluştururlar.

Kutsallığın *biyolojik* olarak değil, *biyografik* olarak hayatı korumak anlamına gelmesi gerektiğini savunan James Rachels'a (1941-2003) göre, korunması gereken hayat, canlı olmaktan kaynaklanan *biyolojik* bir hayat değil, bir "*hayata sahip olmak*"tan geçen biyografik hayat olmalıdır. Canlı olmak ve bir hayata sahip olmak arasındaki farkın, ne Doğu ne de Batı kültürü tarafından doğru yorumlandığını öne süren Rachels, değer ve kutsallık bakımından bir böcek bir insan arasında fark gözetmeyen Doğu anlayışına da, yalnızca kendi hayatını kutsal sayarak, hayvanların hayatını hiçe sayan Batılı tavra da karşıdır. Rachels, "*çeşitli arzular, istekleri ve başkalarıyla ilişkileri (akılcılık, özerklik, zengin bir içsel psikolojik yaşam) açısından insanların psikolojik olarak karmaşık varlıklar*" olmaları nedeniyle daha fazla saygıyı hak ettikleri düşüncesindedir, insan yalnızca bir türe ait olduğu için değil, bu özelliklerinden dolayı "*ahlâki olarak özel*" kabul edilmektedir; dolayısıyla, insanın özel sayılabilmesi için, bu türün özelliklerine ve *kapasitesine* sahip olması gerekir.¹¹⁶ Burada *akıl* ve *kapasite* kavramlarına özellikle dikkat etmek gerekiyor; çünkü Rachels'ın insanları hayvanlardan, bazı hayvanları diğer hayvanlardan ve nihayetinde bazı insanları da diğer insanlardan üstün kabul etmesinin arkasında akıl ve duygu, fakat akılla kazanılmış bir duygu koşulu vardır. Bu düşünceye göre, nasıl ki, istekleri, umutları, gelecek tasarısı, *kısacası gerçek* bir hayatı olmadığı için bir böceğin canı korunmaya değer değilse, aynı nedenle, zihinsel engelli bir bebeğin hayatı da, normal doğan bir bebeğin hayatı gibi korunmaya değer değildir. Bu düşüncenin gerek hayvan, gerekse insan hayatına yüklediği ve daha ziyade yüklediği anlam bakımından son derece tartışmalı olduğu ve daha önce de altı çizilen, ötanazi ve öjeni arasındaki tehlikeli ilişkiye işaret ettiği açıktır.

Rachels, hayatın korunması için varlığın zevk alma veya acı çekme kapasitesinin yeterli olmayacağını ve bu nedenle, balığın hayatının -demek ki, zihinsel engelli bir bebeğin de- korunmasının gerekmediğini savunurken, öldürme ahlâki ile acıya neden olma ahlâkının ayrı tutulması gerektiğini, acı vermeye karşı olan kuralın tüm canlılara uygulanması gerektiğini, fakat öldürme karşıtı kuralın yalnızca "*hayatı*" olan canlıları koruması gerektiğini öne sürer. Çünkü Rachels'a göre, "*ölümün kötü olmasının nedenleri biyolojik yaşamı 'yaşam' yapan şeylerin kaybıdır. Ölüm, ilk olarak, insanı yaşamının olanaklarından mahrum kılar, ikinci olarak, yeteneklerini geliştirme şansını yok eder, üçüncü olarak isteklerini, arzularını, planlarını boşa çıkarır, dördüncü olarak da yaşamının belli bir amaca yönelik çeşitli aşamalarını anlamsız hâle getirir ve bütün yaşamı tamamlanmamış kılar.*"¹¹⁷ İnsan hayatına atfedilen kutsallığın ve bu değerden kaynaklanan insan hayatını koruma düşüncesinin batıl itikat hâline getirilecek derecede yozlaştırıldığının altını çizmekle ve yaşanan hayatın iyi olmaması, istenmemesi hâlinde veya bilinci kapanmış komadaki bir hastanın durumunda, kişinin ölmesinin yasaklanmasına karşı çıkmakla birlikte,

¹¹⁶ James Rachels, *The End of Life (Euthanasia and Morality)*, (Oxford, New York, Melbourne: Oxford University Press, 1986), s. 72-77, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 98.

¹¹⁷ J. Rachels, A.g.e., aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 99.



Rachels'ın tezini özerklik hakkına dayandırmadığı, ve akıl ve kapasiteye yüklediği anlamla insanları kendi içinde sınıflandırmaya ve ötekileştirmeye uygun bir zemin yaratması bakımından sakıncalı olduğu açıktır.

Buna karşılık Amerikalı düşünür ve anayasa hukukçusu Ronald Dworkin (1931-2013), öta-naziye kişisel özgürlük olarak ele alır ve bu konudaki kararın hastanın özerkliğine, yararına ve hayatının kutsallığına *ne şekilde* saygı gösterileceğiyle ilişkili olduğunu söyler. Dworkin'e göre, bu saygı hastanın arzusunu, hayattan ne beklediğini, bir başka ifadeyle *hayatına nasıl bir nitelik yüklediğini* anlamaktan geçecektir. Hastalık karşısında insanların farklı tepkiler göstermesinin, kiminin daha fazla acı çekmeden ve saygınlığını kaybetmeden ölmeyi, kiminin ise bütün acılara rağmen daha uzun yaşamayı tercih etmesinin kendi hayatına yüklediği anlam ve amaçla ilişkili olduğunun altını çizen Dworkin, burada önemli olanın hayatın sonunun, hayatın bütününe ve ölen kişinin karakterine ne şekilde etki edeceği olduğunu söyler; çünkü hayat tıpkı edebi bir eser gibi, bir bütün oluşturmaktadır.¹¹⁸ O hâlde, *son* eserin bütününe etkilemiş olacaktır ve nasıl olacağı konusundaki karar hakkı, kendi hayatının hikâyesini yazan insana ait olmalıdır. Din, devlet ve tıbbın dayatmaları yerine özerklik hakkına öncelik veren ve ölme hakkı kadar her şeye rağmen hayatta kalma arzusuna da saygı gösteren bu çağdaş yaklaşımın, istemli ölüm tartışmasına temel oluşturması gereken son derece dikkate değer bir noktaya işaret ettiği açıktır.

“Son” Söz

“Bazıları çok geç ölüyor, bazıları çok erken. Şu öğretiyi yabancıdır hâlâ:

“Zamanında öl! Zamanında öl!” Bunu öğretir Zerdüş.¹¹⁹

Friedrich W. Nietzsche

“*Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.*

Tann'ya şükürler olsun ki herkes ölecek.”

Lucius Annaeus Seneca

18. yüzyılla birlikte başlayan ve giderek hızlanan ölümün dışlanması sürecinin 20. yüzyıl halkasını ölümle cinselliğin yer değiştirmesi, bir başka ifadeyle ölümün temel yasak olarak cinselliğin yerini alması oluşturur. Bir zamanlar cinsellikle ilgili bilgi sahibi olmaları engellenen çocukların ölüm sürecinin her aşamasına tanık olmalarına izin verilirken, son yüzyılda bu durum tamamen tersine dönmüş, Geoffrey Gorer'ın (1905-1985) ölümün *pornografikleşmesi*¹²⁰ olarak tanımladığı bu dönüşümle, ölüm bir sapkınlıkmış gibi sansürlenmiştir. Gorer'ın ardından Ariés'nin ele aldığı bu *modern ölüm tabusu*, toplumda ihlal etme içgüdüğü uyandıran cinsellik tabusunun aksine, derhal benimsenecektir. Bu dönüşümü, “yıkımın en uç noktasındayken bile, her zaman mutlu bir havaya bürünerek, her türlü üzüntü ve sıkıntı nedeninden kaçınarak ortak mutluluğa katkıda bulunmanın sosyal sorumluluğu ve ahlâki görevi” olarak tanımlar Ariés, ya da kısaca “*mutluluk gerekliliği*.”¹²¹ Mutsuzluk belirtileri göstermek veya insanı mutsuz edecek gerçekleri hatırlatmak, toplumun varoluş nedenine zarar veren bir eylem, bir anlamda topluma karşı işlenmiş bir günahdır bugün. Baudrillard'ın ifadesiyle, günümüzde ölmek “...*düşünülmesi mümkün olmayan bir anormalliktir [...] Ölüm suç işlemektir, suçlu olmaktır, çaresi olmayan bir sapmadır.*”¹²²

¹¹⁸ Ronald Dworkin, *Life's Dominion, An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, (New York: Alfred A. Knopf Press, 1993), s. 26.

¹¹⁹ Öte dünyada elde edilecek bir “*ebedî hayat*” düşüncesine karşı çıkan Nietzsche, Hıristiyanlığın bu konudaki tutumuna olduğu gibi, acı kadar şifanın da kaynağı olan yeryüzünü hor görenlere de karşıdır. Nietzsche'ye göre, trajik ama aynı zamanda biricik olan bu dünyadan, ne erken ne de geç, tam vaktinde gerçekleşecek bir ölümle ayrılmak gerekir; bu, yegâne *özgür ve sahici* ölümdür. Friedrich W. Nietzsche, *Zerdüş Böyle Diyordu*, Çev. Osman Derinsu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998), s. 32-62.

¹²⁰ Geoffrey Gorer, “The Pornography of Death”, *Encounter*, Ekim 1955. <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>.

¹²¹ P. Ariés, A.g.e., s. 85.

¹²² Jean Baudrillard, A.g.e., s. 261.



Ölümün sansürlenmesi, kapitalist iktidarı besleyen üretim-tüketim zincirinin işlerliğinin sağlanması için elzemdir; ölümü maddi birikimle yenme arzusu -hatta yok etme saplantısı- sistemin sürekliliğini garantileyecek ve böylece bir zamanların ölümsüz ruh kavramının yerini sonsuz sermaye alacaktır. Nitekim, konforun, gücün ve statünün de ötesinde, gençlik, sağlık ve hayatın uzatmaları da alınır-satılır şeylerdir bugün; bu maddi imkânlarla sahip olmayanlar ölümün ve ölünün hayattan dışlanması gibi toplumdan dışlanıverir; üretmeyen ve/veya tüketmeyen, iktidar için ölüdür. Ölümün “*en mahrem ve en utanç verici olan şey*”e dönüşmesini iktidar teknolojilerinin dönüşümüne bağlayan Foucault, yaşamın sonu olarak ölümün, iktidarın da sonu olduğunu söyler; “*iktidara göre ölüm dışıdır: ölüm iktidarın tasarruflarının dışına düşendir ve onun üzerinde iktidar yalnızca genel, istatistiksel olarak söz sahibi olacaktır,*” zira ölü, artık her türlü iktidarın boyunduruğundan kurtulmuştur; ölüm, bireyin “*...kendi kendisine döndüğü ve bir anlamda el etek çekip, kendisinin en özel yanına çekildiği andır. İktidar artık ölümü tanımaz. Sözcüğün tam anlamıyla iktidar ölüme boş verir.*”¹²³ Ölü üretmediği gibi, tüketmeyecektir; o hâlde iktidar tarafından da artık tüketilebilir değildir.¹²⁴ Böylece ilkelerin kötücül, tek tanrılı semavî dinlerin cezalandırıcı veya ödüllendirici bir nitelik yükledikleri, Rönesans’ın vadenin dolusuyla, Aydınlanma hareketinin hastalıkla ilişkilendirdiği ölüm, 19. yüzyıl boyunca giderek artan dışlanma sürecinin sonunda, pornografi ve anormallik kavramlarıyla buluşmuştur. Bu durumda, ölüm kaçınılması gereken -o hâlde kaçınmanın mümkün olduğu düşünülen- bir şeydir, bir çeşit yenilgidir; nitekim bugün kanserden ölenler bile, kansere yenilmiştir. Öte yandan anormallikle, sapkınlıkla örtüştürülen bir yenilgi, onurlu bir kaybetme olma şansını da yitirmiştir; o hâlde artık iyi ölümden söz etmek mümkün değildir; ölüm her koşulda itibarsızlaşmadır.

Öte yandan, ölüm kendisine dayatılan kuralların hiçbirine itaat etmez; insanın doğaya ve tüm canlı türleriyle birlikte kendi türünün “zayıflarına” da hükmettiği bir çağda, ölüm iktidarın yarattığı ve dayattığı hakikatlerin karşısında doğanın hakikatlerinin zaferini ilan eden büyük oyunbozandır. O hâlde ölümün kendisi neredeyse *gayrimeşru, yasadışı* bir niteliğe bürünmüştür ve bu durumda istemli ölümün talep edilmesi bile her koşulda *anarşist bir eylem*, müntehir de doğrudan sisteme karşı suç işleyen ve toplum düzenini bozan bir *terörist* olacaktır. İstemli ölüm, ilkel toplumların *elcil ötanazilerinin* ve Antikçağ’ın *bencil ötanazi* ve *intiharlarının* dışında, canın yegâne sahibi olan bu veya öte dünya iktidarının öldürme hakkının zorla ele geçirilmesi olarak kabul edilegelmiş, suç unsurunu her daim içinde barındırmıştır kuşkusuz. Bununla birlikte, ölümün hiçbir dönemde bugün olduğu kadar dışlanmamış olduğu gerçeği, günümüzün ölme hakkı tartışmasını da bugüne kadar olmadığı ölçüde gayrimeşru bir zemine itmektir.

Makalenin başında da belirtildiği gibi, istemli ölüm meselesinin sağlıklı ve gerçekçi bir zeminde tartışılabilmesi için, sırasıyla öncelikle egemen iktidarın, ardından toplumun ve bireyin, hayata ve ölüme yükledikleri anlamı ve bu bağlamdaki beklentilerini, dolayısıyla da kutsallık atfettikleri değerleri söz konusu kavramın anlamlandırıldığı kültürün veya dönemin içinden bakarak ele almak gerekir. Nitekim, makalenin bu amacı taşıyan alt başlıkları bizi, *kutsallık, hayat, ölüm, iyi ölüm, kötü ölüm* gibi kavramların farklı tanımlarına ve buna bağlı olarak da ötanazi ve intihar tartışmasının farklı boyutlarına götürmüştür. Kuşkusuz ilkel toplumlardan modern topluma uzanan bu başlıklar, aklın özgürleşmesi ve bilimin ilerlemesi bağlamında bakıldığında doğrusal bir ilerleme gösterir; öte yandan ele aldığımız kavramlarla ilişkisi bağlamında insan hayatının iyiye ve doğruya evrilen düz bir gelişme çizgisinden söz etmek mümkün değildir. İlk

¹²³ M. Foucault, Toplumunu Savunmak Gerekir, s. 253-254.

¹²⁴ Burada kastedilen, ekonomik bir faydalılıktır kuşkusuz; iktidarın ölümden ve ölüden siyasi anlamda faydalanma potansiyeli ve bunun, uzak ve yakın tarihte ve özellikle de günümüzde gözümüzün önünde cereyan etmekte olan örnekleri unutulmuş değildir. Bununla birlikte burada tartışılan *doğal ölüm* olması nedeniyle makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

bakışta ilkel toplumların batıl inançlarının ve dinin otoritesinin yerini akıl ve bilime bırakmış olması, inanç ve düşünce özgürlüğünü sağlamış, insanın gerek yaşama gerekse ölme koşullarını iyileştirmiş görünür ve bu durumda da daha mutlu bir insanlık hayal edilir. Oysa daha yakından baktığımızda gerçek tablo bu değildir; bu makale iddia etmektedir ki, günümüzde ne daha mutlu bir ömür, ne daha iyi veya daha özgür bir ölüm söz konusudur.

Bu durumun birbiriyle doğrudan ilişkili, birbirini tetikleyen, besleyen ve büyüten başlıca iki nedeni olduğu öne sürülebilir: Birincisi, dinden bağımsız olarak, insanı insan yapan manevi değerlere, etik ve felsefeye ve dünyanın diğer canlı türleriyle saygı ve sevgi temelli bir ilişkiye duyulan inancın giderek kaybolmasıdır. Böylece insan giderek yaşama etiğini, ölümü kabullenme ve ölüm karşısında kendini teselli etme becerisini kaybetmiştir. İkinci nedeni ise, insan hayatına ve ölümüne hükmeden iktidarların, bütün bu özgürleşme sürecinde ortadan kaybolmadığı, yalnızca biçim ve yöntem değiştirerek, farklı mekanizmalarla işleyen bir sonraki iktidarlara devredildiği gerçeğidir. Bu bağlamda çeşitli alanlarda görülen özgürleşme ya da ilerlemenin, bireyin ne yaşama ne de ölme hakkına aynı oranda sirayet ettiğini söylemek mümkündür; ve hatta insanın ölümlülüğü karşısında sağlam durması için ihtiyaç duyduğu manevi gücü, modern tıbbın ölüme karşı direnç oluşturduğu ölçüde kaybettiğini iddia etmek de abartılı olmayacaktır. Daha önce de değinildiği gibi, bu manevi fakirleşmenin izleri, ölüm döşeğinin hastaneye taşınmasında, ayinsel uğurlamanın ortadan kalkmasında, mezarlıkların kilise içlerinden yerleşim yerlerinin dışına itilmesinde ve ölümlerin dışlanmasının zaman içinde hastalara ve yaşlılara sirayet etmesinde de açıkça görülebilir.

Bütün bunlar, bir yandan kişinin kendi varlığına yüklediği anlamın, hayattan beklentisinin ve tevekkülünün içinde yaşadığı zaman ve mekânla organik bağı, diğer yandan söz konusu zaman ve mekânın iktidarlarının, insan hayatını ne şekilde manipüle ettiğini ortaya koymaktadır. O hâlde, insanın yaşama ve ölme hakkının yüzyıllardır kendisinin dışındaki ve “üstündeki” birtakım mekanizmalara bağlı olduğunu söylemek ve bu bağlamda insanın asla özgür bir varlık olamadığını iddia etmek de mümkündür; zira algı birtakım dış güçler tarafından *yaratıldığı* sürece, ne hayatın ne de ölümü seçmenin tamamen bağımsız bir tercih olduğu öne sürülebilir. Gönlümüz ister hayatın tüm sıkıntılarına ve acılarına rağmen her koşulda yaşamaktan isterse hayatın sunduğu tüm nimetlere rağmen bir an önce ölmekten yana olsun, özgür iradeden söz edebilmek için ölüme yüklenen anlamların, bir başka ifadeyle insan hayatının ve ölümünün iktidarlar tarafından araçsallaştırılmasının geçirdiği bütün bu evrelerin derinlemesine ele alınması elzemdir. Ancak bu gerçekleştirildikten sonra önyargısız bir istemli ölüm tartışması yapılabilir; ki bu tartışma günümüzün ve geleceğin insanlığının özgürlüğünün inşası adına olduğu kadar, geçmişte yargılanan müntehirlerin hatıralarına karşı da önem taşımaktadır.

Kaynaklar

- Abdülkadir, Udeh. *İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Cilt I. Çev. Akif Nuri. İstanbul, 1976.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Alvarez, Al. *İntihar, Kan Dökücü Tanrı*, Dördüncü Basım. Çev. Zuhal Çil Sarıkaya. Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Amundsen, Darrel W. “History of Medical Ethics: Ancient Greece and Rome”. *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 3. edited by Warren T. Reich. New York: The Free Press, s. 930-938.
- Ariés, Philippe. *Batılın Ölüm Karşısında Tavırları*, 1. Basım. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ariés, Philippe. *Batı'da Ölümün Tarihi*, 1. Basım. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.



- Aristoteles, *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Artun, Ali. “*Dadanın 100. Yılı / İntihar Sanatı*”. *skopbülten*. erişim 26 Haziran, 2017.
- Ateşoğulları, Kâmil. *Ölüm Cezası: Bir İnsanlık Suçu*. İnsan Hakları Dizisi, Genişletilmiş ve Düzeltilmiş 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Birinci Basım. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*, 5. Basım. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınevi, 1997.
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*, Birinci Basım. Çev. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Centel, Nur. *Hukuk ve Etik Boyutuyla Ötanazi*. Koç Üniversitesi Hukuk Fakültesi Disiplinlerarası Hukuk Çalışmaları Serisi No. 1. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011.
- Ceylan, Dr. Yavuz. *Doktorluktan Hekimliğe*. İstanbul: İstanbul Tabip Odası Yayını, 2015.
- Cioran, Emil M. *Çürümenin Kitabı*, 3. Basım. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Cioran, Emil M. *Gözyaşları ve Azizler*, İkinci Baskı. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.
- Critchley, Simon. *İntihar Üzerine Notlar*, Birinci Basım. Çev. Utku Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2016.
- Cüendioğlu, Düccane. *Ölümün Dört Rengi*, 9. Basım. Ankara: Kapı Yayınları, 2016.
- de Beauvoir, Simone. *Sessiz Bir Ölüm*, 4. Baskı. Çev. Bilge Karasu. Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- Durkheim, Émile. *İntihar Toplumbilimsel İnceleme*. Çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Dworkin, Ronald. *Life's Dominion, An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf Press, 1993.
- Foucault, Michel. *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 1. Baskı. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A study of magic and religion*, 3rd edn, Part III. London: Macmillan, 1911.
- Girard, René. *Şiddet ve Kutsal*, 1. Baskı. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap, 2003.
- Gorer, Geoffrey. “The Pornography of Death”. *Encounter* (Ekim 1955): 49-52. <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>. Erişim 29 Kasım 2015.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Heidegger, Martin. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis”. *Gesamtausgabe, Band 47*, hrsg. Eberhard Heidegger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- Hume, David. *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, 1. Baskı. Çev. Burcu Denizci. İstanbul: SUB Yayınları, 2017.
- İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 1. Baskı. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Le Breton, David. *Ten ve İz: İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Anchor Books, Doubleday Publishing, 1994.
- Minois, Georges. *İntiharn Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumunu*, Birinci Baskı. Çev. Nermin Acar. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- More, Thomas. *Utopia*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Morgan, John D., Pittu Laungani, Stephen Palmer (eds.). *Death and Breavement Around the World*, Vol. 5. Reflective Essays. New York: Routledge, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* Çev. Can Alkor. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Çev. Ahmet İnam. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, Birinci Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- Özaltay, Bülent. *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*. İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı Uzmanlık Tezi, İstanbul, 1996.
- Paksüt, Fatma. *Seneca'da Ahlâk Görüşü ve Zevk Anlayışı*. Ankara: Ulusal Basımevi, 1971.
- Platon (Eflatun). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz. 7. basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Yasalar (I-XII Kitaplar)*. Çev. Candan Şentura, Saffet Babür. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1994.
- Roux, Jean Paul. *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume I-II. New York: Dover Publications, 1969.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı, Toplu Eserleri 11*. Çev. Ahmet Aydoğan. , 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Cinnet ve Aşk*. e-Kitap Projesi, 2015.
- Tryjarski, Edward. *Türkler ve Ölüm, Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. Çev. Hafize Er, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- van Hooff, Anton J.L. *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1990.
- Wilde, Oscar. *De Profundis*. Çev. Roza Hakmen. 5. Basım. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Wundt, Wilhelm Max. *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze in Sprache, Mythos und Sitte*. Leipzig: W. Engelmann, 1905.
- Yiğit, Yaşar. *İslâm Hukukuna Göre Ötanazi*. 1. Baskı. Ankara: Sistem Ofset Basın Yayın San. Tic. ve Ltd. Şti., 2013.
- Yücel, Müslüm. *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Üçüncü Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.

Karşılaştırmalı Perspektiften Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı / Parya Cellatlar* / Stranger / Pariah Executioners in the Ottoman Empire from a Comparative Perspective

Egemen YILGÜR¹

Öz

Otorite sisteminin kurumlaştığı toplumsal yapılarda cellat son derece yaygın bir toplumsal figür olarak ortaya çıkmaktadır. Hem merkezileşmiş kabile toplumlarında hem de daha kompleks bir örgütlenmeye sahip olan büyük devlet yapılarında cellatların Simmel'in yabancı ve Max Weber'in parya konseptleriyle ele aldıkları toplumsal kesimlerin mensupları arasından seçilmesi sıkça görülen bir durumdur. Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nda cellatların yabancı/parya sınıflandırması ile ele alınabilecek toplumsal kesimlerden seçilmelerine ilişkin kronikler ve seyyahların anlatılarından derlenmiş örnekler paylaşmakta, çağdaşı ve selefleri gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da cellat temini pratiklerinde yabancı/parya topluluklara yönelmesini belirleyen dinamikler sosyo-tarihsel arka plan temel alınarak tartışma konusu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cellat, Osmanlı, yabancı, parya, peripatetik gruplar, dilsizler, hadımlar.

Abstract

Executioners were common social figures in societies of institutionalized power structures. It was a common practice that many of them were recruited from among the members of social groups which were discussed by Simmel and Weber in the context of the stranger and pariah concepts respectively in both centralized tribal communities and more complex state structures. In this study, the samples, collected from chronicles and narratives of travelers, reflecting the fact that executioners were sometimes recruited from among the groups which can be classified as stranger/pariah are presented and the dynamics determining the Ottoman Empire's intention, like its predecessors and contemporaries, to employ the stranger/pariah communities as its executioners considering socio-historical background are discussed.

Keywords: Executioner, Ottoman, stranger, pariah, peripatetic groups, mutes, eunuchs

Cellatlarla ilgili çalışmalara kanlı sahnelerin betimlenmesi ile başlamak âdeta genel bir kural hâlini almış olsa da bu metinde daha farklı bir yol izlenecektir. Okurun meselenin soğuk ve deşetengiz yönünden hali hâzırda yeterince haberdar olduğu varsayımıyla esas olarak cellatlığın

* Yayın Başvuru Tarihi: 12.08.2017, Yayın Kabul Tarihi: 13.09.2017.

¹ Yrd. Doç. Dr., Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, egemenyilgur@gmail.com.



nadiren göz önüne getirilen toplumsal, tarihsel ve siyasal boyutlarının tartışılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın odağında Osmanlı İmparatorluğu yöneticilerinin cellat seçimi için yöneldikleri toplumsal kesimler bulunmaktadır. Bu kapsamda cellatların toplumsal kökenlerine ilişkin kapsamlı bir araştırma yapılmıştır. Seyyahların anlatıları, dönem tarihçilerinin metinleri gibi kaynaklar taranarak cellatlarla ilgili olarak bu metinlerde yer alan değinmelere ulaşılmaya gayret gösterilmiştir. Diğer taraftan farklı coğrafyalardaki cellatlarla ilgili olarak da imkânlar el verdiği ölçüde birincil ve ikincil kaynaklardan veriler derlenmiş ve geniş bir bilgi havuzu oluşturulmuştur.

Uzay/zamanın farklı koordinat noktalarından gelen veriler karşılaştırmalı olarak incelendiğinde hem cellatların kurumsal olarak devlet yapısı içerisinde konumlandırılma biçimleri hem de cellat temini pratikleri konusunda şaşırtıcı derece ortaklaşan örüntülerin varlığı tespit edilmiştir. 19-20. Yüzyıl toplum bilimcilerinin doğrudan temas etme imkânı bulduğu ve sayısız etnografik çalışmaya konu olmuş kabile topluluklarından, kast sisteminin en görünür hâliyle kurumsallaştığı kadim Hindistan'a, kölelerin toplumsal üretimin temel ögesi hâline geldikleri Antik Yunan ve Roma'ya ve nihayet cellatlarla ilgili muazzam bir yazın ve arşiv geleneğinin araştırmacıların işini çok kolaylaştırdığı Orta Çağ Avrupa'sına kadar nice örnekte cellatlar farklı biçimlerde de olsa hep devletin, devletli yapıların ya da otoriter şeflerin bir uzvu olarak var olmuşlardır.

Çalışmanın sonraki bölümlerinde detayları ile ortaya konulacağı üzere cellatların yabancıların arasından seçilmesi modern öncesi toplumlarda son derece yaygın bir durumdur. Simmelci anlamda "Yabancı" bugün burada olandır. Belki yarın da burada olmaya devam edecektir. Yine de her an başını alıp gitme ihtimali olduğuna inanılmaktadır. Yabancı grubun bir parçası olmasına rağmen, gruba aidiyet biçiminde her halükârda ikircikli bir taraf vardır. Zira ya gruba sonradan katılmıştır ya da sahip olduğu aykırı nitelikler nedeniyle hiçbir zaman tam anlamıyla grupla bütünleşemeyecektir.² Bu hâl onu grubun asli unsurlarının çatışmaları söz konusu olduğunda görelî bir tarafsızlık ve nesnellik içerisinde hareket etmeye zorlar, yabancı aynı zamanda ideal bir hakemdir.³

Çalışma kapsamında ele alınan örneklerin kimilerinde cellat bir köledir. Levy-Bruhl köleyi daimî "marjinal yabancı" olarak ele almaktadır. Büyük toplum bir yandan onu bir parçası yaparken diğer taraftan dışarıda tutmaya devam etmektedir.⁴ Kimi örneklerde ise cellat peripatetik topluluklara mensup bir bireydir. Rao'ya göre peripatetik topluluklar farklı etnik kökenlerden gelen, farklı diller konuşan insan kümeleridir. Çeşitli zanaat ve hizmetleri yerleşik ya da göçebe müşterilere sunarak geçimlerini sağlarlar. Büyük ölçüde endogamik özellik gösteren peripatetik toplulukların mekânsal hareketliliği oldukça yüksektir.⁵ Peripatetik topluluklar yaşadıkları hemen her coğrafyada çok farklı biçimlerde de olsa sistematik olarak dışlayıcı ve ayrımcı pratiklere maruz kalırlar.⁶ Berland ve Rao, Simmel'in yabancı konseptini yeniden yapılandırarak peripatetik grupların toplumsal konumlanışını tartışmak için kullanılmaktadır. Peripatetik gruplarca sunulan hizmet ve zanaatlar pek çok durumda son derece önemli olsa da bu topluluklar içinde yaşadıkları büyük toplumun bir parçası olmaz, yerleşemezler, yabancılık statüleri son derece dirençlidir.⁷

² Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 1. Baskı (İstanbul: Metis, 2009), s. 149.

³ A.g.e., s. 150-151.

⁴ Henri Levy-Bruhl, "Théorie de l'esclavage", *Quelques problèmes du très ancien droit romain:(essai de solutions sociologiques)*, (Paris: Domat-Montchrestien, 1934). Akt. Igor Kopytoff ve Suzanne Miers, "African 'Slavery' as an Institution of Marginality", Der. Suzanne Miers, Igor Kopytoff, *Slavery in Africa Historical and Anthropological Perspectives*, 2. Baskı, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1979), s. 15-16.

⁵ Aparna Rao, "The Concept of Peripatetics: An Introduction", *The Other Nomads*, Der. Aparna Rao, 1. Baskı, (Köln: Böhlau, 1987), s. 3.

⁶ A.g.e., 8-10

⁷ Joseph C. Berland, Aparna Rao, "Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples", *Customary Strangers New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, Der. Joseph C. Berland, Aparna Rao, 1. Baskı, (Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004), s. 23.



Kimi kaynaklarda, özellikle Afrika örneğinde cellatların yer yer “parya” kabilelerin arasından seçildiğinden bahsedilmektedir. Parya konseptinin biçimlenmesinde önemli katkıları olan Weber’e göre bu gruplar çeşitli özel mesleki gelenekler oluşturmuşlardır. Öteki ile her türlü kişisel etkileşimin mümkün olduğunca kısıtlandığı diasporik bir ortamda yaşayan insan kümeleri olarak yasal durumları kırılğan ve belirsizdir. Yine de ekonomik açıdan işlevsel olmaları nedeniyle varlıkları tolere edilmekte, hatta yer yer kimi ayrıcalıklar elde etmektedirler. Weber Yahudileri Parya topluluklarının “etkileyici” bir örneği olarak görmektedir.⁸ Parya toplulukları azınlık konumunun özel bir formu olarak ele alan Barth, onları büyük toplumun yer yer önemli bir toplumsal işleve sahip olmalarına rağmen hakir gördüğü, “davranışları” ya da “karakteristik özellikleri” nedeniyle dışlanmış insan kümeleri olarak tanımlamaktadır.⁹ Barth Avrupa’nın parya grupları arasında “at eti satanların”, “dışkı toplayıcılarının” ve “Çingenelerin” yanı sıra “cellatları” da sayar.¹⁰

“Yabancı” ya da “parya” analogileri cellatların temini için sıkça tercih edilen söz konusu toplumsal kesimlerin diğerleri ile etkileşim süreçlerini betimleme anlamında son derece işlevseldir. Bu çalışmada paylaşılan olgular hem farklı coğrafyalar hem de Osmanlı İmparatorluğu örneğinde cellatların yabancı/parya topluluklarının arasından seçilmesi ile ilgili yaygın eğilimleri ortaya koymaktadır. Öte yandan çalışmanın öncelikli amacı sadece bu ilişkinin tespiti değil cellatların yabancı/parya toplulukları mensupları arasından seçilmesi yönelimini ortaya çıkaran dinamiklerin tartışılmasıdır. Bu nedenle olgusal veriler ele alınırken aynı zamanda tüm bu sürecin muhtelif boyutlarıyla anlaşılır hâle gelmesini sağlayan antropolojik, tarihsel ve sosyolojik arka planın ortaya konulmasına gayret gösterilmiştir.

Merkezileşmemiş Kabile Topluluklarında İntikam Pratikleri, Mülk Tipi Merkezileşme ve Celladın Doğuşu

Afrika toplumlarının kabile hukukunu inceleyen Driberg, cadılık ya da enest gibi hâllerden şüphelenilmesi durumunda toplumu korumak için yegâne yolun şüphelinin öldürülmesi olarak görüldüğünü anlatır.¹¹ Bu infazlar genellikle toplumun müdahil olduğu, kolektif ve açık bir infaz pratiği olarak gerçekleşmektedir.¹² Thompson’a göre söz konusu durum “evrensel” bir olgudur. Enest (“akraba ile zina”) ve “büyücülük” farklı zaman / mekân koordinatlarındaki kabile toplumlarınca tanınan temel suçlar arasında yer almaktadır.¹³ Örneğin Amerika’daki Çeroki kızılderilileri arasında “cadılık” cinayetten daha büyük bir suç olarak kabul edilmektedir.¹⁴

Cinayet fiili söz konusu olduğunda Afrika’nın merkezileşmemiş kabile toplumlarında katilin infazı çoğu durumda mağdur tarafından özel intikam eylemi olarak icra edilir.¹⁵ Genellikle katilin bir kan bedeli ödemesi talep edilmekte, bu noktada bir uzlaşma sağlanamaması hâlinde ise ölen kişinin yakınları tarafından kısas uygulanmaktadır.¹⁶ Morgan İrokua kızılderilileri arasında soy örgütlenmesinin sahip olduğu toplumsal işlevlere değinirken bir soy üyesinin öldürülmesi hâlinde intikamının alınmasının soyun kolektif yükümlülüğü olduğuna işaret eder. “Kan Davası” Morgan’a göre kabile toplumlarına özgü “evrensel” bir uygulamadır. Katilin parçası olduğu soyun üyeleri kısas yerine kurbanın kaybının neden olduğu zararın çeşitli biçimlerde telafisini

⁸ Max Weber, “Class, Status, Party”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Der. H. H. Gerth, C. Wright Mills, (New York: Oxford University Press, 1946), s. 189.

⁹ Fredrik Barth, “Introduction”, *Ethnic Groups and Boundaries The Social Organization of Culture Difference*, Der. Fredrik Barth, (Boston: Little, Brown and Company, 1969), s. 31.

¹⁰ A.g.e., s. 31.

¹¹ J. H. Driberg, “The African Conception of Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 16, 4, (1934): s. 236.

¹² Charles Dundas, “Native Laws of Some Bantu Tribes of East Africa”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51, (1921): s. 234.

¹³ George Thompson, *Aiskhylos ve Atina*, 1. Basım, (İstanbul: Payel, 1990), s. 53.

¹⁴ Rennard Strickland, *Fire and the Spirits: Cherokee Law from Clan to Court*, (Norman: University of Oklahoma Press, 1975), s. 29.

¹⁵ Dundas, A.g.e., s. 233.

¹⁶ A.g.e., s. 236.



talep edebilmektedir.¹⁷ Hitti kadim Arap kabilelerinde, bir klan üyesinin diğer bir klan üyesini öldürmesi hâlinde “kan davasının” (vendetta) başladığını yazmaktadır. Bedel kolektif sorumluluk içerisinde katilin klanı tarafından ya cana can verilerek ya da üzerinde uzlaşılan bir diyetle ödenmelidir.¹⁸

Aslına bakılırsa kabile toplumlarında ortaya çıkan söz konusu ödeme pratikleri ve bunların yol açtığı kan davaları doğrudan doğruya grupların toplumsal organizasyon biçimlerinin bir sonucu olarak görülebilir. Morgan Latince “gens”, Yunanca “genos” ve Sanskritçe “ganas” denilen ve kabile toplumunun çekirdeğini oluşturan temel bir toplumsal birimden bahsetmektedir. Ana ya da babayanlı olarak kandaş üyelerden oluştuğu varsayılan bu toplumsal birim üyelerin savunulması gibi çok kritik toplumsal işlevlere sahiptir. İrlanda’da “sept”, İskoçya’da “klan” ve Arnavutlar arasında “phrara” denilen soy birimine kabile tipi toplumsal örgütlenmenin mevcut olduğu Morgan’ın çağdaşı Amerikan Kızılderilileri arasında da rastlanmaktadır.¹⁹ Divitçioğlu aynı toplumsal birimin tarihi Türk topluluklarındaki karşılığının soy esasına göre bir araya gelmiş kandaş toplulukları olan “oğuşlar” olduğunu yazar.²⁰

Kandaş klanların toplumsal önemi çok daha önceleri İbn-i Haldun tarafından ele alınmıştır. İbn-i Haldun kurgusal, ya da inşa edilmiş, “vehmi” bir şey olduğunu işaret ettiği babayanlı soy ortaklığının (nesep) insanlar arasında muazzam bir bağ ve kaynaşma teşkil ettiğini vurgular.²¹ Varsayımsal soydaşlığa ve kimi özel durumlarda ortak aksiyoma, dayanan dayanışma ruhu ve bütünleşiklik hâli ise “asabiyettir”. Kabileler genel anlamda bir soy ortaklığı teşkil ettikleri için aralarında bir dayanışma ve birlik ruhu vardır. Bu anlamda tek bir “asabiyet” oluştururlar. Diğer taraftan her kabile içerisinde farklı özel nesepler, soy zincirleri, dolayısıyla farklı asabiyetler bulunmaktadır. Kabile ortaklığı da önemli bir dayanışma zemini olmakla birlikte nesep birliğinden kaynaklanan “hususî asabiyet”, “umumî asabiyetten” daha güçlüdür.²² İbn-i Haldun’un terminolojisi açıkça klasik antropolojinin temel kavramları ile ilişkilidir. Hitti, Bedevi toplumunun klan organizasyonunu son derece yalın bir dille ifade ederken her çadırın bir küçük aile birimi teşkil etmekte olduğunu, çadırların birlikte bulunduğu kamp alanlarına “hayy” denildiğini, “hayy” üyelerinin bir klan oluşturduğunu anlatır. Bir dizi akraba klan ise bir araya gelerek kabileler (tribe) hâlinde örgütlenmektedirler.²³ Asabiyet bu tablo içerisinde her şeyden önce klan ruhu anlamına gelmektedir.²⁴ İbn-i Haldun’a göre “*asabesi (babayanlı uzak akrabalar) ve akrabası mevcut olan hiçbir kimseye tecavüz etmek tasavvur olunamaz.*”²⁵

Celladın ortaya çıkması ile şef ya da kral figürünün belirginleşmesi arasında açık bir ilişki bulunmaktadır. İyi işleyen bir otorite sisteminin bulunmadığı toplumlarda cellat gereksizdir.²⁶ Zira otorite sisteminin kurulması önemli bir merkezileşmeye tekabül etmekte, tek tek klanların ve giderek de kabilelerin güçlerinin önemli bir unsurunu, şiddet kullanma ve giderek de tehditler karşısında kendilerini savunma hakkını kaybetmesi anlamına gelmektedir. Spierenburg’un işaret ettiği üzere kendi cezai hükümlerini dayatan güç diğerlerini kendine tâbi kıldığı anda kan davası ve kişisel intikam pratiklerinde geçerli olan tarafların eşitliği ortadan kalkmış, hâkimin madun üzerindeki tasarrufu olarak ceza ortaya çıkmıştır. Zira “*tabiiyet yoksa ceza da yoktur.*”²⁷

¹⁷ Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum* I, 2. Baskı (İstanbul: Payel, 1994), s. 168.

¹⁸ Philip K. Hitti, *History of Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10. Baskı (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2002), s. 26.

¹⁹ Morgan, A.g.e., s. 151.

²⁰ Sencer Divitçioğlu, *Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI. ve VIII. Yüzyıllar*, 3. Baskı, (İstanbul: İmge, 2005), s. 158-159.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 431.

²² İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 435.

²³ Hitti, A.g.e., s. 26.

²⁴ A.g.e., s. 27.

²⁵ İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 430.

²⁶ Spierenburg böyle toplumlarda kan davaları ve kişisel şiddetin “ödeşmenin” hâkim biçimi olduğunu yazar. Aynı şekilde yazara göre cellatlara ilişkin Avrupa dışı coğrafyalardan gelen örnekler ağırlıklı olarak imparatorluklara aittir (Pieter C. Spierenburg, *The Spectacle of Suffering*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 24).

²⁷ A.g.e., s. 5.



Cellat hem bu tabiiyetin güvencesi hem de “adaletin kılıcıdır”. Sonuç itibarıyla uzay/zamanın herhangi bir koordinat noktasında klanların aleyhine olarak kabile reisleri, kabile reislerinin aleyhine olarak kabile federasyonu şefleri ve nihayet tanrı kral ya da “zillullah-ı fil arz” (tanrının yer yüzündeki gölgesi) olanlar otoritelerini vurgulama ya da “adaleti tesis” iddiasıyla infaz pratiklerine yöneldiklerinde cellatlara ihtiyaç duyulmaya başlanmaktadır.

En azından Osmanlı İmparatorluğu’nun içinde biçimlendiği coğrafyada kurumsallaşmış otorite sistemlerinin oluşum sürecinde, klanlar arası intikam pratiklerini zorunlu kılan klan ve klan ruhu anlamında asabiyet son derece kritik bir rol oynamaktadır. İbn-i Haldun bir kabile içerisinde otorite sisteminin kurulmasını, tüm diğer asabiyetler üzerinde gücünü kabul ettiren hâkim bir asabiyetin varlığına bağlamaktadır.²⁸ Bir hâkim klan, kendi kabilesindeki tüm diğer klanları kendi etrafında örgütlediğinde başka kabilelere de yönelmeye başlar. Kendisinden zayıf kabileleri de yenecek, mağlup asabiyet galibin asabiyetine dâhil olacak ve böylece ortaya birden fazla örgütlenmiş kabileyi içeren büyük bir toplumsal güç çıkacaktır.²⁹ Deleuze ve Guattari bu yapıya savaş makinası adını vermekte, İbn-i Haldun’un savaş makinasını “aileler, soysop ve bedeninin tini” üzerinden tanımladığını ifade etmektedirler.³⁰

Divitçioğlu savaşçı çoban göçebe topluluklarının hâkim bir kabile etrafında toplanarak bir kabileler federasyonuna dönüşmelerine Orta Asya’dan örnekler getirmektedir. Soylu oğuşların etrafında toplanan oğuşlar boyları³¹, boylar birleşerek kabile federasyonları olan budunları oluşturmaktadır.³² “Uygur Birliği”, “Dokuz Oğuz Federasyonu” bu anlamda boy birlikleri teşkil eden budun tipi “siyasal insan derleşikleridir”.³³ Klanların, kabile; kabilelerin kabileler arası bir üst otorite etrafında merkezileşmesi süreci Oppenheimer’a göre merkezi devlet yapılarının nüvesini teşkil etmektedir. Yazara göre devlet oluşumu bir göçebe çoban kabilesinin ya da deniz göçebelerinin çiftçi bir halkı boyunduruk almasıyla başlamaktadır.³⁴ Başlangıçta savaşçı-çoban kabilelerinin büyük yağma akınları söz konusuysen zamanla yerleşik tarımcılar sistematik bir biçimde vergiye bağlanacaktır.³⁵ İbn-i Haldun’a göre bu şekilde “mülk” hâline gelen kabile federasyonları, artık zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına yeten geleneksel ekonomiyi aşmış, asgari ihtiyaçlarından fazlasını üretir hâle gelmiş olacaklardır: “Böylece geçim yolunun zaruri olan miktarını, sertliği ve kabalığı geçerek, hayatın fazlalığına, inceliğine ve zinetine ulaşmış olur.”³⁶ Marx kabile toplumlarının devletleşmesinin söz konusu biçimini kendi terminolojisi ile çözümlenmektedir. Yazara göre “Asya tipi” ya da “Doğu Despotizmi” olarak adlandırılan modelde tarım ve zanaat cemaat tipi toplumsal örgütlenme ile âdeta bütünleşmiştir. Bu toplumsal formasyonda kendine yeterli küçük köy cemaatlerinin ürettiği “artı ürün”, bir kişinin şahsında temsil edilen “üst cemaate” aittir.³⁷

İbn Haldun’a göre aslında “vehmi” bir şey olan varsayımsal soy ortaklığına dayalı klandan başlayıp merkezi devletlere uzanan devletleşme modeli çok büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu için de geçerlidir. Lindner “Yakın Doğu ve İç Asya’da” “Türk aşiretlerinin” başarılı bir liderin etrafında kümelenmiş siyasal bütünleşikler olduğunu yazar.³⁸ 13. Yüzyılın ortalarında Orta Anadolu’da bulunan Ertuğrul Gazi’nin etrafında toplanmış çoban göçebe toplulukları “akıncı-

²⁸ İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 436.

²⁹ A.g.e., 451.

³⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası*, 1. Basım, (İstanbul: Bağlam, 1990), s. 54.

³¹ Divitçioğlu, A.g.e., 2005, s. 158-160-161.

³² A.g.e., s. 158-160-161.

³³ A.g.e., s. 166-167.

³⁴ Franz Oppenheimer, *Devlet*, 1. Baskı, (Ankara: Phoenix Yayınları), s. 63.

³⁵ A.g.e., s. 66-74.

³⁶ İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 501.

³⁷ Karl Marx, *Grundrisse Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, 3. Baskı, (Birikim Yayınları, 2014), s. 446-447.

³⁸ Rudi Paul Lindner, *Orta Çağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, 1. Baskı, (İstanbul: İmge Yayınevi, 2000), s. 31.



lar” olarak Selçuklu devletinin³⁹ hizmetine girerler.⁴⁰ Oğlu Osman onun ardından en güçlü aday olarak topluluğun başına geçer.⁴¹ 14. Yüzyılın başlarında çeşitli doğal şartların etkisiyle hayvancılığın topluluğu beslemeyecek duruma gelmesi nedeniyle yağmaya başlarlar.⁴² İnalçık Osmanlı Beyliği’nin başlangıçta “gaza liderinin” etrafında “ganimet ve kutsal savaş” için kümelenmiş bir “savaşçı grup” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “Kutsal Savaş” “Osman’ı” ve onun gibi “gaza serhaddinde” savaşan “alplar ve alperenleri” harekete geçiren, “doyum akınlarını” anlamlı kılan dini ideolojidir.⁴³

Osman Bey döneminde İbn-i Haldun’un terimleri ile ifade edilecek olursa küçük bir asabiyet olarak yola çıkan Osmanlı, zamanla bağımsız hareket eden “Uç liderlerinin” “*en başarılı gaza öncüsü Osman Gazi’nin*” etrafında birleşmeleriyle büyük bir toplumsal güç hâline gelecektir.⁴⁴ Bu süreçte fethedilen topraklarda hem topluluk üyelerine toprak bağışlanmış hem de Bizanslı çiftçilerin tarımsal üretime devam etmeleri desteklenmiştir.⁴⁵ Bizzat “aşiretin” kendisi de aşamalı bir biçimde yerleşikleşmiş ve kentler inşa etmeye başlamıştır.⁴⁶ Bu sürecin sonucunda gelişen “mülk” tipi bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu Bizans, Selçuklu ve Abbasi İmparatorluklarının dağılma sürecinde hâkimiyet alanlarında bıraktıkları boşluğu dolduran bir güç olarak ortaya çıkacaktır.⁴⁷

Osmanlı İmparatorluğu “mülk” tipi bir devlet olarak kurulmasından sonra, “otoritenin pekiştirilmesi” ve “adaletin tesisi” gerekçeleriyle idam cezasının infazına yöneldiğinde cellatlara ihtiyaç duymuş, cellatlarını ise en azından kimi durumlarda selefleri ve çağdaşları gibi yabancı/parya sınıflandırması altında ele alınabilecek toplumsal kesimlerin arasından seçmiştir.

Dünya Örneklerinde Yabancı / Parya Cellatlar

Afrika’daki kabile topluluklarından büyük imparatorluklara ve antik kent devletlerine kadar cellat olarak kölelerin, daha doğrusu köleler içerisinde özel bir sınıfın seçilmesi son derece yaygın bir uygulamadır. Afrika’da Übena örneğinde⁴⁸ ve Yoruba Krallığı’nda⁴⁹ karşımıza şeflerin emrindeki köle cellatlar çıkar. Kamu işlerinde kölelerin yaygın bir biçimde kullanıldığı antik Atina’da kölelerin çalıştırıldığı alanlardan biri de cellatlıktır.⁵⁰ Eski Roma’da da cellat bir köledir. Dahası lanetli bir köledir. İnfazı gerçekleştiren cellat, carnifex, toplumdan resmen dışlanmış olan kişiye “ruhunu etinden ayırmak” için yaklaştığında o da kirlenmekte, murdar olmakta, tıpkı kurbanı gibi onun da toplumdan dışlanması gerekmektedir.⁵¹

³⁹ İbn-i Haldun yükselen güçlü bir savaşçı-çoban kabile federasyonunun karşısına güçlü bir devlet çıktığında, devletin sözü konusu kabile topluluklarını kendi kurumlarının arasına yerleştirerek onun gücünden yararlanmaya başlayacağını yazar (İbn Haldun, A.g.e., 1988, 451). Deleuze ve Guattari bu ilişkilendirme biçimini kendi kavramları ile ifade ederler. Yazarlara göre devlet göçebe “savaş makinasını” kendine “edindiği” zaman onun “işlevini ve doğasını” değiştirmektedir. Artık savaş makinası “devleti yıkılmaya uğraşanlara karşı yön alacaktır”. “Savaş makinası” devlet tarafından içerildiği andan itibaren “savaşı hedeflemeye başlayacak”, savaş icrası devlet amaçlarının hayata geçirilmesi ile iç içe geçecektir (Gilles, Deleuze, Felix, Guattari, A.g.e., s. 152-153).

⁴⁰ Rudi Paul Lindner, *Orta Çağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, 1. Baskı, (İstanbul: İmge Yayınevi, 2000), s. 51.

⁴¹ A.g.e., s. 58.

⁴² A.g.e., s. 63.

⁴³ Halil İnalçık, *Halil İnalçık’ın Merceğinden Osmanlı*, 1. Baskı, (İstanbul: Profil Kitap, 2017), s. 11-12.

⁴⁴ A.g.e., s. 11-12.

⁴⁵ Rudi Paul Lindner, A.g.e., s. 71.

⁴⁶ A.g.e., s. 72.

⁴⁷ Reşad Kasaba, *Bir Konargöçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler*, Göçmenler, Sığınmacılar, 1. Baskı, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), s. 21.

⁴⁸ Charles Dundas, A.g.e., s. 236.

⁴⁹ Dean A. Miller, “Some Psycho-Social Perceptions of Slavery”, *Journal of Social History*, 18, 4, (1985): s. 593.

⁵⁰ William C. Beyer, “The Civil Service of the Ancient World”, *Public Administration Review*, 19, 4, (1959): s. 246.

⁵¹ John Bodel, “Dealing with the Dead, Undertakers, Executioners and Potter’s Fields in Ancient Rome”, Der. Hope Valerie M., Marshall Eireann, *Death and Disease in the Ancient City*, (Londra ve New York: Routledge, 2004), s. 144.



Çeşitli Doğu imparatorluklarında da özel bir sınıfa mensup olan köle cellatlara rastlanmaktadır. Profesyonel devlet cellatları Abbasiler döneminde belirgin bir figür hâline gelmiştir.⁵² “Seyyâf” (سياف)⁵³ adı verilen cellatlardan bazılarının isimleri çeşitli tarihli kaynaklarda yer almaktadır. Abbasiler (750-1258) döneminin tanıkları arasında yer alan Taberi (839-923) Harun el-Reşit’in cellatlığını yapan Ebu Haşim Mesrur adında bir hadımdan (eunuch) bahsetmektedir.⁵⁴ Hadımlar çeşitli devlet geleneklerinde olduğu gibi Abbasilerde de önemli bir rol oynamaktadırlar. Hadım oluşları nedeniyle pek çok örnekte olduğu gibi Abbasi sarayında da saray kadınlarının koruyucuları olarak görev yapabilmektedirler.⁵⁵ Devlet yapısı içinde yükselmeleri özel şartların ve kişisel becerikliliklerinin yardımıyla mümkün olsa da istisnai bir durumdur.⁵⁶

Cellat temini stratejilerinin yöneldiği bir diğer kitle “parya kabileler” adı verilen ve büyük bölümü güncel terimlerle konuşmak gerekirse çoban göçebelerle ilişkilendirilmiş avcı / avcı toplayıcı gruplar ya da peripatetik topluluklara mensup olan insan kümeleridir. Ovambo cellatları genellikle Buşmenlerdir. “Ovambo kralları” ayrıca koruma, casus, özel mesajcı ve profesyonel avcılar olarak Buşmenlerden yararlanmaya gayret göstermişlerdir.⁵⁷ Etiyopya’daki Jimma ve Wolyayta krallıklarında peripatetik Fuga grubunun mensupları cellatlık yapmaktadırlar.⁵⁸ Güney Etiyopya’da avcı-toplayıcılıkla peripatetik geçim stratejileri arasında bir ara kesitte konumlanmış olan Waatalar, çoban göçebe Boranların mezar kazıcıları ve cellatlarıdır.⁵⁹ Ruanda’nın kral ve şefleri cellatlarını geleneksel bir “çömlekçiler kasti” olan ve aynı zamanda müzisyenlik, dansçılık ve hokkabazlık gibi çeşitli meslekleri icra eden Twarın arasından seçmektedirler.⁶⁰

Memluk dönemi şehir yapısı içerisinde toplumsal tabakalaşmayı yansıtan önemli sayıda yazılı kaynak bulunmaktadır. Bunlara göre Memluk toplumunda “en alttakiler” şehirle daimî bir bağları ve ciddi bir gelir kaynakları olmayan “serseriler”, “suçlular” ve “dilencilerdir”⁶¹. Çeşitli kamu işleri için kol gücüne ihtiyaç duyulduğunda bu kitlenin emeğine başvurulmaktadır. Veba ve kıtlık gibi nedenlerle kitlesel ölümler gerçekleştiğinde ölümlerin toplanıp yakılması onların sorumluluğundadır.⁶² Staffa bu kişilerin aynı zamanda şehrin yerel devlet görevlileri için son derece işlevsel olduklarını anlatır. Zira söz konusu “suçlu öğeler” şehrin “çaresizlik içerisinde kaynaşmış halk semtlerini” avuçlarının içi gibi bilmektedirler. Söz konusu uzmanlığın kendisi devlet için büyük bir kıymet taşımaktadır ve bu nedenle “toplumun en alt tabakasını” oluşturan insanların arasından bazıları özel olarak seçilerek bekçi, polis, muhafız ve nihayet cellat yapılmaktadırlar.⁶³

Bizans İmparatorluğu’nun özellikle 13. ve 15. yüzyıllarda cellatlığı bir zorunlu hizmet formu olarak Yahudilerin sırtına yüklendiğine ilişkin kimi kayıtlar bulunmaktadır.⁶⁴ Tartışma açısından özellikle altı çizilmesi gereken nokta Bizans İmparatorluğu’nda Yahudilerin kendi içlerinde tabakalaşmış olmalarıdır. Varlıklı Yahudi aileler inci, ipekli kumaş, parfüm, kıymetli taşlar ve yağ

⁵² Aftab Hussain Gillani, Mohammad Tahir, “The Administration of Abbasids Caliphate: A Fateful Change in the Muslim History”, *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences*, 8, 2, (2014): s. 567-569.

⁵³ Maya Shatzmiller, *Labour in Medieval Islamic World*, 1. Baskı (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), s. 159.

⁵⁴ Al-Tabari, *The History of Al-Tabari The Abbasid Caliphate in Equilibrium*, V. XXX, Çev. C. E. Bosworth, 1. Baskı (New York: State University of New York Press, 1989), s. 216.

⁵⁵ Maaik van Berker, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*, 1. Baskı, (Leiden: Brill, 2013), s. 179.

⁵⁶ A.g.e., s. 120

⁵⁷ Robert J. Gordon, “The !Kung in the Kalahari Exchange: An Ethno Historical Perspective”, *Der. Schrire Carmel, Past and Present in Hunter Gatherer Studies*, 1. Basım, (Walnut Creek: Left Coast Press, 2009), s. 214.

⁵⁸ Micheal Bollig, “Hunters, Foragers, and Singing Smiths: The Metamorphoses of Peripatetic Peoples in Africa”, *Der. Berland Joseph C., Rao Aparna, Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, 1. Baskı (Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004), s. 211.

⁵⁹ A.g.e., s. 213.

⁶⁰ Christian S. Scherrer, *Genocide and Crisis in Central Africa Conflict Roots, Mass Violence, and Regional War*, 1. Basım (Westport, Connecticut, London: Praeger, 2002), s. 24.

⁶¹ Susan Jane Staffa, *Conquest and Fusion The Social Evolution of Cairo A.D. 642-1850*, 1. Baskı (Leiden: E. J. Brill, 1977), s. 183.

⁶² A.g.e., s. 184.

⁶³ A.g.e., s. 185.

⁶⁴ Joushua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, 1. Baskı (Illinois: Varda Books, 2001), s. 129.

gibi malların ticareti ile uğraşmaktadır. Bir kısmı çeşitli zanaatlarla ilgilenirken “bazıları” “Hristiyanların” en çok tiksinti duydukları deri tabaklama ve cellatlık işini yapmak zorunda kalmaktadırlar.⁶⁵ Her ne kadar bir bütün olarak Yahudi halkı klasik metinlerde parya/yabancı terminolojisinin tipik temsili olarak sunulmuşsa da cellatlık daha ziyade onların içinde dezavantajlı bir alt grubun sırtına yüklenmiş gibi görünmektedir.

Antik Hindistan’ın temel metinleri arasında yer alan ve MÖ 400 ve MS. 400 tarihleri arasında günümüzdeki biçimine ulaştığı düşünülen Mahabharata’da ⁶⁶, cellatlığın “*Chandala*” topluluğunun görevi olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Döneme ait çeşitli kaynaklarda adları geçen Chandaların cellatlığın yanı sıra genel olarak yerel inanç sistemi çerçevesinde “kirli/kirletici” kabul edilen mezarlık bekçiliği, avcılık, deri işçiliği, sepetçilik, yılan oynatıcılığı gibi çeşitli işleri icra ettikleri yazılmaktadır.⁶⁸ Chandalar “dokunulmaz” payesi ile damgalanmış, onlarla her türlü temas kirlilik kaynağı olarak görülmüştür.⁶⁹

Yakın tarihe ilişkin kayıtlarda tarihsel “Chandala” figürünün yerini “Dom” adı verilen kast toplulukları almıştır. 19. Yüzyıl sonlarında kaleme alınan bir kaynağa göre heterojen bir topluluk olan Domlar çeşitli alt gruplara ayrılmaktadır. Bunların arasında yer alan “Maghaiya Domlar” tamamen göçebedir. Hasırcılık ve sepetçilik gibi bölgedeki peripatetik gruplar arasında son derece yaygın olan işleri icra etmektedirler. Öte yandan yerleşik hayata geçen Domlar arasında çöp toplayıcılığı temel geçim yollarından biri olarak öne çıkar. Diğer taraftan yazara göre söz konusu topluluk cellatlık alanında âdeta bir tekel kurmuştur.⁷⁰ Yine 19. yüzyıl sonlarına ait bir diğer önemli kaynakta, Domların Behar’da cellatlık yaptıkları ve ailelerinin de bu yüzden “Jalad” damgası yedikleri yazılmaktadır.⁷¹

Geleneksel Japonya’nın “kast benzeri” toplumsal tabakalaşması içerisinde en dezavantajlı konumlardan birisine yerleşmiş olan “Etalar” cellatlığın ağır yükünü omuzlamışlardır. Çeşitli kaynaklarda kasaplık, cenazecilik, dericilik, zindancılık ve çöp toplayıcılığı gibi faaliyetlerin yanı sıra cellatlık da bu gruba özgü bir faaliyet olarak değerlendirilmektedir.⁷² Söz konusu faaliyetlerle tanımlanan bir toplumsal kategoriye ait olmanın çok ciddi toplumsal sonuçları bulunmaktadır. Eta olarak sınıflandırılanların “saygın” bir “statüye” sahip olan diğer toplumsal gruplarla aynı tarzdaki giyim eşyalarını kullanmamaları gerekmektedir. Yine Etaların mekânsal olarak nerelerde yaşayabilecekleri son derece net düzenlemelerle belirlenmiştir. Şehirlerin dış kısımlarında kendilerine ayrılan yerlerde yaşamaları ve evlerinin büyüklüklerinin bile onlar için belirlenen ölçüleri aşmaması gerekmektedir.⁷³

Cellatların kölelerin ya da parya/peripatetik toplulukların arasından seçilmesi hem antik dönemin kent devletleri hem de Orta Çağ’ın büyük imparatorluklarında büyük ölçüde yaygın bir pratik olarak ortaya çıkmaktadır. Doğu’da aynı eğilim bir süre daha devam edecek olsa da Avrupa’da geç Orta Çağ ve erken modern dönemde coğrafyanın özgünlükleri ile ilişkili olarak bir dizi farklılık söz konusudur.

Orta Çağ’ın başlarında Almanya’da cellatlık profesyonel bir faaliyet olarak henüz kurumsallaşmamıştır. Daha ziyade yarı zamanlı bir uğraş görünümündedir. Nihayet Orta Çağ’ın ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkan kimi hukuksal ve idari değişiklikler, cellatlığı profesyonel uzmanlar

⁶⁵ Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, 1. Baskı (Londra: Macmillan Press Ltd, 1991), s. 17.

⁶⁶ Kush Satyendra, *Dictionary of Hindu Literature*, 1. Baskı (Delhi: Ivy Publishing House, 2000), s. 111.

⁶⁷ Pratapa Chandra Ray, “The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa”, *Anuçasana Parva*, Cilt 8, (Kalküta: Bharata Press, 1893), s. 270.

⁶⁸ Sudarsan Seneviratne, “The Mauryan State”, Der. Henry J. M. Claessen, Peter Skalnik, *The Early State*, Mouton Publishers, 1. Basım (Paris: New York, 1978), s. 387.

⁶⁹ Ram Sharan Sharma, *Sudras in Ancient India A Social Order of the Lower Order Down to Circa A.D. 600*, 3. Basım (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990), s. 139.

⁷⁰ William Crooke, *Races of Northern India*, (İlk Basım: 1896), (Delhi: Cosmo Publications, 1982), s. 101-102.

⁷¹ Henry Beverley, *Report Census of Bengal*, 1. Basım (Kalküta: The Bengal Secretariat Press, 1872), s. 163.

⁷² John B. Cornell, “Caste in Japanese Social Stratification: A Theory and a Case”, *Monumenta Nipponica*, 25, 1/2, (1970): s. 115.

⁷³ A.g.e., s. 116

eliyle yapılan bir meslek hâline getirecektir.⁷⁴ Özellikle idam tekniklerinin gelişimi, bu tekniklerin bilgisini haiz uzman ve tam zamanlı bir meslek erbabının varlığını zorunlu kılmaya başlamıştır.⁷⁵ Bu ihtiyacın sonucunda mesleklerini icra etmeye başlayan profesyonel cellatlar 17. yüzyılın başlarında “*deri yüzenlerle*” (skinner) birlikte üyeliğin doğumla kazanıldığı mesleki bir kast hâlini alırlar. Bu grupların mensupları arasında endogami son derece yüksek seviyelerde yaşanmaktadır. Yaşadıkları bölgelerde evlilik ilişkileri kurabilecek çok az sayıda meslektaşları olduğundan genellikle geniş bir alana yayılmış farklı meslektaş toplulukların üyeleriyle evlilikler yapılmaktadır.⁷⁶

Profesyonel cellatlık kurumu Fransa örneğinde oldukça erken bir tarihte yapılanmış ve yüzlerce yıl boyunca varlığını koruyabilmiştir. Fransız kültür dünyasında cellat lanetli bir figürdür. Foucault “kralın kılıcı” olsa da celladın hasmıyla aynı kötü şöhretten mustarip olduğunu yazar.⁷⁷ Ogle ise cellat ve hükümlü arasındaki ortaklaşma ilişkisinin son derece somut bir temel üzerinde yükseldiğini anlatmaktadır. Ona göre en azından erken modern dönemin yargıç ve hukukçularının gözünde celladın taşıdığı “onursuzluk” damgası icra ettiği eylemin niteliğinden değil arasından geldiği suçluların doğasından kaynaklanmaktadır. Zira Fransa örneğinde cellatlar ölüme mahkûm edilmiş suçluların⁷⁸ arasından seçilebilmektedir.⁷⁹ Diğer taraftan Fransa’da 17. yüzyıl sonlarından itibaren kral cellatlığı yapmış olan Sanson ailesi gibi büyük cellat aileleri de bulunmaktadır.⁸⁰

Geç Orta Çağ ve erken modern dönemde Avrupa örneğinin özgün tarafı cellatların hâli hazırda yabancı/parya statüsü taşıyan bir topluluğun üyeleri arasından seçilmekten öte bir şekilde bu alanda çalışmaya başlayanların başlı başına özel bir mesleki kategori, Barth’ın deyiimiyle parya topluluk oluşturuyor olmalarıdır. Parya statüsünün ima ettiği üzere cellatlara dönük dışlayıcı pratikler son derece yaygındır. Spierenburg⁸¹ Avrupa Orta Çağ’ında son derece yaygın olan bu tavrın içinde barındırdığı çelişkiye dikkat çeker. Geniş kitleler bir yandan genel olarak şiddeti benimserken diğer taraftan celladın icra ettiği faaliyete burun kıvrımlıdır. Yazar bu durumun bireylerin kişisel intikam hakkının ellerinden alınmasına dönük tepkileri ile ilişkili olduğuna vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan cellatlara dönük tutum tamamen olumsuz değildir. Halk arasında sıra dışı yeteneklere sahip bir insan olduğu düşüncesi çok yaygındır. İnsanlar cellatlara başvurarak onlardan şifa dileyebilmektedirler.⁸²

İslam Hukukunda İdam Cezası ve Cezai Pratiklerin Sosyo-Tarihsel Arka Planı

Osmanlı İmparatorluğu’nda idam cezası esas itibarı ile İslam hukuku temelinde uygulanmıştır. Her ne kadar bu metnin hacmi detaylı bir değerlendirme için yeterli olmasa da İslam hukukunun ilgili hükümlerine ve bu konudaki yaklaşımların tarihsel süreç içerisindeki dönüşümüne kısaca değinmek bu çalışmada yürütülen genel tartışmanın anlaşılması noktasında önem taşımaktadır.

⁷⁴ Kathy Stuart, *Defiled Trades Social Outcasts Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, 1. Basım (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 25.

⁷⁵ A.g.e., s. 26.

⁷⁶ A.g.e., s. 69.

⁷⁷ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 2. Baskı, (Vintage Books, 1995), s. 53.

⁷⁸ Kimi Fransız sömürgeleri (Gene E. Ogle, *Slaves of Justice: Saint Domingue’s Executioners and the Production of Shame, Historical Reflections*, 29, 2, (2003): s. 276) ve bazı diğer Avrupa örneklerinde de aynı uygulama hayata geçirilmektedir (Nella, Lonza, “The Figure of Executioner in Dubrovnik between Social Acceptance and Rejection” –Fourteenth to Eighteenth Century-, *Dubrovnik Annals*, 20, (2016): s. 96.

⁷⁹ Gene E. Ogle, A.g.e., s. 284.

⁸⁰ Arthur Isak Applbaum, “Professional Detachment: The executioner of Paris”, *Harvard Law Review*, 109, 2, (1995): s. 459.

⁸¹ Spierenburg Avrupa örneğinde halka açık infazların öncelikle intikamın öznesinin kişilerden olmaktan çıkarak devlet haline gelmesine aracılık etmekle sınırlı olduğunu yazar. 16. Yüzyılda otoritelerin şiddet tekeli son derece sınırlı alanlar için geçerlidir ve hiç de istikrarlı bir görünüm arz etmez. Kamuya açık cezalandırma pratikleri devletin görelisi olarak hâlâ zayıf olduğu bu dönemde otoritenin pekiştirilmesi kaygısıyla gerçekleştirilen güç gösterileridir (Pieter Spierenburg, A.g.e., s. 13.).

⁸² A.g.e., s. 29



Failin öldürülmesinin temel dini metinlerde bir kural olarak düzenlendiği suçlar konusunda mezhepler arasında kimi farklar olmakla beraber genel olarak yol kesip cinayet işleme (hırâbe-Kat’ı Tarik), devlete itaatsizlik veya isyan (bağy), erkekler için dinden dönme (irtidâd)bu kapsamda ele alınmaktadır.⁸³ Zina suçu için Kur’an’da farklı bir yaptırım öngörülmüşse de Yahudi geleneğinin bir parçası olan recm cezası çeşitli hadislerle dayandırılarak İslam ülkelerinde uygulamaya konulabilmiştir.⁸⁴ Ayrıca doğrudan kutsal metinlerin düzenlemediği kimi suçlar için de “meşru otorite” eliyle idam cezası hayata geçirilebilmektedir (ta’zir). Hanefi hukukçuları bu uygulamalara “siyaseten katl” adını vermektedirler.⁸⁵

Mağdurun hayatını kaybetmesiyle sonuçlanan kasti eylemler karşılığında failin öldürülmesi, yani kısas uygulaması İslam öncesi Arap klanlarının ölümcül intikam pratikleri ile doğrudan ilişkilidir.⁸⁶ Diğer taraftan İslam hukukunda, eski kabile pratiklerinden farklı olarak cinayet hâlinde katilin kabilesinin tamamı değil yalnızca katil sorumlu tutulmaktadır. Uygulamanın bu şekilde revize edilmesi ile klanlar arasında büyük kan davalarının ortaya çıkmasının engellenmesi amaçlanmaktadır.⁸⁷ Her halükârda İslam hukukunun klasik metinlerinde⁸⁸ kısasın icrası mağdur tarafın hakkı olarak görülmüştür.⁸⁹

İslam’ın ilk döneminde Arap topluluklarında klanların sahip olduğu özel intikam hakkının kan davalarını mümkün olduğunca sınırlandıracak bir revize ile korunması bu toplumsal yapıların süre giden etkinliği ile doğrudan ilişkilidir. İslam’ın getirdiği yeni organizasyon ve liderlik biçimi sayesinde⁹⁰, olağan şartlarda büyük çaplı ittifak ilişkileri kurmaya yanaşmayan⁹¹ Arap klan ve kabileleri, başlangıçta Mekke’nin aristokratik klanlarının akrabalarıyla ayrı düşmüş üyeleri ve ilk Müslümanlarla ilişkilenecek çeşitli Arap kabilelerinden oluşan ümmetin⁹² etrafında birleşirler. Ne var ki İbn-i Haldun’a göre dört halife döneminde “mülke” geçilemez. “İslam’ın tazeliği” ve “Arap bedeviliği” buna engel teşkil etmektedir.⁹³ Buyurgan bir yönetim sistemi kuramadığı ölçüde klanların ikna ile bir arada tutulması zorunluluğu devam edecek, söz konusu denge hâlinin devam ettiği koşullarda klanların geleneksel Arap kabile hukukunda sahip oldukları intikam hakkı saklı tutulacaktır.

İbn-i Haldun’a göre ilk fetihlerin ardından elde edilen “ganimet” ve “haraç” sayesinde “*Bedeviliğin tazeliği ve sadeliği*” aşıldıkça “asabiyetin” “doğal yönelimi” olan mülk temelinde yönetim sistemi gelişecek, nihayet Emeviler döneminde hanedan temelli bir yönetim modeli ortaya çıkacaktır.⁹⁴ Öte yandan “mülkün” ilk aşamalarını deneyimleyen Emeviler özellikle Süfyani halifeler

⁸³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Cilt 1, 1. Baskı (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), s. 112-113.

⁸⁴ Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Birey ve Toplum Yayınları*, 2. Baskı, 1985, s. 45.

⁸⁵ Ahmet Akgündüz, A.g.e., s. 125.

⁸⁶ Ludwic W. Adamec, *Historical Dictionary of Islam*, 2. Baskı (Toronto: The Scarecrow Press, 2009), s. 266.

⁸⁷ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 1. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 50.

⁸⁸ Kısas hükmünün icrasında hak sahibinin mağdur tarafın yakınları olduğunu savunan İslam hukukçuları esas olarak İsrâ Suresi’nin 33. ayetine dayanmaktadırlar (Mehmet, Köroğlu, “İslam Ceza Hukukunda Kısasın İnfazı”, *Ekev Akademik Dergisi*, 15, 48, (2011): s. 232): “Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin” (*Kur’an’ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), s. 284).

⁸⁹ Mehmet Köroğlu, A.g.e., s. 232.

⁹⁰ Ira M. Lapidus, “Tribes and State Formation in Islamic History”, *Tribes and State Formation in the Middle East*, Der. Philip S. Khoury, Joseph Kostiner, (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990), s. 30.

⁹¹ İbn-i Haldun’a göre Arap kabileleri develeri üremek için sıcağa ihtiyaç duyduğundan çöllerde yayılmışlardır (İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 418). Çölün zor koşullarına adapte olmuş, otonom bir toplumsal yaşam şeklini benimsemişlerdir. Söz konusu şartlar altında otoriteyi temsil eden reisler klan üyeleri ile dengeli bir ilişki tutturmak zorundadırlar. Aynı şekilde güçlü bir otonom yaşam geleneğine sahip olan asabiyetler arasındaki rekabet birliğin kurulması noktasında engel teşkil etmektedir (İbn Haldun, *The Muqaddimah*, Çev. Rosenthal, Franz, 9. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 202). Bu durum Arapların zorla yönetime dayanan “mülke” geçişini zorlaştırır (İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 451). Tam da bu nedenle normal şartlarda gerçekleşemeyen kabileler arası birliğin ortaya çıkması ve gerçek bir otorite sisteminin kurulması için Arap kabileleri dine ihtiyaç duymaktadır (İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 473-474).

⁹² Ira M. Lapidus, A.g.e., s. 30.

⁹³ İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 566-576.

⁹⁴ A.g.e., s. 566-576.

döneminde geleneksel kabile ilişkilerinin belirleyiciliğini aşamazlar.⁹⁵ Oldukça uzun bir dönem boyunca kabile ilişkilerinin sistemin işleyişinde kritik bir rol oynadığı Emeviler döneminde genel olarak kısas kurallarının işleyişine devlet herhangi bir müdahale bulunmamış, kan davalarının ortaya çıkmasının önlemek için alınan kimi tedbirlerle yetinilmiştir.⁹⁶ Diğer taraftan Emeviler döneminde siyasal açıdan tehdit olarak görülenlere ve “suçlulara” dönük olarak kimi infaz ve işkence pratikleri hayata geçirilmektedir.⁹⁷ Rashid bu faaliyetlerin esas olarak şurtanın sorumluluğunda olduğunu yazar.⁹⁸ Mumcu Emeviler döneminde özellikle yönetsel nedenlerle verilen idam cezalarının yaygın bir hukuki meşruiyet yaratamadığı, halifenin yetkisinin “mutlaklığının” henüz tam anlamıyla kabul görmediği gerekçesiyle bu pratiklerin tam olarak “siyaset katl” sayılamayacağını ifade etmektedir.⁹⁹

Abbasiler döneminde İslam hukukunun doktrin olarak oturmaya başlaması ve idari / adli kurumların görev tanımlarının netleşmesi¹⁰⁰ aslında çok daha büyük bir değişimin parçasıdır. Emevilerin Mervani döneminde hayata geçirilmeye çalışılan merkezileşme, Abbasiler döneminde Farsların devlet geleneğinden alınan çeşitli kurumların İslami bağlamda yeniden tanımlanarak benimsenmesiyle iyiden iyiye belirginleşir.¹⁰¹ İbn-i Haldun bu dönemi mülkün gelişim aşamalarından biri, “devletin sahibi ve başının kendi kavmine karşı” mücadelesi, bir başka deyişle devlet aygıtından eski ortakların tasfiyesi olarak ele almaktadır.¹⁰² Bu dönemde iktidarı kendi etrafında birleştiren birey veya ailenin şiddeti daha yoğun, sistematik bir biçimde kullanmaya ve şiddet tekelinin sınırlarını belirginleştirmeye ihtiyacı olduğu açıktır. Mumcu “siyaseten katl” geleneğinin nihai biçimiyle Abbasiler döneminde yerleşik hâle geldiğini ifade etmektedir. Abbasi halifeleri döneminde siyasi düşmanlar, rakipler ve bir biçimde tehdit olarak algılanan bireylere dönük infaz pratikleri sistematik olarak hayata geçirilmiştir.¹⁰³ Öte yandan bu dönemde kısas uygulamasının da giderek kişisel bir intikam pratiği olmaktan çıkarak daha ziyade talep hakkı mağdur tarafa ait olmakla birlikte devletin kendi kurumlarıyla hayata geçirdiği bir cezalandırma biçimine dönüştüğü¹⁰⁴ görülmektedir.¹⁰⁵ Nizamülmülk’ün Abbasi halifesi Memun döneminde bir gencin işlediği iddia edilen cinayet nedeniyle “emir-i hares” gözetiminde ve cellat eliyle

⁹⁵ Süfyani halifelerin idari bölgelere atadığı amirler otoritelerini kendilerine bağlı kabile üyeleri üzerinden kabul ettirmektedirler. En yüksek amiri olan “Sahib al-Şurta” rütbeli askerler ya da kabile yöneticileri arasından seçilen (Arssan Mussa Rashid, “The Role of the Shurta in Early Islam”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1983), s. 101) şehir güvenlik birimleri henüz kabile ilişkilerinin tamamıyla üzerine çıkarak bağımsız bir kolluk faaliyeti icra edebilecek güçte değildir (Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam The Umayyad Caliphate AD 661-750*, 2. Baskı (Londra, New York: Routledge, 2000), s. 35). Kabile aristokrasi, eşraf, halifenin meclisinde onunla bir araya gelmekte, geleneksel kabile toplantılarını andıran bir atmosferde ortaklaşa karar almaktadırlar (Patricia Crone, *Slaves on Horses The Evolution of the Islamic Polity*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 31). Süfyani halifelerden mülkü devralan Mervaniler döneminde ise mülkün yerleşik hâle getirilmesi için bir dizi yeni girişim hayata geçirilecektir (Gerald R., Hawting, A.g.e., s. 47-49).

⁹⁶ Joseph Schacht, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, Der. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Cilt 1, 2. Baskı (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2009), s. 37.

⁹⁷ 665 Yılında Basra’nın yönetimine gelen Ziyad b. Abihi döneminde mezar hırsızlarına ya da kundakçılara ölüm cezası verilebilmektedir (Arssan Mussa Rashid, A.g.e., s. 90-92). Haccac döneminde zina eden bir kadın “sahib al-Şurta’ya” getirilir. Şurta kadının recmedilerek öldürülmesini emreder. (A.g.e., s. 106-107).

⁹⁸ A.g.e., s. 84.

⁹⁹ Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, 2. Baskı (Birey ve Toplum Yayınları, 1985), s. 14.

¹⁰⁰ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 1. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 50.

¹⁰¹ A.g.e., s. 51.

¹⁰² İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 515.

¹⁰³ Ahmet Mumcu, A.g.e., s. 21

¹⁰⁴ Uygulamadaki bu değişim çok geçmeden hukuk teorisine de yansacaktır. 11. yüzyıl fıkıh ve kelam bilgilerinden Cüveyni kısasını mağdurun yakınlarından daha çok devlet görevlileri eliyle hayata geçirilmesinin yasal gereklilikten ziyade bir geleneğin yansımaları olduğunu ifade eder. (Patricia Crone, Medieval Islamic Politic Thought, *The New Edinburgh Islamic Surveys*, 2. Baskı (Edinburg University Press, 2005), s. 239). 13. yüzyıl İslam hukukçularından Kurtubi ise daha radikal bir tavırla geçmişte söz konusu meselede referans verilen ilgili Kur’an ayetlerinin farklı bir yorumunu benimsemiş, kısas cezasının uygulanmasının devletin görevi olduğunu savunmuştur (Mahfodz Mohamed, “The Concept of Qisas in Islamic Law”, *Islamic Studies*, 21, 2, (1982): s. 85-86).

¹⁰⁵ Emile Tyan, “Judicial Organization”, *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, Cilt 1, Der. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, 2. Baskı (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2009), s. 275.

idamını anlatırken herhangi bir ek açıklamaya ihtiyaç duymaması bu uygulamanın giderek yerleşik hâle geldiğini göstermektedir.¹⁰⁶ Tüm bu gelişmelere ek olarak Abbasiler döneminde devlet teşkilatının bir parçası olarak cellat genel kolluktan ayrılmış, kurumsal yapı içerisindeki varlığı belirginleşmiştir.¹⁰⁷

Osmanlı'da İdam Cezası ve Cellatlar

Osmanlı Devleti'nde idam kararlarının uygulanması sultanın ya da yüksek rütbeli devlet görevlilerinin onayına bağlıdır.¹⁰⁸ Dini ve örfi unsurların etkileşimiyle biçimlenen Osmanlı suç ve ceza sisteminde hükümdarın yetkisini kullanarak hayata geçirilmesini emrettiği “siyaseten katl” uygulamaları önemli bir yer tutmaktadır. Padişahın otoritesinin mutlak haline gelmesine bir şekilde engel teşkil ettiği düşünülen kişiler, padişahın tahttan indirme amaçlı komplolar kurduğuna inanılanlar, padişahın canına kast edenler, padişah hakkında “ileri geri” konuşanlar, asiler, padişaha yalan söyleyenler, görev yetkisini amacı dışında kullandığı varsayılan ve görevinde başarısız olan memurlar için “siyaseten katl” kararı verilebilmiştir.¹⁰⁹

Heyd'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda kısas cezasının infazı da çok büyük ölçüde “ehl-i örf”, yani Osmanlı devlet görevlilerine bırakılmış bir uygulamadır. 1595 tarihli “Adaletname” ile bu uygulama genel bir kural hâline getirilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı örneğinde “kısas” ve “siyaset” sözcükleri önemli ölçüde anlamdaş hâle gelmişlerdir.¹¹⁰ Öte yandan ilk şehirler ve onların çevresindeki kırsal arazi dışında kalan, devletin icrai otoritesinin görece zayıf olduğu ve dağlık yapısı nedeniyle zor erişilebilen bölgelerde yetkinin kısmen yerel güçlere teslim edildiği anlaşılmaktadır. Benzeri bir biçimde çoban göçebe Yörük kabileleri de idam cezasını kendi görevlileri ile uygulamaktadırlar.¹¹¹ Ayrıca Karadağ¹¹², Arnavutluk'un dağlık bölgeleri¹¹³ ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Mezopotamya'nın dağlık güney kesimleri¹¹⁴ gibi kabile ve aşiret sisteminin hâlen başat güç olduğu bölgelerde kişisel intikam pratikleri ve bunların yol açtığı kan davaları 19. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile varlığını sürdürebilmektedir.

Osmanlı uygulamasında “siyaseten katl” detaylı bir prosedür gözetilerek hayata geçirilmektedir. Eğer idam edilecek kişi askeri sınıfın bir üyesiye saray içinde yapılacak idamlarda ferman bostancıbaşı eliyle ulaştırılır.¹¹⁵ Saray dışındaki infazlarda kapıcıbaşı ve çavuşlar görevlendirilir. Fermanı götüren görevli genellikle idam sürecine nezaret eder. Saray içindeki idamlarda görevli saray cellatları “Orta-Kapıda, Kapıcılar dairesinin yakınında” kendilerine verilecek görevleri beklerler. Uzak yerlere idam fermanı taşıyanlar yanlarında cellat götürmekte veya gittikleri yerlerdeki cellatlar arasında idam hükmünü icra edecek bir kişi seçmektedirler. Mumcu kimi durumlarda bu kişilerin idamı kendilerinin de gerçekleştirebildiklerini ifade etmektedir. Yine ani durumlarda cellatlar dışındaki diğer devlet görevlilerinin de idamların infazını gerçekleştirmeleri gerekebilmektedir.¹¹⁶ Özellikle kardeş katli gibi hanedan üyelerinin infazının gerçekleştirildiği durumlar-

¹⁰⁶ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 12. Basım (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. 200-201.

¹⁰⁷ Rashid, A.g.e., s. 217

¹⁰⁸ Rudolph Peters, *Islamic Law Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, 1. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 101.

¹⁰⁹ Ahmet Mumcu, A.g.e., s. 84-97.

¹¹⁰ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 1. Baskı (Londra: Oxford University Press, 1973), s. 267.

¹¹¹ A.g.e., s. 267.

¹¹² Christopher Boehm, “Execution with in the Clan as an Extreme Form of Ostracism”, *Social Science Information*, 24, 2, (1985): s. 310-311.

¹¹³ Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 46-50.

¹¹⁴ Mark Sykes, “The Kurdish Tribes of Ottoman Empire”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38, (1908): s. 453-454.

¹¹⁵ Mumcu, A.g.e., s. 113-114.

¹¹⁶ A.g.e., s. 118.



da kökleri Orta Asya'ya uzandığı varsayılan bir gelenek nedeniyle kan dökülmemekte, hanedan üyeleri kementle boğulmaktadırlar. Zamanla bu gelenek yüksek devlet görevlilerinin de “siyaseten katillerini” kapsayacak şekilde genişletilmiştir.¹¹⁷ Reayanın “siyaseten katli” hâlinde uygulamaya subaşı, asesbaşı ya da muhızır ağa gibi devlet görevlileri nezaret etmektedir. Genellikle kafa kesme ya da asma yoluyla gerçekleştirilen reaya idamlarında hükümlülerin cesetleri teşhir edilmektedir.¹¹⁸ Osmanlı örneğinde uygulaması “*sultanın otoritesini temsil eden yüksek memurların*” yetki alanına giren¹¹⁹ kısas cezalarının infazında sürece nezaret eden görevli subaşı olarak gözükmektedir. Subaşı takip, yakalama ve kadının suçlu bulunduğu kişilerin infazının gerçekleştirmele yükümlüdür.¹²⁰ Koçi Bey'in Sultan 1. İbrahim'e sunduğu risalesinde subaşı için “*gece gündüz İstanbul'u dolaşır, hırsız ve haramzade uğru tutarlar, zindana korlar. İstanbul'u muhafaza eden onlardır*” denilmektedir.¹²¹ Evliya Çelebi fetih sırasında İstanbul'a “hâkim atananlar” arasında saydığı subaşının cellatları olduğunu ve “*her katlettiklerini şeriat izni ile astıklarını*” yazar.¹²²

Uzunçarşılı sefer ve göçler sırasında padişahın çadırlarını kuran Mehterân-ı Hayme-i Hassa, (çadır mehterleri) içindeki özel bir sınıfın cellat olarak görevlendirildiğini yazar. Bu kişiler her gün Orta Kapı (Topkapı Sarayı) civarında görev için gerekli emirleri beklemektedirler.¹²³ Benzeri bir biçimde Poole padişahın her gittiği yerde onun için çadır kuran bir birimden bahsetmektedir. Bunların en “zalimleri” cellatlık yapmakta, bazıları kendilerine bir iş düşebilir diye Orta Kapı'nın yanında beklemektedir.¹²⁴ Meydân-ı siyaset ustaları, üstadân-ı divân-ı hümayun, cemâat-i cellâdan adı verilen cellatlar saray bünyesinde ayrı bir bölük olarak yapılanmıştır. Uzunçarşılı arşivde bulunan ilgili defterlerden hareketle bunların 17. yüzyıl ortalarında beş, 18. yüzyıl başlarında ise yetmiş kişi olduklarını ifade etmektedir.¹²⁵ Koçu “Cellat Ocağı” yapılanmasının başında cellatbaşı adı verilen bir yönetici bulunduğunu yazmaktadır.¹²⁶ Uzunçarşılı ve Poole'dan farklı olarak “cellat ocağının” Bostancı ocaklarından biri olarak ele alındığını yazan Koçu¹²⁷ saray bünyesindeki profesyonel devlet cellatlarının varlığının 1826 yılına kadar devam ettiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Saray cellatları dışında vezirlere¹²⁹, “*büyük mahkemelere, eyalet-vilayet valilerinin dairelerine*”¹³⁰, subaşı ve asesbaşı gibi asayaştan sorumlu devlet görevlilerine¹³¹ ve İstanbul'da Tophane-i Amire Hapishanesi'ne¹³² bağlı olarak çalışan cellatlar bulunmaktadır.

¹¹⁷ A.g.e., s. 203.

¹¹⁸ A.g.e., s. 139-141.

¹¹⁹ Halil İnalçık, *Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 1 Klasik Dönem (1302-1606)*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), s. 237.

¹²⁰ Mustafa Avcı, “Osmanlı İnfaz Hukuku'ndaki Gelişmelere Genel Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3-4, (2004): s. 96.

¹²¹ Koçi Bey, *Koçi Bey Risaleleri*, 1. Basım (İstanbul: Kabalıcı, 2008), s. 113.

¹²² Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul, Cilt 1, 8. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), s. 80-81.

¹²³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 4. Baskı (Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 435.

¹²⁴ Stanley Lane-Poole, *The Story of Turkey*, 1. Baskı (New York: G. S. Putnam's Sons, 1897), s. 281.

¹²⁵ Uzunçarşılı, A.g.e., s. 386.

¹²⁶ Reşat Ekrem Koçu, *Tarihte İstanbul Esnafı*, 1. Basım, (İstanbul: Doğan Kitap, 2002), s. 125.

¹²⁷ Reşat Ekrem Koçu, “Cellâd, Cellâd Ocağı”, *İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 6, (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1963), s. 3426.

¹²⁸ A.g.e., s. 3426.

¹²⁹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), s. 593.

¹³⁰ Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Tarihi Sözlüğü Kavramlar, Kurumlar, Olaylar*, 1. Basım (Alfa Tarih, 2017), s. 124.

¹³¹ Mehmet İpşirli, “Cellat”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), s. 270.

¹³² François Charles Hugues Laurent Pouqueville, *Travels through the Morea, Albania, and Other Parts of the Ottoman Empire to Constantinople during the Years of 1798, 1799, 1800 and 1801*, 1. Baskı (Londra: Baynard&Sultzer, 1806), s. 139.

“Kıllı, Siyah Bir Örümceğe Benzeyen El...”

Koçu “Cellat Ocağının” bütün üyelerinin cellatbaşı dâhil ya “Kıpti” ya da “Hırvat dönmesi”¹³³ olduklarını ifade etmektedir.¹³⁴ Yazarın değerlendirmesinin “Kıptilerle” ilgili kısmı aslında son derece yaygın bir popüler söyleme gönderme yapmaktadır. Nazım Hikmet “Karıma Mektup” isimli şiirinde aynı söyleme referansla dramatik bir anlatı inşa eder:

“Fakat
Emin ol ki sevgilim;
Zavalh bir çingenenin
Kıllı, siyah bir örümceğe benzeyen eli
Geçirecekse eğer
İpi boğazıma,
Mavi gözlerimde korkuyu görmek için
Boşuna bakacaklar
Nazıma!”¹³⁵

Şairin karanlık koşulların kasvetli duygu durumu içerisinde dile getirdiği isyanı hayranlık verici olsa da “kıllı, siyah bir örümceğe benzeyen” eliyle “cellat çingene” ve “mavi gözlü” korkusuz şair-devrimci imgelerinin böylesine keskin bir ikilik içerisinde sunulması, coğrafyamızda “Çingene” ya da “Kıpti” olarak adlandırılmış peripatetik kökenli milyonlarca birey için rahatsızlık verici bir durum olarak tepkilere neden olmuştur.¹³⁶ “Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi’nin” “cellat” maddesinde geçen “pek çok cellat gibi Çingene olduğu sanılmaktadır” ifadesinin kendisine ait olduğunu dile getiren Hür, metni kaleme alırken Nazım Hikmet’in söz konusu şiirinden etkilendiğini oldukça özeleştirel bir tonda ifade eder. Hüryazısının devamında son derece yaygın olan popüler söylem ve “cellat çingene” klişesinin dayandığı olgusal temellerin sanıldığı kadar güçlü olmadığını işaret etmektedir.¹³⁷

Osmanlı İmparatorluğu’nda cellat edinme stratejilerinin temel nesnelere arasında yer aldığı söylenen “Kıpti” ve “Çingene” olarak adlandırılan topluluklar yaygın kamının aksine homojen bir etnik topluluk oluşturmamaktadır. Peripatetik grupların dışarıdan bakanlarca şemsiye sözcüklerle ortak bir kimlik çatısı altında tahayyül edilmesi farklı coğrafyalarda da izine rastlanılabilen yaygın bir fenomen olarak ortaya çıkar.¹³⁸ Balkan, Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasında yaşayan muhtelif peripatetik topluluklar yine bu bağlamda “Kıpti” ve “Çingene” adlandırılmalarıyla tarif edilmişlerdir.¹³⁹

¹³³ Koçu’nun “Hırvat dönmesi” cellatlarla ilgili iddiasını doğrulayan herhangi belge, kaynak ya da anlatıya bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen araştırma sürecinde ulaşılamamıştır. Öte yandan günümüzde Hırvatistan sınırları içerisinde yer alan Ragusa cellatlarına odaklanmış olan bir çalışma söz konusu tartışma çerçevesinde oldukça zihin açıcıdır. Yazara göre Ragusa’da Osmanlı İmparatorluğu’nda olduğu gibi özel bir birim olarak yapılandırılan profesyonel cellatlık kurumu yüzlerce yıl boyunca varlığını sürdürmüştür, 18. yüzyıl başlarında cellat edinme pratikleri ile ilgili yeni arayışlar başlamıştır (Nella, Lonza, A.g.e., s. 96-97). Bu dönemden sonra cellatlar daha ziyade ihtiyaç halinde ve geçici olarak istihdam edilmektedirler. Lonza bunların genellikle komşu Osmanlı topraklarından gönderilen “Kıpti cellatlar” olduklarını ve Balkan coğrafyasında söz konusu eylemin genellikle onlar tarafından icra edildiklerini yazmaktadır (A.g.e., s. 98).

¹³⁴ Reşat Ekrem, Koçu, A.g.e., 2002, s. 126.

¹³⁵ <http://siir.sitesi.web.tr/nazim-hikmet/karima-mektus.html>, Erişim Tarihi: 3 Ekim, 2017.

¹³⁶ Bu rahatsızlığın kaleme dökülmüş rafine bir örneği için: “Söz konusu olan biz Çingeneler olduğunda Nazım Hikmet’in bile nasıl önyargılı olduğu ortaya çıkıyor” (Salih Kocatepe, “Nazım Hikmet Ran’ın Şiirleri ve Zavalh Bir Çingenenin Eli”, Cingenyiz.org, 11 Haziran 2016, Erişim Tarihi: 1 Ekim 2017. <http://www.cingenyiz.org/2016/06/salih-kocatepe-nazim-hikmet-rann.html>.)

¹³⁷ Ayşe Hür, “Milli Cellatlar, Cellat Mukallitleri”, *Taraf*, 3.4.2011, Erişim Tarihi: 1 Ekim 2017, <http://www.duzceyerelhaber.com/Ayşe-HUR-Taraf-yazilari/1092-Milli-cellatlar-cellat-mukallitleri>.

¹³⁸ Afganistan’da “Jat” ya da Afrika’da “Nyamakala” adlandırılmaları (Aparna Rao, A.g.e., 1987, s. 7), Pakistan’da aralarında Gogra, Jogi, Lohar, Mirasi ve Qalandarların yer aldığı 15 kadar farklı peripatetik topluluğu kuşatan “Paryatan” ifadesi (Joseph C. Berland, “Kanjar Social Organization”, *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspectives*, Der. Aparna Rao, 1. Baskı, Köln: Böhlau, 1987, s. 249), Suriye’de ve Orta Doğu coğrafyasının muhtelif bölgelerinde yaygın olan ve kendilerini Dom, Türkmen, Ekrad (Kürt) ve Abdal gibi öz etnik kategorizasyonlarla ifade eden farklı peripatetik topluluklara dönük olarak Nawar sözcüğü (Frank Meyer, “Biography and Identity in Damascus: A Syrian Nawar Chief”, *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, Der. Joseph C. Berland, Rao Aparna, 1. Baskı, Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004, s. 74) bu anlamda benzeri bir toplumsal işlev görmektedir.

¹³⁹ Egemen Yılıgür, *Roman Tütün İşçileri*, 1. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), s. 91.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "Kıpti" veya "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik topluluklar idari/mali/askeri sistem içerisinde özel bir koordinat noktasında konumlandırılmışlardır. "Çingeneler" genel bir prensip olarak askerlikten muaftırlar.¹⁴⁰ Orduya alınmaları hâlinde geri hizmet teşkilatında meslekleri ile ilgili alanlarda çalıştırılmalarına izin verilmektedir.¹⁴¹ Bu uygulama ile uyumlu bir biçimde fetih savaşlarında aktif unsur olarak yer almayan Müslüman olmayan ahaliden alınan¹⁴² harâc-ı ruûs ya cizye vergisi¹⁴³, Kıpti" ya da "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik topluluklardan dinlerine bakılmaksızın alınmaktadır.¹⁴⁴ Ayrıca geri hizmet teşkilatında orduya alınan "Çingeneler" bile olağan işleyiş çerçevesinde "askeri sınıfa" dâhil edilmemişlerdir.¹⁴⁵

"Kıpti" olarak adlandırılan peripatetik grupların söz konusu alanda istihdamının en azından Balkanlarda yaygın bir geleneğe dayandığını işaret eden 18, 19 ve 20. yüzyıl başlarına ait çeşitli kaynaklarda bir dizi değinme bulunmaktadır. Roman çalışmaları alanının kurucu isimleri arasında yer alan Grellman'ın 18. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı bir çalışmasında Macaristan ve Transilvanya'da (Erdel)¹⁴⁶ "Çingenelerin" cellat olarak çalıştırılmalarının önceki yüzyıllarda çok yaygın bir uygulama olduğundan bahsedilmektedir.¹⁴⁷ Özellikle Transilvanya örneğinde "Çingene" olarak adlandırılan toplulukların cellat olarak çalıştırılması ile ilgili çok farklı kaynaklarda değinmelere rastlamak mümkündür. Meseleye gönderme yapan yabancı gözlemciler arasında yer alan Walsh¹⁴⁸ 1828 yılında yayımlanan eserinde, Transilvanya "Çingenelerinin" (Czingaries) "yapmaktan zevk aldıkları" mesleklerinin icrası için "sıra dışı aletler" geliştirmekte olduklarını yazar¹⁴⁹. Eski bir "Levant Şirketi" çalışanı ve İngiltere'nin Romanya prenslikleri konsolosu olan¹⁵⁰ Wilkinson bu bölgede (Eflak ve Boğdan) idam cezalarının uygulayıcıları olan cellatların "Kıptilerin" (Gipsies) arasından seçtiklerini yazar. Ne var ki cellatlar geçici olarak istihdam edilmeleri nedeniyle işlerinde ustalaşamamaktadırlar. Yani bu bölgede cellatlık kurumsallaşamamıştır.¹⁵¹ Burada altı çizilmesi gereken nokta söz konusu coğrafyanın Transilvanya ile birlikte "Çingene" olarak adlandırılan peripatetik grupların sistematik bir biçimde köleleştirildikleri bir bölge olmasıdır.¹⁵² Öte yandan köleliğin kaldırıldığı geç dönemlerde bu gelenek bir biçimde varlığını sürdürebilmiştir. 1907 yılında yayınlanan eserinde ağırlıklı olarak Romanya'nın kırsal bölgeleri ile ilgili "gözlemlerini" paylaşan Rumen yazar¹⁵³ Stratilesco'ya göre "ilkel yaşamları" insanlığın "en aşağı seviyelerini" çağrıştıran "Çingeneler"¹⁵⁴ "Rumen mizahının gerçek nesnelere"¹⁵⁵ Romanya'da ölüm cezasının uygulanması gerektiğinde "gönüllü Rumenler bulunamadığı için" bu işin icrası "Çingenelere" (tsigan) kalmaktadır. Zira "Romanyalı bile isteye can almaz"¹⁵⁶. Yazarın idealize Rumen imajının karşısında konumlandığı kötücül "Çingene" imajı değerlendirilirken ülkenin uzun köleci geçmişinin akıld tutulması yararlı olacaktır.

¹⁴⁰ Akgündüz, A.g.e., s. 173-176.

¹⁴¹ Emine Dinceç, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, (2009): s. 33-46

¹⁴² Akgündüz, A.g.e., s. 167

¹⁴³ A.g.e., s. 167.

¹⁴⁴ Eyal Ginio, "Neither Muslims nor Zimmis: The Gypsies in the Ottoman State", *Romani Studies* 5, 14, 2, (2004), s. 118.

¹⁴⁵ Faika Çelik, *Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal), 2003, s. 67.

¹⁴⁶ Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, 1. Baskı, (Ankara, 2006), s. 171.

¹⁴⁷ Heinrich Moritz, Gottlieb Grellmann, *Dissertation on the Gypsies*, 1. Baskı, (Londra: William Balintine, 1807), s. 44.

¹⁴⁸ İstanbul'a ilk olarak 1821 yılında gelen Walsh daha sonra imparatorluğun çeşitli bölgelerini gezme fırsatı bulacaktır (Robert Walsh, *Narrative of a Journey from Constantinople to England*, Frederick Westley and A. H. Davis, 3. Baskı, London, 1828, s. 17).

¹⁴⁹ Walsh, A.g.e., s. 326.

¹⁵⁰ Sorina Georgescu, "Wallachia and Moldavia as Seen by William Wilkinson Late British Consul Resident at Bukarest (1820)", *Linguaculture*, 2, (2015): s. 63.

¹⁵¹ William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia*, (Londra: Longman, 1820), s. 175-176.

¹⁵² A.g.e., s. 171.

¹⁵³ "Roumanian Country Life", *New York Times Book Review and Magazine* 1908, (New York: The New York Times Company, 1969): s. 104.

¹⁵⁴ Tereza Stratilesco, *From Carpatian to Indus: Pictures of Roumanian Country Life*, (Boston: J. W. Luce, 1907), s. 317.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 316.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 145.

Peripatetik grupların sistematik bir biçimde köleleştirildiği ve özel bir idari statüye sahip olan tarihi Romanya coğrafyası dışında da benzeri örneklere rastlamak mümkündür. 1812 yılından Napolyon'un iktidardan düşüşüne kadar İstanbul'da Fransız elçisinin askeri ataşeliğini yapan Pertusier'in tanıklığı popüler söyleme dayanmanın ötesinde görece somut gözlemleri içermesi nedeniyle ayrıca önemlidir. Sadrazamın belli günlerde tebdil-i kıyafet halkın arasında dolaştığını anlatan Pertusier, böyle zamanlarda yakın mesafeden onu izleyen cellatların "Bohemyalı"¹⁵⁷ olduklarını ifade eder. Yazar bu insanların Müslüman¹⁵⁸ olmalarına rağmen başka yerlerde olduğu gibi burada da hor görüldüklerini anlatır.¹⁵⁹ 1829 yılında İstanbul ve Balkanlara yaptığı seyahatte gözlemlediklerini ve kendisine anlatılanları seyahatnamesinde paylaşan Keppel, "*İstanbul'un bütün usta cellatlarının 'Kıpti' (Gipsy) kökenli olduklarının düşünüldüğünü*" yazarak ilgili popüler söyleme gönderme yapar.¹⁶⁰ Fransız yazar Ami Boue Balkan gezilerinden geriye kalan anılarını derlediği 1840 yılında yayınlanan çalışmasında taşraya atanan paşalara bağlı olan görevlilerin arasında cellatları da sayar. Yazara göre bu cellatlar genellikle "Çingenedir" (Zingare).¹⁶¹ İskoç gezgin ve diplomat Skene 1850 yılında basılan çalışmasında Avrupa Türkiye'sinde "olağan cellatların (headsman)", "*saygınlığı şaibeli diğer işlerde olduğu gibi bu alanda da becerikli olan*" "Kıptilerin" (gipsies) arasından seçildiğini anlatmaktadır.¹⁶² 93 Harbi sırasında Bulgaristan'a gelen İngiliz subayı olan¹⁶³ Herbert bir yandan popüler söyleme referans yaparken diğer taraftan son derece ilgi çekici olan kendi tanıklıklarını paylaşır. Yazara göre "*Kıpti (Gipsy) 500 yıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun profesyonel celladı (hangman) olmuştur*". 1876 ve 1877 yıllarında ziyaret ettiği Bulgaristan'ın Vidin şehrinde karşılaştığı resmi celladın bir "Kıpti", daha da ilginç bir İngiliz "Kıptisi" olduğunu yazar. İngiltere'den kaçıp buralara kadar gelen "Stanley" isimli adama halk yerel ağızla "İstanlı" demektedir.¹⁶⁴

"Kıpti" olarak adlandırılan peripatetik kökenli cellatlarla ilgili ulaşılabilen en önemli ve en eski yerel kaynak Arif Mehmet Paşa'nın 1863 yılında yayınlanan "*Mecmu'a-i Tesavir-i Osmaniye*" isimli eseridir. Yazar kitabında 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması öncesinde kendi gözleriyle gördüğünü ifade ettiği devlet görevlilerinin geleneksel giysilerini resimlemiş ve bu memurlar hakkında bir dizi önemli bilgi paylaşmıştır.¹⁶⁵ Metinde cellat başının asesbaşı ağa ve subaşı ağadan hemen sonra açıklanması ve bu kişilerin birlikte resimlenmiş olmaları "Kıpti" oldukları ifade edilen cellatların daha ziyade reyaya dönük siyaseten katiller ya da ölüm cezasını gerektiren diğer hallerde kullanılan görevliler olduğunu düşündürmektedir.¹⁶⁶

İstanbul ve civarında yaşayan "Çingene" toplulukları ile ilgili ilk çalışmalardan birinin yazarı olan Paspati'nin ünlü eserinde cellatlık yaptıkları ifade edilen peripatetik gruplarla ilgili daha spesifik bir değerlendirmeye yer verilmektedir. Yazar hem yerleşik "Çingenelerden" hem de göçebelerin diğer unsurlarından ayrı özel bir kategori olarak tanımladığı "Zapari" isimli bir gruptan

¹⁵⁷ Angus Frazer 15. yüzyıl Fransa'sında "bohémien" sözcüğünün "Çingene" ile anlamdaş olarak kullanılmaya başladığını yazar (Angus Frazer, *Avrupa Halkları Çingeneler*, 1. Baskı, İstanbul: Homer, 2005, s. 89).

¹⁵⁸ Osmanlı İmparatorluğu'nda peripatetik grupların arasında önemli sayıda Hristiyan da bulunmaktadır. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman zamanında çıkarılan "Çingene Kanunnamesi"nde "Müslüman" ve "Kafir" "Çingeneler" iki ayrı kategori olarak ele alınmıştır (Enver Şerifgil, "XVI. Yüzyılda Rumeli Eyaleti'ndeki Çingeneler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 15, (1981): s. 134).

¹⁵⁹ Charles Pertusier, *Picturesque Promenades in and near Constantinople and on the Waters of the Bosphorus*, Printed for Sir Richard Pprintsand Co, Londra, 1820, s. 44.

¹⁶⁰ George Keppel, *Narrative of a Journey across the Balkan*, Henry Colburn and, Richard Bentley, Londra, 1831, s. 333.

¹⁶¹ Ami Boué, *La Turquie D'Europe*, 3. Baskı (Paris: A. Bertrand, 1840), s. 222-223.

¹⁶² Henry Skene, "The Albanians", *Journal of the Ethnological Society*, 2, (1850): s. 180.

¹⁶³ Frederick William von Herbert, *The Defence of Plevna*, 1. Baskı, (Smith, Elder. Co., 1911), s. 35.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 41.

¹⁶⁵ Arif Mehmet Paşa ayrıca cellatların "hayât ve memâtları beyne'l-ahâlimenfür olduğundan" Eyüp'te, Bahariye isimli mevkide denilen onlara ait bir "cellad mezarı" bulunduğunu ifade etmektedir (Arif Mehmet Paşa, *Mecmu'a-i Tesavir-i Osmaniye*, 1. Basım, İstanbul: Galatasaray Holding, 1999, s. 13).

¹⁶⁶ A.g.e., s. 13.

bahsetmektedir. Göçebelik düzeyleri çok yüksek olduğu için ulaşmanın son derece zor olduğu bu grubun üyeleri panayır ve büyük şehirlerde ayları ve maymunları ile gösteri yapmakta, ayrıca içlerinden bazıları kış aylarında demircilikle geçinmektedirler. Paspati'ye göre hükümet cellatlarını "tamamı Müslüman" olan "Zaparilerin" arasından seçmektedir.¹⁶⁷ Sözlük derlemesini yaparken "Zaparilerle" doğrudan temas ettiği için Paspati'nin değerlendirmesi son derece önemlidir ve bu değerlendirme devletin peripatetik gruplar arasından cellat seçiminde özel olarak belirlenmiş çeşitli alt kümelerle yönelmiş olduğunu gösteren bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun "Kıpti" cellatlarına ilişkin popüler söylem meseleyi daha ziyade söz konusu topluluğun "doğasında" bulunan bir negatif ayırıcı unsurun ortaya çıkardığı gönüllülük hâli ile açıklamaktadır. Arif Mehmet Paşa "Kıpti delikanlılarının" "ba'zan dahi rüşvet i'tâsiylanâ'il-i merâm" olarak cellatbaşına şahsen başvurduklarını ve mesleğe kabullerini talep ettiklerini anlatırken yine bu varsayımsal "gönüllülük hâline" vurgu yapmaktadır. Öte yandan Arif Mehmet Paşa ve popüler söyleme referansla "çingene cellat" imgesine başvuranların gözden kaçırdıkları temel nokta cellat istihdamında talebinmesleğin doğası gereği öncelikle devletten geliyor oluşudur. Normal şartlarda orduda savaşçı olarak yer almalarına izin verilmeyen peripatetik grupların mensuplarının cellat olarak istihdam edilmeleri öncesinde "bıçak urmak ve satur sallamak fenninde" eğitim alarak mesleğe hazırlandıklarını bizzat Arif Mehmet Paşa anlatmaktadır.¹⁶⁸ Hâli hazırda devlet teşkilatının bünyesinde yer alan elit askeri birlikler söz konusu teknik bilgiye fazlasıyla haizken cellatları imparatorluğun askerlik mesleğine en uzak toplumsal grupların arasından seçen devlet idarecileri, bu bireyleri mesleğin icrasına muhtelif araçlarla ikna edebilirler. Diğer taraftan istihdamın süreklilik arz etmesi halinde peripatetik grupların kimi alt kümelerinde gönüllü katılımı mümkün kılan bir kültür ve mesleğin rahatsız edici doğasını daha katlanılır kılan bir habitus gelişmesi hiç de zor olmayacaktır. Bu noktada açıklanması gereken temel mesele peripatetik grupların üyelerinin nasıl olup da bu mesleği icra etmeyi kabul ettikleri değil devletin neden onları tercih ettiği.

Cellat seçiminde peripatetik gruplara mensup kişilerden yararlanılması ile ilgili kayıtlar önemli olmakla birlikte, bu kayıtların yansıttığı olgusal gerçeklerin tek yanlı bir biçimde sunumuyla üretilmiş olan popüler söylem oldukça abartılıdır. Peripatetik grupların kimi alt kümeleri içerisinden seçilmiş cellat bireyler Osmanlı İmparatorluğu'nun cellat stokunun tamamını değil, yalnızca görmezden gelinemeyecek bir kesitini teşkil etmektedir. Çalışmanın sonraki bölümlerinde peripatetik gruplardan olmayan yabancı / parya cellatlara ilişkin örnekler ortaya konulmaktadır.

Köleler, Hadımlar, Dilsizler ve Diğerleri...

Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezîyetçi yapının zarar görmemesi kaygısıyla hayata geçirilen "şehzade katli" uygulaması saray cellatlarının yapmak zorunda kaldıkları en dramatik görevler arasında yer almaktadır. "Şehzade katli" uygulamasında genellikle "dilsiz cellatların" kullanılması tercih edilmektedir. Gelibolulu Mustafa Ali'ye göre III. Murat'ın 1594 yılında ölümünün ardından III. Mehmet tahta geçmiş, 18 şehzadenin ölüm fermanı verilmiştir. Dördü 12 yaşında, onu sekiz yaşında olan şehzadelerin öldürülmeleri dilsizler (bi-zebânlar) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁹ Dilsizler "Şehzade katli" uygulamasının yanı sıra eski gelenekler uyarınca devlet yöneticilerinin kan dökülmeden gerçekleştirilen idamlarını da icra etmektedirler.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Daha önce gözden kaçırdığım bu pasajdan metni gözden geçiren anonim hakemim sayesinde haberdar oldum. Kendisine samimi bir teşekkür borçluyum... Alexander. G. Paspati, *Études sur les Tchinghamianés ou Bohémiens De L'empire Ottoman*, 1. Baskı, (İstanbul: Antoine Koromela, 1870), s. 22.

¹⁶⁸ Mehmet Paşa, A.g.e., s. 13.

¹⁶⁹ Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, 1. Cilt, 1. Baskı (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), s. 238.

¹⁷⁰ A. Ezgi Dikici, "Saltanat Sembolü Olarak 'Farklı' Bedenler Osmanlı Sarayında Cüceler ve Dilsizler", *Toplumsal Tarih*, 248, (2014): s. 22.



Dikici'nin ulaştığı belge ve kayıtlar saray cellatlığı yapan dilsizlerin toplumsal kökenlerinin ve saray yapılanması içindeki yerlerinin anlaşılması noktasında oldukça işlevseldir. Yazara göre ağırlıkları döneme göre değişmekle birlikte çok çeşitli alanlarda emeklerinden yararlanan dilsizlerin saray yapılanması içindeki varlığı 15. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Fatih dönemine ait bir defterde rikab ağaları ve müteferrikaların arasında yer alan dört dilsizden bahsedilmektedir.¹⁷¹ 1666 / 1667 yılına ait kayıtlara göre sarayda bulunan 65 dilsizden dördü “Dârüssaâde ağaları musâhipleri” arasında sayılmakta ve “Ağa” ünvanı taşımaktadır. Dikici bu durumun aynı zamanda hadım olabileceklerini işaret ettiğini yazar.¹⁷² Dilsizler sarayda oldukça işlevsel bir rol üstlenmektedirler. Sadrazam ve Sultan arasındaki görüşmelere bu kişiler de nezaret eder, gerekli hâllerde kendilerine işaret dili ile verilen emirleri ilgili görevlilere iletirlerdi. Bu durumun görüşmelerin gizliliğini garantiye aldığına inanılmaktaydı.¹⁷³ İngiliz gezgin ve oyun yazarı Hill 1720 yılında yayınlanan eserinde “cellat olarak kullanılan dilsizlerin “büyük adamları boğmak için” gönderildiklerini anlatır. Yazara göre diğerlerinden daha ziyade dilsizlerin bu işle görevlendirilmelerinin nedeni “sağır ve dilsiz olmaları nedeniyle idam ettikleri kişileri duyup onlara acımayacak olmalarıdır”¹⁷⁴. Dikici ise dilsizlerin hanedan mensuplarının idamında kullanılmalarını bir tür “saltanat sembolizmine” bağlamaktadır. Yazara göre padişahın “yaşadığı mekânın bir işareti” olan “sessizlik ve işaret dilinin” “tamamen sultanın hanesine özgü olan” bu idam uygulamasında bir karşılık bulması “doğaldır”.¹⁷⁵

Kimi kaynaklarda devlet görevlilerinin idamında kullanılan hadımlardan bahsedilmektedir. Tarihçi Peçevi, sadrazam Yemişçi Hasan Paşa'nın 1602-1603 (H.1011) yılında görevden alınması ve sonrasında öldürülmesini anlatırken “on-on beş çirkin ve hain yüzü uğursuz hadımağası, bostancıbaşı ile vararak Yemişçi'yi yatağından çıkardılar ve hemen oracıkta işini bitirdiler” ifadelerini kullanır.¹⁷⁶ Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa Yemişçi Hasan Paşa'nın öldürülmesinin bostancıbaşının nezaretinde “10 nefer mîkdântavâşi” eliyle gerçekleştirildiğini yazar.¹⁷⁷ Yemişçi'nin öldürülmesi Na'imâ'da da benzeri bir biçimde anlatılmaktadır: “On nefer tavâşi ile bostancı-başı tarafı aliyeden gönderilip, sultan odasının musandırasında Hasan Paşa'yı bulup taşra çıkardılar ve Handan Ağa bahçesinde kendüyi katl...”¹⁷⁸. Ayrıca Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, Sinan Paşazade Mehmet Paşa'nın 20 Ağustos 1605 (5 Rebiyülahir 1014) yılında gerçekleşen infazında rol oynayan “tavâşi-i Enderûnicellâdlardan” bahsetmektedir.¹⁷⁹

Genel olarak bakıldığında hadımlar Marliave'nin deyimıyla “ideal hizmetkârlardır”. “İktidar” ve “tensel zevk” arayışından yoksun olduğu varsayılan hadımların saraydaki varlığı hükümdar için bir güven unsurudur.¹⁸⁰ Etiyopya ve Nubiya özellikle siyah köle ticaretinin iki önemli üssü olarak ortaya çıkar.¹⁸¹ Diğer taraftan Köle çocukların hadım edilmesi¹⁸² başlı başına bir uzmanlık alanı hâline gelmiştir. Yukarı Mısır rahipleri önce Bizans İmparatorluğu ve sonrasında da Osmanlı İmparatorluğu'na gönderilecek kölelerin hadım edilmesi için özel kurumlar oluşturmuşlardır.¹⁸³

19. yüzyıl seyyahlarının anlatılarında yer yer dilsiz ve hadım cellatlara ilişkin çoğu zaman popüler anlatılar ya da dönemin yaygın tarihi kaynaklarından ilham alınarak yazılmış kimi değişimlerin bulunduğu görülmektedir. Tarihçi ve seyyah olan Clement Topkapı Sarayı'nın Orta

¹⁷¹ A.g.e., s. 16-17.

¹⁷² A.g.e., s. 17.

¹⁷³ A.g.e., s. 20.

¹⁷⁴ Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, 1. Baskı (John Mayo Stationer and Printer, 1720), s. 169.

¹⁷⁵ Dikici, A.g.e., s. 22.

¹⁷⁶ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi I*, Haz. Baykal, Bekir Sıtkı, 2. Basım (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), s. 242.

¹⁷⁷ Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi*, Cilt III, 1. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004), s. 747.

¹⁷⁸ Na'imâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Na'imâ*, Cilt II, 1. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 236.

¹⁷⁹ Ahmed Paşa, A.g.e., s. 873-874.

¹⁸⁰ Olivier de Marliave, *Hadımların Dünyası Çağlar Boyunca Hadımlık*, 1. Baskı (İstanbul: Doğan Kitap, 2015), s. 15.

¹⁸¹ A.g.e., s. 91.

¹⁸² Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde aynı zamanda ak hadımlar da bulunmaktadır (A.g.e., s. 140-141).

¹⁸³ A.g.e., s. 93.



Kapısı yakınlarında bekleyen cellatlardan bahsederken onlar için herhangi bir etnik ya da sosyal köken vurgusu yapmadan “dilsiz” ifadesini kullanmaktadır.¹⁸⁴ 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’u ziyaret eden İngiliz yazar Elliot eserinde Gibbon, Hammer, Lamartine, Gautier, Galenga ve Amicis gibi seyyah ve tarihçilerin metinlerinden yararlandığını ifade etmektedir.¹⁸⁵ Orta Kapı’nın yakınlarında bir zamanlar cellatların bulunduğu anlatan yazar doğrudan bir referans göstermeksizin bu cellatların genellikle Etiyopyalı dilsizler olduğunu ifade eder.¹⁸⁶ İskoç yazar ve seyyah McFarlane’in 1840’ların sonunda yaptığı Edirne gezisine ilişkin anlattıkları komumuz açısından son derece ilgi çekicidir. Yazar o sıralarda Edirne valisi olan Ebubekir Rüstem Paşa’nın konağını ziyaret ettiklerinde siyah bir cellatla karşılaştığını yazar. Cellat Nübiyalıdır, Mısır topraklarından getirilmiş, iri yarı siyah bir adamdır. Öte yandan metinde bu kişinin hadım ya da dilsiz olup olmadığına ilişkin herhangi bir değerlendirme yer almaz.¹⁸⁷ Tüm bu örnekler söz konusu dönemde hadım, dilsiz ve genel olarak siyah kölelerin cellat olarak kullanımına ilişkin anıların tazeliğini koruduğunu, yer yer de uygulamanın devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklarda hadımlar ve dilsizlerle benzeri bir statüyü paylaşan ama farklı kökenlerden gelen cellatlara ilişkin de değinmeler bulunmaktadır. 1806 yılında basılan seyahat anlatısında Fransız tarihçi ve diplomat Pouqueville İstanbul’da Tophane-i Amire hapishanesinde görev yapan Maltalı cellatlardan bahsetmektedir. Yazara göre bu insanlar hem ebat hem de atletik yapı itibarıyla Herkül’ün gerçek torunlarıdır. Kölelerin aralarından seçilmekte ve bir eğitim sürecinin ardından mesleğe başlamaktadırlar. Evli olan cellatlar geceyi hapishanenin hemen dışında yer alan evlerinde geçirmektedirler.¹⁸⁸ Tophane-i Amire hapishanesi cellatlarının Maltalı kölelerin arasında seçiliyor olması muhtemelen bir tesadüf değildir. Zira benzeri bir değinmeye Andersen masallarının ünlü yazarı Danimarkalı Hans Cristian Andersen’in 1840’larda yaptığı uzun yolculuğun notlarında da rastlanmaktadır. Andersen, Atina’da yöneticilerin Yunanlılar arasında bu işe gönüllü bulamadıkları için Malta’dan cellat istediklerini yazar.¹⁸⁹

Şimdiye kadar ortaya konulan olgusal veriler çeşitli dünya örneklerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda da cellat temini için yabancı / parya topluluklara başvurulduğunu ortaya koymaktadır. Bunlar arasında yer alan peripatetik kökenli cellatlara ilişkin popüler söylem olgusal verilerin tek yanlı olarak sunulması ile kurulduğundan fazlasıyla abartılıdır. Nitekim özellikle hanedan mensuplarına ve devlet yöneticilerine dönük siyaseten katli uygulamalarında ağırlıklı olarak dilsiz ve / veya hadım cellatlar kullanılmıştır. Her halükârda Tophane-i Amire zindanında cellatlık yapan Maltalı köleler örneğinden de anlaşıldığı üzere imparatorluğun cellat stoğu tek bir toplumsal gruba indirgenemeyecek kadar karmaşık bir bileşime sahiptir.

Sonuç Yerine

Söz konusu olan ister antik kent uygarlıklarından yükselen imparatorluklar isterse İbn-i Haldun’un “mülk” dediği Avrupa dışı büyük devlet organizasyonları olsun devlet hizmetinde kelimenin en genel anlamıyla “yabancıların” çalıştırılması istisnai bir uygulama olmadığı gibi cellatlara özgü de değildir. İbn-i Haldun’a göre bu durum mülk tipi devlet yapılarında merkezileşmenin en üst aşamaya ulaşması ile ilgilidir. Yazara göre devlet gücünü kendi şahsında toplayan kişi merkezi yapıyı korumak ve sürdürürebilmek için kendisiyle aynı asabiyetten gelen ve devlette hak talep edebilecek olan eski mücadele arkadaşlarını tasfiye etmeye ve onların yerine

¹⁸⁴ Clare Erskine Clement, *Constantinople*, (New York: H. M. Caldwell Co., 1895), s. 181.

¹⁸⁵ Frances Elliot, *Diary of an Idle Woman in Constantinople*, , 1. Baskı (Londra: J. Murray, 1893), (6).

¹⁸⁶ A.g.e., s. 261-262

¹⁸⁷ Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny: The Result of Journeys made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*, (J. Murray, 1850), s. 523-525.

¹⁸⁸ François Charles Hugues Laurent Pouqueville, *Travels through the Morea, Albania, and Other Parts of the Ottoman Empire to Constantinople during the Years of 1798, 1799, 1800 and 1801*, 1. Baskı (Londra: Baynard&Sultzter, 1806), s. 139.

¹⁸⁹ Hans Cristian Andersen, *A Poet’s Bazaar. Pictures of Travel in Germany, Italy, Greece, and the Orient*, (New York: Hurd and Houghton, 1871), s. 191.



yalnızca kendine bağlı özel bir zümre oluşturmaya mecburdur.¹⁹⁰

Osmanlı İmparatorluğu çok erken dönemlerden itibaren “kullardan” özel bir yönetim zümresi oluşturma pratiğini hayata geçirmiştir. Yer yer çoban-göçebe kabilelerin kolektif olarak kullanılması söz konusu olsa da genellikle bireysel olarak tek tek şahısların kullar hâline getirilmesinin daha yaygın olduğu görülmektedir. Osmanlı örneğinde sistematik bir biçimde devşirme siyaseti izlenmiş, hanedanla aynı soydan gelmeyen, dışarıda dayanabileceği “akrabası, yakını” olmayan, hanedanlıkta hak iddia edemeyecek özel bir yönetici zümre¹⁹¹ oluşturulmuştur. Burada açıklama getirilmesi gereken temel nokta Osmanlı devleti ve diğer örneklerde cellatların, muazzam bir savaşçı potansiyel taşıyan çoban göçebeler ya da yeniçeriler gibi devşirmelerden oluşmuş elit askeri birlikler hâli hazırda bu görevi görebilecekken, normalde savaşçı bir birim olarak düşünülmeyen dilsizler/hadımlar gibi özel köle sınıfları ya da peripatetik / parya topluluklarının arasından seçilebiliyor oluşudur. Bu durum tek tek her vakada rol oynayan öznel tercihleri veya vakaların özgün maddi şartlarının ötesinde devletten devlete çeşitli biçimlerde aktarılan bir geleneğin parçası olarak ele alınmalıdır.

Söz konusu gelenek kabilenin merkezileşmesi ve kabile federasyonlarının ortaya çıkması sürecinin tekrarlandığı uzay-zamanın farklı koordinat noktalarında bir biçimde yeniden üretilmekte, kimi zaman icat edilmekte kimi zamansa devralınarak güncellenmektedir. Bu noktada belirleyici olan mekanizma, merkezi devletin gelişme sürecinin ilerleyen aşamalarında bütün devlet organlarının kurucu soyla akraba olmayan yabancılardan seçilmesi pratiğini kurumsal bir zorunluluk hâline getiren alt yapı ile benzeşmekteyse de üzerinde yükseldiği devindirici gerilimin kurucu fark ögesi çok daha keskin, çok daha aslidir.

Meselenin bir tarafı devlet reisinin eski dava arkadaşları karşısında kazandığı zafer anlamına gelen merkezileşme sürecinde ihtiyaç duyduğu yaygın şiddet pratikleri ile ilişkilidir. Güç birikmesi ve şiddet tekelinin kurumsallaşması önünde engel olarak görülenler siyaseten katillerle ortadan kaldırılmaktadır. Geçmişte her biri birer bağımsız güç merkezi olan bu kişilerin asabiyetleri, önde gelen temsilcilerinin siyaseten katillerini kabullendikçe otonom varlıkları sönümlenir, mülkün içerisinde şekilsiz insan yığınları olarak yeniden yapılanırlar. Geçmişte sahip oldukları büyük asabiyet enerjisi mülke transfer olur. Diğer taraftan “adaletin tesisinin” bir kabile üyesinin infazını “gerekirdiği” hâllerde icra gücünün klandan alınarak kabile reisine, giderek de kabile federasyonunun başına ve nihayetinde devleti temsil eden kurumsal yapılara verilmesi süreci muazzam bir enerji birikimi ve sıkışmasına neden olmaktadır. Tüm klanların en temel sorumluluğu olan üyelerini koruma hakkını ellerinden alarak onları iktidarsızlaştıran erk, klanın yitirilen fiili gücünü kendi kurumsal aygıtlarının “*pürtüklü mekânında*”¹⁹² yeniden yapılandırır. Öte yandan yine Deleuze ve Guattari’nin terimleriyle ifade edilecek olursa intikamın meşru öldürme alanının dışarı çıkarılması ile birlikte, “*savaş-makinalarının*”¹⁹³ “*kaygan mekânda*”¹⁹⁴ çarpışmaları sırasında özgürce salınarak sağaltılan kolektif insan aksiyomunun karşı konulmaz enerjisi devletin “*pürtüklü mekânında*” kapalı kaldığında ortaya çıkan sıkıştırıcı basıncın çarpan etkisi ile tahayyül edilemez bir yıkıcılığa ulaşacaktır.

Meşru öldürme yetkisini elinde toplayan kişi veya merkez bu muazzam gücün bir kısmını idam cezasının infazı sırasında maddeleştirirken bir kısmını da varlığını yeniden üretmek için kendinde saklı tutar. Diğer taraftan güçlü şef idam cezasını kendisi uygulayamaz. Tekil meşru öldürme pratiğine kadir-i mutlak irade olarak gölgesi düşmeli ama fiziki varlığı ile verili anın maddi var oluşundan sıyrılmalıdır. Siyaseten katillerle “reislerini” kaybeden asabiyetlerin sessiz kını ve binlerce yıl boyunca en korkunç kan davalarına ilham veren “savaş makinasının” “eril” enerjisimeşru öldürme pratiğinin icrasıyla kurbanın iktidarsızlaştırılmış klan üyelerinde “dişil”

¹⁹⁰ İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 515.

¹⁹¹ Halil İnalçık, *Halil İnalçık’ın Merceğinden Osmanlı*, 1. Baskı (İstanbul: Profil Kitap, 2017), s. 28.

¹⁹² Deleuze, Guattari, A.g.e., s. 28.

¹⁹³ A.g.e., s. 25-35.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 28.



bir nefret yönelimi olarak kendisini gösterecektir. Bu tehlikeli yönelim güçlü şefe mümkün olduğunca az ulaşmalı, tanrı-kral ya da “zillullah-ı fil arz” makamına yükselişi sürecinde sinsi fısıltı ve vesveseler ayağına takılmamalıdır. Öyleyse güçlü şefin iktidarsızlaştırılan klanlardan topladığı enerjiyi geçici bir an için cellada teslim etmesi sonra da aynı şekilde ondan geri alması gerekmektedir.

Böylesine muazzam bir güçle yüklenen kişinin kutsal / tanrısal bir figüre dönüşmesi hiç de zor değildir. Celladın kendisine yüklenen muazzam gücü geri vereceği nasıl garanti edilebilir? Celladın bu güçten iktidar devşirmesi nasıl engellenebilir? Bu sorunun kabilelerin merkezileşmesi sürecinin odağındaki kişilerin sayısız kereler tekrar tekrar keşfettikleri ya da seleflerinden öğrendikleri yegâne çözüm yolu, celladın asabiyet kuruculuğunun bedensel engelleri nedeniyle imkânsızlaşması ya da geleneğin “murdar” ilan ettiği kişilerin arasından seçilmesidir.

Dilsiz bedensel bütünlükten yoksun bir kişi, bütün iletişim kapasitesi işaret dili ile sınırlanmış neredeyse mutlak bir sessizlik imgesidir. Kendisine hükümdar tarafından yüklenen gücü geri vermeyip, bundan kendisine güç devşirmesi hayal dahi edilemediği gibi infaz pratiğinin rahatsız edici detaylarını da diğer devlet surları gibi kendisinde saklı tutacağına inanıldığından ideal bir cellat namzedidir. Hadım, asabiyet kuruculuğu biyolojik olarak imkânsızlaştırılmış bir bireydir. Zira asabiyetin en yaygın biçimi varsayımsal ya da gerçek bir akrabalık temelinedayanır. Üstelik bu akrabalık ilişkisi babayanlıdır. Hadım erkekliği elinden alınmış bir birey olarak kendisine ne kadar büyük bir güç yüklenirse yüklensin bu gücü doğrudan bir egemenlik birimine, bir hanedana dönüştüremez.

Parya / peripatetik topluluklar hadımlarla aynı statüyü bireysel değil kolektif bir biçimde paylaşmaktadırlar. Pek çok örnekte peripatetik grupların doğal kaynaklara erişim imkânını yitirmiş avcı-toplayıcıların arasından çıktığı görülmektedir.¹⁹⁵ Çoban göçebe avcı-toplayıcıyı savuşturduğu, rekabet ettiği ve hatta köleleştirdiği hemcinslerinin arasında görmez. Dahası onun için avcı-toplayıcı “insan” değildir.¹⁹⁶ Çoğu durumda avcı-toplayıcıların karmaşık toplumlar içerisindeki farklılaşmış temsilcileri konumunda olan peripatetik toplulukların büyük hayvan sürülerinden yoksun olması ve toplumsal tabakalaşma içerisindeki dezavantajlı konumları genellikle sonu lanetlenmeyle biten mitik bir ilk günaha referansla açıklanmaktadır.¹⁹⁷ Her şeyin nedeni ilk günahın ileri gelen lanet, murdarlık hâlidir. Tek tanrılı dinlerin hâkim olmadığı coğrafyalarda rastlanan örneklerin genellikle toteme saygısızlık ya da tabu ihlali üzerinden kurgulandığı görülmektedir.¹⁹⁸ Tabu ihlali sonucu lanetlenme inancı bir biçimde tek tanrılı dinlerin egemen olduğu coğrafyalara da sızmayı başarmıştır. Afganistan’daki Jat peripatetiklerinin haram (leş) gıdaları tüketen güvenilmez Müslümanlar oldukları düşünülmektedir.¹⁹⁹ Cinsel tabuların ihlali üzerinden lanetlenme varsayımı da peripatetik topluluklarla ilgili kimi efsanelere kaynaklık etmektedir. Genellikle İslam dünyasında rastlanılan “Çingenelerin”, ensest tabusunu ihlâl eden “Cin” ve “Gan” adlı iki kardeşin soyundan geldikleri anlatısı bu örneklerin en bilinenleri arasında yer almaktadır.²⁰⁰

Mitsel anlatılar; var oluşlarının temeli çoban göçebelik (pastoral nomadism) olan “asabiyet sahipleri”, yerleşik tarımcı ve kentlilerin çoğunlukla “insan dışı” olarak tahayyül ettikleri avcı-toplayıcıların arasından gelen peripatetik grupların nesnel konumlanışlarını meşrulaştırıcı bir

¹⁹⁵ Egemen Yılıgür, “Tarihsel Perspektiften Peripatetik ve Avcı-Toplayıcı Stratejilerin Geçişkenliği”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1, (2015).

¹⁹⁶ İbn-i Haldun bile söz konusu olan avcı-toplayıcılar olduğu aynı düşünsel sınırları paylaşmaktadır: “Buralarda yaşayanlar hayvan-ı nâtikten çok hayvan-ı uçma, insandan çok yabancı hayvana yakındırlar. Çöllerde ve mağaralarda otururlar, ot ve yenecek duruma getirilmemiş hububat yerler. Nice zaman olur ki, birbirlerini yerler, artık bunlar insan bile sayılmazlar” (İbn Haldun, A.g.e., 1988, s. 295).

¹⁹⁷ Berland, Rao, A.g.e., 2004, s. 17.

¹⁹⁸ Zene Cosimo, “Myth, Identity and Belonging: The Rishi of Bengal / Bangladesh”, *Religion*, 37, (2007): s. 259.

¹⁹⁹ Aparna Rao, “Strangers and Liminal Beings: Some Thoughts on Peripatetics, Insiders, and Outsiders in Southwest Asia”, *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, Der. Joseph C. Berland, Aparna Rao, (London: Praeger, 2004), s. 274.

²⁰⁰ Suat Kolukıncı, “Türk Toplumunda Çingene İmgesi ve Önyargısı”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8, 2, (2005): s. 63.

düzlemde kodladıkları soyut formlardır. Asabiyet ve yine onun somut görünüşleri arasında yer alan “savaş makinası” babayanlı çoban göçebelerin toplumsal örgütlenme biçiminin bir sonucu olduğu ölçüde peripatetik gruplar için hâli hazırda konu dışıdır. Mitsel anlatılar bu olguyu tersine çevirmekte, peripatetik grupların hiç sahip olmadığı asabiyet ve “savaş makinasını” varsayımsal bir ilk günahın neticesinde yitirdiklerini ileri sürmektedir. Her halükârda peripatetik gruplar asabiyete sahibi olmadıklarından “mülke ulaşmanın” temel unsurundan da yoksundurlar. Diğerleri için bu durum onları cellat edinme pratiklerinin ideal nesnesi kılan kolektif bir “murdarlık” hâli anlamına gelmektedir.

Savaşçı çoban göçebelerin ve tarımcıların büyük çoğunluğunun dünyasında hadım bir köle, işaret dili dışında iletişim becerisinden yoksun bir dilsiz ya da hayvan sürüleri olmayan peripatetik gruplara mensup bir birey her anlamda tek başına iktidar gücünün tüm öğelerinden yoksun bir et parçası gibi algılanır. Merkezileşmiş iktidarın meşru öldürme tekelinden kaynaklanan güçle yüklendiğinde toplumun onu algılama biçimi değişmez. Bir hanedan kurucusu, bir şef, öncü olarak tahayyül edilmez. Aksine savaş makinasının iğdiş edilmiş intikam enerjisinin pasif formu olarak habis nefretin odağı hâline gelir. “Adaletin tesis edilmesi” sırasında açığa çıkan bütün çelişik enerjileri kendi bedeninde soğurur. Kendisine yüklenen güçten iktidar devşirmemesi için murdar ilan edilenlerin arasından seçilmiştir ve cellatlık pratiğini icra ettikçe hem kendisi hem de ait olduğu grubun “laneti” daha da korkunç bir hâl almaktadır.

Kaynaklar

“Roumanian Country Life”. *New York Book Review and Magazine* 1908. New York: The New York Times Company, 1969, s. 104.

Adamec, Ludwic W. *Historical Dictionary of Islam*. 2. Baskı, Toronto: The Scarecrow Press, 2009.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Cilt 1, 1. Baskı, İstanbul: Fey Vakfı, 1990.

Al-Tabari. *The History of Al-Tabari The Abbasid Caliphate in Equilibrium*, V. XXX. Çev. C. E. Bosworth. 1. Baskı, New York: State University of New York Press, 1989.

Andersen, Hans Cristian. *A Poet's Bazaar. Pictures of Travel in Germany, Italy, Greece, and the Orient*. New York: Hurdand Houghton, 1871.

Applbaum, Arthur Isa. “Professional Detachment: The executioner of Paris”. *Harvard Law Review*, 109, 2, (1995): s. 458-486.

Mehmet Paşa, Arif. *Mecmu'a-i Tesavir-i Osmaniye*.1. Basım, İstanbul: Galatasaray Holding, 1999.

Avcı, Mustafa. “Osmanlı İnfaz Hukuku'ndaki Gelişmelere Genel Bir Bakış”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3-4, (2004): s. 87-159.

Barth, Fredrik. “Introduction”. *Ethnic Groups and Boundaries The Social Organization of Culture Difference*. Der. Friedrik Barth. Boston: Little, Brown and Company, 1969, 9-38.

Berker, Maaikevan. *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*. 1. Baskı, Leiden: Brill, 2013.

Berland, Joseph C. “Kanjar Social Organization”. *The Other Nomads Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective*. Der Aparna Rao.1. Baskı, Köln: Böhlau, 1987, s. 247-266.

Berland, Joseph, C., Aparna Rao. “Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples”. *Customary Strangers New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Der Joseph, C. Berland, Aparna Rao., 1. Baskı, Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004, s. 1-29.

Beverly, Henry. *Report Census of Bengal*.1. Basım, Kalküta: The Bengal Secretariat Press, 1872.

Beyer, William C. "The Civil Service of the Ancient World". *Public Administration Review*, 19, 4, (1959): s. 243-249.

Bodel, John. "Dealing with the Dead, Undertakers, Executioners and Potter's Fields in Ancient Rome". *Death and Disease in the Ancient City*. Der Hope Valerie M., Marshall Eireann. Londra ve New York: Routledge, 2004, s. 128-151.

Boehm, Christopher. "Execution with in the Clan as an Extreme Form of Ostracism". *Social Science Information*, 24, 2, (1985): s. 309-321.

Bollig, Micheal. "Hunters, Foragers, and Singing Smiths: The Metamorphoses of Peripatetic Peoples in Africa". *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Der. Joseph C. Berland, Aparna Rao.1. Baskı, Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004, s. 198-232.

Boué, Ami. *La Turquie D'Europe*. 3. Baskı, Paris: A. Bertrand, 1840.

Charles, MacFarlane. *Turkey and Its Destiny: The Result of Journeys made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*. J. Murray, 1850.

Christian, P. Scherrer. *Genocide and Crisis in Central Africa Conflict Roots, Mass Violence, and Regional War*. 1. Basım, Westport, Connecticut, London: Praeger, 2002.

Clayer, Nathalie. *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*.1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Clement, Clare Erskine. *Constantinople*. New York: H. M. CaldwellCo., 1895.

Cornell, John, B. "Caste in Japanese Social Stratification: A Theory and a Case". *Monumenta Nipponica*, 25, 1/2(1970): s. 107-135.

Cosimo, Zene. "Myth, Identity and Belonging: The Rishi of Bengal / Bangladesh". *Religion*, 37 (2007): s. 257-281.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Politic Thought, The New Edinburg Islamic Surveys* .2. Baskı, Edinburg University Press, 2005.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses The Evolution of the Islamic Polity*.1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Crooke, William. *Races of Northern India*, (İlk Basım: 1896) Delhi: Cosmo Publications, 1982.

Çelik, Faika. *Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2003.

Çerçi, Faris. *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, 1. Cilt.1. Baskı, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni Göçebelimi İncelemesi: Savaş Makinası*. 1. Basım, İstanbul: Bağlam, 1990.

Dikici, A. Ezgi. "Saltanat Sembolü Olarak 'Farklı' Bedenler Osmanlı Sarayında Cüceler ve Dilsizler". *Toplumsal Tarih*, 248, (2014): s. 16-25.

Dingeç, Emine. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(2009): s. 33-46.

Divitçioğlu, Sencer. *Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI. Ve VIII. Yüzyıllar*. 3. Baskı, İstanbul: İmge, 2005.

Driberg, Jack Herbert. "The African Conception of Law". *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 16, 4(1934): s. 230-245.

Dundas, Charles. "Native Laws of Some Bantu Tribes of East Africa". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51(1921): s. 217-278.

Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*, Cilt 1.8. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. 2. Baskı, New York: Vintage Books, 1995.

Frances, Elliot. *Diary of an Idle Woman in Constantinople*.1. Baskı, Londra: J. Murray, 1893.

Frazer, Angus. *Avrupa Halkları Çingeneler*. 1. Baskı, İstanbul: Homer, 2005.



Georgescu, Sorina. "Wallachia and Moldovia as Seen by William Wilkinson Late British Consul Resident at Bukorest (1820)". *Linguaculture*, 2 (2015): s. 63-77.

Gillani, Aftab Hussain ve Mohammad Tahir. "The Administration of Abbasids Caliphate: A Fateful Change in the Muslim History". *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences*, 8, 2 (2014): s. 565-571.

Ginio, Eyal. "Neither Muslims nor Zimmis: The Gypsies in the Ottoman State". *Romani Studies* 5, 14, 2(2004): s. 117-144.

Gordon, Robert, J. "The !Kung in the Kalahari Exchange: An Ethno Historical Perspective". *Past and Present in Hunter Gatherer Studies*. Der Carmel Schrire.1. Basım, Walnut Creek: Left Coast Press, 2009, s. 195-224.

Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb. *Dissertation on the Gypsies*, 1. Baskı, Londra: William Balintine, 1807.

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa. *Hasan Bey-zâde Târîhi*. Cilt III. 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.

Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam The Umayyad Caliphate AD 661-750*.2. Baskı, Londra, New York: Routledge, 2000.

Herbert, Frederick William von. *The Defence of Plevna*.1. Baskı, Smith, Elder Co., 1911.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*.1. Baskı, Londra: Oxford University Press, 1973.

Hill, Aaron. *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*. 1. Baskı, John Mayo Stationer and Printer, 1720.

Hitti, Philip K. *History of Arabs from the Earliest Times to the Present*.10. Baskı, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2002.

<http://siir.sitesi.web.tr>, Erişim Tarihi: 3 Ekim, 2017.

Hür, Ayşe. "Milli Cellatlar, Cellat Mukallitleri", *Taraf*, 3-4, 2011, Erişim Tarihi: 1 Ekim 2017, <http://www.duzceyerehaber.com/Ayse-HUR-Taraf-yazilari/1092-Milli-cellatlar-cellat-mukallitleri>.

Ibn Haldun. *The Muqaddimah*. Çev. Franz Rosenthal. 9. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1989.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 1 Klasik Dönem (1302-1606)*.14. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

İnalçık, Halil. *Halil İnalçık'ın Merceğinden Osmanlı*.1. Baskı, İstanbul: Profil Kitap, 2017.

İpşirli, Mehmet. "Cellat". *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.

Kasaba, Reşad. *Bir Konargöçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler, Sığınmacılar*.1. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Kathy, Stuart. *Defiled Trades Social Outcasts Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, 1. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Keppel, George. *Narrative of a Journey across the Balkan*. Londra: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831.

Kocatepe, Salih. "Nazım Hikmet Ran'ın Şiirleri ve Zavallı Bir Çingenenin Eli". *Cingenyiz.org*, 11 Haziran 2016, Erişim Tarihi: 1 Ekim 2017, <http://www.cingenyiz.org/2016/06/salih-kocatepe-nazm-hikmet-rann.html>.

Koçi Bey. *Koçi Bey Risaleleri*. 1. Basım, İstanbul: Kabaıcı, 2008.

Koçu, Reşat Ekrem. "Cellâd, Cellâd Ocağı". *İstanbul Ansiklopedisi*, Cild 6. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1963.

Koçu, Reşat Ekrem. *Tarihte İstanbul Esnafı*. 1. Basım, İstanbul: Doğan Kitap, 2002.

Kolukırık, Suat. "Türk Toplumunda Çingene İmgesi ve Önyargısı". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8, 2 (2005): s. 52-71.

Kopytoff, Igor ve Suzanne Miers. "African 'Slavery' as an Institution of Marginality". *Slavery in Africa Historical and Anthropological Perspectives*. Der. Suzanne Miers, Igor Kopytoff. 2. Baskı, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1979, s. 3-84.

Köroğlu, Mehmet. "İslam Ceza Hukukunda Kısasın İnfazı". *Ekev Akademi Dergisi*, 15, 48(2011): s. 227-238.

Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Lane-Poole, Stanley. *The Story of Turkey*. 1. Baskı, New York: G. P. Putnam's Sons, 1897.

Lapidus, Ira M. "Tribes and State Formation in Islamic History". *Tribes and State Formation in the Middle East*. Der. Philip S.Khoury, Joseph Kostiner. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 25-47.

Levy-Bruhl, Henri. "Théorie de l'esclavage", *Quelques problèmes du très ancien droit romain:(essai de solutions sociologiques)*. Paris: Domat-Montchrestien, 1934.

Lindner, Rudi Paul. *Orta Çağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*. 1. Baskı, İstanbul: İmge Yayınevi, 2000.

Lonza, Nella. "The Figure of Executioner in Dubrovnik between Social Acceptance and Rejection" –Fourteenth to Eighteenth Century-. *Dubrovnik Annals*, 20, (2016): s. 93-108.

Mahfodz, Mohamed. "The Concept of Qisas in Islamic Law". *Islamic Studies*, 21, 2(1982): s. 77-88.

Marx, Karl. *Grundrisse Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. 3. Baskı, Birikim Yayınları, 2014.

Meyer, Frank. "Biography and Identity in Damascus: A Syrian Nawar Chief". *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Der Joseph C. Berland, Aparna Rao.1. Baskı, Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004, s. 71-92.

Miller, Dean A. "Some Psycho-Social Perceptions of Slavery". *Journal of SocialHistory*, 18, 4 (1985): s. 587-605.

Morgan, Lewis Henry. *Eski Toplum I*. 2. Baskı, İstanbul: Payel, 1994.

Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*. 2. Baskı: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Na'imâ Mustafa Efendi. *Târih-i Na'imâ*, Cilt II.1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Nizamülmülk. *Siyasetname*. 12. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Ogle, Gene E. "Slaves of Justice: Saint Domingue's Executioners and the Production of Shame". *Historical Reflections*, 29, 2 (2003): s. 275-293.

Olivier, de Marliave. *Hadımların Dünyası Çağlar Boyunca Hadımlık*.1. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2015.

Oppenheimer, Franz. *Devlet*. 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınları.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s. 593.

Paspati, Alexander G. *Études sur les Tchinghamianés ou Bohémiens De L'empire Ottoman*. 1. Baskı, İstanbul: Antoine Koromela, 1870.

Peçevi İbrahim Efendi. *Peçevi Tarihi I*. Haz. Baykal, Bekir Sıtkı. 2. Basım, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.

Pertusier, Charles. *Picturesque Promenades in and near Constantinople and on the Waters of the Bosphorus*. Londra: Printed for Sir Richard Prints and Co, 1820.

Peters, Rudolp. *Islamic Law Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. 1. Baskı, Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2005.

Pouqueville, François Charles Hugues Laurent. *Travels through the Morea, Albania, and Other Parts of the Ottoman Empire to Constantinople during the Years of 1798, 1799, 1800 and 1801*.1. Baskı, Londra: Baynard&Sultzer, 1806.

Ram, Sharan Sharma. *Sudras in Ancient India A Social Order of the Lower Order Down to Circa A.D. 600*.3. Basım, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.

Rao, Aparna. "Strangers and Liminal Beings: Some Thoughts on Peripatetics, Insiders, and Outsiders in Southwest Asia". *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Der. Joseph C. Berland, Aparna Rao. Connecticut, Westport, London:

Praeger, 2004, s. 269-298.

Rao, Aparna. "The Concept of Peripatetics: An Introduction". *The Other Nomads*. Der Aparna Rao. 1. Baskı, Köln: Böhlau, 1987, 1-32.

Rashid, ArssanMussa. "The Role of the Shurta in EarlyIslam". Edinburgh Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1983.

Ray, Pratapa Chandra. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, Anuçasana Parva*, Cilt 8. Kalküta: Bharata Press, 1893.

Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı Tarihi Sözlüğü Kavramlar, Kurumlar, Olaylar*. 1. Basım, Alfa Tarih, 2017.

Satyendra, Kush. *Dictionary of Hindu Literature*. 1. Baskı, Delhi: Ivy Publishing House, 2000.

Schacht, Joseph. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence". *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, Cilt 1. Der. Majid Khadduri, Herbert J.Liebesny. 2. Baskı, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2009, s. 28-56.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. 1. Baskı, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Seneviratne, Sudarsan. "The Mauryan State". *The Early State*. Der. Henry Claessen, Peter Skalnik. 1. Basım, Paris, New York: Mouton Publishers, 1978, s. 381-402.

Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*, 1. Baskı, Ankara, 2006.

Shatzmiller, Maya. *Labour in Medieval Islamic World*. 1. Baskı, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.

Shaw, Stanford J. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. 1. Baskı, Londra: Macmillan Press Ltd, 1991.

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. 1. Baskı, İstanbul: Metis, 2009.

Skene, Henry. "The Albanians". *Journal of the Ethnological Society*, 2 (1850) s. 159-181.

Spierenburg, Pieter. *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression from a Pre-Industrial Metropolis to the European Experience*. 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Staffa, Susan Jane. *Conquest and Fusion The Social Evolution of Cairo A.D. 642-1850*. 1. Baskı, Leiden: E. J. Brill, 1977.

Stratilesco, Tereza. *From Carpatian to Indus: Pictures of Roumenian Country Life*. Boston: J. W. Luce, 1907.

Strickland, Rennard. *Fire and the Spirits: Cherokee Law from Clan to Court*. Norman: University of Oklahoma Press, 1975.

Sykes, Mark. "The Kurdish Tribes of Ottoman Empire". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38 (1908): s. 451-486.

Şerifgil, Enver. "XVI. Yüzyılda Rumeli Eyaleti'ndeki Çingeneler". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 15 (1981): s. 117-144.

Thompson, George. *Aiskhylos ve Atina*. 1. Basım, İstanbul: Payel, 1990.

Trachtenberg, Joushua. *The Devil and the Jews*. 1. Baskı, Illinois: Varda Books, 2001.

Tyan, Emile. "Judicial Organization". *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*. Der. Majid Khadduri, Herbert J.Liebesny. Cilt 1,2. Baskı, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2009, s. 236-278.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu, 2014.

Walsh, Robert. *Narrative of a Journey from Constantinople to England*. 3. Baskı, London: Frederick Westleyand and A. H. Davis, 1828.

Weber, Max. "Class, Status, Party". From *Max Weber: Essays in Sociology*. Der. H. H. Gerth, C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946, s. 180-195.

Wilkinson, William. *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldova*. Londra: Longman.

Yilgür, Egemen. "Tarihsel Perspektiften Peripatetik ve Avcı-Toplayıcı Stratejilerin Geçişkenliği". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1(2015): s. 213-233.

Yilgür, Egemen. *Roman Tütün İşçileri*. 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.



***Shoah* ya da İmkânsız Tanıklık* / *Shoah* or Impossible Witnessing**

Ender KESKİN¹

Öz

Bu çalışma, Nazi dönemi Avrupa siyasetinin sadece savaş koşulları ile açıklanamayacak sonuçlarının, özellikle de bir temerküz ve imha tekniği olarak “toplama kamplarının” insanın “düşmanlıklarının” tarihinde nasıl konumlandırılabilceğini, kavranabileceğini soruşturmayı amaçlamaktadır. Toplama kampları, hâli hazırda insanlık tarihinde izine rastlanan “benzer” örneklerle kavranmaya çalışılacağı gibi, aynı zamanda kendisine hususiyetini veren unsurları da soruşturmaya katmaya, onun “biricik”, daha önce yaşanmamış, deneyimlenmemiş, dolayısıyla “dile getirilmesi”, anlatımı-aktarımı imkânsız bir fenomen olarak da nasıl kavranabileceğini tartışmaya müsaade edecektir. Tek başına savaş teknikleri, siyasi koşullanmalar(ideolojik belirlenimler), coğrafi husumetler, ekonomik sömürü mekanizmalarıyla kavranması olanaksız bir “kötülük” (siyaseti) olarak kamp “deneyiminin” insanın tarihinde nasıl bir açmaza tekabül ettiği, onun ölümlü/sonlu varlığıyla ilişkisini nasıl dönüştürdüğü, bunun savaş sonrasında “yeni” insanlık durumunu nasıl belirlediği bu çalışmada soruşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: II. Dünya Savaşı, shoah, Holokost, tanıklık, şehitlik.

Abstract

This article aims to investigate the consequences of the European politics in the Nazi period that could not be explained only by the conditions of war. It questions how to comprehend the concentration camps as a technic of extermination and how to place this event into the history of enmities of human-beings. The concentration camps could be apprehended by examining the similar examples that had taken before in the history of humanity and also by analyzing its peculiarity as it has not been experienced and lived before which makes it an event that could not be easily told and translated. The “experience” of concentration camps could not be explained only by the technics of war, the political determinations, the geographical enmities and the mechanisms of economic exploitations. This article questions how the experience of concentration camps transforms the relation between the human beings and its mortality/death and how it determines the “new human condition” after war.

Keywords: World War II , shoah, Holocaust, testimony, martyrdom.

Jean-Luc Nancy: - La jouissance est différance et vice versa

Emre Işık: - Lâ juyisans e diferans e vis versa

*Yayın Başvuru Tarihi: 28.08.2017, Yayın Kabul Tarihi: 04.10.2017.

¹Yrd. Doç. Dr. M., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, keskin.ender@gmail.com.



Bir insana arkasından seslenebildiğimize göre, bizi işitecek bir kulak olmadığını bile bile seslendiğimize göre, bunu hem sesle hem de yazıyla yaptığımıza göre, üstelik bu, aynı zamanda hatırasına dönük bir mesuliyete yanıt olduğuna göre, neden o bize sesini duyuramasın? Bu ses hayaletimsi bir ses dahi olsa...duymuyor musunuz...?

Önce hocam, sonra meslektaşım ama ille de arka-daşım olma nezaketini göstermiş Emre Işık'ın hatırasına...

“Bu yaşanmaz hayatımı yaşamaya devam edeceğim(...) Doğal bir şekilde yaşayabiliyor olmamızda akıl almayacak bir şey yok, ve şimdiden biliyorum ki mutluluk tıpkı kaçınılmaz bir tuzak gibi yoluma pusu kuracak. Çünkü orada bile, bacaların arasında, ıstırapların arasında mutluluğa benzeyen bir şeyler vardı. Hayatımda başıma gelen olaylar hakkında, ‘zulümler’ hakkında sorular soruyor herkes: hâlbuki benim için belki de en unutulmayacak olan işte bu duygu olacak. Evet, bana sorular sorduklarında işte bundan konuşmalıyım bir dahaki sefere, toplama kamplarındaki mutluluktan.”²

Hannah Arendt temerküz ve imha kampları üzerine kendisini soruşturan gazeteci Günter Gaus’a verdiği yanıtta, son derece berrak bir şekilde, insan ve insanın düşmanlıklarının kısa bir tarihini sunarken bir yandan da kampların, hangi ifadeyi tercih edersek edelim; tekilliğini, özgüllüğünü, biricikliğini soruşturmaya davet eder gibidir. Evet, bu kıyım bir ilk değildir insan için yeryüzünde; her ne kadar kadim bir medeniyetin peşine düşen neredeyse her arkeolog öncelikle bir savaş izinin, ikiye ayrılmış bir kafatasının, yontulmamış bir baltanın, kaburgaları delip geçmiş bir mızrağın, zehirli bir okun, bir toplu mezarın peşine düşse de bu kıyım ilk değildir. İnsanın yeryüzündeki ikâmetinin tarihi bir kıyımlar tarihi olarak yazılabilecek olsa da, ne her kardeşlik hikâyesi Habil ile Kabil adını alır ne de her kıyım aynı, eş, benzer bir cins isimle çağrılabilir. Evet, Habil ile Kabil’in isimleri bir lanet gibi her kardeş katlinin, insanın insan kardeşlerini katletmesinin kökensel-izi, cins ismi olabilir; ama yine de bu, her ölümün, her katlin, her katliamın, her kıyımın “her defasında biricik” olma hususiyetini değiştirir mi? “Evet, insanın düşmanları olur” diyerek başlıyor Arendt, “Bu tamamen normal. Peki, niçin bir halkın da düş-manları olmasın? Ama bu farklıydı. Sanki gerçekten bir uçurum açılmış gibiydi. Bunun olmaması gerekirdi. Sadece kurbanların sayısını kastetmiyorum. Yöntemi, ceset imalatını ve diğerlerini kastediyorum –daha fazlasına girmeye gerek yok. Bu olmamalıydı. Kendimizi alıştırıramayacağımız bir şey oldu orada. Hiçbirimizin uzlaşamayacağı.”³

Arendt’in kampları ve kamplardaki tecrübeyi kavramaya dönük çabasının bir tür olarak insanın yaşamla (yeniden) uzlaşmasına (*reconcilier*) varmış olması çarpıcı değil midir? Bu tecrübe sadece, “imkânsız bir tecrübe” olduğu için, bu olay “tanığı olmayan bir olay (*shoah*)” olduğu için değil, aynı zamanda ve dahası, insanın sonlu varlığıyla, insanın sonlarıyla, insanın hiç kimse tarafından tanıklık edilemeyecek sonuyla, ölümüyle bizi baş başa bıraktığı için çarpıcı değil midir? Kendimizi alıştırıramayacağımız, uzlaşamayacağımız şey aynı zamanda hem tanık olunan hem de olunamayan insanın sonlarını, buna hem tanık olan hem de artık adına tanıklık diyemeyecek insanın sonlarını haber verir gibi değil midir?

Yine, siyaset kaba güç ilişkileriyle tanımlanmaya başlandığından beri şehirlerin, şehir-devletlerin, imparatorlukların, ulus-devletlerin düşmanları olmadı mı; bir karış toprağın, bir avuç buğdayın, bir tutam cevizin, olmazsa olmaz tutkulu bir aşkın peşine düşüp düşmanlıkta sınırlar, insanın sınırları zorlanmadı mı? Sadece savaş meydanlarında, galip ve mağlup kahramanlar-

² Imre Kertesz, *Etre sans destin (Kadersizler)*, (Paris : Actes Sud, 1998), s. 351.

³ Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, (New York: Harcourt Brace, 1993); aktaran Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv*, (Ankara: DipnotYayıncıları, 2010), s. 71. Metin boyunca Agamben’in *Tanık ve Arşiv* metnine verilecek tüm referanslarda Türkçe çevirinin yanı sıra Fransızca çeviriden de faydalanılmıştır; Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, (Paris: Rivages poche, 2003). Gerekli görüldüğünde çeviride yapılan küçük değişiklikler yazara aittir.



da mı kaldı düşmanlık, aynı zamanda “sıradan”, “çıplak” hayatın da düşmanları olmadık mı? Bir insanı ortadan kaldırmaya çalışmak, bir insan grubunu, kendisine hangi ismi vermiş olursa olsun, biz onları hangi isimle çağırmaya alışmış olursak olalım, ortadan kaldırmaya çalışmak insanın insana düşmanlığının hep ilk sahnesi gibi yaşanmadı mı?

Dahası, her ne kadar bir kediyi evcilleştirmemizin, bir öküzü sabana koşmamızın, bir köpeğe “sorumluluklar yüklememizin”, bir atı “terbiye etmemizin” hatırası çok uzaklarda olsa da, insanın yeryüzündeki yaşamı “eşit şartlarda paylaştığı” diğer hayvanlara ve dahi canlılara ilişkin “siyasi bilincinin” henüz son derece yeni olması, hatta sözü edilen “ekolojik siyaset çağının” 16 Temmuz 1945 sabahı New Mexico çölündeki ilk atom bombası patlamasının ertesine tarihleniyor olması bizi şaşırtır mı?⁴ İnsanın kötülükleri sadece kendi türüne yönelmiştir, bunun dışındaki canlı hayat bundan zarar görmemiştir denilebilir mi? İnsanın insana husumetinin öncelikle onun yaşam kaynaklarına dönük bir husumete dönüştüğü, onun beslenmesini, ikâmetini, üremesini hedef aldığı inkâr edilebilir mi?

Siyaseti, insanların idaresine, insanların yeryüzünde kendi kendilerini idare etmelerine ilişkin bir sanat olarak kavramaya alıştığımızdan beri, yönetme sanatının bir aldatma, yanıltma sanatı olarak düşünölmeye açıldığı söylenegedir. 20. yüzyılın ilk yarısına sığdırabildiğimiz iki eşi görölmemiş kitlesel savaş ve buna yol açan savaş siyaseti de bu yönetme sanatı uğruna, kimi zaman kıskançça savunulması gereken bir egemenlik adına, kimi zaman aynı egemenlik hayalinin ancak yayılcılıkta yatıştığı bir siyasi muhayyile adına yönetme iştahının “aracı” olmuştur denebilir. Albert Einstein, Sigmund Freud’la 1933 yılında eş zamanlı olarak Fransızca, İngilizce ve Almanca olarak basılan ve *Neden Savaş?* başlığını taşıyan mektuplaşmalarında, dünyanın neredeyse her yerinde karşımıza çıkan yönetici azınlığın, savaşlardan sadece ıstırap ve fakirlik görmüş büyük insan kitlelerini nasıl olup da cephelere sürebildiğini, çekebildiğini, yönlendirebildiğini, bu kitlelerin “delilik ve kendini feda etme seviyesine varacak kadar alevlenebildiğini” ya da “kışkırtılabildiğini” soruşturur.⁵ Einstein için soruşturmaya verilebilecek yegâne yanıt “insanda bulunan bir nefret ve yıkım ihtiyacıdır”. Freud’a yönelttiği bu soru ilk bakışta nahif görünse de, belki de tüm uğraşı saf, basit bir yaşatma sanatı olması gereken yönetme sanatının mahiyetini sorgulaması açısından çarpıcıdır. Freud da, Einstein’ın soruyu bir bilim insanı ve fizikçi olarak değil “insanların arkadaşı” olarak ortaya koyduğunun farkında olduğunu belirttikten sonra “insanlar arasındaki çıkar çatışmaları genellikle şiddet yoluyla çözölür” cevabını vermektedir. “Tüm hayvanlar âlemi için de bu böyledir, insan da kendisini bundan kurtarmayı bilememiştir” diyerek devam eder ve insanların husumetleri arasına hayvanlardan farklı olarak bir de “fikir çatışmalarını” ilave eder.⁶ Freud için çözüm, hepimizin yeterince aşına olduğu gibi, bu çatışma dürtüsünün yerine Eros’u, savaşın yerine aşkı koymaktır.

Temerküz ve imha kamplarının tecrübesini kavramaya çalışan Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv, Auschwitz’den Artakalanlar* isimli geniş kapsamlı çalışmasında Arendt’in açmaya çalıştığı uzlaşamayacağımız bir yaşam tecrübesi olarak kamp sorunsalını bir açmaza (*aporia*) sürükleyerek, hem tarihçinin çalışmasının sınırlarını soruşturmaya, hem de tecrübe ve ifadenin sınırlarını yeniden düşünmeye davet eder. Zira Yahudi soykırımının, temerküz ve imha kamplarının inşa ve kullanımının, tarihçilerin titiz çalışmalarının ortaya serdiği siyasi sebepleri (ideolojik ve dahi dini belirlenimler), imha teknikleri, coğrafi husumetler, doğrudan eko-nomik sömürü mekanizmaları, bürokratik dispozitiflerin işleyişi açısından belgelendiği doğru olsa da, bu, “olayın insani açıdan anlaşılabilmesi bakımından, yani son kertede onun güncelliğinin” kavranması açısından yeterli olmayacaktır.⁷ Bugünün güncelliğinde, hangimiz Agamben’in bu güncellik, olayın

⁴ <https://www.cairn.info/revue-innovations-2003-2-page-27.htm>, Erişim tarihi 10 Eylül 2017.

⁵ Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre*, (Paris: Rivages poche, 2005), s. 37.

⁶ Einstein, Freud, A.g.e., s. 43.

⁷ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv, Auschwitz’den Artakalanlar*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2010), s. 11.



güncelliği vurgusuna şaşırabilir? Hangimiz Einstein ve Freud'un soruşturmasının güncelliğini, henüz temerküz ve imha kamplarına yol açacak "yıkıcı dürtü" kendisini böylesi bir "delilikte", bir soykırım deliliğinde göstermemişken, icat etmemişken sorgulayabilir? Güncelliği, üzerinden neredeyse 70 sene geçmiş olsa da kampların güncelliği, her ne kadar, en azından Avrupa kıtası için, savaş sonrası siyaset sahnesi "yeni bir insanlık durumuna" açılmış olsa da, en azından buna meyletmemiş olsa da hâlihazırda yakıcılığını korumaktadır.

II. Dünya Savaşı sonrasında Batılı demokrasileri tarafından tanımlanan "yeni siyaset çağı", insan varlığın yaşama ve kendisini gerçekleştirme hakkı konusunda yeni kurumsal-hukuki adımlar atmış olsa da, yeni ve tüm insanları/insanlığı kapsama iddiasına sahip uluslararası merciler icat etmiş olsa da, ne Batı coğrafyası olarak tanımladığımız dünyada, ne de hatırlatmayı sevdiğimiz şekliyle küresel ölçekte, dünya siyaseti henüz bu güncelliği aşabilmiş, dahası bununla yüzleşebilmiş değildir. Julia Kristeva'nın 2013 yılında Liberation gazetesine verdiği mülakatta kullandığı ekonomik ifade, yeni insanlık durumu olarak ifade edilen kavramaya müsaade edebilir. Öyle ki Kristeva için, "Avrupa, kimliğin bir kült değil fakat bir sorunsal olabildiği yegâne yerdir dünya yüzünde."⁸ Bu kısa önerme, bir yandan kültün(koloni-kültür ve onu takip eden tüm bir etimolojik kamus) eleştiri tanımaz tahammülsüzlüğünü, dolayısıyla bir türlü açılmayan müzakere imkânını hatırlatırken, diğer yandan yeni insanlık durumuna ilişkin sunumu berraklaştırır. Yeni insanlık durumu her türlü kütten, bir başkasına "çevirisi olanaksız" her türlü kültürel aidiyetten bağımsız yeni bir "kolon", yeni bir ikâmet olabilmelidir, en azından.

İşte gerek Arendt'in, özellikle yayımlandığından beri tartışmalı kabul edilmiş *Kötülüğün Sıradanlığı* metniyle, gerekse de Agamben'in *Tanık ve Arşiv*'iyle cesaretlendirici olmaya çalıştıkları yüzleşme bu yeni insanlık durumunun soruşturulmasına açılabilir. Arendt ve Agamben, farklı yaklaşımlarla da olsa; hukuki, dini, siyasal her türlü hesaplamanın ötesinde insanın yeryüzünde "barışçıl" bir ikâmet tesis edebilmesinin ancak ölümlü/sonlu varlığın kendi açmazlarıyla baş başa kalabilmesiyle mümkün olduğuna vurgu yaparlar. Değil mi ki, insan türünün belki de kendisini eş-benzer-aynı olarak düşünebileceği tek "ortaklık" onun, söylenmeye alışıldığı gibi ölümlü doğasıyken, ölüme ilişkin hakikat kendisine tamamen kapalıdır. İnsan bir yandan bu açmazla yaşamaya çalışırken bir yandan da bu ölümlü/sonlu hayatta bir de kendisinin sebebiyet vereceği sonlardan kaçınmayı öğrenmeye çalışır; kâh bir buyruk kipinde -"öldürmeyeceksin"-, kâh yasalar yoluyla.

Dolayısıyla karşımızda tüm hayatıyla duran ve başa çıkılması gereken açmaz, en azından insanın yeryüzünde kendisini "başka" bir tür olarak tanımaya başlamasından beri, hem kendisini ölümden ortaklaştırması hem de bu ortaklığın kendisine bütünüyle kapalı olmasıdır. İnsan yaşayarak bildiğini, tecrübe ederek öğrendiğini söylerken ölüm, insanın ölümü hiçbir tanıklığa müsaade etmez. O hâlde insanın peşinden gittiğini, hayalini kurduğunu söylediği ortaklık, kendisini daha başından "imkânsız bir ortaklık" olarak dayatır. Agamben'in *Tanık ve Arşiv* metni boyunca soruşturmaya açtığı kamp tecrübesi aynı zamanda bu imkânsız ortaklığın tartışılabilmesini sağlaması açısından dikkate alınmalıdır. İlk dikkat çeken ve akılda kalan önermesinin Avrupa'nın siyasal model olarak kendi kökenlerine ilişkin bir soruşturmaya açılması ve iddia edildiğinin aksine bugünün yaşamını örgütleyen siyasal bilincin kuruluşunun Atina ve şehir-devlet değil, temerküz kampı ve Auschwitz olduğuna işaret etmesi bu siyasal ortaklığın mahiyetini sorgulamaya müsaade etmesi açısından son derece kıymetlidir.

Ne Nazi Almanya'sının siyasal yükselişi ve önünü açtığı savaş, ne de temerküz ve imha kamplarının inşa ve kullanımı Avrupa siyaset ufkunun dışında bırakılabilir. Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe, *Nazi Efsanesi* isimli kısa ancak ufuk açıcı çalışmalarında Nazi iktida-

⁸ Erişim tarihi 10 Eylül 2017. http://next.liberation.fr/culture/2013/06/27/1-europe-est-le-seul-endroit-au-monde-ou-l-identite-n-est-pas-un-culte-mais-une-question_914252.



rının kendi kökenlerini icat etmesini soruşturmaya girişirler.⁹ Nancy ve Lacoue-Labarthe için, efsane ve kimlik edinme ilişkisi, 18. yüzyılın sonundan itibaren, hiçbir yerde olmadığı kadar Almanya'da üzerine düşünülen bir tema olmuştur. Bunun ilk sebebi Almanların Yunan metinlerine olan merakı ve efsanenin Yunan felsefesinde, özellikle de Platon'da aldığı yerdir. Alman sorunsalı en temel hâliyle bir "kimlik"(özdeşlik) sorunsalıdır ve Alman totalitarizminin figürü böylelikle ırkçı bir karaktere bürünmüştür. Efsane, bir kimlik edinme aracıdır ve ırkçı ideoloji ile efsanenin inşası bir arada işlemektedir. Dil, neredeyse Rönesans sonrası tüm Avrupa kıtası için sahip olduğu "kurucu" işlevini Nazi Almanya'sı örneğinde de gösterecektir. Siyaset bir konuşma olanağı olarak söze(*logos*), politik söze yaslanırken kamp tecrübesi bu olanağın, her türlü müzakere imkânının ortadan kalktığı zemin olacaktır.

Şimdi belki de ilk sorulması gereken, konuşarak, yani kendisini diğer hayvanlardan radikal bir şekilde ayırdığını düşündüğü söz(*logos*) ile siyasal hayatını oluşturma geleneğine sahip olduğunu iddia eden bir coğrafyanın, Avrupa'nın, nasıl olup da yaşananları anlatamayacak, aktaramayacak, anlamlandıramayacak kadar büyük bir sessizliğe/dilsizliğe düşebildiğidir. Hangi kıyım, hangi felaket buna müsaade edebilir? Bu dilsizliği, ifade olanaksızlığını, hiçbir tanıklığa imkân vermeyen olayı nasıl kavramalı peki?

Hermann Broch, bu durumu, henüz 1934 yılının Nisan ayında yaptığı "Ruh ve Zamanın Ruhü" başlıklı konuşmasında "İnsanla insan arasında, insan gruplarıyla insan grupları arasında sessizlik/dilsizlik hüküm sürmektedir, bu öldürmenin sessizliğidir/dilsizliğidir"¹⁰ diye ifade ederek, savaş sonrası hüküm sürecek olan ifade ve aktarım buhranına işaret edecek bir yol arar gibidir. Broch'un ifadelerini açıklamaya girişen Catherine Coquio için de bu "Avrupa'da şiddetin yükselişinde eski bir dramın, dilden yoksun insanın dramının yeniden" rol almasından başka bir şey değildir.¹¹

Kamplardan kurtulanların bizlere bırakmış oldukları külliyat bu ifade olanaksızlığının örnekleriyle doludur. Kamp tecrübesi öncelikle, kamplardan kurtulanların "tanıklık etmesi olanaksız bir şeye tanıklık" etmeye girişmelerinin, bunun üzerinde neredeyse istisnasız hemfikir olmalarının hikâyesidir/tarihidir. Tanıklık etmesi olanaksız bir tanıklığa girişmek, bu tür bir açmazla ister istemez baş etmeye çalışmak, tanıklığın imkânsızlığını bile bile tanıklık etmeye girişmektir. Kurtulanların kamplardaki yaşam ve hayatta kalış üzerine oluşturduğu külliyat bu imkânsız tanıklığın, dolayısıyla "dile taşınmaz", "ifade edilemez" tanıklığın izleriyle doludur. Bu, sadece, "kampta bir tutsağı hayatta kalmaya itebilecek nedenlerden birinin de tanık olma düşüncesi" olmasından, tanıklığın hayatta kalmayı temellendirebilmenin yegâne yolu hâline gel-mesinden kaynaklanmaz.¹² Bilakis, olayın kendisinin kavranabilmesi, aktarılabilmesi için gerekli tartışmada seçilen ismin, kullanılan ifadenin açılabilmesine müsaade eder.

Shohsana Felman ve Dori Laub 90'lı yılların başında İbranice'de "felaket" anlamına gelen *shoah* terimi için "tanığı olmayan olay" ifadesini önerirler. Claude Lanzmann'ın aynı isimli filminin analizinden itibaren geliştirdiklerini söyledikleri kavram Agamben için iki anlamda tanıklığı olmayan bir olaya işaret eder: "Öncelikle, olaya içeriden tanıklık edilemez -çünkü hiç kimse ölüme içeriden tanıklık edemez ve sesin yok oluşunun sesi yoktur- ve ikinci olarak, ölüme dışarıdan da tanıklık edilemez -çünkü 'dışarıdaki' tanım gereği olaydan dışlanmıştı".¹³

Nihayetinde başa çıkılmaya çalışılan açmaz aynı zamanda bir ifade ve kavrayış olanağı olarak olaya bir isim verilmesini, o isimle kavranmasını, çağrılmasını da soruşturmaya dâhil eder. İster tarihsel, ister felsefi, isterse de edebi metinselliğe atfedilsin, bir isim, bir özel isim(büyük harfle Soykırım, Holokost, Felaket, Yıkım, Büyük Felaket, Shoah) kendisine ilişkin anlam dünyasını

⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le mythe Nazi*, (Paris: Editions de l'aube, 2005).

¹⁰ Hermann Broch, "L'esprit et l'esprit du temps", aktaran Catherine Coquio, "Öldürmenin Sessizliği, Mesihçi Logos, Tanıklığın Şiddeti", *La Violence du logos* içinde, (Paris: Classiques Garnier, 2013), s.120.

¹¹ Broch, A.g.e., s. 120.

¹² Agamben, A.g.e., s. 15.

¹³ Agamben, A.g.e., s. 35.



icat ederek olayı olabildiğince tüm sebepleriyle kavramamıza müsaade etme imkânını taşıyamaz mı? Niyetimiz, iddiamız bu değil midir isimlendirirken, isim vermeye çalışırken? Peki ya yaşananın, başımıza gelenin ifade olanaklarımızı zorladığını, aştığını, dilimizin çaresiz kaldığını, anlatmaya çalıştığımızın akla hayale sığamayacağını, tarifsiz olduğunu düşünüyorsak?

Agamben'in ısrarla altını çizmeye çalıştığı gibi tanıklık/şahitlik, Latince mirasın aktardığı hukuki vurgu(*testis, superstes*)¹⁴ dışında Yunanca kamusun Arapça ve Aramice kamusla paylaştığı bir başka terimi de tartışmaya davet eder: "Yunanca'da şahit(tanık) sözcüğünün karşılığı *martis*, yani şehittir. İlk Kilise Babaları, zulmedilen, böylelikle inançlarının tanıklığını/şahitliğini yapan Hristiyanların ölümünü ifade etmek için *martirium* sözcüğünü türetmişlerdir. Kamplarda yaşananların şehitlikle pek bir alakası yoktur. Hayatta kalanlar bu konuda hem-fikirdirler. "Nazilerin kurbanlarına şehit diyerek onların yazgılarını tahrif etmiş oluruz" (Bettelheim). Yine de, iki noktada bir yakınlık görülebilir. Birincisi, 'hatırlamak' anlamına gelen bir fiilden türetilen Yunanca kelimeyle ilgilidir. Hayatta kalanın işi hafızayadır, hatırlamamazlık edemez..."¹⁵ "İkinci noktada ortaya çıkan yakınlık daha temel, daha aydınlatıcıdır. Şehitlik hakkındaki ilk Hristiyanlık metinleri –örneğin Tertullianus'un Scorpiacus'u bize beklenmedik açıklıklar sunar. Kilise Babaları, kendileri için tamamen sebepsiz bir ölüm (*perire sine causa*) olarak görüldüğü için şehitliği reddeden sapkın gruplarla başa çıkmak zorunda kalmışlardı. İnsanın, bu işten hiçbir şey anlamayanların zalimlerin ve cellatların- karşısında inancını dile getirmesinin ne anlamı olabilirdi? Tanrı sebepsiz olanı arzulamazdı. 'Masumlar bunlara katlanmak zorunda mı?... İlk ve son defa İsa bizim için kendisini kurban etti; ilk ve son olarak o öldürüldü, tam da bizi ölümden kurtarmak için. Eğer benden ayınsını bekliyorsa, acaba o da benim ölümünden mi kurtuluş umuyor? Veyahut Tanrı, boğaların ve keçilerin kanına ilgi göstermezken, insanların kanını istiyor diye mi düşünmeli? Tanrı günah işlememiş birinin ölümünü nasıl isteyebilir?"¹⁵

Böylesi bir etimolojik-semantik izin öneminin, şehitliğin çağırdığı kurban fikrinin, bunun ilahi bir cezalandırmanın isimlendirilmesi olarak anılmasının, kıyımlar tarihinin cins isim ile özel isim arasındaki çözülemes açmazla da ilintili olduğu söylenebilir. Yine bu isimlendirme çabası olayın kavranışına ilişkin açmazların üzerine gitmek yerine hukuki-tarihsel-siyasal bir çözümün dayatılması olarak kavranamaz mı? Nitekim Arendt ve Agamben'in üzerinde ısrarla durdukları sorun da budur bir anlamıyla. Bu sebeple, Agamben, örneğin sıklıkla büyük harfle yazılmaya alışılan terimlerden birinin, üstelik Yahudi soykırımına verilen en yaygın ismin, *Holokost*'un, böylesi bir kurban kavrayışına ister istemez vesile olabileceğinin, "sebepsiz bir ölümü haklı çıkarmak ve hiçbir anlamı olmayana bir anlam vermek için" kullanılabileceğinin altını çizer.¹⁶ Zira "Holokost, Latince *holocaustum*'un ilmi çeviri yazısıdır, o da Yunanca *holokaustos* teriminin çevirisidir(ashında Yunanca *holokaustos* bir sıfattır ve 'bütünüyle yanmış' demektir; Yunanca isim hâli ise *holocaustoma*'dır)".¹⁷

Bütünüyle yanmış ifadesinin taşıdığı anlam, karmaşık kurban öğretisinin izleklerinden biri olmasının yanı sıra, tıpkı şehitlik ifadesinin taşıdığı, inandığı şey için kendini feda etme pratiğinde olduğu gibi, insan için artık dünyevi/seküler bir kullanım olasılığının, dünyevi/seküler bir tercihin kalmadığına işaret eder. Dahası, Holokost terimi "krematoryumla sunak arasında kabul edilemez bir eşdeğerlik ima etmekle kalmaz yalnızca, daha en baştan Yahudi-karşıtı bir anlamsal mirasın da taşıyıcısı olur."¹⁸ Böylelikle terim, olguları kavramaya müsaade etmek şöyle dursun yaşanan olayı anlayabilmek açısından ancak yoldan çıkartıcı bir işleve sahip olur.

Peki, şimdi yeniden tanıklık...nasıl bir tanıklık, kimin tanıklığı vesile olabilir yaşananın açılmasına? Yukarıda değinilen Latince vurgunun taşıdığı ikili tanıklık düşüncesi, olaya içeriden

¹⁴ Agamben, A.g.e., s.17.

¹⁵ Agamben, A.g.e., s. 26.

¹⁶ Agamben, A.g. e. s. 28.

¹⁷ Agamben, A.g.e., s. 28.

¹⁸ Agamben, A.g.e., s. 31.

tanıklık etmek, kısaca bizzat olayı yaşayan(*superstes*) ile olaya dışarıdan tanıklık etmek(*testis*), yani olaya doğrudan dâhil olmayıp “dışarıdan bakan” kişiye işaret eder. O hâlde önümüzde bizi bekleyen ilk soru kurtulanların tanıklıklarının nasıl tasnif edileceğidir. Kurtulan, olaya içeriden mi, dışarıdan mı tanıklık etmiştir? Hayatta kalanların üzerinde hemfikir oldukları bir diğer unsur tam da budur. Kurtulanlar, anlatılarında sıklıkla karşımıza çıktığı şekliyle, tam anlamıyla bir tanıklığa, yani olaya içeriden tanıklık ile dışarıdan tanıklık arasındaki tarif edilemez sınıra ilişkin her daim hassasiyet göstermişlerdir. Kamplarda “yaşamışlar”, hayatta kalmaya çalışmışlar, diğerlerinin krematoryumlara gönderildiğine, kurşuna dizildiğine, elektrik yüklü tellerde can verdiğine tanıklık etmişlerdir. Güçlerinin tükenmemesine, vücutlarının ayakta kalabilmesine, hâlâ çalışabildiklerini göstermeye çalışmışlardır. Auschwitz’teki adıyla bir *Muselman* hâline gelmemeye uğraş vermişlerdir. *Muselman* tam da tanıklığa ilişkin açmazın uç figürü olarak belirir, olaya bizzat tanıklık etmiş fakat aynı zamanda tanıklık edebilme kabiliyetini yitirmiştir. “Tanıklık edilmemiş, tanıklık edilemez olanın bir adı vardır. Kamp dilinde bunun adı der *Muselman*, yani ‘Müslüman’dır”¹⁹. Primo Levi’nin ifadesiyle “ölümleri bedensel ölümlerinden önce başlamıştır.” “Asıl tanıklar, tam tanıklar, tanıklık etmeyen ve edemeyenlerdir. Onlar dibe vurmuş olanlardır: Müslümanlar, boğulanlardır. Hayatta kalanlar onların yerine, vekaleten, sözde-tanık olarak konuşuyorlar; eksik bir tanıklığa tanıklık ediyorlar.”²⁰

Bu ismi neden aldıkları tam olarak açıklanamasa ve kamp tecrübesine ilişkin tarihsel çalışmalarda neredeyse belli belirsiz anılsalar da, deri ve kemikten ibaret vücutları artık ayakta kalabilecek takatleri, dermanları kalmadığından namaz kılan Müslümanlara benzetilmiştir. İnsanı çağrıştıracak hiçbir iz kalmamıştır neredeyse; ne bir irade, ne bir bilinç, ne bir hatırlama ne de kendini dilde ifade etme kabiliyeti. *Muselman*, insan ile insan olmayan arasındaki sınır figürdür, hatta bu sınırın görünmez olduğu canlıdır. Artık *Muselman* için kimse insana dair, insana ait bir haysiyetin, özsaygının adını anamayacaktır. Diğerlerinin, hayatta kalmaya çalışanların dahi onları görmek istememesinin, görmezden gelmeye çalışmasının nedenlerinden biri hiç kuş-kusuz kendi sonlarıyla yüzleşmekte yaşadıkları zorluktur. “Müslüman’a kimse acımadı, ayrıca yakınlık da duymazdı. Sürekli ölüm korkusu duyan kamptaki diğer tutsaklar, onları yüzüne bakılmaya değer bile bulmazdı.” “Ama”²¹, der Agamben, “ne pahasına olursa olsun kimse-nin görmek istemediği şey kampın ‘özü’dür; bütün tutukluların her an karşılaşabileceği ölümcül eşiktir.”²² Bu eşik sadece fiziksel bir son değil, aynı zamanda insanı tarif edebilecek, en azından Auschwitz’e kadar tarif ettiği düşünülen tüm unsurların yitimidir. Yüzüne bakılmayan, hem tutsaklar hem Naziler hem de kamplardaki insanları özgürleştirmeye gelenler tarafından bakılması güç bulunan, görmezden gelinmesi tercih edilen bu figür aynı zamanda insanlığın icat etmiş olduğu tüm etik prensiplerin de sonunu haber verir: “*Muselman*’ın insanlığını basitçe yadsımak, SS’lerin kararını kabul etmek ve onların yaptığını yapmak olacaktır. Bunun yerine, *Muselman* yalnızca yardımın değil, haysiyetin ve özsaygının da hiçbir işe yaramadığı bir insanlık bölgesine taşındı. Ama bu kavramların hiçbir anlam ifade etmediği bir insanlık bölgesi varsa, o zaman bunlar gerçek etik kavramlar değildirler, çünkü hiçbir etik, ne denli hoş gitmeyen veya bakması zor bir insanlık kesiti olsa da, insanlığın bir bölümünü dışlama iddiasında bulunamaz.”²³

Peki, hangi hayatı dışarıda bırakabiliriz “yaşanmaz olarak”? Hangimiz, en azından dil ile varoluşumuzu kavramaya, ona bir anlam atfetmeye başladığımızdan beri en azından bir kere bu ya da şu hayatın “yaşanmaz, çekilmez, katlanılmaz, sürdürülemez” olduğunu düşünmedi? Eğer kamp tecrübesinden öğrenmeye devam edebileceğimizi, her türlü siyasi tahayyülün, her türlü

¹⁹ Agamben, A.g.e., s. 41.

²⁰ Primo Levi, *Bu da insan mı*, aktaran G. Agamben, A.g.e., s.34.

²¹ Zdzislaw Ryn, Stanislaw Klodzinski, *Grenze zwischen Leben und Tod*, aktaran Agamben, A.g.e., s. 42.

²² Agamben, A.g.e.,s. 51

²³ Agamben, A.g.e.,s. 63.



inanın, her türlü kültürel aidiyetin ötesinde, yüzüne bakılması, birlikte yaşanması ne denli zor olursa olsun her türlü insani tutumun ötesinde kamp tecrübesinden hâlâ bir şeyler öğrenmeye devam edebileceğimizi düşünüyorsak, belki de kendimize sormamız gereken ilk soru şudur: sahi, hangi hayat yaşanmaz?

Kaynaklar

- Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris: Rivages poche, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Tanık ve Arşiv. Auschwitz'den Artakalanlar*. Çev. Ali İhsan Başgöl. Ankara: DipnotYayıncıları, 2010.
- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding*. New York: Harcourt Brace, 1993.
- Coquio, Catherine. "Öldürmenin Sessizliği, Mesihçi Logos, Tanıklığın Şiddeti". *La Violence du logos* içinde. Paris: Classiques Garnier, 2013.
- Einstein, Albert, Sigmund Freud. *Pourquoi la guerre*. Paris: Rivages poche, 2005.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, Jean-Luc Nancy. *Le mythe Nazi*. Paris : Editions de l'aube, 2005.
<https://www.cairn.info/revue-innovations-2003-2-page-27.htm>.
- http://next.liberation.fr/culture/2013/06/27/1-europe-est-le-seul-endroit-au-monde-ou-l-identite-n-est-pas-un-culte-mais-une-question_914252.

Ölüm Oruçları: Yaşamın Kutsallığı ve Direnme Hakkı İkileminde Bir Eylem Tarzı* / Death Fasts: A Kind of Action within the Dilemma between the Sanctity of Life and the Right to Resist

Mustafa EREN¹

Öz

Açlık grevleri/ölüm oruçları, evveliyatı olsa da özellikle 1980'li yıllarda Türkiye'nin gündemine girdi. Açlık grevleri sonucunda 1980-2006 yılları arasında 148 mahpus ve yakınının yaşamını yitirmesiyle beraber bir yandan açlık grevlerinin bir hak mı yoksa suç mu olduğu diğer yandan da zorla müdahale edilip edilemeyeceği tartışması başladı. Direnme hakkı konusunda Konfüçyüs'ten Gandhi'ye uzanan büyük bir külliyat söz konusu. Zorla müdahale konusunda ise 20. yüzyıl içerisinde devlet erki, sağlıkçılar ve hukukçular kendi bakış açılarını ortaya koyan birçok belge yarattılar.

Direnme hakkı, bir insanın tıpkı "yaşam hakkı" gibi temel, vazgeçilemez ve devredilemez haklarından biridir. Direnme hakkının tanınması, zorla müdahale seçeneğini ortadan kaldırmaktadır. Zorla müdahale seçeneği, kişinin iradesini ve kendi bedeni üzerinde söz sahibi olma durumunu ortadan kaldırmakta, kişileri devlet erki karşısında nesneleştirmektedir. Açlık grevi/ölüm orucu, direnme hakkının kullanımı ve kişinin özne olmakta ısrarıdır.

Anahtar Kelimeler: Açlık grevi, ölüm orucu, direnme hakkı, hapishane, mahpus.

Abstract

Hunger strikes/death fasts have been on the agenda of Turkey, especially in the 1980s, although it has a longer history. Between 1980 and 2006, 148 prisoners and their close relatives lost their lives. As a result of these hunger strikes, a discussion about hunger strike began on whether it is a right or a crime and whether a forced intervention is possible or not. There are numerous works dating from Confucius to Gandhi about the right to resist. In the 20th century, state authorities, healthcare professionals and lawyers have created many documents about forced intervention, which reveal their own point of view.

The right to resist is one of the basic, indispensable and inalienable rights of a person, just as "the right to live". The recognition of the right to resist removes the option of forced intervention. The option of forced intervention removes the will of a person and the right to decide on his/her own body objectifying him/her against the state power. The hunger strike/death fast is the use of the right to resist and the persistence of a person on being a subject.

* Yayın Başvuru Tarihi: 01.09.2017, Yayın Kabul Tarihi: 02.10.2017.

¹ Ceza İnfaz Sisteminde Sivil Toplum Derneği/Türkiye Hapishane Çalışmaları Merkezi yönetim kurulu başkanı, info@mustafaeren.net



Keywords: Hunger strike, death fast, right to resist, prison, prisoner.

“Hapis cezası”, “kişiyi özgürlüğünden mahrum bırakma”yı içerir. Bu ceza kişinin bedeni üzerinden işler. Tutuklanan veya hakkında hapis cezasına hükmedilen kişi, beden en dört duvar arasına kapatılır. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında kişi hakkında verilen cezaların 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başı ile beraber nasıl bedene ezadan bedeni kapatmaya doğru evrildiğini anlatır ve bedenin “ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan” çıkıp², “bedenin tutuklanması”na dönüştüğünü³, bu dönüşümle beraber ceza-beden ilişkisinde bedenin sadece bir araç veya aracı olduğunu belirtir:⁴

“Ceza-beden ilişkisi, azap çekirmeye yönelik olanlardakilerle aynı değildir. Beden burada araç veya aracı durumundadır: onu kapatarak veya çalıştırarak bedene müdahale ediliyor, bunun nedeni bireyi hem bir hak hem de bir mal varlığı olarak kabul edilen bir özgürlükten mahrum bırakmaktır. Beden bu cezalandırma yöntemiyle zorlama ve mahrum bırakma, zorunluluklar ve yasaklar sistemi içine alınmış olmaktadır.”

Ceza beden üzerinden işleyince kapatılan insanların buna direniş gösterme yolları da sınırlandırılmakta ve en temelde beden üzerinden gelişmektedir. Bütün imkânları ve araçları, hatta zaman zaman giysileri dahi ellerinden alınarak çıplak bir beden hâlinde dört duvar arasına kapatılan insanlar bedenlerini bir “araç veya aracı” hâline getirerek direnebilmektedirler. Bedeni kapatarak işleyen bu cezalandırma yöntemine karşı direniş de bedeni bir tebliğ, protestonun, taleplerin göstergesine, direnişin mekânına çevirerek gerçekleştirilmekte, bu da kendisini çoğunlukla açlık grevi/ölüm orucu olarak göstermektedir.⁵

Direnme Hakkının Meşruluğu

Hapis cezasının kendisi bir değer yargısı içerir ve kapatılan kişileri otomatikman “suçlu” olarak etiketler. “Cezaevi” veya “ceza infaz kurumu” terimleri bu değer yargısını açıkça içerisinde taşır. Oralar “ceza”nın uygulandığı, infaz edildiği yerlerdir ve ceza ancak bir “suç”un karşılığı olarak verileceğinden oraya kapatılan insanlar “suçlu”dur. Bu, mevcut sistemin bir ön kabulüdür. Mevcut sistemler ve bu sistemlerin yargı erki hakkında hüküm verdiği kişilere “Seni yargıladık ve mevcut yasalar çerçevesinde suçlu bulduk, bu suçun karşılığı olarak şu kadar süreyle veya süresiz hapse koyarak cezalandırıyoruz” demiş olurlar. Kapatmanın yasal, kapatılanın suçlu olarak konumlandırıldığı sistem içerisinde kapatılandan beklenen “itaat”tir. Kapatılan kişi itaat etmek yerine direniş gösterdiğinde ya sistemin kendisi ya da kapatılan kişinin eylemi tartışılır hâle gelir. Kapatılan kişinin eylemi, yasaları ve mevcut etiketlemeyi ve dahası bir bütün olarak sistemi sorgular.

Bu çerçeve içerisinde kapatılan kişinin eylemlerinin nasıl anlamlandırılabilceği önemli bir soru olarak kendisini göstermektedir? Mevcut sistemlerde direnme hakkı yasal ve/veya meşru mudur?⁶

Çinli filozof Konfüçyüs, tanrısal buyruklara, ahlak ve erdem ilkelerine uymayan otoritenin Tanrı'dan aldığı yetkiyi kaybedeceğini ve bu durumda halkın ayaklanmasının kutsal bir görev

² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006), s. 39.

³ A.g.e., s. 42.

⁴ A.g.e., s. 42.

⁵ “Açlık grevi” ve “ölüm orucu” her ne kadar terim olarak bazen birbirlerinin yerine kullanılsalar da iki farklı eylem tarzıdır. “Ölüm orucu”, 1984, 1996 ve 2000 yıllarında başlatılan eylemliliklerde de görülebileceği gibi “açlık grevi” olarak başlayan bir eylemin bir sonraki aşaması şeklinde kendini göstermektedir. Ancak bu ayrımı genelleylebilmek ve her bir örnek için geçerli olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Açlık grevi ve ölüm oruçlarının nedenleri, talepleri, süreleri ve yöntemleri konusunda başka farklılıklar da söz konusudur. Bu ayrımlar hem açlık grevlerine hem de ölüm oruçlarına bir bütün olarak değinmeyi amaçlayan bu yazı açısından önemli bir değerlendirme farkı yaratmadığı için genel olarak “açlık grevi” teriminin kullanımı tercih edilmiştir.

⁶ “Terörizm” ve “direniş” kavramları etrafında bu tartışmayı ele alan bir çalışma için bakınız: Gerard Rabinovitch, *Terörizm mi? Direniş mi?*, Çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016).



olduğunu; Yunanlı filozof Epikuros, devleti kuranların arzuladıkları yararı bulamadıkları ya da yitirdikleri andan itibaren devletin varlığına son da verebileceklerini; Ortaçağın ünlü filozoflarından Thomas Aquinas ise adalete uygun hareket etmediği takdirde iktidara itaatın zorunlu olmadığını, bu iktidarlara karşı halkın ayaklanma hakkı olduğunu söylemekte⁷ ve zorbayı öldürmenin meşru olduğunu düşünmektedir: “Hayvan’ın fiziksel olarak ortadan kaldırılması sayesinde eğer halk kurtulacaksa, Tanrı buna iyi gözle bakar.”⁸

Bu tartışma içerisinde “toplum sözleşmesi” kuramcılarında John Locke, yasaların kendilerine verdiği yetkiyi aştıklarında yönetenlere karşı konulabileceğini, toplum sözleşmesine aykırı davranan yönetimlerin gayri meşru duruma düşeceğini belirtirken⁹, *Leviathan* teriminin yaratıcısı Thomas Hobbes da “hiç kimsenin, herhangi bir söz veya işaretle, bırakmış veya devretmiş kabul edilemeyeceği bazı hakları vardır. İlk olarak, insan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara karşı direnmek hakkını bırakamaz; çünkü, bu hakkı bırakmakla, kendisi için herhangi bir yarar elde etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aynı şey, yaralanmak, zincire vurulmak ve hapis edilmek için de söylenebilir; çünkü, böyle durumlarda sabretmekten gelecek bir yarar yoktur; bir başkasının yaralanması veya hapsedilmesine izin vermektense gelecek bir yarar olmadığı gibi” demektedir.¹⁰

Amerikalı düşünür Henry David Thoreau da sivil itaatsizliğin manifestosu sayılan 1848 tarihli eserinde yasaları kıyasıya eleştirdikten sonra başkaldırma hakkını gündeme getirir: “İnsanların tümü başkaldırma hakkını tanıyıp onar: Yönetimin zorbalığı ile yetersizliği günden güne daha da çekilmez duruma geldiğinde, ona bağlı kalmayı reddetmek, ona karşı direnmek hakkıdır bu.”¹¹

Thoreau’nun sivil itaatsizlik kavramını “gayri ahlaki yasaların sivil olarak ihlal edilmesi” şeklinde özetleyen ve 20. yüzyıla damgasını vuran önemli kişilerden biri olan Mohandas K. Gandhi de “satyagraha” adını verdiği “şiddet dışı direniş” anlayışı çerçevesinde hükümetlere direnilebileceğini, yasaların mutlak doğru olarak görülmemesi gerektiğini ve itaat zorunluluğu olmadığını söylemektedir:¹²

“Mesela hükümet bir kanun çıkardı. Ondan hoşlanmadım. Eğer şiddet kullanarak hükümeti bu kanunu geri çekmeye zorlarsam fizik güç denilen bir gücükullanıyorum demektir. Eğer bu kanuna itaat etmez ve onun ihlâl edilmesinin getirdiği müeyyideleri kabul edersem ruh gücümü kullanmış olurum (...) Biz bazı kanunları beğenmediğimiz zaman kanun yapımcıların kafalarını kesmiyoruz; acı çekiyor ama kanuna teslim olmuyoruz. Kanunlara ister iyi olsun ister kötü olsun itaat etmek gerektiği yeni çıkan bir uygulamadır. Daha önceleri böyle bir kabul yoktu. Belli kanunları beğenmeyen kişiler ona uymazlar ve bunun müeyyidesine katlanırlardı. Vicdanımıza ters kanunlara itaat etmek insanlığımıza aykırıdır. Bu tür bir düşünce dine de terstir ve köleliğe razı olmak anlamına gelir.”

⁷ Mustafa Bayram Mısır, “Direnmeye Hakkı, Şiddet ve Ölüm Orucu Üzerine Bir Değini”, *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 1 (Kış 2007): s. 39.

⁸ Rabinovitch, A.g.e., s. 19.

⁹ John Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, (Ankara: Eksi Kitaplar, 2016), s. 164, 214. Locke, şöyle söylemektedir: “Yetkisiz güç kullanımı, her zaman bu gücü kullanan kişiyi saldırgan olarak bir savaş durumuna sokar ve onu buna uygun olarak muamele görmeye maruz bırakır.” Locke, A.g.e., s. 164.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), s. 106.

¹¹ Mohandas K. Gandhi, Henry David Thoreau, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Çev. C. Hakan Arslan, Fatma Ünsal, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2015), s. 55. Thoreau’nun yasalar ve vicdan üzerine sözleri oldukça yıkıcı etkiler yaratmaya açıktır: “Oysa çoğunluğun egemen olduğu bir yönetim hiçbir durumda doğruluk üstüne kurulamaz, insanların adaleti kavrayıp kaçınılmaz bulunduğu durumda bile! İyi ile kötünün ne olduğuna çoğunluğun değil de vicdanın karar verdiği bir yönetim olamaz mı? Çoğunlukların yalnızca kestirmecilik kuralının uygulanabilir olduğu sorunlar konusunda karara vardıkları bir yönetim olamaz mı? Bir yurttaş vicdanını bir an için olsun ya da bir parçacık bile olsun yasa koyucunun ellerine bırakmalı mıdır? Doğruysa bu, her insanın bir vicdanı olmasına ne gerek var? Bana kalırsa, önce insan olmalıyız; kul olmak, uyruk olmak sonra gelir. Yasaya, doğruya beslediğimiz ölçüde saygı beslemek hiç mi hiç istenir bir şey değil. İstenir sayma hakkını gördüğüm tek zorunluluk ne olursa olsun doğru bildiğimi yapmaktır.” Gandhi ve Thoreau, A.g.e., s. 52.

¹² Gandhi ve Thoreau, A.g.e., s. 102-103



Direnme hakkı 18. yüzyıl ile birlikte bildirilerde de yer bulmuştur kendisine. 4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde bütün insanların eşit yaratıldığı, Yaradan tarafından kendilerine hayat, özgürlük ve mutluluğun aranması gibi devredilemez haklar bağışlandığı, insanların da bu hakları güvence altına almak için hükümetler kurduğu, hükümetlerin bu amaçları engellediği durumlarda halkın bu hükümeti değiştirme, kaldırma ve yeni bir hükümet kurma hakkı olduğu söylenmektedir. Fransız İhtilali'nin 1789 tarihli bildirisinde ise direnme hakkı daha net olarak ifade edilmektedir:¹³

“Her siyasal toplumun amacı, insanın doğal ve zamanaşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır. Bu haklar; özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.”

1793 Haklar Bildirisi'nde ise direnme hakkı daha ayrıntılı tanımlanmıştır:¹⁴

“27- Baskıya direnme, tüm insan ve yurttaş haklarının doğal sonucudur.

28- Toplum üyelerinin herhangi biri baskıya uğradığında, toplumun bütünü baskı altında demektir. Toplumun bütünü baskıya uğradığında, toplum üyelerinin her biri baskı altındadır.

29- Hükümet halkın haklarını ihlal ettiğinde, ayaklanma, halk için ve halkın bir bölümü için, en kutsal haktır ve en vazgeçilmez görevdir.

30- Bir yurttaş toplumsal güvenceden yoksunsa, tüm haklarını kendi başına savunmak onun en doğal hakkıdır.”

Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından kaleme alınan 1848 tarihli Komünist Parti Manifestosu'nda ise “şimdiye kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf savaşmaları tarihi” olduğu tespiti yapılmakta ve Manifesto, çağın sınıfsal ayrımının da burjuvazi ve proletarya arasında olduğu söylendikten sonra şu sözlerle bitmektedir:¹⁵

“Komünistler, kendi görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye tenezzül etmezler. Hedeflerine ancak tüm mevcut toplumsal koşulların zorla yıkılmasıyla ulaşabileceğini açıkça ilan ediyorlar. Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresinler. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var.

Bütün Ülkelerin İşçileri Birleşiniz!”

10 Aralık 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde ise “İnsanın zulüm ve baskıya karşı son çare olarak ayaklanmaya mecbur kalmaması için insan haklarının bir hukuk rejimi ile korunmasının esaslı bir zaruret olmasına” denilerek direnme hakkına vurgu yapılmaktadır.

Türkiye'de ise 1961 Anayasası'nın başlangıç kısmında, “Türk Milleti”nin “Anayasa ve hukuk dışı tutum ve davranışlarıyla meşruluğunu kaybetmiş bir iktidara karşı direnme hakkını kullanarak” “27 Mayıs 1960 Devrimini” yaptığını belirtilerek direnme hakkına işaret edilmiştir.

Konfüçyüs'ten Locke'a, Komünist Parti Manifestosu'ndan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nden Türkiye'nin 1961 Anayasası'na birçok düşünür ve tarihsel belge hükümetlerin meşruluğunun mutlak olmadığını, haksızlığa, zulme ve sömürüye karşı direnmenin, ayaklanmanın, mücadele etmenin bir hak olduğunu belirtmektedir. Ölüm oruçlarının bu çerçeve içerisinde görülüp görülemeyeceği, direnme hakkının bir parçası olarak ele alınıp alınmayacağı ayrı bir irdelemenin konusudur.

Meşruluk ve “Yaşam Hakkının İhlali” İkileminde Ölüm Oruçları

Cumhuriyet Savcılığı ve Yargıtay üyeliği yapmış olan, Ceza ve Tevkif evleri Genel Müdürlüğü'nde Tetkik Hakim olarak görev alan Ahmet Taşkın, açlık grevlerini hak arama hürriyeti kapsamında tartıştıktan sonra “protesto boyutlarını aşmaması koşuluyla” açlık grevlerinin meşru ancak hukuka aykırı olduğunu belirtmiştir:¹⁶

¹³ Hüsnü Öndül, “1789 Fransız Devrimi ve Etkileri”, *Ankara Barosu Dergisi*, sayı: 4 (1989): s. 690.

¹⁴ “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 24 Nisan 1973”, *Kurtuluş Cephesi*, sayı 120, (Mart-Nisan 2011).

¹⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, (Ankara: Sol Yayınları, 1998).

¹⁶ Ahmet Taşkın (b), “Açlık Grevleri ve Hak Arama Hürriyeti”, *AÜEHFD*, cilt: VII, sayı:3-4 (Aralık 2003): s. 556.



“(...) süreli, süresiz veya ölüm hedefli açlık grevi; şekli, sebebi, adı ve amacı ne olursa olsun, cezaevlerinde protesto ve mücadele yöntemi olarak başvurulmuş açlık grevleri hak arama özgürlüğü kapsamında değerlendirilemez. Yukarıda da değinildiği üzere, bir eylemin meşru ve yasal olabilmesi için, bir hakkın varlığı ve bu hakkın hukukun izin verdiği yöntemlerle aranması gerekir.

Sembolik olarak kalması ve protesto boyutlarını aşmaması koşuluyla sivil alanda veya cezaevlerinde yapılan açlık grevleri meşru ancak hukuka aykırı bir eylem olarak nitelendirilebilir. Bu durumda açlık grevleri hak arama hürriyeti ve yöntemi olarak kullanılamaz.”

Taşkın bir başka makalesinde ise açlık grevlerinin anayasal bir hak olan “düşünce ve kanaat açıklama ve bu kanaati yayma kapsamında” değerlendirilebileceğini belirtmektedir (Taşkın, 2002-24):¹⁷

“Demek ki kişi, siyasi iktidarın infaz politikasını protesto veya rejimini kamuoyu nezdinde tanıtarak destek sağlamak amacıyla açlık grevine başvurarak düşüncesini açıklamaktadır. Siyasi bir davranış biçimi olarak bir hak olan açlık grevini kişi tek başına yapabileceği gibi, toplu olarak yapılan bir greve de iştirak edebilir. Buna batılı siyasî-hukukî düzenler gibi Türk siyasi-hukuki düzeni de cevaz vermiş sayılmalıdır.”

Taşkın, bu makalesinde her ne kadar açlık grevlerinin hukuki bir çerçeveye içerisinde görülebileceğini söylese de hemen bir sonraki paragrafına “ancak” diye başlamakta ve “düşünce ve kanaat açıklama ve bu kanaati yayma hakkı”nın karşısına “yaşam hakkı”nı koymakta ve bu bölümün sonuç cümlesinde “kişinin açlık grevi yaparak vücut bütünlüğünü bozma ve hayatına son verme hakkı yoktur” demektedir.¹⁸

Bir başka Cumhuriyet Başsavcısı Metin Tokel de Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri adlı kitabında açlık grevlerinin Anayasa’nın 26. maddesi kapsamında düşünceyi açıklama ve yayma hürriyeti kapsamında değerlendirilebileceğini¹⁹ ancak hayati tehlikenin doğmasıyla birlikte meşruluğunu ve hukuki dayanağını yitirdiğini belirtmektedir:²⁰

“Açlık grevi, düşünceyi açıklama ve yaymanın meşru yollarından biridir. Ancak Anayasamız kişilere kendi hayatlarına son verme ve maddi varlıklarını zarara uğratma hakkı tanımadığından, eylem kişinin vücut bütünlüğüne zarar vermeğe başladığı andan itibaren meşruiyetini kaybeder ve hukuka aykırı hale gelir. Bu aşamadan sonra greve müdahale ederek grevciyi zorla besleyen ve tedavi eden (...)”

Türkiye Barolar Birliği Başkanı Metin Feyzioğlu da 1993 tarihli “Açlık Grevi” adlı yazısında “ölüm sonucunu doğuracak bir eylem, düşünceyi açıklamanın Anayasa tarafından güvence altına alınmış meşru bir yöntemi olarak kabul edilebilir mi” diye sorduktan sonra “sorunun olumlu ya da olumsuz cevaplandırılabilmesi için kişinin ölme hakkının olup olmadığı ön sorunu çözümlenmelidir” demektedir.²¹ Feyzioğlu, “ölüm sonucunu doğuran ya da kalıcı bir zarara neden olan açlık grevi”nin bir hak olmadığını²² ve “gayrimeşru olduğu için” bu eyleme müdahale edilmesinin hukuka aykırı olmayacağını söylemektedir.²³

Doç. Dr. Murat Sevinç ise 2002 tarihli “Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak: Açlık Grevleri” başlıklı yazısında bu akıl yürütmeyi bir adım öteye taşıyarak “Düşünceyi açıklama yollarından biri olarak tanımlanabilecek açlık grevlerinin, anayasa ile güvenceye alınmış olan yaşam hakkını

¹⁷ Ahmet Taşkın (a), “Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri”, *Adalet Dergisi*, (Nisan 2002): s.24.

¹⁸ Taşkın (a), A.g.e., s. 25

¹⁹ *Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), s. 58.

²⁰ Tokel, A.g.e., s. 97. Bu yazının hazırlık sürecinde kaynaklar gözden geçirilir ve okumalar yapılırken, Cumhuriyet Başsavcısı Metin Tokel’in tırnak içine almadan ya da alıntı olduğunu belirten bir başka ibare kullanmadan kitabında yer verdiği bu paragrafın Metin Feyzioğlu’nun 1993 tarihli “Açlık Grevi” adlı yazısının “Sonuç” başlıklı son paragrafı olduğu görülmüştür.

²¹ Metin Feyzioğlu, “Açlık Grevi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: 43 (1993): s. 162.

²² Feyzioğlu, A.g.e., s. 163.

²³ A.g.e., s. 164.

zedeleyip zedelediği sorusunun yanıtına ulaşabilmenin yolu ise ‘nasıl bir yaşam’ sorusunu yanıtlamaktan geçer” demekte ve sonrasında bu sorunun cevabını açıklamaktadır.²⁴ Sevinç’e göre “yaşam hakkı” ve “kişinin içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluğu” gibi argümanlarla açlık grevlerini gayri meşru ilan edip müdahale edilebilir hâle getirmek mümkün değildir. Sevinç, “yaşam hakkı”nın sadece “kişinin hayatta kalma” hakkına indirgenemeyeceğini ve kişinin topluma karşı sorumluluğunun ise ancak kişi “toplumdan değer görüyorsa, o toplum kendisini geliştirmesine izin veriyor ve olanak sağlıyorsa”, “devlet, yurttaşlarının eğitim hakkını, düşüncesini ifade etme hakkını, örgütlenme hakkını ve diğer tüm temel haklarını” gözetiyor ve “insan haklarına ‘dayanan’ demokratik bir tüze devleti” ise geçerli olabileceğini söylemektedir.²⁵

Çalışmasında açlık grevlerinin “düşünceyi açıklama ve yayma yollarından biri olarak” kabul edildiğini belirten²⁶ Sevinç’in makalesinin son cümlesi şöyledir: “Yaşam hakkının vazgeçilmezliği ve devredilemezliği ilkeleri, ancak ‘insanca bir yaşam’ adına savunulabilir.”²⁷

Zorunlu Tıbbi Müdahale

Açlık grevlerinin meşru görülüp görülemeyeceği, hukukun içinde bir yerinin olup olmadığı tartışması sadece kavramsal düzeyde bir tartışma değildir. Açlık grevi yapan mahpuslara müdahale edilip edilemeyeceği bu tartışmaların sonucuna bağlıdır. Açlık grevinin bir hak olmaktan çıkarılması, açlık grevindeki mahpusları müdahale edilebilir hâle getirmektedir.

Bu tartışma açlık grevinin yaşandığı birçok ülkenin gündemine ve dolayısıyla yasalarına da girmiştir. ABD, Almanya, Avusturya, Belçika, Fransa, İspanya, İsviçre, Portekiz, Bulgaristan gibi ülkelerin mevzuatları açlık grevindeki mahpuslara tıbbi müdahaleye izin vermektedir. Bu ülkelerin çoğunda, mahpus için “hayati tehlikenin oluşmaya başladığının doktor raporuyla belgelenmesi”nin ardından zorla müdahale gündeme gelmektedir.²⁸

Alman Ceza İnfaz Kanunu’nun 101. Maddesinin ilk bölümü şöyledir:²⁹

“Zorunlu tıbbi muayene, tedavi ve besleme, ancak tutuklu veya hükümlünün sağlığına yönelik ağır bir tehlikenin veya üçüncü kişilerin sağlığına yönelik bir tehlikenin bulunması durumunda yapılabilir. Alınacak önlemler, buna katılanlardan beklenebilir olmalı ve tutuklu veya hükümlünün yaşamına veya sağlığına ilişkin önemli bir tehlikeyle bağlantılı bulunmalıdır. Tutuklu ve hükümlünün serbest iradesinden yola çıkılabildiği ölçüde ve akut bir yaşam tehlikesi bulunmadığı durumlarda, infaz mercii, müdahalede bulunmakla yükümlü değildir.”

Yine Fransız Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu’nun 290. Maddesi hayati tehlike durumunda tıbbi müdahaleye olanak tanırken Avusturya Ceza İnfaz Kanunu’nun 69. Maddesi açlık grevindeki mahpusa iki gün sıvı içecekleri, yedi gün katı yiyecekleri reddetmesi durumunda zorla müdahaleyi karar altına almaktadır,³⁰ Bulgar Ceza İnfaz Kanunu’nun 86. maddesi de zorla beslemeye izin vermektedir. Ukrayna ise 4 Mart 1992 tarihli İçişleri Bakanlığı Kararnamesi ile mahpusların zorla beslenmesine izin vermiştir.³¹

Birçok ülkenin açlık grevindeki mahpusa zorla müdahaleyi mevzuatına almış olmasına rağmen farklı yönde karar alan ülkeler de mevcut. Danimarka mevzuatında, temyiz kudretine sahip kişilerin iradesine saygı duyulması, bu irade ölüm yönünde olsa bile, kişi müdahaleyi reddedi-

²⁴ Murat Sevinç, “Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak: Açlık Grevleri”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı:

57-1 (2002): s. 133.

²⁵ Sevinç, A.g.e., s. 134.

²⁶ A.g.e., s. 133.

²⁷ A.g.e., s. 134.

²⁸ Taşkın (a), 2002, s. 11.

²⁹ Murat Önok, “İnsan Hakları ve Türk Ceza Hukuku Açısından, İnfaz Kurumları ve Tutukevlerindeki Açlık Grevlerine Müdahale Etme Yükümlülüğü ve Bunun İhmalinden Doğan Sorumluluk”, *Hukuk ve Adalet*, sayı: 9, (2007): s. 155.

³⁰ Taşkın (a), 2002, s. 11.

³¹ Önok, 2007, s. 155-156



yorsa tıbbi müdahalede bulunulamayacağı öngörülmüştür.³²

Birleşik Krallık'ta ise geçmişte bireyin yaşam hakkını koruma gerekçesiyle müdahale onaylanırken, kişinin iradesine saygı göstermeye doğru bir yönelim söz konusudur. 1964 tarihli Hapishane Kuralları, hapishanedeki tıbbi görevliyi mahpusların ruhsal ve bedensel sağlığından sorumlu tuttuğu için, zorla müdahale konusunda doğrudan bir hüküm olmasa da açlık grevlerinde zorla besleme “her yönüyle haşın bir şekilde” uygulanmaktaydı. İrlandalı mahpusların 1973 yılı Kasım ayında başlayıp 1974 yılı yaz aylarına kadar sürdürdüğü açlık grevinde de zorla müdahale gündemdedi. Brixton Hapishanesi'nde tutulan İrlandalı mahpuslar açlık grevi süresince zorla beslemeye tâbi tutuldular. Bu süreçte Price soyadlı iki kız kardeş İçişleri Bakanlığı aleyhinde bir dava açmış ve mahpusların iradelerine rağmen zorla beslemenin uygulanamayacağını belirtmişlerdir. Bu açlık grevi ve dava sürecinde zorla müdahale Birleşik Krallık'ta tartışma konusu haline gelmiş ve zamanın İçişleri Bakanı Roy Jenkins, Avam Kamarası'nda yaptığı açıklamayla zorla beslemeye başvurulmasını gerektirecek bir hapishane kuralı olmadığını belirtmiştir:³³

“Doktorun, mesleğinin ahlakına ve göreneksel hukuka [common law-çn.] karşı yükümlülüğü vardır. Cezaevi uygulaması açısından, mahkûmun iradesine karşın mahkûma zorla besin vermek gibi bir yükümlülüğü yoktur. Bu noktaya ilgili yanlış anlama olduğu için, gelecekte izlenecek usullerin kuşkuyla yer bırakmayacak kadar açık olmasının mahkûmlar, tıp mesleği ve kamuoyu açısından yararlı olacağını düşünüyorum.

Bana verilen hukuksal görüşe göre, göreneksel hukukun mahkûmdan sorumlu kişilere yüklediği görev, her olayla ilgili duruma uygun ve mahkûmun sağlığını ve yaşamının korumaya yönelik önlemleri almaktır. Bu kişiler, herhangi bir olayla ilgili karar alırken, yalnızca mahkûmun yemek yemeyi reddetmesinin yol açabileceği tehlikeleri değil, fakat aynı zamanda, uygulandığı zaman, özellikle uygulanmasına karşı direnç olduğu zaman, zorla beslemenin kendisinin yol açabileceği tehlikeleri de göz önüne almalıdır.

Bu nedenle ve benim kanıma göre, gelecekteki uygulama şöyle olmalıdır: Mahkûmun herhangi bir besin almayı reddetmekte ısrar etmesi hâlinde, tıbbi görevlinin ilk yapması gereken şey, mahkûmun rasyonel bir yargıda bulunmasını engelleyecek bedensel veya ruhsal bir hastalığa sahip olmadığını tespit etmektir. Tıbbi görevli bu konuda bir sonuca vardıldıktan sonra, dışarıdan bir uzmana başvurup görüşünün doğru olup olmadığını araştırmalıdır. Uzmanın, tıbbi görevlinin hastalık olmadığı yolundaki görüşünü onaylaması hâlinde, mahkûma tıbbi bakım ve gözetim verilmeye devam edileceği, isterse yemek alabileceği konusunda açıklama yapılmalıdır.

Mahkûma, uygun ve gerekli olması hâlinde, kendisinin cezaevi hastanesine kaldırılacağı belirtilmelidir. Ancak mahkûma tam olarak açıklanması gereken diğer husus da şudur: Cezaevindeki tıbbi görevlinin (hortum veya serum yoluyla) suni beslemeye başvurmaması gerektirecek herhangi bir cezaevi kuralı yoktur. Son olarak, özel istemde bulunmaması hâlinde, sağlığında meydana gelebilecek kaçınılmaz gerilemenin sürmesine izin verilebileceği konusunda, açık ve kesin bir şekilde uyarılmalıdır.

Bu konuyu, ayrıca, İskoçya ve Kuzey İrlanda'dan sorumlu Sayın Devlet Bakanları'yla da tartışmış bulunuyorum. Her ikisi de, size özetlemiş olduğum kuralların İskoçya ve Kuzey İrlanda'da da uygulanacağına dair karar verdiler.”

Birleşik Krallık'ta bu süreçte başlayan tartışmalar sonrasında zorla müdahale konusundaki tutum değişmiş ve bu değişim IRA (İrlanda Cumhuriyet Ordusu) ve INLA (İrlanda Ulusal Kurtuluş Ordusu) mensubu İrlandalı mahpusların 1980-1981 yıllarında sürdürdükleri ve Bobby Sands'in de aralarında bulunduğu on mahpusun yaşamını yitirdiği açlık grevinde kendisini göstermiştir.³⁴

³² A.g.e., s. 156.

³³ Britanya Tabipler Birliği, *İhanete Uğrayan Tıp*, (İstanbul: Cep Kitapları, 1996).

³⁴ İrlandalı mahpusların bu açlık grevi deneyimleri için bakınız: Denis O'Hearn, *Bobby Sands/Yarım Kalmış Bir Şarkı*, Çev. Deniz Gedizlioğlu, (İstanbul: Yordam Kitap, 2014); ayrıca, Denis O'Hearn, “Açlık Grevi: İrlanda Deneyimi”, *Bianet*, 5 Kasım 2012.



Zorla besleme konusu 1980'li yılların sonlarında İspanya'da da tartışmalara yol açmıştır. GRAPO (Grupos de Resistencia Antifascista Primero de Octubre – 1 Ekim Anti-Faşist Direniş Grupları) mensubu mahpusların 60 üyesinin 1987 yılında hapishane yasasında yapılan değişiklik sonucu İspanya'daki değişik hapishanelere dağıtılmasının ardından başlayan tepkiler ve eylemlilikler 1989 yılı sonlarında tek hapishanede toplanmak talebiyle açlık grevine dönüşmüş ve bu süreçte zorla müdahale İspanya'da tartışma konusu olmuştur. Madrid, Zaragoza ve Valladolid'deki bazı hakimler bu tartışma içerisinde zorla müdahaleye karşı tutum alırken hükümet yetkilileri zorla müdahaleyi savunmuştur. 1990 yılı Şubat ayında hakimlerin muhalefetine rağmen yetkililerin talimatıyla Zaragoza ve Madrid'de hastaneye kaldırılan mahpuslara zorla müdahale edilmiş, 25 Mayıs 1990 tarihinde mahpuslardan biri yaşamını yitirmiş, Anayasa Mahkemesi de Temmuz 1990 tarihinde zorla müdahaleyi destekleyici bir karar almıştır.³⁵

Aynı yıllarda zorla müdahaleyi kötü koşullarda uyguladığı bilinen bir başka ülke de Fas olmuştur. Hasan Aharat ve Nureddin Cuhari adlı iki siyasi mahpus, "işkenceye uğramış mahkûmlara yeterli tıbbi bakım gösterilmemesini" protesto etmek amacıyla 1985 yılı Temmuz ayında bir açlık grevi başlatmış ve bu açlık grevi kraliyetin af çıkarıp 40 mahpusu serbest bıraktığı 16 Ağustos 1991 tarihine kadar sürmüştür. Açlık grevlerinin ikinci ayı olan 1985 Ağustos'unda İbni Rüş Hastanesi'ne kaldırılan iki mahpusa tahliye edildikleri tarihe kadar nazogastrik (burundan mideye uzatılan) bir hortumla zorla yemek verilmiştir. Bu süre boyunca yatağa bağlı tutulan mahpuslar ne aileleri ne de avukatlarıyla görüştürülmüştür.³⁶

İspanya ve Fas örneklerinin tersine zorla müdahaleyi Danimarka ve İngiltere gibi reddeden bir başka ülke de Güney Afrika olmuştur. Olağanüstü Hâl Yönetmeliği ve İç Güvenlik Yasası uyarınca tutuklanan kişilerin 1989 yılında başlattığı açlık grevi sonucu hastaneye kaldırılan mahpuslarla ilgili olarak güvenlik gerekçesiyle hastanede bulunan polisler ile doktorlar arasında tartışmalar yaşanmış, doktorlar mahpusların yatağa zincirle bağlanmasına, ilk aşamada tekrar hapishaneye götürülmeye çalışılmasına karşı çıkmışlardır. Bu süreçte elde edilen deneyimler ilerleyen yıllarda çeşitli dokümanlara kaynaklık etmiş, Güney Afrika Tabipler Odası, Güney Afrika Sağlık İşçileri Kongresi, İnsan Hakları Komisyonu, Sağlık, Adalet ve Asayiş Bakanlıkları, İslah Servisi açlık grevleri ile ilgili olarak birtakım protokoller yaratmışlardır. Bu protokollerin bazı hükümleri şunlardır:³⁷

"İki (2) haftadan daha uzun bir süredir açlık grevinde olan veya vücut ağırlıklarının yüzde 10'undan daha fazlasını kaybeden grevciler, kendi muvafakatlarıyla, cezaevi olmayan hastanelere kaldırılmalıdır. Hastaneye kaldırılmaya razı olmak, diğer tedavi yöntemlerine rıza göstermek anlamına gelmez. Bu hüküm, başka tıbbi nedenlerden dolayı açlık grevcilerinin daha önce hastaneye kaldırılması gerekliliğini ortadan kaldırmaz (...)

Hiçbir tıbbi personel, açlık grevini sona erdirmesi için açlık grevine giden kişi üzerinde herhangi bir baskı uygulayamaz; ancak, açlık grevine giden kişiye açlık grevinin tıbbi sonuçları konusunda uzmanca bilgi verilmelidir.

Açlık grevinde olan kişilere tıbbi bakım ve tedavi koşulsuz olarak sağlanmalıdır.

Açlık grevine giden kişilerin bağımsız olan ikinci bir kaynaktan uzman görüşü alma hakkı vardır.

Açlık grevine giden kişiye zorla yemek verilmeyecektir.

Karar veremeyecek hale geldiği andan itibaren, açlık grevine giden kişi tedaviyle ilgili isteğini belirten bir yaşama vasiyetnamesi yapmaya teşvik edilmeyecektir."

³⁵ Tabipler Birliği, 1996. Zaragoza'da hastaneye kaldırılan üç mahpusa zorla müdahalede bulunan doktor Jose Ramon Muñoz, 27 Mart 1990 tarihinde GRAPO üyeleri tarafından kurşunlanarak öldürülmüştür. Mahpuslar açlık grevini 1991 yılı başlarında sona erdirmiştir.

³⁶ Britanya Tabipler Birliği, 1996. Yine 1989 Haziran'ında başlayan ve 1990 Şubat'ına kadar devam eden bir başka açlık grevinde de Çibada Abdülhak isimli bir mahpus açlık grevinin 64. gününde yaşamını yitirmiştir.

³⁷ Britanya Tabipler Birliği, 1996.

Güney Afrika örneği kısmen de olsa konunun farklı bir boyutuna vurgu yapmaya ve buradan her zaman ve her yerde geçerli olmasa da bir genellemeye gitmeye de olanak sağlıyor. Zorla müdahale konusu meslekleri gereği hukukçular ile doktorlar arasında önemli bir tartışma konusudur. Hem hukukçuların hem de doktorların mesleki örgütleri ve tek tek kendileri zorla müdahaleyle ilişkin tutumlar almış, bu konuya dair belgeler ortaya çıkmıştır.

Tıp Alanından Açlık Grevlerine Bakış ve Zorla Müdahale Sorunu

Buraya kadar aktarılan görüşlerin de gösterdiği gibi hukukçular ağırlıklı olarak yaşam hakkının kutsallığı vurgusuyla hayati tehlikenin ortaya çıktığı andan itibaren açlık grevlerini yaşam hakkının ihlali olarak görmekte ve devletlere müdahale olanağı tanımaktayken doktorlar aşağıdaki temel belgelerde de sunulacağı gibi mahpusların iradesini temel almaktadırlar.³⁸

Dünya Tabipler Birliği'nin 1975 tarihli "Gözaltı veya Tutukluluk Durumunda İşkence, Zalimane, İnsanlık Dışı veya Aşağılayıcı Muamele ve Cezalandırmada Hekimler İçin Kılavuz" adını taşıyan ve Tokyo Bildirgesi adıyla da bilinen belgesinde zorla müdahaleye şu sözlerle karşı çıkmaktadır:³⁹

"8. Bir mahkûm gıda almayı reddettiğinde ve hekim tarafından böyle bir kararı sonuçlarını bilerek kendi basına ve kendi tercihiyle alabilecek yeterlikte görüldüğü durumda, DTB'nin Açlık Grevleriyle İlgili Malta Bildirgesi'nde belirtildiği gibi ilgili kişinin yapay beslenmesi yoluna gidilmeyecektir. Mahkûmun böyle bir kararı verme yeterliğine sahip olduğu en az bir bağımsız hekim tarafından daha teyit edilmelidir. Gıda almayı reddetmenin sonuçları hekim tarafından mahkûma anlatılacaktır."

4 Nisan 1997 tarihinde imzaya açılan, "Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi: İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesinin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun" adını taşıyan ve Avrupa Konseyi Biyotıp Sözleşmesi olarak da bilinen belgede ise konu şöyle ele alınmaktadır:⁴⁰

"Müdahale sırasında isteğini açıklayabilecek bir durumda bulunmayan bir hastanın, tıbbî müdahale ile ilgili olarak önceden açıklamış olduğu istekler göz önüne alınacaktır."

Kasım 1991 tarihinde Malta'da düzenlenen 43. Dünya Tıp Kongresi tarafından kabul edilen "Açlık Grevçileri Üzerine Deklarasyon" adını taşıyan ve Malta Bildirgesi olarak da bilinen belgede ise oldukça net bir ifade yer almaktadır:⁴¹

"Etik olan; kararlı bir açlık grevcisinin kendi iradesine müdahaleler yapmaktansa onuruyla ölmesine izin vermektir."

Birleşmiş Milletler'in 4 Kasım 1999 tarihinde kabul ettiği "İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı, Aşağılayıcı Muamele veya Cezaların Etkili Biçimde Soruşturulması ve Belgelendirilmesi İçin El Kılavuzu" adını taşıyan ve İstanbul Protokolü olarak da bilinen belgede ise sağlık çalışanlarının etik kurallar ile hukuki/yasal düzenlemeler arasında kaldığında ne yapması gerektiği açıkça ifade edilmiştir:⁴²

"Etik ile hukukun çeliştiği durumlarda ikilemler ortaya çıkar. Sağlık çalışanlarının, etik yükümlülükleri nedeniyle belli bir yasaya, örneğin hasta hakkında gizli tıbbi bilgilerin

³⁸ Bu tespiti destekleyen bir başka görüş için bakınız: Bedia Boran, "Açlık Grevi/Ölüm Orucuna Müdahale Sorunu ve Tıbbi ve Hukuki Yaklaşım", *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 3(Yaz 2007): s. 96-104.

³⁹ Bu belge Ekim 1975 tarihinde Tokyo'da, yapılan Dünya Tıp Kurulu tarafından kabul edildikten sonra, DTB'nin, Mayıs 2005 tarihinde Fransa'da gerçekleşen 170. Konsey Oturumu, Mayıs 2006 tarihinde yine Fransa'da gerçekleşen 173. Konsey Oturumu ve Ekim 2016 tarihinde Tayvan'da gerçekleşen 67. Genel Kurulu tarafından gözden geçirilmiştir. Yukarıda aktarılan madde, Ekim 2016 tarihli belgeden alınmıştır.

⁴⁰ "Avrupa Konseyi Biyotıp Sözleşmesi", erişim tarihi: 22 Eylül 2017,

<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html>.

⁴¹ Türk Tabipleri Birliği, *Açlık Grevleri ve Hekimler/Klinik, Etik Yaklaşım ve Hukuksal Boyut*, (Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2012), s. 18.

⁴² Türkiye İnsan Hakları Vakfı, *İstanbul Protokolü*, (Ankara: TIHV Yayınları, 2003), s. 15.

açıklanması gibi bir yasal yükümlülüğe uymamalarını gerektiren durumlar olabilir. Ulusal ve uluslararası etik ilkeler açıklamalarında, hukuk da dâhil olmak üzere diğer zorunluluklar nedeniyle sağlık çalışanlarının tıbbi etiğe ve vicdanlarına aykırı davranmaya zorlanamayacakları konusunda yaygın bir uzlaşma mevcuttur. Sağlık çalışanları bu tür durumlarda, temel etik kuralları tehlikeye atmaktan ya da hastaları ciddi tehlikeye maruz bırakmaktansa, hukuka ya da yasal düzenlemelere uymayı reddetmelidirler.”

Hukuk ve tıp alanındaki yaklaşımlara bakıldığında aradaki fark açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu ayırım Türkiye söz konusu olduğunda da hemen hemen aynıdır.

Türkiye’de Açlık Grevleri/Ölüm Oruçları⁴³

Türkiye’de açlık grevine ilişkin başlıca yasal düzenleme 5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun’un 82. maddesinde yapılmakta ve bu düzenleme zorla müdahaleye olanak sağlamaktadır:

“(1) Hükümlüler, hangi nedenle olursa olsun, kendilerine verilen yiyecek ve içecekleri sürekli olarak reddettikleri takdirde; bu hareketlerinin kötü sonuçları ile bırakacağı bedensel ve ruhsal hasarlar konusunda cezaevi tabibince bilgilendirilirler. Psiko-sosyal hizmet birimince de bu hareketlerinden vazgeçmeleri yolunda çalışmalar yapılır ve sonuç alınamaması hâlinde, beslenmelerine cezaevi tabibince belirlenen rejime göre uygun ortamda başlanır.

(2) Beslenmeyi reddederek açlık grevi veya ölüm orucunda bulunan hükümlülerden, birinci fıkra gereğince alınan tedbirlere ve yapılan çalışmalara rağmen hayati tehlikeye girdiği veya bilincinin bozulduğu cezaevi tabibi tarafından belirlenenler hakkında, isteklerine bakılmaksızın kurumda, olanak bulunmadığı takdirde derhâl hastaneye kaldırılmak suretiyle muayene ve teşhise yönelik tıbbi araştırma, tedavi ve beslenme gibi tedbirler, sağlık ve hayatları için tehlike oluşturmamak şartıyla uygulanır.

(3) Yukarıda belirtilen hâller dışında, bir sağlık sorunu olup da muayene ve tedaviyi reddeden hükümlülerin sağlık veya hayatlarının ciddi tehlike içinde olması veya kurumda bulunanların sağlık veya hayatları için tehlike oluşturan bir durumun varlığı hâlinde de ikinci fıkra hükümleri uygulanır.

(4) Bu maddede öngörülen tedbirler, cezaevi tabibinin tavsiye ve yönetimi altında uygulanır. Ancak, cezaevi tabibinin zamanında müdahale edememesi veya gecikmesi hükümlü için hayati tehlike doğurabilecek ise, bu tedbirlere ikinci fıkrada belirtilen şartlar aranmaksızın başvurulur.

(5) Bu madde uyarınca hükümlülerin sağlıklarının korunması ve tedavilerine yönelik zorlayıcı tedbirler, onur kırıcı nitelikte olmamak şartıyla uygulanır.”

Yine aynı kanununun 40. Maddesi açlık grevi yapan mahpuslara disiplin cezası verilmesini karar altına almaktadır. Bu maddeye göre açlık grevi yapan mahpusa “Bazı etkinliklere katılmaktan alıkoyma” cezası verilmelidir. Bu cezaya göre, açlık grevi yapan mahpus “bir aydan üç aya kadar süreyle kurumun kültürel ve spor etkinliklerine katılmaktan yoksun” bırakılacaktır. Türkiye mevzuatında, içerisinde doğrudan “açlık grevi” veya “ölüm orucu” terimleri geçmese de durumu daha açıklıkla ortaya koyan başka düzenlemeler de mevcuttur. Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Tüzük’ün 79 ve 80. Maddeleri mahpuslar için “cezanın yerine getirilmesine katlanma” yükümlülüğü getirmektedir. Bu maddelere

⁴³ Türkiye’deki açlık grevleri sadece hapisanelerde mahpuslar tarafından gerçekleştirilenlerle sınırlı değildir. 2010 yılında Tekel işçilerinin başlattığı kitlesel açlık grevi hapisane dışında sürdürülen açlık grevlerinin önemli bir örneğidir. Yine 2017 yılında, askerle girdiği çatışmada hayatını kaybeden oğlunun cenazesini alabilmek için 90 gün açlık grevi yapan Kemal Gün de akla ilk gelen bir başka örnek. Bu yazının kaleme alındığı günlerde hâlâ devam eden Nuriye Gülmen ve Semih Özakça’nın açlık grevi direnişleri de öyle. Gülmen ve Özakça’nın eylemlerini diğerlerinden ayıran özellik ise KHK ile işlerinden edilmelerinin ardından dışarıdan başladıkları açlık grevinin 73. gününde tutuklanmaları ve direnişine hapiste devam etmek zorunda kalmalarıdır.

göre mahpus, kendisine verilen cezanın gerçekleştirilebilmesi için beden bütünlüğünü ve sağlığını korumak zorundadır:

“Cezayı çekme, güvenlik ve iyileştirme programına uyma

MADDE 79 – (1) Hükümlü, hapis cezasının yerine getirilmesine katlanma ve bu amaçla düzenlenen infaz rejimine uygun tutum ve davranışlar içinde bulunmakla yükümlüdür.

(2) Hükümlü, kurumun güvenlik ve iyileştirme programlarına tam bir uyum göstermekle yükümlüdür. Her ne amaçla olursa olsun, bilerek kendi yaşamlarını ve bedensel bütünlüklerini tehlikeye düşürecek eylemlere girişmeleri, cezanın yerine getirilmesine katlanma yükümlülüğünün ihlali sayılır.

Sağlığın korunması kurallarına uyma

MADDE 80 – (1) Hükümlü, sağlığının korunması ve salgın hastalıkların önlenmesi için gerekli ve alınmış tedbirlere uymak, kişi sağlığı için tehlike doğuran durumları gecikmeksizin kurum en üst amirine bildirmek, kendi ve içinde yaşadığı ortamın temizliğine uygun davranışlar göstermek zorundadır.

(2) Hükümlü, hem kendi, hem de diğer hükümlülerin sağlığını tehlikeye düşürebilecek eylemlerden kaçınmakla yükümlüdür.”

Yasalar zorunlu müdahaleyi şart koşuyor olmasına rağmen, Türk Tabipleri Birliği (TTB) zorla müdahalenin karşısında tutum almaktadır. TTB, Açlık Grevleri ve Hekimler başlıklı çalışmasında “kararlarını verebilecek zihinsel yeterliği olan, özgür iradesiyle hareket eden kişiye, istemi dışında zorla besleme veya tıbbi girişimde bulunulamayacağı tartışılmaz açıktır. Aksine bir tutum, yukarıda özetlediğimiz tıbbi ve hukuki düzenlemeleri ihlal edecektir.” demekte ve tıp alanının temel belgelerinden ve bu belgelerde açıklanan etik ilkelerinden yana tavır almaktadır.⁴⁴

Devlet iktidarının, hukukçuların ve tıpçıların yaklaşımlarını aktardıktan sonra bu konunun asıl öznesi olan mahpusların açlık grevi/ölüm orucu eylemlerini nasıl değerlendirdiklerini de duymak gerekir.

“Hapishanelerde direnişler, açlık grevleri, işkence ve baskı karşısında zorunlu bir savunma-protesto eylemleri olduğu gibi aynı zamanda saldırıların yüzünü açığa çıkaran, teşhir eden siyasi bir silahtır da. Zaten etrafında olan bitenlere gözlerini kapamayan ve saldırılarda bizzat doğrudan taraf olmayan dürüst, demokrat birinin bile insanlık onurunu ayaklar altına alan çeşitli saldırılar karşısında DİRENMEKTEN başka seçeneği yoktur.”⁴⁵

Her türlü haksızlığa, zulme, baskıya, işkenceye ve insanlık dışı olan her şeye karşı direnmek bir insanlık görevidir. Bu burjuvazinin anayasa ve yasaları arasına dahi girmiş meşru bir haktır. Bunun için direndik...”⁴⁶

Mahpusların anlatımları, açlık grevi ve ölüm orucu eylemlerini “direniş” olarak adlandırdıklarını ve gördüklerini göstermektedir. Bu kısa alıntılar dikkat çekilmesi gereken bir başka yanını da mahpusların açlık grevlerini “insanlık onurunu ayaklar altına alan çeşitli saldırılar”, “haksızlık, zulüm, baskı, işkence, insanlık dışı olan her şey”e karşı gerçekleştirdiklerini söylemeleridir. Bu vurgu, açlık grevlerini/ölüm orucularını sadece yaşamın kutsallığı üzerinden tartışmanın yersizliğinin göstergesi olarak da görülebilir. “Yaşamın kutsallığı” ve “ölüm” üzerinden sürdürülen ve bununla sınırlı tutulan bir tartışma, açlık grevlerinin nedenlerini ve taleplerini görünmez kılmaktadır.

Ulus Baker de ölüm orucu üzerine yazdığı yazısında bu ikiliğe dikkat çekmekte ve şöyle demektedir:⁴⁷

⁴⁴ Türk Tabipleri Birliği, *Açlık Grevleri ve Hekimler/Klinik, Etik Yaklaşım ve Hukuksal Boyut*, (Ankara:Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2012), s. 26

⁴⁵ Sinan Kukul, *Bir Direniş Odağı Metris/Metris Tarihi*, (İstanbul: Yar Yayınları, 1998), s. 42.

⁴⁶ Dursun Karataş, vd., *Direniş Ölümleri ve Yaşam*, (İstanbul: Haziran Yayınevi, 1987), s. 11-12.

⁴⁷ Ulus Baker, “Ölüm Orucu-Notlar”, *Birikim*, sayı: 88(Ağustos 1996): s. 33.



“Canlı varlık ölümü düşünmez. Spinoza’dan öğrendiğimiz bu düşünce olgusal değil varoluşa ilişkindir. Onun sayesinde ölüm oruçlarının ölüme değil, yaşama doğru gittiğini, yaşama ilişkin taleplere sahip olduğunu, onunla kenetlenip onu olumladığını öğreniyoruz. Çünkü yaşam dirençtir. Kendine süre biçmez, sonunu algılamaz, sona erdiğinde kendisi ortada bulunmaz.”

Yaşamın Kutsallığı Üzerinden Mesrulaştırılmaya Çalışılan Zorla Müdahalenin İşlevsizliği

“Yaşamın kutsallığı” söylemi, “nasıl bir yaşam” sorusuna cevap veremediği, mahpusun iradesini yok saydığı ve devlet erkine mahpusun bedeni üzerinde tasarruf hakkı tanıdığı, direnişin nedenlerini, taleplerini görünmez kıldığı tespitleri üzerinden eleştirilmeye açıktır ve bu eleştirilerin her birinin oldukça sağlam tutarlılıkları vardır.

Bu üç eleştiriye yaşamın kutsallığı söyleminin sonucu olarak gündeme gelen zorla besleme uygulaması üzerinden yeni eleştiriler eklemek de mümkündür. İlk olarak, zorla müdahalenin yaşamları kurtarmak bir yana sakatlıklara da yol açabildiği artık oldukça aşikârdır. Zorla müdahaleye karşı çıkan birine zor yoluyla, bir koltuğa veya yatağa bağlayıp, burnundan bir hortum veya damardan serum yoluyla müdahale etmenin beraberinde getirdiği birçok rahatsızlık bulunmaktadır. İkinci eleştiri ise daha da önemlidir. Türkiye’de 2000 yılında başlayan ve yedi yıl süren ölüm orucu sürecinde, mahpusların “feda eylemi” adını verdikleri ve çoğunlukla da kendilerini yakarak yaşamlarına son verdikleri eylemlere de tanık olduk. Ölüm orucu sürecinde kendilerine zorla müdahale edilen bazı mahpuslar da zorla müdahalenin ardından bu yolla yaşamlarını sona erdirmişlerdir. Açlık grevlerine, “yaşamın kutsallığı” gerekçesiyle bir taktik olarak uygulanan zorla müdahale yaşamları kurtaramadığı gibi mahpusları da yeni taktikler arayışına itmekte ve hayatta kalma ihtimali olan kişilerin hayatlarını da ortadan kaldırma riski taşımaktadır.

Sonuç Olarak

Açlık grevi, ölüm orucu kişinin kendi iradesiyle alınan kararlar olduğu sürece, “yaşam hakkı”-“direnme hakkı” üzerinden bir ikilem yaratıp, oluşturulan haklar hiyerarşisinde “yaşam hakkı”nı en tepeye koyup kişinin iradesini yok sayan, devlete kişinin bedeni üzerinde zor kullanma hakkı tanıyan yaklaşım eleştiriye açıktır. Kişiyi özne olmaktan çıkarıp nesne konumuna indirgeyen, kişinin bedeni hapisanenin dört duvarı arasına alınarak devletin sınırlayıcılığının alanına sokulmuşken iradesinin de yok sayılması tam anlamıyla bir sınırlama, nesneleştirmenin tamamlanması olarak görülebilir.

Direnme hakkı, bu aşamada devreye girmektedir. Devlet aygıtına, onun çeşitli kademelerdeki temsilcilerine karşı haklarını ve kendilerini korumak isteyen insanların tıpkı “yaşam hakkı” gibi “vazgeçilemez” ve “devredilemez” haklarından biridir direnme hakkı da.

“Ama ölüyorlar” söylemi açlık grevi yapan kişinin gören herkesi (özellikle de görevleri yavaşlatmak olan sağlık çalışanlarını) karşı karşıya bıraktığı çetin ikilemdir. Bu ikilem karşısında “ölmesinler, müdahale edilsin” diyebilir ya da açlık grevindeki kişinin iradesine, kendi bedeni üzerindeki söz hakkına saygı duyup açlık grevinin nedenlerine ve taleplerine bakabilirsiniz. Bu noktada Malta Bildirgesi’nde karar altına alınan yaklaşımı hatırlatmakta fayda olabilir: “Etik olan; kararlı bir açlık grevcisinin kendi iradesine müdahaleler yapmaktansa onuruyla ölmesine izin vermektir.” Çünkü bunun karşıtı insanoğlunun yüzlerce yıllık mücadelesiyle elde etmiş olduğu hakları yok saymak, devletlere ve daha mikro düzeydeki iktidarlara kişilerin bedenleri ve iradeleri üzerinde söz hakkı tanımaktır.

Son sözü yeniden sivil itaatsizliğin önemli düşünürlerinden Henry D. Thoreau'ya bırakalım:

“Haksız yasalar varlığını koruyor: Bunlara boyun eğmekle mi yetinelim? Onları düzeltmeye uğraşıp başarana kadar da boyun eğmeyi sürdürürelim mi? Yoksa bir an önce çiğneyelim mi onları? Bizimki türünden bir yönetim altında, insanlar genellikle çoğunluğu bu yasaları değiştirmeye kandırana kadar beklemek gerektiğini düşünürler. Karşı koymaları gerekirse, peşine düşecekleri çarenin varolan kötülükten daha berbat sonuçlar doğurabileceği kaygısını taşırlar. Oysa çarenin kötülükten daha kötü olmasının suçu yönetimin kendisindedir. Çareyi berbat kılan yönetimin ta kendisidir (...)

Haksızlık yönetim makinesindeki zorunlu sürtünmenin bir bölümü ise, haydi bakalım, işlesin dursun: olur a, orayı burayı düzleştirir belki! Kesin olarak bildiğimizse şu: Makine aşınıp gidecektir! Ama haksızlığın salt kendisine yarayacak bir yayı, bir makarası, bir halatı, bir karnırtmacı varsa, belki çarenin varolan kötülükten daha berbat sonuçlar doğurmayabileceğini düşünmeye başlarsınız. Öte yandan, sizin bir başkasına yapılan haksızlığın aracı olmanız gerektiren bir doğadaysa bu makine, benim önerime kulak verin: **Yasayı çiğneyin!** Yaşamınız bu makineyi durdurmaya yarayacak bir karşı sürtünme olsun. Yapmam gereken şey, ne olursa olsun, kendimi lanetleyip durduğum haksızlıktan sakınmak, kendimi ona vermemeye dikkat etmektir.”

Kaynaklar

- Avrupa Konseyi Biyotıp Sözleşmesi, Erişim Tarihi: 22 Eylül 2017, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html>.
- Baker, Ulus. “Ölüm Orucu-Notlar”. *Birikim*, sayı: 88, (Ağustos 1996): s. 32-33.
- Boran, Bedia. “Açlık Grevi/Ölüm Orucuna Müdahale Sorunu ve Tıbbi ve Hukuki Yaklaşım”. *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 3, (Yaz 2007): s. 96-104.
- Britanya Tabipler Birliği. *İhanete Uğrayan Tıp*. İstanbul: Cep Kitapları, 1996.
- Feyzioğlu, Metin. “Açlık Grevi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: 43, (1993): s. 157-168.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Gandhi, Mohandas K., H. David Thoreau. *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*. Çev. C. Hakan Arslan, Fatma Ünsal. İstanbul: Vadi Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Karataş, Dursun, vd. *Direniş Ölüm ve Yaşam*. İstanbul: Haziran Yayınevi, 1987.
- Kukul, Sinan. *Bir Direniş Odağı Metris/Metris Tarihi*, İstanbul: Yar Yayınları, 1998.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. Çeviren: Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Marx, Karl, Friedrich Engels. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*. Ankara: Sol Yayınları, 1998.
- Mısır, Mustafa Bayram. “Direniş Hakkı, Şiddet ve Ölüm Orucu Üzerine Bir Değini”. *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 1(Kış 2007): s. 38-47.
- O’Hearn, Denis. “Açlık Grevi: İrlanda Deneyimi”. *Bianet*, (5 Kasım 2012).
- O’Hearn, Denis. *Bobby Sands/Yarım Kalmış Bir Şarkı*. Çev: Deniz Gedizlioğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Öndül, Hüsnü. “1789 Fransız Devrimi ve Etkileri”. *Ankara Barosu Dergisi*, sayı: 4 (1989): s. 688-692.
- Önok, Murat. “İnsan Hakları ve Türk Ceza Hukuku Açısından, İnfaz Kurumları ve Tutukevlerindeki Açlık Grevlerine Müdahale Etme Yükümlülüğü ve Bunun İhmalinden Doğan Sorumluluk”. *Hukuk ve Adalet*, sayı: 9, (2007): s. 135-191.

Rabinovitch, Gerard. *Terörizm mi? Direniş mi?* Çeviren: Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.

Sevinç, Murat. “Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak: Açlık Grevleri”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı: 57-1, (2002): s. 111-135.

Taşkın, Ahmet (a). “Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri”. *Adalet Dergisi*, yıl: 93, sayı: 11, (Nisan 2002).

Taşkın, Ahmet (b). “Açlık Grevleri ve Hak Arama Hürriyeti”. *AÜEHFD*, cilt: VII, sayı: 3-4, (Aralık 2003): s. 513-556.

Tokel, Metin. *Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016. “Tokyo Bildirgesi”. Erişim tarihi: 22 Eylül 2017. http://www.ttb.org.tr/images/stories/haberler/file/DTB_Tokyo_Bildirgesi_2016.pdf,

Türk Tabipleri Birliği. *Açlık Grevleri ve Hekimler/Klinik, Etik Yaklaşım ve Hukuksal Boyut*. Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2012.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı. *İstanbul Protokolü*. Ankara: TİHV Yayınları, 2003.

Açlık Grevleri/Ölüm Oruçları İçin Okuma Önerileri (Türkiye)

Ahmet İbili, vd. (haz.). *Siyasi Tutsaklar Ne İstiyor*, (İstanbul: Boran Yayınevi), 2000.

Ahmet İbili, *Canım Feda/19-22 Aralık Ümraniye*, (İstanbul: Boran Yayınevi), 2006.

Ahmet Taşkın, “Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri”, *Adalet Dergisi*, yıl: 93, sayı: 11, (Nisan 2002).

Ahmet Taşkın, “Açlık Grevleri ve Hak Arama Hürriyeti”, *AÜEHFD*, cilt:VII, sayı:3-4, (Aralık 2003): s. 513-556.

Ahmet Taşkın, “Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun’da Beslenmenin Reddi”, *TBB Dergisi*, sayı: 62 (2006): s. 230-261.

Ali Ekber Gürgöz, *Diyarbakır Gecesi/Türkiye’de Kürt Olmak*, (İstanbul: Belge Yayınları), 2011.

Ali Osman Köse (der.), *Hapishanelerde Katliam*, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 2002.

Ali Türker Ertuncay, *Görülmemiştir/Bir TKP/ML Sanığının Günlükleri*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2016.

Ali Yılmaz, *Kara Arşiv/12 Eylül Cezaevleri*, (İstanbul: Metis Yayınları), 2013.

Barış Can, *Türkiye’de Siyasi Mahkumların Kapatılması ve F Tipi Cezaevleri*, (İstanbul: Öteki Yayınevi), 2005.

Bedia Boran, “Açlık Grevi/Ölüm Orucuna Müdahale Sorunu ve Tıbbi ve Hukuki Yaklaşım”, *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 3 (Yaz 2007), s. 96-104.

Cezaevinde İnsan Olmak/Eskişehir’den Aydın’a, (Ankara: İnsan Hakları Derneği Ankara Şubesi Yayınları,1990).

Direniş Ölüm ve Yaşam 2/Devrim Kuşağının Kahramanları, (İstanbul:Haziran Yayınevi, 1997).

Dursun Karataş, vd.,*Direniş Ölüm ve Yaşam*, (İstanbul: Haziran Yayınevi, 1987).

Ekrem Sunar, *Ölüme Yatmak*, (İstanbul: Do Yayınları, 2015).

Ertuğrul Mavioğlu, *Asılmayıp Beslenenler 1/ Bir 12 Eylül Hesaplaşması 1*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2008).

Ezgi Kızılkaya Doğru, *Tıbbi Müdahaleler Karşısında İnsan Hakları, Açlık Grevi ve AIDS/HIV*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016).

Fevzi Yetkin, Mehmet Tanboğa, *Dörtlerin Gecesi*, (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1993).

Fırat Aydınkaya, *Ölüm Koridoru/Diyarbakır Cezaevinden Notlar*, (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2011).

Gülnihal Yılmaz, Fatma Tokay Köse, *Feda Destanı*, (İstanbul: Boran Yayınevi, 2003).



- Gülten Şeşen (der.), *Tutsak Aileleri 12 Eylül ve TAYAD*, (İstanbul: Haziran Yayınevi, 1991).
- Hasan Hayri Aslan, *Diyarbakır 5 No'lu Cehenneminde Ölümden de Öte*, (İstanbul: Patika Kitap, 2016).
- Hikmet Çetinkaya, *Kanlı Sürgün/Aydın Cezaevi Direnişi*, (İstanbul: Boyut Yayınevi, 1989).
- Hüseyin Şimşek, *Ayrımı Bol Bir Yoldu Metris*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2011).
- "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 24 Nisan 1973", *Kurtuluş Cephesi*, sayı: 120(Mart-Nisan 2011).
- İrfan Babaoğlu, *Auschwitz'den Diyarbakır'a 5 No'lu Cezaevi*, (Diyarbakır: Aram Yayınları, 2014).
- K. Gökdemir, *İşkencehaneler ve Cezaevlerinde Direnmek Yaşamaktır*, (İstanbul: Nam Yayıncılık, 1998).
- Kemal Aktaş, *Eylül Kasırgası*, (İstanbul: Aram Yayınları, 2014).
- Koşuylardan Hücrelere 19 Aralık Cezaevleri Operasyonları*, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, İstanbul, 2001.
- Mahpusluktan Kürek Mahkumluğuna, *Çağdaş Hukuk Özel Sayısı*, (Temmuz 2004).
- Meral Akbaş, *Mamak Kitabı*, (Ankara: Ayizi Kitap, 2011).
- Metin Feyzioğlu, "Açlık Grevi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: 43, (1993): s. 157-168.
- Metin Tokel, *Ceza İnfaz Kurumlarında Açlık Grevleri*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016).
- Murat Önok, "İnsan Hakları ve Türk Ceza Hukuku Açısından, İnfaz Kurumları ve Tutukevlerindeki Açlık Grevlerine Müdahale Etme Yükümlülüğü ve Bunun İhmalinden Doğan Sorumluluk", *Hukuk ve Adalet*, sayı 9 (2007):s. 135-191.
- Murat Sevinç, "Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak: Açlık Grevleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı: 57-1 (2002):s. 111-135.
- Mustafa Bayram Mısır, "Direnme Hakkı, Şiddet ve Ölüm Orucu Üzerine Bir Değini", *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 65, sayı: 1(Kış 2007):s. 38-47.
- Mustafa Eren, *Kapatılmanın Patolojisi/Osmanlı'dan Günümüze Hapishanenin Tarihi*, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2014).
- Muzaffer Ayata, *Diyarbakır Zindanları 1-2*, (İstanbul: Aram Yayınları, 2012).
- Nevin Berktaş, *Dava Dosyası/İnancın Sınıdığı Zor Mekanlar: Hücreler*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2011).
- Neyyire Özkan, *Cezaevi Cezaevi*, (İstanbul: Onur Yayınları, 1986).
- Oral Çalışlar, *Mamak Askeri Cezaevi*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2010).
- Ömer Ömeroğlu, "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Hükümlü Tutuklu ve Gözaltındakilerin Açlık Grevi, Ölüm Orucu ve Müdahale Sorunu", *EÜHFD*, cilt: XV, sayı: 3-4, (2011): s. 83-109.
- Pamuk Yıldız, *O Hep Aklımda/Bir Mamak Cezaevi Tanıklığı*, (Ankara: Ayizi Kitap, 2012).
- Perihan Akçam, *Onca Çileden Sonra*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011).
- Raşit Kısacık, *Diyarbakır Cezaevi/İşkence ve Ölümün Adresi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2015).
- Sakine Cansız, *Hep Kavgaydı Yaşamım*, (Diyarbakır: Aram Yayınları, 2014).
- Serkan Cengiz, "Mahpusların Açlık Grevi ve Zorla Besleme Paradoksu Işığında Hekim Sorumluluğu", *TBB Dergisi*, sayı: 88 (2010): s. 421-438.
- Sinan Kukul, *Bir Direniş Odağı Metris/Metris Tarihi*, (İstanbul: Yar Yayınları, 1998).
- Süleyman Coşkun, *Tutukluymuşuk*, Sarı Defter 10, İstanbul, 2009.
- Şaban Öztürk, *Türkiye Solunun Hapishane Tarihi 1-2*, (İstanbul: Yar Yayınları, 2004-2010).
- Şükrü Güvenç, *Bir Ölüm Orucunun Anatomisi*, (İstanbul: Varyos Yayınları, 1996).

- Tarık Uygun, vd., *Direnış, Sürgün ve Ölüm Günleri*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015).
- Tecriti Yaşayanlar Anlatıyor*, İnsan Hakları Derneği, Ankara, 2006.
- Tuncay Günel (der.), *Damlada Okyanus/Tecrite Karşı Yoldaş Mektupları*, (İstanbul: Şubat Basım Yayım, 2001).
- Tutsak Dergiler*, (İstanbul: Boran Yayınevi, 2005).
- Türk Tabipleri Birliği, *Açlık Grevleri ve Hekimler/Klinik, Etik Yaklaşım ve Hukuksal Boyut*, (Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2012).
- Türkiye İnsan Hakları Vakfı, *İstanbul Protokolü*, (Ankara: TİHV Yayınları, 2003).
- Ufuk Bektaş Karakaya, *Ölüm Bizim İçin Değil*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Ulaş Osman Yılmaz, *Ölümü Yenenleri Kimse Yenemez*, (İstanbul: Öz Basım Yayım, 1997).
- Ulus Baker, "Ölüm Orucu-Notlar", *Birikim*, sayı: 88, (Ağustos 1996).
- Ülkemiz Hapishaneleri ve Direnç Çiçekleri*, (İstanbul: Umut Yayıncılık, 2001).
- Ümit İlter (der.), *Ayçe İdil Erkmen: Kadın, Devrimci Sanatçı, Ölüm Orucu Direnişçisi, Belgeler, Fotoğraflar, Anılar, Mektuplar*, (İstanbul: Tavır Yayınları, 2011).
- Ümit İlter (der.), *Tecriti Yenenler Anlatıyor 1-5*, (İstanbul: Boran Yayınevi, 2012).
- Yasemin Okuyucu (düz.), *Ölümün Ufkundaki Zafer*, (İstanbul: Yar Yayınları, 1998).

Kadın Cinayetleri ve Medya: Emani el Rahmun Cinayeti Analizi* / Femicide and Media: Analysis of Emani el Rahmun's Murder

Zeliha HEPKON¹

Öz

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de yaşanan kadın cinayetlerine dair haberlerin medyada nasıl temsil edildiğini analiz etmek, bu temsil biçimlerinin cinsiyetçi dili pekiştiren ve kadın cinayetlerini bireyselleştirip-sıradanlaştıran dilini eleştirel bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Suriye’deki iç savaştan kaçarak Sakarya’nın Kaynarca ilçesine yerleşen Suriyeli kadın sığınmacı Emani el Rahmun cinayetinin Sakarya yerel gazetelerinde sunum biçimi eleştirel söylem analizi yöntemiyle ele alınacaktır. Barış zamanı olduğu gibi savaşta da yoksul kadınlar iki kat ezilmekte, sığınmacı kadınlar ise çok yoğun bir biçimde fiziksel, duygusal, psikolojik, sosyal, ekonomik ve cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Bu amaçla *Adapazarı Akşam Haberleri*, *Adapostası*, *Bizim Sakarya*, *Sakarya Yenigün*, *Sakarya Yenihaber*, *Sakarya Halk*, *Yeni Sakarya* gazetelerinin 1 Temmuz-31 Temmuz 2017 arasında yayınlanan sayıları incelenmiştir. Emani el Rahmun cinayeti hem kadın cinayetlerinin medyadaki temsil biçimlerinin hem de zorunlu göçle Türkiye’ye sığınan Suriyeli kadınların evlerinde bile güvende olmadıklarını; yaşadıkları şiddetin boyutunu ortaya koyması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın cinayetleri, medya, yerel basın, Emani el Rahmun.

Abstract

The aim of this study is to analyze the representation of news on femicide in Turkey. It also aims to present the sexist language of news on femicide and also tries to show the individualistic, banalizing approach critically. Emani el Rahmun was a refugee woman running from the civil war in Syria who has settled in Kaynarca which is a district of Sakarya. This study will analyze the presentation of the murder of Emani el Rahmun by local newspapers of Sakarya using critical discourse analysis method. Like in wartime, in peacetime women especially poor women are abused twice. Refugee women are exposed to physical, emotional, psychological, social, economic and sexual violence. This article will analyze local newspapers titled *Adapazarı Akşam Haberleri*, *Adapostası*, *Bizim Sakarya*, *Sakarya Yenigün*, *Sakarya Yenihaber*, *Sakarya Halk*, *Yeni Sakarya* between 1st of July and 31st of July 2017. The murder of Emani el Rahmun is a very crucial case to demonstrate the presentation of femicide in newspapers and that Syrian refugee women are not safe even at their home and also the extent of violence they are facing.

Keywords: Femicide, media, local press, Emani el Rahmun.

* Yayın Başvuru Tarihi: 25.08.2017, Yayın Kabul Tarihi: 10.10.2017.

¹ Doç. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Sistemleri Bölümü, zhepkon@ticaret.edu.tr.



“Ne görmek istiyordunuz?
Acı ve dehşetse, aramayı bırakabilirsiniz.”²

Giris

Kitle iletişimi mevcut sistemin egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimini ve haklılaştırılmasını sağlayacak hakim kültürel biçimleri yaygınlaştırır. Ancak Ünsal Oskay'ın da belirttiği gibi bu süreç kaba bir manipülasyon olarak değerlendirilmemelidir. İzleyici/okuyucu/dinleyici/müşteri bu iletişim sürecine katılarak toplumsal yaşama daha çok uyum göstereceğini düşünmektedir. Kitle iletişim araçları üzerinden yayılan içerikler günümüzün anonimleşmiş, işlevselleşmiş ve araçsallaştırılmış toplumsal ilişkilerine katılmak durumunda olan insanın kendi toplumsal konumunun gerçekliğini gizleyen bir fantazyaya oluşturmasını sağlayacaktır.³

1990'lı yıllarla beraber ölüm, dehşet, skandal temalarına hem haberlerde hem de diğer medya içeriklerinde daha çok rastlar olduk. Bu içeriklerin görünürlüğündeki artışın sistemin devamını sağlayacak hakim kültürel biçimlerin üretimi ile çok yakın ilişkisi bulunuyor. Uygulanan yeni liberal politikalarlatamamen ticarileşen medya ortamı, ve medyanın satma zorunluluğu da ölüm, dehşet, skandal görüntülerinin artmasının nedenlerinden birisi.⁴ Ölüm ve dehşet, kötülük ve suçun hakim medya içeriği olmasının Türkiye özelindeki diğer önemli nedeni ise Nurdan Gürbilek'in belirttiği gibi 12 Eylül askeri darbesinin getirdiği sansür ortamının yarattığı politikadan uzaklaşmadır.⁵ Darbenin ardından kitle iletişim araçları siyasi haberlerden uzak durdukları oranda ölüm, dehşet, skandal içeriklerine yönelmişlerdir. Gürbilek bu dönemden itibaren ölüm ve dehşetin, kötülük ve suçun, sakil ve tekinsiz olanın seyirlik hâle geldiğini; ölümün kitle iletişim araçlarında bir aşırılık, bir facia, bir skandal olursa temsil edildiğini söyler.⁶ Gürbilek'e göre 1980'li yılların “özgürlük ve bolluk vaatlerinin” boş çıkması ve izleyici/ okuyucu/ dinleyici/ müşterinin bu heves ve iştahının yerini daha karanlık duyguların alması bu değişimin nedenidir.⁷

1980'li yıllarla beraber izleyici/ okuyucu/ dinleyici/ müşteriye aktarılan ölüm imgesinde de bir değişim olur. Medya içeriklerinde bize sunulan ölüm hiçbir biçimde yaşantımıza değmeyen, bize ahlaki, toplumsal ya da politik olarak daima uzak olacak kişinin; “yabancı” ölümüdür. Bu medya içeriklerindeki ölüm; acele, faniliği içermeyen tersine olağandışı bir olay, bir aşırılık, bir sapma, bir facia, bir skandal olarak temsil edilir.⁸ Ölüm imgesinin temsilindeki bu değişimin çok önemli bir toplumsal mesajı vardır: Sistemin sınırlarının dışına çıkmak tehlikeli ve tekinsizdir. Ölüm; evin dışında, şehrin varoşlarında, başka kuralların geçerli olduğu ülkelerde yaşanan dehşetin simgesidir.⁹

Genel olarak ölüm imgesinin medyadaki temsilinde görülen değişim konu kadın cinayetleri olduğunda çok daha net görülür. Ataerkil beden politikaları ve şiddet eylemleri arasındaki ilişki “görünmezlik”le güçlenir. Kadınlara yönelik şiddet eylemlerinin bir “sapkınlık” olarak sunulması ve münferitleştirilmesi ataerkil ideolojiyle toplumsal kurumlar arasındaki ilişkinin “görünmez” kılınmasını sağlar.¹⁰ Gerçekleşen her tecavüz ve şiddet eylemi yaygın toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretir.¹¹

² William Shakespeare, *Hamlet*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), s. 219.

³ Ünsal Oskay, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, (İstanbul: Der yayınları, 2000), s.26.

⁴ Ünsal Oskay, *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2016), s.107.

⁵ Nurdan Gürbilek, *Kötü Çocuk Türk*, (İstanbul: Metis, 2016), s. 26-27.

⁶ A.g.e., s. 8.

⁷ A.g.e., s.8.

⁸ A.g.e., s. 30-31.

⁹ A.g.e., s.32.

¹⁰ Ülkü Doğanay, İlkay Kara, “Tecavüzün Münferit Bir Olay Olarak Çerçevelemesi: Yazılı Basında Pippa Bacca Haberleri”, *İletişim: Araştırmaları*, 9(1-2), (2011): s.74.

¹¹ A.g.e., s.75.



Kadın cinayetlerinin ataerkil toplumsal kurumlarla bağlantısını göz ardı ederek, bir sapkınlık, vahşet olarak yaşanan, karanlık sokaklarda, yalnız kadınların başına gelecek, kurallara uyulmadığı oranda kurbanı olunacak bir ölüm olarak sunulması; münferitleştirilmesiyle cinsiyetçi söylemin yeniden üretimi arasında doğrudan bir ilişki bulunur. Bu çalışma kadın cinayetleriyle ataerkil ideolojinin Türkiye’de basın aracılığıyla nasıl süreklileştirildiğini ve yeniden üretildiğini anlamaya yöneliktir. Çalışmada Suriye’deki iç savaştan kaçarak Sakarya’nın Kaynarca ilçesine yerleşen Suriyeli kadın sığınmacı Emami el Rahmun’un tecavüze uğrayarak 10 aylık bebeğiyle birlikte öldürülmesinin Sakarya yerel basınında nasıl haberleştirildiği konu edilmektedir. Emami el Rahmun cinayeti hem kadın cinayetlerinin medyadaki temsil biçimlerinin hem de zorunlu göçle Türkiye’ye sığınan Suriyeli kadınların evlerinde bile güvende olmadıklarını; yaşadıkları şiddetin boyutunu ortaya koyması açısından önem taşımaktadır.

Bu amaçla Basın İlan Kurumu web sitesinde bulunan listede belirtilen Sakarya yerel gazetelerinin (*Adapazarı Akşam Haberleri, Adapostası, Bizim Sakarya, Sakarya Yenigün, Sakarya Yenihaber, Sakarya Halk, Yeni Sakarya*)¹ Temmuz-31 Temmuz 2017 arasında yayınlanan sayıları incelenmiştir. Çalışmada eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu amaçla haber metinlerinin makro yapıları incelenmiş; haber başlıkları tematik çözümlemeye tâbi tutulmuş; mikro yapı incelemesinde ise kelimelerin seçimi, kullanılan deyimler, mecazlar ele alınmış; tecavüz ve cinayetin nasıl haberleştirildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Medyada Kadın Temsili ve Kadın Cinayetleri

Kadına yönelik şiddetin sorgulanması ve kadınların medyada temsili sorunu 1960’lı yıllarla beraber kadın mücadelesinin yükselişine paralel olarak gündeme gelir. 1970’li yıllarda feminist medya çalışmaları aracılığıyla medyada kadınların temsili sorunu ve bu temsilin kadını ikincil konuma iten toplumsal süreçlerle ilişkisi ele alınmaya başlanır. Feminist medya çalışmaları kadınların medyada temsili üzerinden inşa edilen kadın kimliğini kadınların toplum hayatındaki ikincil konumunu pekiştiren bir toplumsallığın sembolik yeniden üretimi olarak yorumlar.¹²

Medya toplumdaki egemenlik ilişkilerinin haklılaştırılma işlevini yürütürken erkek egemen cinsiyet rollerini ve cinsiyet hiyerarşisini de yeniden üretir. Kadınların medyada temsili toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine kurulmuş bir temsil olarak ortaya çıkar.¹³ Kadınlar medyada temsil edilirken ya yok sayılıp önemsizleştirilir ya da kurbanlaştırılır.

Kadına yönelik şiddet eksenindeki anlamların üretilmesinde haberlerin diğer anlatı biçimlerine göre etkisi ise daha büyüktür. Haberin diğer medya içeriklerinden farklı olarak gerçekliği olduğu gibi aktarma iddiası bunun en önemli nedenidir.¹⁴ Medyanın kadınlara yönelik şiddet ve tecavüz olaylarını haberleştirme biçimi iki şekilde olmaktadır; vamp kadın anlatısı ve bakire/masum kadın anlatısı. Vamp kadın anlatısında kadınlar tecavüz-cinayete yol açan davranışlarından ötürü sorumlu tutulmakta; “bakire/masum kadına yönelik eylemler ise “canavarlık”, “sapıklık” olarak sunulmaktadır.¹⁵ Medyada kadın cinayetlerinin ve tecavüzün bu şekilde sunulması varolan ataerkil yapıları pekiştirmeye hizmet etmektedir. Vamp kadın anlatısında kadınların uğradığı şiddet haklılaştırılmakta; kadınların yaşam tarzları, cinayeti işleyenlerin “cinnet” geçirmesi gibi failin sorumluluğunu azaltıcı ifadeler kullanılmaktadır. Bakire/masum kadın cinayetinde/tecavüzünde ise olay münferitleştirilmekte, “canavarca” bir eylem olarak sunulmaktadır. Bu anlatı biçimleri şiddeti sıradanlaştırmakta;¹⁶ toplumsal bağlamdan uzaklaştırıldığı oranda kadın

¹² Sevilay Çelenk, “Kadınlann Medyada Temsili ve Etik Sorunlar”, *Televizyon Haberciliğinde Etik*, Derleyen Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel, (Ankara: Fersa Matbaacılık, 2009), s. 229.

¹³ Çiler Dursun, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik*, (Ankara: Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, 2008), s. 55.

¹⁴ Çiler Dursun, “Kadına Yönelik Şiddet Karşısında Haber Etiği”, *Fe Dergi* 2, No.1, (2010): s.22.

¹⁵ Helen Benedict’ten aktaran Doğanay ve Kara, A.g.y., s.80.

¹⁶ Memet Arslan, “İktidar ve Medyatik Şiddet: Özgecan Aslan ve Şefika Etik Cinayetleri Analizi”, *Marmara İletişim Dergisi*, sayı: 27, (2017): s.145.

cinayetleri münferitleştirilmekte; bir polis-adliye vakası olarak ele alınıp, magazinleştirilmekte¹⁷ ve “fahişe/namuslu kadınlar” karşıtlığını yeniden inşa etmektedir.¹⁸ Kadın cinayetlerinin bu şekilde sunulması cinsiyetçi söylemi yeniden üretmekte; kadınlar aleyhindeki eşitsizliğin gerçek nedenlerinin görünmez kılınmasına neden olmaktadır.¹⁹

Kadın cinayetlerinin medyadaki temsili toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden üretilmesinde önemli rol oynuyor. Kadınlara yönelik şiddet söz konusu olduğunda farklı yayın anlayışı/ideolojik yapılanmalara sahip olan medya kuruluşlarının benzer haber anlatılarını kullanması erkek egemen ideolojinin yeniden üretimini toplumsal boyutunu ortaya koyan diğer bir göstergedir.²⁰ Bu çalışmada konu olan Emani el Rahmun cinayeti hem bu yeniden üretim sürecinin anlaşılması hem de Türkiye’deki Suriyeli sığınmacı kadınların yaşadığı taciz, kötü muamele ve şiddetin boyutlarının ortaya konması açısından önemlidir. Suriyeli kadınların yaşadığı taciz, kötü muamele ve şiddetin medyada konu edilmemesi, münferit bir olay olarak ele alınması, siyasi-toplumsal boyutunun göz ardı edilmesi, üstünün örtülmesi, faili belli olayların cezasız kalması bu cinayetlerin çoğalmasına neden oluyor. Evinin içinde bile güvende olmayan sığınmacı kadınların yaşadıkları şiddetin hukuki, ekonomik, siyasi, toplumsal boyutlarını ele alan haberler yapılması büyük önem taşıyor.²¹

Amaç ve Yöntem

Amaç

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de kadın cinayetlerine dair haberlerin medyada nasıl temsil edildiğini analiz etmek, bu temsil biçimlerinin cinsiyetçi dili pekiştiren ve kadın cinayetlerini münferitleştirip-sıradanlaştıran dilini eleştirel bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda 7 Temmuz 2017 tarihinde Sakarya’da işlenen Suriyeli Emani El Rahmun cinayeti Sakarya yerel basını üzerinden incelenecektir. Çalışmada yerel basın üzerinden inceleme yapılmasının nedeni yerel basının ait olduğu bölgenin haber-bilgi kaynağı olmasının yanı sıra bir toplumsal yaşamın ve kültürel yapının aynası olmasıdır. Basın İlan Kurumu’nun resmi web sitesinde belirtilen Sakarya yerel gazeteleri; *Adapazarı Akşam Haberleri*, *Ada Postası*, *Bizim Sakarya*, *Sakarya Yenigün*, *Sakarya Yenihaber*, *Sakarya Halk* ve *Yeni Sakarya* gazeteleri (1 Temmuz-31 Temmuz arasındaki dönem) taranmış ve eleştirel söylem analizi kullanılarak incelenmiştir. Tarih aralığı Emani el Rahmun cinayeti öncesinde ve sonrasında kadın cinayetlerine ilişkin yerel basında farklı temsil biçimlerinin olup olmadığını ortaya koymak için seçilmiştir.

Yöntem

Bu çalışmada eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Eleştirel söylem analizi 1970’li yıllardan sonra yaygınlaşan bir yaklaşımdır. Söylem çözümlemesi bir “okuma”dır ve söylemin çözümlenmiş biçimi özne olabilir; çözümleyicinin yorumu olası yorumlardan birisidir.²² Eleştirel söylem çözümlemesi eşitsizlik ve egemenliğin yeniden üretiminde dil kullanımı, söylem ve iletişimsel olayların rolünü ortaya koyduğu oranda toplumsal ve siyasal çözümlemelere katkıda bulunabilir.²³ Eleştirel söylem analizinin temel amacı analiz edilen içerik üzerinden toplumsal

¹⁷ Dursun, A.g.e., s.73

¹⁸ Eser Köker’den aktaran Doğanay ve Kara, A.g.y., s.82.

¹⁹ Veli Boztepe, “Televizyon Haberlerinde Kadınlara Yönelik Şiddetin Temsili: Özgecan Aslan Cinayeti Üzerinden Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (2017): s. 57. Ayrıca yapılan araştırmalar şiddetin daha çok yaşandığı mekânın ev olduğunu ve saldırganların ruhsal durumunda bir anormallik söz konusu olmadığını göstermektedir. Aysel Aziz, Eser Köker, Abdülrezak Altun, Mine Gencel, Nilgün Tural Küçük, *Medya, Şiddet ve Kadın 1993 Yılında Türk Basınında Kadınlara Yönelik Şiddetin Yer Alış Biçimi*, (Ankara: 1994), s. 45.

²⁰ Boztepe, A.g.e., s.56.

²¹ Esra Arsan, “Emani el Rahmun’un Yazılmayan Hikâyesi”, *Evrinsel*, 14 Temmuz 2017, erişim tarihi 22 Eylül, 2017, <https://www.evrinsel.net/yazi/79490/emani-el-rahmunun-yazilmayan-hikayesi>.

²² Ümit Atabek, “Söylem Çözümlemesi”, *Medya Metinlerini Çözümlemek*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), s. 151-152.

²³ Ömer Özer, “Teun Adrian Van Dijk Örneğinde Eleştirel Söylem Çözümlemesi”, *İletişim Araştırmalarında Yöntemler*, Editör: Besime Yıldırım, (İstanbul: Literatürk, 2015), s. 198



eşitsizliği ortaya koymaktır. Toplumdaki egemenlik ilişkilerinin ürünü olarak ele alınan haber söyleminin güç potansiyelinin çok büyük olduğunu belirten Teun Adrian Van Dijk, haberleri derinlemesine incelemenin iktidarın uygulamalarını ve bu uygulamaları destekleyen ideolojilerin iletişimini ve kazanımlarını anlamak açısından büyük bir önem taşıdığına altını çizer.²⁴ Eleştirel söylem analizi, haber metinlerini makro ve mikro analize tâbi tutar. Makro analiz çerçevesinde yapılan tematik çözümlemede ana ya da üst başlık, başlık, alt başlık, spot, haber girişleri, haberler, başlıkların birbirleriyle olan bağlantılarına bakılır. Şematik çözümleme daha çok durumsallığa ve yorumlara yer vermektedir. Hikâye ya da olayın örgüsü ve yapısı değerlendirilir. Durumsallığa ilişkin bilgi verilir ve haberin verildiği tarih, haberin gerçekleştiği tarih, haberin işleniş biçimi, bilgesellik ve ardalan bilgileri de ele alınıp değerlendirilir. Mikro yapı çözümlerinde ise haberin cümle yapıları üzerinde durulmaktadır. Cümle yapılarında basit cümleler ve karmaşık cümleler, çatısı bakımından etken çatılı/edilgen çatılı cümleler, kip ve zaman olarak incelenmesinde uzun ya da kısa yapıları, sözcük ve sözcük öbeklerinin seçimi, retorik (resim, fotoğraf, rakamsal veriler, alıntılar gibi) sistematik ve hiyerarşik olarak yapılandırılır.²⁵

Bu çalışmada haber metinlerinin makro yapıları incelenmiş, bu amaçla haber başlıkları tematik çözümlemeye tâbi tutulmuştur. Mikro yapı incelemesinde ise kelimelerin seçimi, kullanılan deyimler, mecazlar ele alınmıştır. Çalışmada incelenen yerel gazetelerin haber kaynağı olarak polis-adliye kaynaklarını, yetkililerin, siyasilerin ve sivil toplum kuruluşlarının açıklamalarını kullanması haber başlıklarının, kullanılan kelimelerin, fotoğrafların benzer olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle gazetelerin haber başlıkları çalışmanın ekinde yer almış, makro ve mikro yapı çözümlenmeleri birlikte yapılmıştır.

Bulgular

7 Temmuz 2017 tarihinde, Suriye'deki iç savaştan kaçarak Sakarya'nın Kaynarca ilçesine yerleşen Suriyeli kadın sığınmacı Emami el Rahmun'a aynı zamanda eşinin iş arkadaşı olan, biri komşusu iki erkek tarafından tecavüz edilmiş ve 10 aylık bebeğiyle birlikte katledilmiştir. Tecavüz ve cinayetle ilgili olarak Sakarya yerel gazetelerinde yer alan haberler ele alınmıştır. Basın İlan Kurumu web sitesinde bulunan listede belirtilen Sakarya yerel gazetelerinin (*Adapazarı Akşam Haberleri*, *Adapostası*, *Bizim Sakarya*, *Sakarya Yenigün*, *Sakarya Yenihaber*, *Sakarya Halk*, *Yeni Sakarya*) 1 Temmuz-31 Temmuz 2017 tarihleri arasında yayımlanan sayıları incelenmiştir. Cinayetle ilgili ilk haberlerin 8 Temmuz 2017 tarihinde yayımlandığı (cinayet 6 Temmuz gece yarısından sonra işlenmiştir, ulusal basında 7 Temmuz günü, yerel basında 8 Temmuz itibarıyla haber olmuştur) *Adapazarı Akşam Haberleri* gazetesinde 8, 9, 10, 11 Temmuz 2017; *Sakarya Yenihaber* gazetesinde 7-8-9-10 Temmuz 2017; *Adapostası* gazetesinde 8-9-10-11-12-13-14 Temmuz 2017; *Yeni Sakarya* gazetesinde 8-9-10-11-13-19 Temmuz 2017; *Bizim Sakarya* gazetesinde 8-9-10-11 Temmuz 2017; *Sakarya Yenigün* gazetesinde 8-9-10-11 Temmuz 2017; *Sakarya Halk* gazetesinde 8-9-10-12-13-18-19 Temmuz 2017 tarihlerinde haber yapıldığı görülmüştür.

Makro Yapı-Tematik Yapı

Sakarya yerel gazetelerinin tematik yapısını incelemek üzere ana temayı özetleyen başlıklar ele alınmıştır. Başlıklara baktığımızda Emami el Rahmun cinayetinin iki "cani" tarafından gerçekleştirilen münferit bir olay olarak haberleştirildiği görülmüştür. Valilik, belediye, emniyet, adli birimler, yetkililerin ve sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinin açıklamaları haber kaynağı olarak kullanılmış; cinayet adli bir olay olarak ele alınmıştır. Emami el Rahmun'a tecavüz edilerek 10 aylık bebeğiyle birlikte öldürülmesi resmi açıklamalardan yola çıkılarak "sapıklık",

²⁴ Boztepe, A.g.e., s. 43-44.

²⁵ Arslan, A.g.e., s.146.



“münferit bir olay”, “provakasyonla ilgisi yok”, “en ağır ceza verilecek”, benzeri başlıklarla haberleştirilmiştir.

8 Temmuz 2017 tarihli *Adapazarı Akşam Haberleri* gazetesi “Yüz Karaları” manşetiyle çıkmış; haberin alt başlığında “Sakarya Valisi İrfan Balkanlıoğlu, Suriyeli hamile kadın ve 10 aylık bebeğini vahşice katleden canilerin gerekli cezayı alacaklarını söyledi” ifadesiyle konu Sakarya valisinin ifadelerine dayandırılarak aktarılmıştır. Sayfadaki diğer başlıklar; “caniler tutuklandı”, “hak ettikleri cezayı bulacaklar”, “vahşete protesto”dur. Haberin üçüncü sayfadaki devamında yer alan başlık ise “insanlığın yüz karaları”dır.²⁶ *Adapazarı Akşam Haberleri* cinayeti 9-10-11 Temmuz 2017 tarihlerinde de haber yapmıştır. “Cenazede ‘idam’ sloganları”, “mahçup olduk”²⁷ “Özkoç suçluyu buldu”²⁸ “Bakan Kaya’dan provokasyon uyarısı”, “vicdanlarımızı gözden geçirelim”, “hafızalarımızdan silinmeyecek”, “vahşet kurbanları toprağa verildi”, “katillerin en ağır cezayı alması için destek vereceğiz”, “Vahşetin dini, dili, ırkı olmaz”, “hak ettikleri cezayı bulacaklar”, “vahşi katliam”, “derin üzüntü”, “kim yaparsa yapsın kime yaparsa yapsın zulüm zulümdür”, “Vahşetin Yüğü Üzerimizde”, “vahşete bir tepki de platformdan”²⁹, “Büyükşehir Meclisi’nden kınama”³⁰ “vahşet sonrası şok detaylar”³¹, “sığınmacılar için çalıştay”³² başlıkları görülmüştür.

Sakarya Yeni Haber gazetesinin 8 Temmuz 2017 tarihli sayısı “Bu nasıl vahşet?” manşetiyle ve “Kaynarca’daki aşağılık olay Türkiye’yi ayağa kaldırdı” alt başlığıyla çıkmıştır. Diğer başlıklar; “linç etmek istediler”, “gereken ceza verilecek”³³, “adalet gecikmemeli”, “mazlumun yanında olacağız”, “bu nasıl insanlık”, vatandaşlar adliyeye girmek istedi”, “gereken cezayı adalet verecek” şeklinde yer almıştır. “Gözyaşları sel oldu” manşeti “idam isteriz”, “Toçoğlu: Mahçup olduk”³⁴, “dualarla uğurladık”, “vahşi olaya tepki çığ gibi”, “mülteci düşmanlığı” “nefret kampanyası” “vicdanlara ateş düştü”³⁵, “kan donduran ifadeler” “Suriye’de defnedildiler”, “memleketlerinde defnedildiler”³⁶, “aşiretler birbirine düştü”³⁷, başlıkları atılmıştır.

Adapostası gazetesi 8 temmuz 2017 tarihinde “Kaynarca’da vahşet” manşeti ve “9 aylık hamile kadına tecavüz edip 10 aylık bebeği ile öldürdüler” alt başlığıyla yer almıştır. Diğer başlıkların ise; “kan donduran vahşet”, “halk idam istedi”, “Toçoğlu’ndan sert tepki”, “bu nasıl insanlık”, “vatandaşlar adliyeye girmek istedi”, “bunun adı vahşet”, “caniler pişmanız dediler”, “canilerden biri kapı komşusu”, “kısa sürede yakalandılar”, “Üstün’den sert tepki”, “KADEM’den sert açıklama”, “Cuma sonrası vahşet protestosu”³⁸, “vahşet kurbanlarına son görev” “cenazede idam sloganları atıldı”, “ağır bir utanç”, “insanlığa sığmaz”, “sorumlu sadece katiller değil”³⁹, “vahşetin kurbanları son yolculuğuna uğurlandı”, “sorumlu sadece katiller değil”⁴⁰ “kocasını

²⁶ *Adapazarı Akşam Haberleri*, 8 Temmuz 2017.

²⁷ *Adapazarı Akşam Haberleri*, 9 Temmuz 2017.

²⁸ Sakarya CHP milletvekili Engin Özkoç’un Suriyeli hamile anne ve bebeğinin katledilmesinden hükümet politikalarını sorumlu tutan açıklaması haberleştirilmiştir.

²⁹ *Adapazarı Akşam Haberleri* Sakarya Adalet ve Özgürlük Platformu’nun açıklaması: “Yaşanan bu acı olay aylardır sürdürülen kıskırtıcı kampanyaların bir sonucudur”.

³⁰ Açıklamada cinayetin Suriyelilerle Sakaryalılar arasındaki bir mesele olmadığı belirtilmiştir.

³¹ Başlıklar *Adapazarı Akşam Haberleri*, 11 Temmuz 2017. Katil zanlılarından birinin engelli bir kıza cinsel saldırıda bulunduğu iki yıl hapisine yattığı, 11 yıl hapis cezası aldığı ancak temyiz aşamasında olması nedeniyle tutuksuz yargılandığını öğrenildiği bilgisi verilmekte ancak kadınlara yönelik cinsel saldırıların cezasız kalmasının sonuçlarıyla ilgili hiçbir yorum yapılmamaktadır.

³² Başlıklar *Adapazarı Akşam Haberleri* 11 Temmuz 2017. Büyükşehir belediyesinin “önyargıyı yıkmak” başlıklı çalıştay haberi: “Yaşanan acı olaylar üzerine vatandaşlarımızın duyarlılığını artıracak çalışmalar düzenlemeye karar verdik”.

³³ *Sakarya Yeni Haber*, 8 temmuz 2017. Sakarya valisinin açıklaması: “Bu olayın provokasyonla alakası yok bu tamamen sapıkça, vahşice işlenmiş bir cinayet ve tecavüz olayıdır”.

³⁴ Belediye başkanının açıklaması: “Mahçup olduk, üzüldük, bize yakışmayan bir durumla karşı karşıya kaldık”.

³⁵ *Sakarya Yeni Haber*, 9 temmuz 2017

³⁶ Baba el Rahmun’un cenazede “suçluların kısa sürede bulunmasına teşekkür ederim, bu işe bulaşan suçluların yaptıkları Türk halkını bağlamaz” açıklamasında bulunduğu belirtilmiştir.

³⁷ *Sakarya Yeni Haber*, 10 Temmuz 2017.

³⁸ *Adapostası*, 8 temmuz 2017.

³⁹ Belediye Başkanı Toçoğlu: “Sadece bu menfur olayı gerçekleştiren caniler değil, bir müddet bunun altyapısını hazırlayan, sosyal medyada buna altlık hazırlayan bir takım çevrelerinde bu işte sorumluluğu olduğuna inanıyorum”.

⁴⁰ *Adapostası*, 9 Temmuz 2017.

da öldürecektik”⁴¹; “kadınlar hep hedef”⁴² “tecavüzden ceza almış”⁴³, “Suriyeli anneyi ölüme böyle götürmüşler”⁴⁴, “Mülteci düşmanlığı değil,”⁴⁵ “katliamla ilgili kahreden detay”⁴⁶ şeklinde olduğu görülmüştür.

Yeni Sakarya gazetesinde 8 Temmuz 2017 tarihinde “utanç verici” manşetiyle çıkan haberin alt başlığı “9 aylık hamile kadına tecavüz edip yanındaki 10 aylık bebeğiyle birlikte vahşice öldürdüler” olmuştur. Diğer başlıklar, “kendilerini sorumlu hissediyorlar mı?”⁴⁷ “Kaynarca’da büyük tepki”, “cezalarını bulacaklar”, “insanlığa karşı işlenmiş suç”, “Utaniyoruz”, “Kaynarca’da gerginlik”, “El-Muhaberat’ın da katkısı Olabilir”, “cezalarını bulacaklar” olarak atılmıştır.⁴⁸ *Yeni Sakarya* gazetesinin 9 Temmuz 2017 tarihli “Türkiye Ağlıyor” manşeti “vahşice katledilen Suriyeli hamile kadın ve 11 aylık bebeğinin cenazesine katılan binlerce vatandaşın gözyaşları sel olurken, attıkları sloganlar zulüm ve nefrete karşı kardeşliği haykırdı” alt başlığıyla yayımlanmıştır. Diğer başlıklar ise; “gözyaşlarıyla uğurlandılar”, “sorumlu sadece katiller değil”, “en ağır cezayla yargılandılar”, “ağır bir utanç” olmuştur.⁴⁹ “Kirli provokasyon”, “İHH’dan kınama”, “Özkoç: Acı ve Utanç İçindeyim” “Kazan: hazmedemiyorum”⁵⁰, “ilçeyi terk etti”⁵¹; “zanlılar nasıl konuştu”⁵² “caninin eşi boşanma davası açtı”⁵³ şeklindedir.

Bizim Sakarya gazetesinde 8 Temmuz 2017 tarihinde “Böyle vahşet görülmedi” manşeti “Kaynarca’da 9 aylık mülteci bir kadını, yanındaki 10 aylık çocuğuyla ormanlık Alana kaçırarak iki canı, kadına tecavüz ettikten sonra, çocuğuyla birlikte başına taşla vurarak öldürdü. Suçunu itiraf eden iki canı tutuklandı” alt başlığıyla verilmiştir. Diğer başlıklar ise; “Bakan’dan sert tepki”, “Toçoğlu kınadı”, “provokasyon değil”⁵⁴ “Kaynarca karıştı”, “Bakan Kaya’dan sert tepki”, “en ağır şekilde cezalandırılınsınlar”⁵⁵, “böyle acılar, bir daha yaşanmasın” “en ağır ceza verilsin”, “yüreğimiz burkuldu” “rahmet diliyoruz” “platformdan vahşete tepki”⁵⁶ “kan donduran ifadeler”, “Kazan’dan sağduyu çağırısı”, “Türk halkı kardeşimiz”⁵⁷, “o canilerden biri tecavüzden yargılanıyordu”, “benim öyle bir oğlum yok”“utanç ve acı içerisindeyim”, “bir insan nasıl bu kadar acımasız olabilir”⁵⁸ “Erdoğan: Sapıklık bu”⁵⁹, “baro müdahil oluyor”; “vahşetin görüntüleri”⁶⁰, “bu şehir huzur kentidir”⁶¹ şeklindedir.

Sakarya Yenigün gazetesi 8 temmuz 2017 tarihinde “vahşet” manşeti ve “9 aylık hamile kadını 11 aylık çocuğu ile birlikte hunharca öldürdüler” alt başlığıyla çıkmıştır. Diğer başlıklar; “asın bunları”, “vahşice işlenmiş cinayet” “insan olamazlar” “zulümdür” “canavar bunlar”, “asın bunları” “tutuklandılar” “öldürüp ormana atıldılar”, “ne istediniz, ana oğuldan?”, “pişmanlarmış”,

⁴¹ *Adapostası*, 10 Temmuz 2017

⁴² *Sakarya Barosu Kadın Hakları Merkezi Emani el Rahmun cinayetini bir kadın cinayeti olarak ele alan çok az sayıda açıklamalardan birisini yapmıştır: “İrki dili, dini ne olursa olsun kadınlar erkek vahşetine hedef olmaktan kurtulamamaktadır. Ancak tüm bu yaşanan vahim olaylara karşı kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusundaki mücadelemizden asla taviz vermeden, bu yolda yürümeye devam edeceğiz”.*

⁴³ *Adapostası*, 11 Temmuz 2017

⁴⁴ *Adapostası*, 12 Temmuz 2017

⁴⁵ *Adapostası*, 12 Temmuz 2017 Baro Başkanı da tecavüz ve cinayetin Sakarya iliyle ilişkilendirilmesinden duyduğu rahatsızlığı belirtmiştir: “İlimiz misafirperver, şahıs zaten engelli bir kadına da saldırmış”.

⁴⁶ *Adapostası*, 14 Temmuz 2017 Kaynarca’da 10 aylık bebeği ile birlikte katledilen 9 aylık hamile Emani el Rahmun’un eşi, canilerle aralarında husumet olmadığını ve engelli ailesine yemek götürdüğünü söyledi. Haberde el Rahmun’un kocasının “Türk halkının suçu yok hakkım hepsine helaldir suçlu o iki kişi, ağır şekilde cezalandırılmalarını istiyorum” dediği aktarılmıştır.

⁴⁷ *Eğitim Bir-Sen*: “Suriyelilere yönelik kara propagandaya destek olanlar kendilerine pay çıkarıyor mu?”

⁴⁸ *Yeni Sakarya*, 8 Temmuz 2017.

⁴⁹ *Yeni Sakarya*, 9 Temmuz 2017.

⁵⁰ *Yeni Sakarya*, 10 Temmuz 2017.

⁵¹ *Yeni Sakarya*, 11 Temmuz 2017.

⁵² *Yeni Sakarya*, 13 Temmuz 2017.

⁵³ *Yeni Sakarya*, 19 Temmuz 2017.

⁵⁴ *Sakarya Valisi*: “Bu tamamen sapıkça, vahşice işlenmiş bir cinayet, tecavüz olayı”

⁵⁵ *Bizim Sakarya*, 8 Temmuz 2017

⁵⁶ *Bizim Sakarya*, 9 Temmuz 2017. *Sakarya Adalet ve Özgürlük Platformu’nun açıklaması.*

⁵⁷ Emani el Rahmun’un babasının açıklaması.

⁵⁸ *Bizim Sakarya*, 10 Temmuz 2017.

⁵⁹ *Bizim Sakarya*, 11 Temmuz 2017.

⁶⁰ *Bizim Sakarya*, 12 Temmuz 2017.

⁶¹ *Bizim Sakarya*, 13 Temmuz 2017.



“jandarma zor tutu”, “adliye önünde gerginlik”, “vahşice işlenmiş bir cinayet”, “hak ettikleri cezayı bulacaklar”, “kan donduran olay”, “vahşet ırkçı söylemlerin sonucu”⁶², “vahşeti yapanlar insan olamaz”, “adalet geciktirilmemeli”, “en ağır cezayı alacaklar”, “çok üzgünüz, öfkeliyiz”⁶³, “kardeşlerimize ağladık” “göz yaşlarıyla uğurladık” “tepkiler çığ gibi”, “kan donduran vahşet” “sürecin takipçisi olacağız”⁶⁴; “Özkoç: acı ve utanç içindeyim”, “Kazan: kanım dondu”, “ailesi evini taşıdı”, “duyan kahretti”, “en ağır şekilde cezalandırılınsınlar”, “İHH’dan kınama”, “Adana’dan Kaynarca’ya protesto için geldi”, “Bırol K. Suriyeli aileye taşınırken yardım etmiş”, “Bırol K.’nin ailesi taşındı”, “acı ve utancın adresi”, “Türkiye’den tepki yağdı”⁶⁵ “insanlıktan nasibi yok!” şeklinde yer almıştır.⁶⁶

Sakarya Halk 8 Temmuz 2017 tarihinde “asın bu canileri” manşetiyle çıkmıştır. Altbaşlıkta habere konu olan olay belirtilmiştir: “Kaynarca’da 9 aylık hamile kadın ile 10 aylık bebeği öldürüldü”. Birinci sayfadaki diğer başlıklar; “linç etmek istediler”, “Bakan Kaya: Bunlar insan olamaz”, “Toçoğlu: Hak ettikleri cezayı alacaklar”, “bunlar insan olamaz” “sapıkça işlenmiş cinayet”, “vicdansızlar”, “sadece bir isteği oldu”⁶⁷ “lâyık oldukları en ağır ceza verilecektir”, “onlara hayvan diyemiyorum hayvanlara hakaret olur”, “hak ettikleri cezayı bulacaklar” “bu yürek yakan vahşeti kınıyoruz” “milletimiz provokasyona gelmemelidir”, “vahşetin dili, dini, ırkı olmaz”, “en ağır cezanın verilmesini istiyoruz”⁶⁸ şeklindedir.



Resim 1: Adapazarı Akşam Haberleri Gazetesi, 1. sayfa, 8 Temmuz 2017.



Resim 2: Sakarya Halk Gazetesi, 1. sayfa, 9 Temmuz 2017.

⁶² İHH açıklaması. Haberde sosyal medya kampanyası konu ediliyor.

⁶³ *Sakarya Yenisün* 8 Temmuz 2017. CHP il başkanı Ayça Taşkent’in açıklaması; cinayeti kadın cinayeti olarak değerlendiriyor ve cezasızlığın sonuçlarına vurgu yapıyor.

⁶⁴ *Sakarya Yenisün* 9 Temmuz 2017.

⁶⁵ *Sakarya Yenisün* 10 Temmuz 2017.

⁶⁶ *Sakarya Yenisün* 11 Temmuz 2017.

⁶⁷ Emami el Rahmun’un eşinin açıklaması: “Acılı baba jandarma komutanına Suriye İdlib’de yaşayan akrabalarına ne olur eşimin tecavüze uğradıktan sonra öldürüldüğünü söylemeyin, trafik kazasında öldü diye söyleyin” diye talepte bulundu. Acılı eşin bu isteğini duyan herkesin gözleri doldu”.

⁶⁸ *Sakarya Halk*, 8 Temmuz 2017.

9 Temmuz 2017 tarihinde “emanete sahip çıkmadık” manşetiyle çıkan *Sakarya Halk* gazetesinde “idam istiyoruz” ifadesi bant olarak gazetenin ön sayfasını çerçevelemekte, ayrıca “hem kahrolduk, hem yıkıldık, hem ağladık, hem utandık”, “sözün bittiği anlar” “onlar bize Allah’ın emanetidir” “katillerin en ağır cezayı alması için destek vereceğiz” “vahşeti yapana insan denir mi bilmiyorum”, “binler gözyaşlarıyla sonsuzluğa uğurladı”, “emniyet olayı anlattı”, “gözyaşlarını tutamadı”, “en ağır şekilde cezalandırılınsınlar”⁶⁹; “o caniyi boşuyor”, “biz kardeşiz”, “Kadınlar Birliği şiddeti kınadı”, “Özkoç: utanç ve acı içindeyim”, “benim öyle bir oğlum yok”, “Suriye’de toprağa verildiler”, “avukatı o iddiaları yalanladı” “adli sürecin takipçisi olacağız” “nereden bakarsanız insanlık dışı bir olay”, “Suriyeli astronot Farsis’ten sağduyu çağırısı”, “bu vahşetin yükü hepimizin üzerindedir”;⁷⁰ “caniler ölüme böyle götürmüşler”⁷¹; “Suriyeli annenin Sakarya sendromu”⁷² “böyle bir olaydan dolayı çok üzgünüm”, “Sakarya’da yaşanan vahşetin ardından Suriyelilere eğitim veriliyor”⁷³, “münferit bir mesele değil”⁷⁴ “boşanma davası açtı” başlıkları bulunmaktadır.



Resim 3: Yeni Sakarya Gazetesi, 1. Sayfa, 9 Temmuz 2017.

İncelenen gazetelerin başlıklardan da anlaşılacağı üzere Emani el Rahmun’a tecavüz edilmesi ve 10 aylık bebeğiyle birlikte öldürülmesi “vahşet” olarak nitelenmiş, münferit bir olay olarak ele alınmıştır. Başlıklar ve başlıkları açıklayan alt başlıklarda Suriyeli sığınmacı kadınların yaşadıkları şiddet olaylarıyla, kadın cinayetleriyle hiçbir bağ kurulmamıştır. Haber kaynağı olarak seçilen sivil toplum örgütlerinden Sakarya Barosu Kadın Komisyonu ve CHP Sakarya İlçe Başkanlığı kadın cinayetleriyle ilişkilendirilmiş birer açıklama yapmış; açıklamalar gazetelerin 4.-5. sayfalarında küçük haberler olarak kalmıştır. Yine cinayeti Suriyeli sığınmacılara yönelik nefret söylemiyle ilişkilendiren içerikler de başlığa çıkarılmamış; konuyla ilgili başlıklar arka sayfalarda, CHP Sakarya milletvekili, İHH temsilciliği,

Kemal Kılıçdaroğlu’nun açıklamalarını aktaran haberlerde yer almıştır. Başlıklardan çıkarılan ikinci önemli temaysa “utanç”, “mahçubiyet” başlıklarında görülen cinayetin Sakarya halkıyla özdeşleştirilmesini engelleme kaygısıdır. Sakarya’da sığınmacılara ilişkin olumsuz herhangi bir tavır olmadığı, Sakarya’nın “72 millet”in birarada yaşadığı bir göçmen şehri olduğu, sorumlu varsa sosyal medya üzerinden Suriyeliler’le ilgili kara propaganda yapmak isteyen kişiler olduğu

⁶⁹ *Sakarya Halk*, 9 Temmuz 2017.

⁷⁰ *Sakarya Halk* 10 Temmuz 2017

⁷¹ *Sakarya Halk* 12 Temmuz 2017

⁷² *Sakarya Halk* 13 Temmuz 2017, Aydın’da yaşayan Suriyeli bir kadının Emani el Rahmun cinayeti nedeniyle evinde bile korku içerisinde olduğu belirtiliyor.

⁷³ İzmir’de Suriyeliler’in yaşadıkları mahallelerde çoğunluğu erkeklerden oluşan mültecilere verilen eğitimler haberde yer alıyor: Oyunlara karşı dikkatli olunması söyleniyor; “ahlâk eğitimleri de vermeye başlandı” deniyor (Türk kadınlarına bakmamaları ve laf atmamaları gerektiğinin anlatıldığı ifade ediliyor).

⁷⁴ *Sakarya Halk* 13 Temmuz 2017, Halkların Köprüsü Derneği açıklaması: “Emani ve çocuklarının katledilmesinin münferit bir olaymış gibi sunulmasına itirazım var. Bu münferit bir mesele değildir. Mültecileri diken üstünde yaşamaya mahkum kılmış nefret dilinin somutlaşmış en korkunç halidir, Emani’nin ve çocuklarının hayatlarına son veren saldırı, mülteci kadınların hayatın her alanında karşılaştıkları cinsel şiddetin en korkunç halidir. Emani, mülteci kadınların korkularının adı; taciz, tecavüz, aşığılanmayla geçen mülteci hayatının kilidi oldu artık”.

içeriğindeki haberler tüm gazetelerde yine çeşitli kurum temsilcileri ve resmi yetkililerin beyanları aktararak haberleştirilmiş; Emami el Rahmun'un eşi ve babasının "hakkımızı helâl ediyoruz, cinayetin sorumlusu iki canidir" açıklamasına yer verilmiştir.

Haberde bağlam bilgisi yetersizdir. Sakarya'nın Hendek ilçesinde 16 Haziran 2017 tarihinde Suriyelilerin evlerine yönelik yaşanan saldırılarla bu olay arasında hiçbir bağ kurulmamıştır. Emami el Rahmun cinayetinden 20 gün önce Sakarya'nın Hendek ilçesinde bir fabrikada Suriyeli işçilerle yaşanan bir kavganın ardından Suriyelilere yönelik fiziksel saldırılar olmuş; oturdukları evlere girilmiş, saldırıya katılanlar yaptıklarını yerel gazetelere anlatacak kadar rahat davranmıştır. Olay sonrasında sadece iki kişi gözaltına alınmış, 20 Haziran 2017 tarihinde Suriye-

lilerin temsilcileri belediye ve kaymakamlığa giderek özür dilemek zorunda kalmış, yerel gazeteler olayın bu şekilde kapandığını yazmıştır.⁷⁵ Suriyelilere yönelik bu saldırının cezasız kalmasıyla Emami el Rahmun ve 10 aylık bebeğinin katledilmesi arasında hiçbir bağ kurulmadığı görülmüştür. İncelenen gazetelerde bu bilgiye yer verilmemiştir. Bazı haberlerde Suriyelilere yönelik önyargılarla bu cinayet arasında bir bağ kurulmuş ancak önyargıların Türkiye genelinde görülen sosyal medya kampanyasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Suriyeli sığınmacı kadınların yaşadıkları tecavüz, taciz, şiddet olayları da incelenen gazetelerin hiçbirinde konu edilmemiştir. Cinayetin bir kadın cinayeti olarak değerlendirilmesi ise sadece Sakarya Barosu Kadın Komisyonu ve CHP Sakarya il örgütünün açıklamalarında yer almış ancak başlığa çıkarılmamıştır. Cinayeti işleyenlerden Birol K.'nın engelli bir kadına cinsel saldırıda bulunmak suçuyla iki yıl cezaevinde yattığı ve temyiz sürecinde serbest bırakıldığı belirtilmiştir. Bu bilgi Birol K.'nın "cani", "sapkın" biri olduğunun kanıtı olarak sunulmuş, cinsel şiddet davalarındaki cezasızlığın şiddet oranını artıran yönü hiçbir gazetede vurgulanmamıştır.

Sonuç

Kadın cinayetleri genel olarak, "kadınların toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınlığa yüklenen anlamlar nedeniyle öldürülmeleri" olarak tanımlanıyor.⁷⁶ Kadın cinayetlerine ilişkin haberlerde kullanılan üslup, semboller, işaretler, sayılar, sözcükler ve fotoğraflarla erkek egemenliği yeniden üretilip pekiştiriliyor.⁷⁷ 2004-2011 yılları arasında %1400 oranında yükseldiği görülen kadın cinayetlerinin⁷⁸ medyada sunum biçimi bu cinayetlerin önlenmesi açısından da büyük



Resim 4: Sakarya Yeni Haber Gazetesi, 1. sayfa, 9 Temmuz 2017.

⁷⁵ *Adapazarı Akşam Haberleri, Adapostası, Bizim Sakarya, Sakarya Yenigün, Sakarya Yenihaber, Sakarya Halk, Yeni Sakarya* gazetelerinin 15 Haziran-30 Haziran 2017 tarihleri arasındaki sayıları taranmış Suriyelilerin evlerine yönelik saldırıya ilişkin haberler incelenmiştir.

⁷⁶ Memnun Seven, Bilal Karabal, Burçak Uludağ, Maide Nur Keleş, Miraç Kafaoğlu, Serpil Top, Büşra İder, *KASHED*, ,sayı: 2(2) (2015):71-83, s.72

⁷⁷ Songül Sallan Gül ve Yonca Altındal, "Medyada Kadın Cinayeti Haberlerindeki Cinsiyetçi İzler: Radikal Gazetesi", *Akdeniz İletişim Dergisi*, sayı: 24, (2015): s.168.

⁷⁸ Tekeli, Esra Serdar, "Kadın Cinayetlerinin haberleştirilmesi bağlamında medya etiğini yeniden tartışmak: Habertürk gazetesi örneği", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* cilt 1 sayı 1, (2015): s.132.

önem taşıyor. Filmmor Kadın Kooperatifi tarafından gerçekleştirilen Kadın Cinayetleri Eylem Araştırması'na göre kadın cinayetlerine dair haberler medyada üç farklı biçimde yer almaktadır: Doğrudan olay odaklı haberler; kadın cinayetlerinin yargı sürecine dair haberler ve kadın cinayetleriyle mücadeleyle dair eylem ve etkinlik haberleri. Ancak bu üç haber türünden en yaygın olanı birincisi, yani “cinayet”i olay olarak yansıtan haberlerdir ve bunlar da geniş ölçüde gazetelerin üçüncü sayfalarında yer almaktadırlar. Sunumları çoğunlukla magazin, sansasyon odaklı, hatta yer yer şiddetin/cinayetin pornografisini yapar niteliktedir. Kullanılan dil de kadın cinayetlerinin öncüllerini, başta kamu gücü olmak üzere olayda ihmali olan kesimlerin sorumluluklarını yok saymakta, hatta kimi zaman cinayetleri “haklı” gösterebilecek özellik sergilemektedir.⁷⁹

Kadın cinayetlerinin haber medyasında münferitleştirilerek temsil edildiği, toplumsal ve politik bağlamdan bağımsız ele alındığı, bir sapkınlık, skandal olarak sunulduğu görülmektedir. Kadınlara yönelik şiddetin/tecavüzün bu şekilde temsili ataerkil beden politikaları ve şiddet eylemleri arasındaki ilişkinin “görünmezlik” kazanmasına neden olmaktadır. Bu görünmezlik toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretilmesine hizmet etmektedir.

Bu çalışmaya konu olan cinayetin kurbanı Emami El Rahmun Suriyeli sığınmacı bir kadındır. Suriyeli sığınmacı kadınların yaşadığı taciz, tecavüz ve şiddetin siyasi, ekonomik, toplumsal boyutları medyada yer almamaktadır. Yapılan haberlerde bu suçu işleyenlere zemin hazırlayanlardan, suçu meşrulaştıranlar, görmezden gelenlerden bahsedilmemektedir. Çalışmada incelenen tüm yerel gazetelerde Emami el Rahmun cinayeti bir “sapkınlık”, “skandal”, “vahşet” olarak haberleştirilmiş, konu adli-polisiye bir durum olarak ele alınmış, münferitleştirilmiştir. Cinayete ilişkin haberlerin resmi açıklamalara, katillerin verdiği ifadelerle dayandırıldığı, cenaze törenlerinin ardından konunun gündemde tutulmadığı görülmüştür.

Kaynaklar

Arsan, Esra. “Emami el Rahmun’un Yazılmayan Hikâyesi”, *Evrensel*, 14 Temmuz 2017, Erişim tarihi 22 Eylül 2017, <https://www.evrensel.net/yazi/79490/emami-el-rahmunun-yazilmayan-hikayesi>.

Arslan, Memet. “İktidar ve Medyatik Şiddet: Özgecan Aslan ve Şefika Etik Cinayetleri Analizi”. *Marmara İletişim Dergisi*, sayı: 27, (2017): s. 135-160.

Atabek, Ümit. “Söylem Çözümlemesi”. *Medya Metinlerini Çözümlemek*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.

Aziz, Aysel, Eser Köker, Abdülrezak Altun, Mine Gencil, Nilgün Tural Küçük. *Medya, Şiddet ve Kadın: 1993 Yılında Türk Basınında Kadınlara Yönelik Şiddetin Yer Alış Biçimi*. Ankara, 1994.

Boztepe, Veli. “Televizyon haberlerinde kadınlara yönelik şiddetin temsili. Özgecan Aslan Cinayeti Üzerinden Bir İnceleme”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (2017/1): s. 39-66.

Çelenk, Sevilay. “Kadınların Medyada Temsili ve Etik Sorunlar”. *Televizyon Haberciliğinde Etik*. Derleyen Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel. Ankara: Fersa Matbaacılık, 2009.

Dursun, Çiler. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik*. Ankara: Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, 2008.

Dursun, Çiler. “Kadına Yönelik Şiddet Karşısında Haber Etiği”. *Fe Dergi* 2, sayı: 1, (2010): s. 19-32.

Doğanay, Ülkü ve İlkay Kara. “Tecavüzün Münferit Bir Olay Olarak Çerçeveselenmesi: Yazılı Basında Pippa Bacca Haberleri”. *İletişim: Araştırmaları*, sayı: 9(1-2) (2011): s.73-97.

⁷⁹ “Kadın Cinayetlerini Haberleştirme Klavuzu”, Erişim tarihi 10 Eylül, 2017, <https://drive.google.com/file/d/0B548plmaH-JPR3Z-4REJaX3d3cXc/view>.



Gürbilek, Nurdan. *Kötü Çocuk Türk*. İstanbul: Metis, 2016.

“Kadın Cinayetleri Haberleştirme Klavuzu”, Erişim tarihi 19 Eylül 2017, <https://drive.google.com/file/d/oB548plmaH-JPR3Z4REJaX3d3cXc/view>.

Köse, Hüseyin ve Bahar Balcı. “Sapkın Vizör: Medyada Ölümün ve Ölü Bedenlerin Görsel Temsili ve Suriye İç Savaşı Örneği”. *İletişim*, sayı: 24, (Haziran 2016): s.55-78.

Oskay, Ünsal. *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2016.

Oskay, Ünsal. *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2000.

Özer, Ömer. “Teun Adrian Van Dijk Örneğinde Eleştirel Söylem Çözümlemesi”. *İletişim Araştırmalarında Yöntemler*. Editör: Besime Yıldırım. İstanbul: Literatürk, 2015, s. 197-287.

Sallan Gül, Songül, Yonca Altındal. “Medyada Kadın Cinayeti Haberlerindeki Cinsiyetçi İzler: Radikal Gazetesi”. *Akdeniz İletişim Dergisi*, sayı: 24, (2015): s.168-188.

Seven, Memnun, Bilal Karabal, Burçak Uludağ, Maide Nur Keleş, Miraç Kafaoğlu, Serpil Top, Büşra İder. “Gazetelere Haber Olan Kadın Cinayetlerinin İncelenmesi”. *KASHED*, sayı: 2 (2), (2015): s. 71-83

Tekeli, Esra Serdar. “Kadın Cinayetlerinin Haberleştirilmesi Bağlamında Medya Etiğini Yeniden Tartışmak: Habertürk Gazetesi Örneği”. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)*, cilt: 1, sayı: 1, (2016): s. 129-142.

Yanikkaya, Berrin. “Gündelik Hayatın Suretinde: Öteki Korkusu, Görsel Şiddet ve Medya”. *Medya Milliyetçilik Şiddet*. Hazırlayan: Barış Çoban. İstanbul: Su Yayınları, 2009.

Nekropol (Ölüler Kenti) ve Metropol(Anakent) Arasındaki Diyalektik Hakkında Birkaç Tespit* / Remarks on the Dialectic Between Metro- polis and Necropolis

Jean-François PÉROUSE¹

Öz

Her metropol bir nekropol olarak incelenmelidir. Bir başka deyişle, kalıcı yerleşim yerlerinde bir arada yaşamak insanın ölümlerle başa çıkması anlamına gelir. Şehir tarihine, canlılar/ölüler arasında bitmeyen bir mekânsal dengeleme süreci olarak bakılabilir. Şehir yaşamı, hem ölümlere karşı kurumsallaştırılmış bir saygı ve tanımayı, hem de ölümlerin unutulmasını gerektirir. Çünkü ölümlere karşı aşırı saygı, şehir hayatına devam edilmesine engel oluşturur. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak ölümlerini hatırlatma görevi ile unutturma gerekliliği arasında sıkıştırılmıştır her zaman metropoller. Bu yazıda, İstanbul mezarlıklarına dair saha deneyimlerimizi toparlayıp, Fransız tarihçi Fustel de Coulanges'ın 1864 yılında yayımlanan *Antik Site* adlı temel eserinin izinde daha genelleştirici bir yönde hareket etmeye çalışıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Fustel de Coulanges, *Antik Site*, İstanbul, kentsel büyüme, mezarlıklar.

Abstract

As a matter of fact, each metropolis must be analyzed as a necropolis at the same time. In other words, dealing with permanent settlements means inevitably coping with death and consequently urban life requires both respecting and forgetting the dead people who have passed away before us. Because excessive respect to our resting ancestors could constitute an obstacle to the necessary fluency of urban life, balancing between the task of reminding and the vital necessity of putting a distance vis-à-vis our dead. In this paper, we want to combine our field experience related to today's Istanbul cemeteries with a more generalizing approach in the footsteps of *La Cité Antique*, the founding work of the French historian Fustel de Coulanges published in 1864.

Keywords: Fustel de Coulanges, *Cité Antique*, Istanbul, urban growth, cemeteries.

Tabir-i caizse, bir şekilde, her metropol aynı zamanda bir nekropoldür. Bir ölümler kenti yani. İnsanları kalıcı biçimde bir arada tutmak, kaçınılmaz bir şekilde ölümlerle başa çıkmak anlamına gelir. Şehir tarihi, canlılar/ölüler arasında daimi olarak süregelen bir mekânsal denge kurma tarihidir. Kuruluşundan beri İstanbul toprağına gömülmüş toplam ölümlerin sayısı muhtemelen şimdiki canlıların sayısına yakındır. Şehir yaşamı, hem ölümlere karşı kurumsallaştırılmış bir

* Yayın Başvuru Tarihi: 23.08.2017, Yayın Kabul Tarihi: 29.09.2017.

¹ Université de Toulouse-Jean Jaurès, Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü, jeanfrancoisperouse@gmail.com.



saygı ve tanımayı, hem de ölümlerin unutulmasını gerektirir. Çünkü ölümlere karşı aşırı saygı, şehir hayatına devam edilmesine engel oluşturur. Başka bir deyişle ölümlerini hatırlatma görevi ile unutturma/uzaklaştırma gerekliliği arasında sıkıştırılmıştır hep metropoller. Bugünkü İstanbul mezarlıkları hakkında 1990'lı yılların ortasından itibaren yürütmüş olduğumuz araştırmalara dayanarak², bu sefer, saha deneyimlerimizi toparlayıp, Antikite tarihçisi Fustel de Coulanges'ın 1864 yılında yayımlanmış *Antik Site*³ adlı temel eserinin izinde, daha genelleştirici bir yönde hareket etmek istiyoruz.

Şehir kurmak ve ölümlere saygı göstermek

Antik Site olarak Türkçeye tercüme edilmiş dev eserinin “Ölümlerin Kültü” başlıklı birinci kısmında XIX. Yüzyılın Fransız tarihçisi Fustel de Coulanges, bu sonlandırıcı tespitlerde bulunur: “Ölümlerin kültü, insanların tarihinde en eski din şekli olarak karşımıza çıkıyor gibi. (...) Sanki din hissiyatı bununla beraber başlamış. Muhtemelen ölüm karşısında bulunduğu vakit insan ilk defa doğaüstünü kavramaya ve gördüğünün ötesinde ümit etmeye başladı. (...) Ölüm insanın düşüncesini görünenden görünmeyene, fânî olandan ebedî olana yükseltmişti.” Fakat, de Coulanges'ın kitabının en düşündürücü yanı, kuşkusuz genel yapısıdır.⁴ Çünkü özellikle kurum olarak yaklaşılacak antik şehir tarihinin *ölümlerin kültü* ile başlıyor olması, aşırı maneviyatçı bir bakış olmasına rağmen, çok etkileyicidir. De Coulanges için, “Site”⁵ (*cit /civitas*) ile “Şehir” (*ville/urbs*) arasında aklımızda kalması gereken önemli bir fark var. Kitaba ismini veren *Cit *, ortak bir kült üzerinde kurulan, muhtelif aile, aile ittifakları (*phratrie*) ve kabileyi (*tribu*) bir araya getiren anlaşmalı, *mutabakath* bir topluluk. Ünlü tarihçiye göre, oluşumu uzun bir süreç gerektiren *Cit * olmadan şehir olamaz.⁶ Yani ölümler kültü etrafında siyasi/dinî bir yerel cemaat oluşturulmadan bir şehir kurulamaz. Bu açıdan eski Yunanlar ve Romalılar için her şehir ölümlerin kültü etrafında örülmüş kutsal bir ibadet yeridir.⁷ Bu dışarıdakilere gizli kalan ölümler kültü, birbirine bağlı iki ölçekte yürütülüyordu: hem aile-ev-ocak ölçeğinde, hem de oluşturulmuş siyasi/dinî topluluk ölçeğinde. Dolayısıyla, de Coulanges'ın bakışında, ölümlere saygı şehrin aslı varlık sebebi, yurttaşların kimliğini temellendiren saik ve şehrin kutsal değerini teşkil eden başlıca unsurlardan biri olarak karşımıza çıkıyor.

Geçici olmayan her yerleşim yeri kendi ölümlerinin alanını üretiyor. İnsan bir yerlere yerleşince kendi ölümlerine has bir mekân ayırıyor. Zamana, mevcut imkânlarla ve inançlara göre farklı bir şekilde kurumsallaştırılmış o mekân biricik insan hayatını sınırlandırarak bir hatırlatma görevini üstleniyor.

Nekropollerin değişen konumu ve metropolün dönemsel sınırları

Her nekropol, bağlı olduğu yerleşim yerinin bir zamanlar sahip olduğu sınırlarına işaret ediyor. Dolayısıyla, zaman içerisinde, şehrin yayılmasıyla beraber eski nekropoller ya aktarılıyor ya da siliniyor. 1930'lu yıllarda, Divan Yolu üzerinde Çemberlitaş civarında, kanalizasyon çalışmaları sırasında, ilk Bizans şehrinin nekropollerinden birinin kalıntıları bulunmuştu. Keşfedilmiş nekropol, Bizans'ın ilk surlarının dışında kalıyordu. Sonraki yüzyıllarda inşa edilen yeni şehir

² Jean-François P rouse, “Mezarlıklar: Güncel Demografik Dinamiklerin Canlı Kaynakları”, *İstanbul ile Y zle me Denemeleri:  eperler, Hareketlilik ve Kentsel Bellek*, (İstanbul: İletişim, 2011), s. 231-246; “İstanbul Varo larındaki Mezarlıklar Bize Ne Anlatıyor?”, * l m Sanat Mekan*, derleyen Gevher Gökçe Acar (İstanbul: DAKAM, 2012) , s. 82-90. Fransızca olarak da, bkz : “MEZARISTAMB ou Istanbulpar ses cimeti res”, URL : https://www.academia.edu/7777195/MEZARISTAMB_ou_Istanbul_par_ses_cimeti%C3%A8res.

³ Fustel de Coulanges, *Antik Site. Yunan'dan Roma'ya Kadar Tapınma, Hukuk ve Kurumlar*, (İstanbul: Epos Yayınları,2011) (Fransızca birinci baskısı, *La Cit antique*, Paris, 1864). Bu makalede kullanmış olduğumuz baskı, 1943 baskısı (Paris, Hachette).

⁴ İzlendi anlatım g zerg hi şudur: Antik inançlar (I), Aile (II), Şehir (III), Devrimler (IV), Belediye yönetiminin yok oluşu (V).

⁵ “Cit ” kavramının “Site” olarak tercüme edilmesi oldukça tartışıması gereken bir ceviri seçeneği bu arada. Çünkü “site” terimi “korunmalı site” olgusuna çağrışım yapan oldukça kısıtlı bir anlama sahiptir.

⁶ de Coulanges, 1943, s. 151.

⁷ A.g.e., s. 160.



surlarıyla beraber eski sınırlar giderek silinmiştir. Keza XVI. yüzyıldan beri sınır oluşturan Tarlabası'ndaki ve Taksim'deki küçük ve büyük "ölülerin tarlaları", XIX. yüzyılın ortasında büyüyen şehrin yeniden yapılanmasının neticesinde tamamen yok oldular. Üstelik bu eski sınırların belleği yer isimlerinde bile muhafaza edilmemiştir: Beyoğlu'ndaki hepimizin bildiği Meşrutiyet Caddesi'nin ismi, 1908 yılından önce "Mezarlık Caddesi"ydi. Şimdi beynelmilel eğlence ve turizm hayatının yoğun olduğu bölge, görece yakın geçmişini unutmuş oluyor!

Fakat II. Theodosius surlarının dışındaki nekropoller günümüze kadar muhafaza edilmiştir. V. Yüzyıldan itibaren, göze çarpan bir süreklilikle, ölümlere adanmış mekânlar bulunur. Yeni mezarlıklar düzenlenmiştir tabii ki; fakat ciddi bir işlevsel süreklilik söz konusudur. Osmanlı döneminde, izne tâbi olan belli istisnalar dışında, ölümlerin çoğu surların dışında gömülüyorlardı.⁸ Fetih zamanından kalma "mutlu askerler"⁹ mezarlarının yoğunlaşması ile, kara surlarının ötesinde ölümlerin dünyası başlıyordu. Bugün hâlen bu yönlendirmenin sonucunda, yüzyıllar boyunca oluşturulmuş "mezarlıklar kemeri" kentsel dokunun içerisinde ciddi bir iç sınır ve bir kopukluk teşkil eder. Balkan Savaşları, Birinci Cihan Harbi ve İşgâl Dönemi'nin şehitlerinin aynı bölgeye defnedilmesi, Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde açılmış şehitliklerle beraber, bu sınırı kalıcı bir "ölüler" alanına dönüştürdü. Burası şimdilerde "Edirnekapı Şehitliği" olarak tarif ettiğimiz bölgedir. 1950'li yıllardan sonraki metropoliten gelişmeler kutsanmış/kurumsallaştırılmış olan bu sınırı, 1970'li yıllarda çevreyolunun açılmasının yol açtığı tahribatlar hariç, silmedi. Ve böylece kara surlarının dışındaki bu mezarlıklar kemeri bir nevi metropolün "iç sınırına" dönüşmüş oldu.

Büyük projeler ve mezarlıkların yok oluşu/taşınması

Yapılaşma ve nüfusun epeyce yoğun olduğu metropollerde, mezarlıklar ister istemez işgâl edilebilen veya çeşitli şekillerde kullanılabilen bir "boş arazi" olarak algılanıyor. Kahire'deki "Ölümlerin Şehri" boyutlarına ulaşmasa da, bu eğilim İstanbul'da tarih boyunca hep gözlem-



Resim 1: Sanayi Mahallesi Mezarlığı, 2000, fotoğraf: Jean-François Pérouse

⁸ Bkz. Nicolas Vatin, Stéphane Yerasimos (ed.), 2001, *Lescimetières dans la ville. Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans l'Istanbul intramuros*, (Istanbul/Paris: IFEA/Maisonneuve), VARIA TURCICA XXXV, s. 19.

⁹ Bkz. A. Süheyl Ünver A. Süheyl, *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, (Ankara : TürkTarih Kurumu, 1976.

lenebilir.¹⁰ Fiilen mezarlıklar bu fırsatlar alanına göz dikenler tarafından kemirilir: duvarları çökertilir, sinsice deşilirler. İlk önce, Kuzguncuk'taki Yahudi Mezarlığında olduğu gibi, "gayrimüslim" mezarlıkları bu saldırılara maruz kaldı. Fakat bu sinsi saldırılar gayrimüslim mezarlıklara özgü değil. Örneğin, 1991 yılında *Hürriyet* Gazetesinde yayımlanmış olan "Mezarlık Vurguncuları"¹¹ isimli uzun bir makalede tarihçi Mustafa Bardakçı okuyucuların dikkatini tam da bu taciz pratikleri üzerine çekiyordu. Bardakçı Feriköy, Kazlıçeşme, Edirnekapı ve Hasköy mezarlıklarına değinerek, bilinen definecilik ve tarihi mezar taşları soygunculuğunun ötesinde, günlük hayattaki daha küçük çaplı tacizleri irdeliyordu: Fabrikaların mezarlıklara doğru kaçak genişletilmeleri, muhtelif kirletici kullanımlar, mezarlıkların taş ocağı olarak kullanımı, mezarlıklarda gecekonduların kurulması, vb.¹² Daha az zararlı bir şekilde, eskiden kentin gündelik hayatı mezarlıklara taşıyordu; çocuklar oynamaya, gençler sohbet etmeye, yaşlılar sakin ve gölgeli bir yer bulmaya gidiyorlardı.



Resim 2: Kazlıçeşme Mezarlığı, 2010, fotoğraf: Jean-François Pérouse

Ama mezarlıklar kentsel dönüşüm furçası ve büyük projeler için ciddi bir engel teşkil etmeye başladılar. 70'li ve 80'li yıllarda otoyolların açılması Edirnekapı ve Söğütözü tarafındaki mezarlıklarda ciddi tahribata neden oldu. Dönemin gazetelerinde "mezar nakliyatı"na dair ilanlar boldur. Şimdilerde projelerin boyutu ise bambaşkadır. Metropolün yoğunlaşması mezarlıkları sıkıştırmakta, zorlayıp, tehdit etmektedir. Kazlıçeşme Mezarlığı şimdiden dev rezidans kulelerinin gölgesi altında kalmıştır, keza Ortaköy'deki iri rezidans tarafından ezilmiş ufacık Rum Mezarlığı ya da Mecidiyeköy'deki mezarlıklar da. Meşhur ve seçkin Zincirlikuyu Mezarlığı bile, özellikle kuzey tarafında, artık dev kuleler tarafından kuşatılmış durumdadır.

Şehrin gelişmesi ve ölümler/canlılar ilişkisinin "gevşemesi"

1990'lı yıllara kadar, İstanbul'daki canlılar/ölümler ilişkisi, çoğu zaman, mahalle ölçeğinde günlük hayatta yaşanıyordu; şehitler ve zenginler hariç. Demin sözünü ettiğimiz gibi, şehitlere ayrı, özgün mekânlar oluşturuldu. Zenginlerin ise, belli ayırt edici ölüm sonrası tercihleri vardı: Zincirlikuyu, Rumelihisarı-Aşiyân, Abide-i Hürriyet, Nafibaba, Çengelköy ve Karacaahmet mezarlıkları gibi¹³; vefatlarından sonra da devam eden bir fark edilme dertleri vardı.¹⁴ Bunlardan başka, çoğunluk için, defin yerleri genellikle meskenlere yakındı. Bu mekânsal yakınlık, yoğun ama çok da görünmeyen bir ölümler/canlılar iletişimine imkân veriyordu.

¹⁰ Silivrikapı Mezarlığındaki ailevi bir işgâl örneği için, bkz. "Mezarlıkta 'çadırkondu'", *Milliyet*, 2 11 (2004): s. 5.

¹¹ M. Bardakçı, "Mezarlık Vurguncuları", *Hürriyet*, 5 12 (1991).

¹² Bazen mezarlıklar yanlışlıkla "özel bir araziye" yayılıyor. Bu durumda, Kanlıca'da olduğu gibi, arsa sahibinin hakkını vermek için mezarlar taşınıyor. Bkz.: "Mal sahibi mezarı boşalttı", *Radikal*, 13 02 (2005): s. 9.

¹³ Bu mezarlıklar, boş mezar yeri bedelinin en yüksek olduğu "birinci sınıf" olarak tarif edilir. 2016 itibarıyla bu fiyat 22 000 TL idi (bkz. https://www.ibb.istanbul/Uploads/2016/12/ANADOLU_YAKASI_MEZARLIK_LAR.pdf); ayrıca, bkz.: "İstanbul'da en güzel manzara mezarlıklardan seyredilir", *Emlak Pazarı* (Mart 2004): s. 8-11; "Mezarlık dolandırıcıları", *Radikal* (06.05.2012): s. 34-35.

¹⁴ Bkz.: "Artık ölmek de lüks", *Yeni Şafak* (14.09.1997):s. 14.

Hızlı yapılaşma ve global kent olma süreci ile beraber bu günlük ilişki sekteye uğramış ya da tamamen altüst edilmiştir. Artık 2000'li yılların başından itibaren İstanbul'da ölümlerin konumlandırılması/dağıtılması İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından, merkezî bir şekilde ve metropol ölçeğinde belirleniyor. Mahalle mezarlıkları dolunca, yeni, bitmeyen gömülme ihtiyaçlarına cevap veremiyor. Bunun sonucunda, ölümler giderek akrabalarının yaşam mekânlarından uzaklaştırılıyor. Zaten insanlar evden ziyade hastanede vefat ediyor. Yeni ölümler her gün ziyaret edilecek “sessiz komşu” olmaktan çıktılar. Üstelik mezarlıklar artık yakınlarında oturanların “yaşam alanı” görevini üstlenmiyor. Bunun sonucunda, mezarlıklar, daha ihtisaslaştırılmış ve şehir hayatından daha tecrit edilmiş bir vaziyettedir.

De Coulanges perspektifine dönecek olursak, çağdaş metropollerin hayatı, ölümlere yönelik bu aslî görevden bizi sürekli uzaklaştırıyor. Bizden öncekileri ve bizden sonrakileri fiilen unutturarak, tüketim, eğlence (Blaise Pascal'a atıfla)¹⁵ ve birey üzerine yoğunlaşarak, sadece anlık hayatı yüceltiyor bugünkü metropol hayatı. Bu nedenle ölümlere karşı aslî görevlerimizi üstlenmediğimizde, varlığını ölümler kültürüne borçlu olan “cité” dağılıyor, şehir çöküyor ya da şehir olmaktan çıkıyor. Keza, yaşadığımız aşırı liberal metropollerde, insan topluluğunun geçmişi ve geleceği tamamen anlık intiba ve getirilere endekslenmiş durumda. Ölümler, şimdiki azamî kâr ve memnuniyet arayışına faydalı değillerse, fuzuli bir duruma düşüyorlar. Başka bir deyişle ölümler ve yaşayanların zamanları artık örtüşmüyor, birbiriyle çelişiyor: ölümlere saygı gösterme zamanı, dayatılan “çılgın” metropol hayatının zamanına hiç uymuyor.¹⁶

Bunun neticesinde ölümler bugünkü metropolü kutsallaştırmıyor; tam tersi, metropolün sürekli hummalı ve pürüzsüz olması gereken akışına engel oluyor. Ve bu bağlamda, ölüm artık görkemli bir şekilde anılmıyor, görünmez kılınıyor, unutturuluyor. Velhasıl, “Anıt kabirler”, “unut kabirler” oluyor...

Yeni periferik nekropol ve yeni kentsel gelişmeler

1937 Yılında yayımlanmış olan *Şehircilik* adlı kitabında Celâl Esad Arseven “asri mezarlıklar” konusuna değinir.¹⁷ Özel yerlerde defin işlerini kesinlikle yasaklayan 1930 tarihli “1593 sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu”ndan sonra¹⁸, yeni mezarlıkların kurulması ve konumlandırılması yerel yönetimlerin dertlerinden biri olmuştu. Bu durumda şehirlerin dışında –yönetmelikler gereğince– yeni mezarlıklar kurularak, şehirlerin geleceği şekillendirildi. Bu anlamda nekropollerin planlanması ve konumlandırılması metropollerin müstakbel gelişmesini belirleyebilir.

Zaman içerisinde mezarlıkların içlerinin aşırı “yoğunlaşması”¹⁹ yeni mezarlıkların açılmasını gerekli kıldı. Bu sebeple, İstanbul’un çeperlerinde son yıllarda birtakım yeni muazzam mezarlıklar tasarlanıp açıldı, Kilyos’tan Tuzla’ya kadar. Bu büyük kapasiteli geniş mezarlıklar metropolün yeni sınırlarını işaret edip, yeni yapılaşma fırsatlarını beraberinde getiriyor. Yollar açıldı ya da genişletildi, altyapılar tamamlandı: ister istemez, ölümlere yönelik bu yeni “donatımlar” yaşayanların işine yaradı. Aslında bu etkileşim tarzı çok daha önce de gözlemlenebiliyordu. Ortadan kaldırılmış Taksim civarındaki mezarlıklardan oluşan Mecidiyeköy mezarlıklarının açılışı, şehrin bu kısmının gelişmesini tetikledi. Bu bağlamda ölümler bir biçimde yol gösterici oldular ve metropolün müstakbel gelişme eksenlerine işaret ettiler.

¹⁵ Pascal'a göre eğlence (*divertissement*), her zaman, ölümün kaçınılmazlığını unut(tur)mak içindir; bkz: Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003).

¹⁶ Ölümlere karşı bu “mesafeci” yaklaşım hakkında, bkz.: Sefa Kılık, “İstanbul’un göbeğindeki mezarlığa tepki”, *Vatan*, (09.12.2010). (Gösterilen tepkiler arasında, takip eden oldukça manidardır: “Çocuklarımız her gün cenaze gömülmesini mi izleyecekler? Yatak odalarımızın burnunun dibine kurulmak istenen mezarlık fikrinden vazgeçilmesini istiyoruz.”)

¹⁷ Celal Esad Arseven, “Şehirci planında mezarlık yerlerini de ayırmalıdır”, *Şehircilik*, (1937): s. 176 (Madde 99 “Mezarlıklar”).

¹⁸ Bu kanunun 212. maddesinin başlangıcını zikredelim : “Her şehir ve kasaba belediyesi şehir ve kasabasının haricinde ve meskenlerden kâfi miktar uzakta olmak üzere şehir ve kasabasının nüfusuna ve senelik vefiyatı umumiyesine nisbetle lâzım gelen bir veya müteaddit mezarlık mahalli tesisine mecburdur. (...)”

¹⁹ Bu “daralan yer kaygısı” 1990’lı yılların ortasında basında sıkça dile getirilmeye başlandı; bkz.: Ahmet Dinç, “Yer altındaki megapol”, *Aksiyon*, (07.01.1995).

Sonuc

Kent kavramı ve tarihi gerçeğinin temelinde yatan metropol/nekropol ilişkisi, üzerinde yeterince durulmayan düşündürücü bir ilişkidir. Meseleyi İstanbul örneği üzerinden ele aldığımızda, gittikçe artan bir ölüm ve ölümlerden uzaklaş(tır)ma eğilimi gözlemlenir. Bu gidişat de Coulanges'ın vurgulamaya çalıştığı "Cité"nin özüne aykırıdır. Bu açıdan, sadece birey ve tüketim odaklı yeni metropollerde, geçmişteki insanoğlunun temel inançlarıyla çelişen, ölüm olgusunu saklama ve unutturma eğilimi gösteren başka bir kent anlayışı karşımıza çıkıyor.



Resim 3: Dönüşüm tarafından yutulmuş Ayazma Mezarlığı, 2016, fotoğraf: Saner Şen

Kaynaklar

de Coulanges, Fustel. *Antik site. Yunan'dan Roma'ya Kadar Tapınma, Hukuk ve Kurumlar*. İstanbul: Epos Yayınları, 2011 (Fransızca birinci baskısı, *La Cité antique*, Paris, 1864). Bu makalede kullanmış olduğumuz baskı, 1943 baskısı (Paris, Hachette).

Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

Pérouse, Jean-François. "Mezarlıklar: Güncel Demografik Dinamiklerin Canlı Kaynakları". *İstanbul ile Yüzleşme Denemeleri: Çeperler, Hareketlilik ve Kentsel Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 231-246.

Pérouse, Jean-François. "İstanbul Varoşlarındaki Mezarlıklar Bize Ne Anlatıyor?". *Ölüm Sanat Mekân*. derleyen Gevher Gökçe Acar. İstanbul: DAKAM Yayınları, 2012, s. 82-90.

"MEZARISTAMB ou İstanbul par ses cimetières", URL : https://www.academia.edu/7777195/MEZARISTAMB_ou_Istanbul_par_ses_cimeti%C3%A8res

Ünver A. Süheyl. *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1976.

Vatin, Nicolas, Stéphane Yerasimos (eds.). *Les cimetières dans la ville. Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intramuros*. (İstanbul/Paris: IFEA/Maison neuve, 2001) VARIA TURCICA XXXV.

Özgeçmişler

Gülay Kayacan

1997 Yılında MSÜ Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi ve 2001'de "Türk Modernleşme Sürecinde Değişen Yaşlılık Yaşantıları ve Yaşlı Hizmet Kurumları" adlı yüksek lisans tezini tamamladı. 2003-2016 arasında Tarih Vakfı Projeler Bölümü'nde eğitim verdi; yaşlılık, göç, eğitim, insan hakları vb. alanlarda onlarca sözlü tarih projesinin saha çalışmalarını yürüttü ya da danışmanlığını yaptı. Kayacan, 2016'dan beri Nişantaşı Üniversitesi İİSB Fakültesi Sosyoloji ve Sosyal Hizmet Bölümü'nde ders vermekte ve halen MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Türkiye'de Yaşlılık ve Yaşlanma" konulu doktora tez çalışmasına devam etmektedir.

Aylin Dikmen Özarlan

1991 Yılında İ.Ü. Sosyal Antropoloji Bölümü'nden mezun oldu. MSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. 1998'de "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme Çerçevesinde İstanbul'da Çalışan Çocuklar Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı doktora tezini tamamladı. Halen MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. İlgi alanları sağlık sosyolojisi, çocukluk sosyolojisi ve toplumsal cinsiyet çalışmalarıdır.

Hatice Özer

Lisans öğrenimini Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 2015 yılında yüksek lisans eğitimine başladığı MSGSÜ Genel Sosyoloji ve Metodoloji yüksek lisans programından, 2017 yılında "Yeni Tıbbi Teknolojiler Bağlamında Ölüm Algısının Dönüşümü: Beyin Ölümü Çerçevesinden Değerlendirme" isimli tezini savunarak mezun oldu. Aynı yıl doktora eğitimine başladığı MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde halen ÖYP kapsamında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Gevher Gökçe

MSGSÜ Mimarlık Bölümü, Mimarlık Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. Yüksek lisans eğitimini "Osmanlı Merkezi Plânlı Cami Mimarisinde Sekiz Destekli Şemanın Gelişimi", doktora eğitimini ise "Tanzimat Dönemi Fikir ve Düşünce Hayatının Mimarî Alana Yansıması" başlıklı teziyle tamamlamıştır. 2005 Tarihinde açtığı "Ölüm Sanat ve Mekân" adlı seçmeli dersi kapsamında 2010 yılından beri sergi, belgesel film gösterimi, performans ve konser gibi etkinlikler de içeren "Ölüm Sanat Mekân Sempozyumu"nu düzenlemekte ve sempozyum bildirimlerini kitaba dönüştürmektedir.

Egemen Yılıgür

Lisans öğrenimini İÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde, doktora eğitimini "Geç-Peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri" başlıklı teziyle MSGSÜ Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü'nde tamamladı. Üsküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen Nişantaşı Üniversitesi İİSBF Sosyal Hizmet Bölümü'nün kadrosunda yer alan Yılıgür, çalışmalarını peripatetik ve geç-peripatetik topluluklar, kent yoksulluğu, prekapitalist toplumsal dokuların kapitalist toplumlarda yeniden üretimi gibi alanlarda sürdürmektedir.

Ender Keskin

2000 Yılında MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2002 yılında Paris-8 Vincennes Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamladı. Yine aynı üniversitede 2007 yılında “Barbardan medeni insana: eğitimin kökenlerinden okullu medeniyete” başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. Halen MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde çalışmalarına devam etmektedir.

Mustafa Eren

MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü'nde tamamladı. Hapishaneler/kapatılma, emek, sistem karşıtı hareketler, siyasi tarih, “dezavantajlı gruplar” üzerine çalışmalar yürüttü ve İstanbul Toplumsal Araştırmalar Grubu'nun (İSTAG) kuruluşunda görev aldı. Halen Açık Radyo'da, Ayşe Berna Uçarol ile birlikte Emeğin Gündemi programını hazırlamakta/sunmakta ve 2012 tarihinden itibaren çalışmalarına katıldığı Ceza İnfaz Sisteminde Sivil Toplum Derneği'nde (CİSST) Yönetim Kurulu Başkanlığını yürütmektedir.

Zeliha Hepkon

1993 Yılında İÜ İktisat Fakültesi İngilizce İktisat Bölümü'nden mezun oldu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladıktan sonra, doktora derecesini Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Dalı'ndan aldı. Halen İstanbul Ticaret Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Sistemleri Bölümü öğretim üyesidir.

Jean-François Pérouse

École Normale Supérieure'den beşeri bilimler alanında mezun oldu, “Angora'dan Ankara'ya Bir Başkentin Doğuşu (1919-1950)” başlıklı teziyle sosyal coğrafya-şehircilik alanlarında doktora derecesini tamamladı. 1999'da İstanbul'a yerleşti, MÜ ve Fransız Anadolu Araştırma Enstitüsü'nde (IFEA) çalıştı. 2006-2012 arasında Toulouse Üniversitesi ile GÜ arasındaki anlaşma çerçevesinde İstanbul'da sosyoloji dersleri verdi, IFEA bünyesindeki İstanbul Şehir Gözlem Merkezi'nde araştırmalar yürüttü ve 2012-2017 arasında Enstitü'nün müdürlüğünü üstlendi. Halen EJTS (European Journal of Turkish Studies) dergisinin yayın kurulundadır.

Yazım Kuralları

1. Yazılar Windows Word programıyla, normal metin için Times veya Times New Roman karakteri 12 puntoyla, 1,5 satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.
2. Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da yazının tek sayıda yayımlanabilmesi için kaynakçayla birlikte 25 sayfayı geçmemesi tavsiye edilir.
3. Metinlerin başlıkları bold ve sola yaslı şekilde yazılmalıdır. Başlıkların ilk harfleri büyük yazılmalıdır (ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman küçük harfle yazılmalıdır.).
4. Yazar isimleri bold ve sağa yaslı şekilde başlığın altında bulunmalı, yazar soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazarın unvan, bölüm, kurum ve e-mail bilgisi yazarın isminin sonuna dipnot eklenerek verilmelidir.
5. Türkçe özgün makaleler için verilecek özet "Öz" başlığı altında, 100 kelimeyi geçmeyecek şekilde verilmelidir. Tüm makalelerin ayrıca İngilizce dilinde de özeti verilmez. İngilizce dilinde verilecek özet "Abstract" başlığı altında olmalı ve yine 100 kelimeyi geçmemelidir. Önce makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı, Türkçe özü verilmeli ve sonrasında 3-5 tane anahtar kelimeler verilmelidir. Bunların altına İngilizce öz ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
6. Metnin içinde yapılan doğrudan alıntı 40 kelimeyi geçiyorsa, alıntı metin içinde yapılmayıp ana metinden farklılaştırılmış paragraf olarak gösterilmelidir. Doğrudan alıntı yapılacak metin, sağ ve soldan 1 cm girintili olarak 11 punto ile yazılır, başı ve sonuna çift tırnak eklenir ve alıntı sonunda dipnotla referans verilir.
7. Metinde şekil, tablo, resim vb. kullanılacaksa metin içinde ilgili yere, metinle arasında üstten ve alttan birer aralık bırakılmak suretiyle yerleştirilmelidir. Mümkün olduğu kadar bilgisayar aracılığıyla hazırlanmış şekiller kullanılmalı, tarayıcıyla en az 600 dpi çözünürlükte tiff veya jpg şeklinde taranmış olarak metne yerleştirilmelidir. Şekiller birbirini izleyerek numaralandırılmaktadır. Her şeklin altına numarası ile birlikte kısa bir açıklama, ortalanmış olarak yazılmalıdır.
8. Metinlerde kaynak göstermek için dipnotlardan yararlanılır. Kaynak gösterimi CMS (Chicago Manual of Style) 16. baskı sistemine uygun olarak yapılmalıdır. Dipnotlar sayfa altına numaralandırılarak verilmeli, 10 punto ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır. Dipnotlarda kitaplar için bibliyografik künye sırası (büyük küçük harf durumuna dikkat edilerek) şu şekilde olmalıdır: Yazar Adı, Soyadı, Kitap Adı (italik), Kaçınıcı baskı olduğu (Basıldığı Yer: Yayınevi, yıl), sayfa numarası. Makalelerde ise şunlar belirtilmelidir: Yazar Adı Soyadı, "Makale Adı", Kitap veya Dergi Adı (italik), cildi, sayısı (baskı yeri: Yayınevi, yılı): alıntı yapılan yerin sayfa numarası. İnternette alınan makale ise yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Derginin Adı (italik), sayısı, yayın tarihi, erişim tarihi ve internet adresi yazılmalıdır. Benzer şekilde internette alınan kitap, rapor gibi kaynaklarda da aynı bilgiler gösterilip sonuna erişim tarihi ve tam internet adresi eklenmelidir.
9. Kaynaklar bölümünde ise yazar soyadı başa alınmalı, diğer bilgiler aralarda virgül yerine nokta kullanılarak aynı şekilde verilmelidir. Kullanılan kaynak makale ise makalenin ilk ve son sayfası belirtilmelidir. CMS (Chicago Manual of Style) (16. Baskı) kaynak gösterme sistemi kurallarına uygun olarak hazırlanmış örnekler derginin sonunda verilmiştir.
10. Metnin ekleri, her bir ek ayrı sayfada olacak şekilde, kaynakçadan sonra verilmelidir.
11. Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yazım tutarlılığı sağlamak için Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı Yazım Kılavuzu'nun son baskısının esas alınması tavsiye edilir.

Guide for Authors

1. Articles submitted should be sent in Microsoft Word (.doc or .docx) format. Body text should be written in Times New Roman 12 pt. and 1.5 line spacing.
2. Even there is no particular limitations on the length of the articles; for an article to be published in a single volume, it is recommended for authors not to exceed 25 number of pages, including references.
3. Headings should be written in bold and left aligned. First character of the heading should always be written with a capital letter (conjunctions, for ex: and, or, with should not be written in capital letters).
4. Name of the author should be written in bold and right aligned whereas surname should be written with capital letters. Title, faculty, department and email address of the author should be added under the footnotes section; and be given following the name of the author.
5. Abstracts of articles written in English should be given under the heading of “Abstract” and should not exceed 100 words . It is also a requirement for abstracts to be given in Turkish language, again without exceeding 100 words limit. After the English and Turkish title of the article, abstract and keywords (of 3 to 5) are given; Turkish abstract and keywords should follow. Abstract and keywords should comply with international standards. For example: TR Index Keyword Terms List, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC can be used.
6. Quotations exceeding 40 words should be separated from main paragraph and written as a separate one. Direct quotations should be indented by 1 cm of both sides and should be written in 11 pt.
7. Images, shapes or tables should only be used with a space left perpendicularly. Shapes used should be prepared digitally where possible. Scanned documents should have 600 dpi and sent as .tiff or .jpg format. Shapes must be numbered consecutively. A short explanation should be centered under the image containing its number.
8. Footnotes are used for referencing in texts. Referencing should comply with Chicago Manual of Style (16th ed). Footnotes must be 10 pt. and line spacing must be set to 1. Bibliographic citation order for books on footnotes are as follows: Name of Author, Surname of Author, Title of Book (italic), Edition Number (Place of publication: Publisher, year), page number. Referencing order in Articles are as follows: Name of Author, “Title of Article”, Title of Book or Journal (italic), volume, issue (Place of publication: Publisher: year), page no. For referencing online journals: Name and Surname of Author, “Title of Article”, Title of Journal (italic), volume, year of publication, date of accession, link of accessed page. Date of accession and link of the accessed page must be given for any other sources (online books, reports etc.)
9. In references section, Surname of author must be written first and dots must be used instead of commas. While referencing articles, first and last page must also be indicated. Below, referencing examples of CMS (Chicago Manual of Style) (16. Edition) are given.
10. Each appendix should be given in separate pages. Appendices should be given after the references section.
11. Authors are solely responsible for published articles’ scientific and grammatical context.



Kitap/ Book**Dipnot/ Footnote**

1. Emre İ. Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 13.
2. Philippe Ariès, *Batıda Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz, (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), 36.
3. Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.
4. Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life* (New York: Simon & Schuster, 2015), 12.

Kaynaklar/ References section

- Ariès, Philippe. *Batıda Ölümün Tarihi*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.
- Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.
- Işık, İ. Emre. *Beden ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016

E-Kitap/ E-Book**Dipnot/Footnote**

1. Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.
2. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), chap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
3. Brooke Borel, *The Chicago Guide to Fact-Checking* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 92, ProQuest Ebrary.

Kaynaklar/ References section

- Borel, Brooke. *The Chicago Guide to Fact-Checking*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. ProQuest Ebrary.
- Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

Makale/ Article**Dipnot/Footnote**

1. Necmettin Ünal, “Hastane İnfeksiyonları ve Hastane Tasarımı: Yoğun Bakımların Tasarımı”, *Hastane İnfeksiyonları Dergisi*, 5, (2001), 183.
2. Kevin Robins ve Asu Aksoy, “Derin millet: Millet Sorunu ve Türk Sinema Kültürü”, *Toplum ve Bilim* 82, (1999).
3. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality,” *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 9-10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
4. Peter LaSalle, “Conundrum: A Story about Reading”, *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95, Project MUSE.
5. Peter Weiermair, “Çağdaş Sanatta Kan Üzerine Düşünceler”, *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı 37 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003): 243.

Kaynaklar/ References section

- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- LaSalle, Peter. "Conundrum: A Story about Reading." *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95–109. Project MUSE.
- Robins, Kevin ve Asu Aksoy. "Derin millet: Millet Sorunu ve Türk Sinema Kültürü." *Toplum ve Bilim* 82, (1999).
- Ünal, Necmettin. "Hastane İnfeksiyonları ve Hastane Tasarımı: Yoğun Bakımların Tasarımı". *Hastane İnfeksiyonları Dergisi*, 5 (2001): 183-194.
- Weiermair, Peter. "Çağdaş Sanatta Kan Üzerine Düşünceler." *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı 37. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (2003): 243-249.

Çok yazarlı kaynaklar/ Sources with Multiple Authors

- Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 463–73. <https://doi.org/10.1086/691233>.
- Hall, Jesse B., Gregory A. Schmidt ve Lawrence D. H. Wood. *Principles Of Critical Care*, 3rd edition. New York: The McGraw-Hill Companies, 2005.

Tezler/ Thesis

Dipnot/ Footnote

1. Mustafa Şen, "Development of the Big Bourgeoisie in Turkey" (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 1992).
2. Cynthia Lillian Rutz, "King Lear and Its Folktale Analogues" (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

Kaynaklar/ References section

- Rutz, Cynthia Lillian. "King Lear and Its Folktale Analogues." PhD diss., University of Chicago, 2013.
- Şen, Mustafa. "Development of the Big Bourgeoisie in Turkey." Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 1992.

Website içeriği/ Website content

Dipnot/ Footnote

1. Mesut Çevikalp, "Kars'ın saklı yüzü: Malakanlar", *Aksiyon*, erişim tarihi 7 Şubat, 2012, http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989.
2. "Privacy Policy," Privacy & Terms, Google, last modified April 17, 2017, <https://www.google.com/policies/privacy/>.
3. "About Yale: Yale Facts," Yale University, accessed May 1, 2017, <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

Kaynaklar/ References section

Çevikalp, Mesut. "Kars'ın saklı yüzü: Malakanlar". *Aksiyon*. Erişim tarihi 7 Şubat, 2012. http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=32989.

Google. "Privacy Policy." Privacy & Terms. Last modified April 17, 2017. <https://www.google.com/policies/privacy/>.

Yale University. "About Yale: Yale Facts." Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

GELECEK SAYILAR

Dönem	Tema	Sayı Editörleleri
2018 Bahar	Ses	Begüm Özden Fırat, Ceren Lordoğlu, Evrin Hikmet Öğüt
2018 Güz	Roman / Çingene / Peripatetik	Egemen Yılgür

Makale çağrılarını için bakınız <http://sosbildergi.msgsu.edu.tr>.