

İnsanın “Uzun Ölüm”le Sınava ya da Ötenazi Tartışmalarının Felsefi Değeri

Şahin FİLİZ¹

¹Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Antalya, Türkiye
karabagsahin@gmail.com

ÖZET

İnsan, var olduğunun farkında olan ve varoluşunu sona erdiren ölüme karşı hayatı ve hayatta kalmayı tercih eden otonom, özgür ve bilinçli bir canlıdır. Akıllı ve ahlaksal bir varlık olduğu için, Otto Rank’ın deyimiyile ilk travmayı yaşadığı doğum ile yine Ernst Becker’in deyimiyile, son travmayı yaşayacağı ölüm arasında, diğer canlılardan farklı olarak bilinçli ve iyi-kötü ayırtını yapabilecek bir kişiliktir. Felsefe, doğum ile ölüm arasındaki bilinçli ya da bilinçsiz, tüm yaşamı ve yaşam-insan ilişkisini çözümlenmeyi görev edinir. Din insan-yaşam ilişkisinin en önemli ögesi olarak felsefenin temel konularından olduğu için ayrıca başlıkta belirtmeye gerek görmedim. Çünkü “ölüm”ü, sadece dini açıdan değerlendirmek, yaşamın diğer pek çok tecrübelerini dışta bırakarak, ötenazi lehinde ya da aleyhinde aceleci hükme varmamıza yol açar. Oysa din başta olmak üzere insan yaşamının tüm deneyimlerini bir bütün olarak görüp çözümlenmeye çalıştığı için, felsefi bir bakış, yerinde bir yöntem olacaktır.

Onulmaz hastalık ya da acılara tutulmuş; tıbben yaşaması tartışmalı hale gelen insan için, ötenazi kertesine kadar, benim “uzun ölüm” diye kavramlaştırdığım bir süreç söz konusudur. “Merhametli”, “iyi” ya da “çabuk” ölüm diye bilinen ötenazi, ötenazi öncesi “uzun ölüm”den çok daha fazla tartışılmaktadır. “Ölümün sınırı” üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, önceki sürecin yeterince analiz edilmemesi nedeniyle, “ötenazi taraftarları” ile “ötenazi karşıtları” arasında kutsal bir savaşa dönüşmüş durumdadır. Ancak bu iki görüşün ortak noktası, uzun ölümü, insanı, ağırlıklı olarak fiziksel yaşam ya da biyolojik varlık olarak tanımlamakla yetinerek atlamasıdır. Özellikle ötenaziye karşı çıkanlar, temel tezlerini böyle bir insan tanımı üzerinden geliştirdikleri için, başta İslam olmak üzere bütün dinler, daha çok ruhani varlık olarak gördükleri insana, “en asgari biyolojik fonksiyonlara sahip” bir canlı gibi bakmaktadırlar. İnsanın kutsal varlık olduğu, dolayısıyla hayatın kutsal olduğu şeklindeki dini tezler, uzun ölümü felsefi analize tabi tutulmayan bir hastanın “kısa ölümü” yani ötenazisi üzerinden gerekçelendirilmekte; ötenazi aleyhinde elde edilen dini sonuçlar, tıbbın biyolojik insan tanımı ile meşrulaştırılmaktadır. Din ile tıbbın dili aynıdır. İslam’ın ötenaziye bakışı, tıbbın bakışından kalkarak kurulmakta; insan, felsefenin kapsamlı dili ile ele alınmadığı için, uzun ölüme maruz olmak asıl tartışma konusu iken, evet-hayır’la sonuçlandırılabilir ötenazi veya kısa ölüm üzerinde ayrıntılı durulmaktadır. Oysa ötenazi bir sonuçtur; uzun ölüm ise, bir sebeptir.

Ötenazi tartışmaları, içerikleri farklı olsa da insan varoluşunun aynı “dili” konuşan bilim ile dinin arasında kalmasına yol açmakta; buna karşılık, felsefenin her ikisini de ele alıp insanı “insanın diliyle” çözümlenmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ötenazi, Felsefe, Uzun Ölüm, İslam, Tıp.

Human Being's Test of "Long Death" or the Philosophical Value of Euthanasia Discussions

ABSTRACT

Human being is an autonomous, free and conscious living being who is self-conscious and who chooses life and survival over death which ends its existence. Because of the fact that human being is a rational and moral entity, as different from other living beings, it is a selfhood who can distinguish between "good" and "bad" between the time of its birth, "first trauma" in terms of Otto Rank, and its death, "last trauma" in terms of Ernest Becker. Philosophy takes the analysis of, consciously or unconsciously, life between birth and death as a whole and life-human relation on as a duty. I did not need to mention "Religion" in the title due to the fact that it is one of the basic subjects of philosophy as the main element of human-life relation, because; evaluation of "death" from only religious perspective leads to a hasty judgment in favour or against "Euthanasia" by excluding many other experiences of life. In fact, because of the fact that it attempts to analyse all the experiences of human life by approaching them as a whole, a philosophical approach would be an appropriate method.

People who are stricken with incurable illnesses or suffering, people who the field of medicine debates over -whether they live as a human being or not, are having a process what I call "Long Death" until the point of Euthanasia. Euthanasia, which is known as "merciful", "good" or "quick" death, is discussed much more than pre-Euthanasia "Long Death". Due to the fact that prior process is not analysed sufficiently, the discussions which focuses on "Limit of Death" have turned into a holy war between "Proponents of Euthanasia" and "Opponents of Euthanasia". However; what these two views in common is to ignore long death by confining themselves with the definition of human as mainly a physical life or a biological entity. Because of the fact that they, especially the opponents of euthanasia, develop their arguments by using such a definition of human, all religions, especially Islam, treat human being, which they regard as mainly a spiritual entity, as a living being that "has the minimal biological functions". Religious theses that human being is holy and therefore life is sacred, are justified by the "short death" of patient whose long death has not been subject to a philosophical analysis, and results of religious thinking against euthanasia are justified by biological definition of human by medical field. The language of religion and medicine are very same. Islamic perspective of euthanasia is being built by the perspective of medical field, and because of the fact that human being has not been approach by the comprehensive language of philosophy; though experience of long death is the main subject of discussion, euthanasia or short death is discussed in detail even though this discussion can be simply concluded by a "yes" or "no". However, actually, euthanasia is just a result whereas long death is a cause.

Debates on euthanasia cause human existence to be caught in the middle between science and religion which speak the same "language" even though their content is different. In return, it becomes imperative for philosophy to analyse human being by "the language of human being" by discussion of both aspect.

Keywords: Euthanasia, Philosophy, Long Death, Islam, Medicine.

Biyo-dini canlıdan fazlası: Kişi olarak İnsan

Biz insanlar kasabın gözlerini süzüp içlerinden önce birini, ardından bir başkasını seçtiği, kırdı oynayan kuzuları andırıyoruz; çünkü iyi günlerimizde bizi tam da bu anda hangi felaketin pusuda beklediğini hangi hastalık, sefalet, işkence ve eziyetin, uzuv, akıl ve can kaybının vb. birden bire bastırmak için hazırlandığını bilemeyiz (Schopenhauer, 2007: 46).

Schopenhauer (ö.1860)

İlk ara başlığı bilerek böyle belirledim. İnsan hakkında modern tıbbın dili ile modern çağın etkisi altındaki dini yaklaşımın dili gittikçe özdeş hale gelmektedir. İlki insanı, daha çok biyo-mekanik bir canlı, ikincisi “biyo-dini” varlık olarak “ibadet eden bir makine” gibi görme eğilimine doğru evirilmektedir. Oysa felsefede insan bunlarla birlikte, ama bunlardan daha öte bir varlıktır.

İnsan Antik Yunan, Roma, Ortaçağ Yahudi, Hıristiyan ve özellikle İslam filozoflarından modern Avrupa felsefesine uzanan tartışmalarda doğrudan ya da dolaylı olarak sürekli felsefenin esas sorunu olmuştur ve olmaya devam edecektir. Ne var ki XIX. Yüzyılda bilimler felsefeden ayrıldıkça, her bilim alanı insanı doğrudan ya da dolaylı olarak kendi “gerçeklik” algısı çerçevesinde tanımlamıştır. Her bilim dalının insanı kendi gerçeklik algısı içinde tanımlaması belki onların kuram ve uygulama yöntemlerinin doğasından kaynaklanması bakımından bir zorunluluktur. Bu zorunluluk insanın her bir parçasını, onun varoluşsal bütünü adına temsil etme iddiasını taşımaya kadar genişletildiğinde, karşımıza her bilim ve kültürel alanın kendine özgü “insan” varoluş algısı, modern bilim ve düşüncenin “başka türlü düşünülemez” yargısına dönüşmüştür. Hatta her bilim ve kültürel gelenek, daha ileri giderek, yargı üretmiş ve ürettiği yargının yanlışlanamazlığı sanısını modern insanın zihnine “biricik hakikat” olarak yerleştirmeyi başarmıştır. Oysa felsefe yargı vermez; yargıya giden temel öncüller üzerinde işler. Sonra verilen yargıları ve o yargıları oluşturan her bir kavramı analiz edip birbiriyle karşılaştırır ki, herhangi bir yargının kendi başına ve belli bir bilime dayalı olarak “kişi olarak” insanı kuşatıp kuşatmadığını sorgular. İnsan ona göre, bütüncül bir varoluştur.

Pozitif bilimler içinde tıp, insanı bir “kişi” olmaktan çok, biyolojik bir varlık, bazen kadavra, bazen canlı ama çoğu zaman “hasta” olarak tanımlar. O, sağlık ile hastalık arasında bulunan ve bizim türümüze ait bir canlıdır. Bu yargı yanlış değildir. Ancak felsefe, insanı biyolojik canlı olmanın çok ötesinde görür. Beşeri bilimler arasında geçen din ise insanı, ötenazi tartışmaları kızılmaya başladığı noktaya kadar, daha çok ruhani bir varlık olarak algılayıp tanımlarken, “ölümle cebelleştiği” tıbben neredeyse kesinleşmiş türdeşimizi, bu noktadan itibaren kendi manevi dilini bırakarak tıbbın sonuçlarına göre biyolojik bir canlı gibi görmeye başlar. Ama her zaman onu, Tanrı’nın emrinde bir “kul” olarak tanımlamayı sürdürür. Hatta İslam’da “Makasıd-ı Şeria” denilen, ibadetlerin ve hükümlerin amaçlarını anlatan beş temel ilkenin başında “canı koruma” olduğu halde, Tıbbi Fıkıh Akademisi Başkanı Ömer Kasule, “malı koruma” ilkesine öncelik tanıyarak yaşam destek ünitesine bağlı bir hastanın, çok yüksek meblağlarla sürdürülebilir hayatının bu maliyetinin karşılanmaması gerektiği, hayatına normalde devam edemeyeceğine tıp uzmanlarınca karar verildiği, büyük masraflarla yapay olarak yaşatılmasının gerekmediği ve yaşatmaya çalışmanın üstelik bir israf olacağı görüşüne vardıklarını belirtirken¹ Fıkıh Akademisi’nin “malın korunması”nı hasta insana tercih eden bir kanaati benimsediğini görmekteyiz. Oysa Makasıd-ı Şeria’nın ilk ve en önemli prensibi, “canı koruma” yani, insanı korumadır. İnsanı böyle tanımlamaları, dinlerin mantığı ve iç işleyişleri bakımından tutarlıdır. Ne ki felsefe, insanı ne salt bir canlı türdeşimiz ne de bir kul olarak algılamayı yeterli görmez. Bu varlık tanımlaması eksiktir ve bazen de tutarsızlıklar içerdiği için, insana ilişkin farklı yargıların doğruluğunu tartışılır hale getirmektedir.

¹ Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Saim Yeprem’in Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II (16-18 Kasım 2007) konuşma metni (Bulut, ed., 2009: 147-148) görülebilir.

Felsefe insanı nasıl tanımlar?

İnsan her şeyden önce ahlaksal bir varlıktır. Ahlak sorununun kuramsal biçimi olan etik, insan için üç temel etik ilke belirler: İnsan ilkin, özgür bir varlıktır; özgür olması ona doğrudan sorumluluk yükler. Bu sorumluluk, akıl ve bilgiyle yönetilir; ikincisi buradan neyin iyi neyin kötü olduğu ayırtımı yapabilir. Bu yeteneğini işletebilmesi yönünde davranmakla yükümlü olur. Üçüncüsü ise, sonuçta mutluluğu hedefler; mutluluk böylece erdemle ve nihayet sanatla iç içe geçer. Tüm insanların nihai hedefi, böyle bir mutluluğa ulaşmaktır (Pieper, 2012: 44-54; Filiz, 2014: 5-35)

İnsan bilen bir varlıktır; değerleri duyar, tavır takınır, önceden görüp belirleyebilir, tarihseldir; devlet kuran, sanat yaratandır (Mengüşoğlu, 2015: 62-360). Bilme edimi, her canlıya nispet edilemez. İnsan, biyolojik varlıklarla ortak olduğu özelliklerle birlikte, hiç birinde olmayan bilim yaratma yeteneğine sahiptir. Immanuel Kant, bilimi organize olmuş bilgi diye nitelendirirken, hikmeti de organize olmuş yaşam olarak tanımlar (Evans, 2015: 13). Bunları sadece insan gerçekleştirebilir. Gerçekleştirmeyi istemek gerekir. Schopenhauer, insanı istemeye özdeşleştirir; istemeyi bedensel ihtiyaçları sanata yöneltmek diğer canlıların isteme ediminden ayırır. Freud (ö. 1939) ise istemeyi libido kavramıyla karşılar ve yüceltme olarak sonuçlandırır (Janavay, 2007: 82, 112). Canlılarda arzulama ve üreme, içgüdü olarak türümüzdekenden farklı değildir. Tek fark istemeyi sanata, libidoyu yüceltmeye yönlendirmemizdir.

Felsefe, kapsamlı ve geniş bir insan varoluşunu betimler. Bilim, din ve tarihin insan üzerine hangi yargılara ve sonuçlara vardığını gözden uzak tutmaz. Örneğin İslam filozof ve edebiyatçılarından Ebu Hayyan Tevhidi (ö. 1023) felsefenin insanı, tüm varlık yapısı, yapıp-etmesi ve varoluş tarzıyla tanımladığını, “insan nedir?” sorusunu sorarak, nasıl betimlediğini anlatır:

“Karakteri ve kendine özgü doğası bakımından bir şahıs, ruh olarak bütün bir varlık (zat), nefis olarak bir töz (cevher), akıllı bir varlık olarak bir ilah, birlik’te bütün, çokluk’ta bir, duyulur (sensual) olmak bakımından geçici (fani), bölünmez benlik (nefis) olmak bakımından kalıcı (baki), hareket eden varlık olmasıyla cansız (ölü), sürekli mükemmeli aramasıyla daima canlı (diri), gereksinimli olduğu için eksik, talepkar olduğu olmakla kusursuz, görünüşü heybetsiz, evrenin özü...onda her şeyden bir parça vardır.” (Hayyan et-Tevhidi, 1929: 375).

Tevhidi, felsefenin insana bakışını külli ve kavrayıcı tarzda böyle ortaya koymaktadır. İnsan, biyolojik ve geçici olduğu kadar, akıllı ve istemesiyle, bakidir. Görünüşüyle aciz ama, mükemmelin peşinde koşmasıyla kudretlidir. O yalnız ne biyolojik, ne de ruhani varlıktır; bu ikisinden öte, karmaşık varoluş özelliklerine sahiptir. Biyolojik varlık ya da bedenli olması, ona özgü değildir. Her canlı ile ortak olduğu fiziksel niteliğidir; “insan” olmak için salt bu varlık yapısı bu yüzden yeterli değildir. “İnsan biçiminde” var olmakla insanlaşma tamamlanmaz. İnsanlaşma, Tevhidi’nin sayıp döktüğü tüm insani varlık tarzları doğrultusunda, bilim, kültür ve sanat yaratabilme yeteneğinin işlevsel olmasıyla mümkün hale gelir (Becker, 2014: 76-150; Cassirer, 1980 89-140). Bunu yapabilene, “şahıs” ya da “kişi” denir ki, salt canlı olan insanın üstünde bir zorunlu varlık tarzıdır. Tevhidi’nin vurguladığı gibi, “karakteri ve doğası” ile insan, bir şahıs olma kapasitesine erişir. Karakter ve doğası ise, bilimleri ve sanatları üretebilen bir varlık olmasına bağlıdır. Buna göre, “şahıs” veya “kişi” olmayan bir insan, felsefi anlamda insan olamamaktadır.

İnsan türünün üyesi olmakla ile kişi olmak arasındaki farklar üzerinde ayrıntılı durmak gerekiyor. Peter Singer, ikisinin birbirine karıştırıldığını belirtir. Kişi, Latince’de bir aktör olarak klasik dramada maske takan demektir. O maskeyle rolünü oynar. O, öznedir. Singer’a göre “kişi”, iki vazgeçilmez karakteristiğe sahip olmalıdır: 1. Rasyonellik, 2. Kendisinin bilincinde olma (Singer, 1999: 87). Ancak öncelikle ahlaksal bir varlık olma koşulunu buraya eklemek gerekir.

Bununla birlikte türümüzün biyolojik gerçekliklerinin ahlaksal bir değeri yoktur. Batı uygarlığında Antik Grek ve Roma dönemlerinde homo sapiens üyeliği, bir kimsenin hayatının korunmasını garanti etmek için yeterli değildi. Köleler ve diğer barbarların hayatlarına saygı gösterilmezdi. Hatta Grekler ve Romalılar arasında bile bebeklerin otomatik olarak yaşama hakkı bulunmadığını, özürlü veya zayıf bebeklerin öldürülmesi gerektiğini düşünenler vardı. Platon ve Aristoteles bunlar arasında sayılabilir (Singer, 1999: 87). “Kişi” olmanın vazgeçilmez varoluş koşulları arasında bu tür uygulamaların geçerliliğini savunmak tutarlı değildir. Çünkü şahsiyet ve ahlaki statü, yalnız ötenaziye konu olan insanı değil, ötenaziye tartışan insanı da aynı düzeyde bağlamaktadır.

Şahsiyet veya kişilik ile ahlaki statü arasındaki ilişki nedir?

John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* adlı denemesinde kişisel kimlik, bilinçlilik, bellek, şahsiyet ve ahlaki statü arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu belirtmiş; bu düşüncesi yüzyıllardır geçerliliğini korumuştur. Lock’dan önce aynı şeylerin Tevhidi tarafından 500 yıl önce belirtildiğini tekrar hatırlayalım. Şahsiyet, bunama vb. hakkındaki felsefi tartışmalar Buchanan (1988), Cooley (2007), Dworkin, R. (1986, 1993), Engelhardt (1986) ve Kuhse (1999) tarafından sürdürülmüştür. Buchanan, Alzheimer hastalığının nörolojik zararının kişiyi yıktığını, kişinin ilgilerinin bu hastalıkla budandığını, yükümlülüklerinin son derece sınırlandığını söyler (Johnstone, 2013: 41-44).

Alzheimer hastalığı, insanın “kişi” olma vasfını ağır bir şekilde tahrip ettiği gerekçesiyle ötenazi ile birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Alzheimer hastalarının ötenazi ile birlikte anılması teknik olarak bir takım riskleri ve tehlikeleri beraberinde getiriyorsa da felsefe, işin tartışılması noktasından ötesine müdahale etme istidadında değildir. Ancak felsefe, anılan hastalığın ötenazi tartışmaları içinde yer almasını biyo-psişik varlık olarak gördüğü insanın “kişi” olup olmadığı noktasında yararlı, hatta kaçınılmaz bulur.

Moddy (1992:46): Alzheimer hastası için, “zaten ölü”, “sebze”, “artık insan değil” nitelendirmelerinin yaygın olarak kullanıldığını ama bunun öldürmeyi sıradanlaştırabilecek tehlikeli adlandırmalar olduğu uyarısında bulunmaktadır. Cooley (2007:41): Şahsiyetin felsefi kavramları ve ilkeli biyoetiksel uslamamanın “karanlık yanı” arasında süre giden tartışmayı ahlaki hayatın, diğer hayvanlarla ortak olan fiziksel hayata tercih edilmesi gerektiğini vurgulayarak rasyonel öznenin kendi insani haysiyetine saygılı olmak için kendi bedenini öldürmesi gerektiğini söyleyerek, ötenazi lehinde görüş bildirir. Ama ahlaki hayatın neden değerli olduğuna dair kanıt sunmaz. (Johnstone, 2013: 41-44)

Buna göre şahsiyet veya kişilik, ahlaksal bir varlık olmanın koşulu olarak belirlenmektedir. Kişi olmak, bireyin otonom olmasıyla doğru orantılıdır. Ve insanlaşmak, varoluşsal olarak karmaşılaşmaktır.

Kişisel otonomi fikri aynı zamanda ahlaki ve yasal özkıyım hakkı, yardımcı intihar ve gönüllü ötenazi gibi pek çok ön-seçimli düşüncelerin merkezidir (Peterson, 2008: 24). Ötenazi tartışmalarının çağımızda yaygınlaşması, insan türünden olmak ile kişi olmak arasındaki farkı felsefenin daha yakından inceleme altına almasından kaynaklanmaktadır. Ancak kişi olarak otonom olan bir insan, “ölme hakkı”, tedaviyi reddetme veya ölme isteği yetkisini kullanabilme iradesi olan kişidir (Oğuz vd. 2005: 188). Oysa kişi olma vasfını yitirip diğer canlılarla ortak özellikleri taşımak dışında bir varoluş yapısına sahip olmayan insan için, böyle bir otonomluktan söz edilemez. “Ölme hakkını” kullanıp kullanmayacağını belirleyen otonomluğun yokluğu, insanı salt türümüze aittir hükmüyle her şart ve kayıt altında biyolojik olarak yaşatmak gerektiği düşüncesini doğrudan haklı çıkarmamaktadır. Bu haliyle yaşatmanın hukuki, ahlaki ve insani gerekçeleri kuşkuludur.

Kişi olan bir canlının öldürülmesinin kişi olmayan bir canlıyı öldürmekten daha ciddi bir yanlış olduğu hususu, bizim Utilitarianizmi kabul etmemizle ilgisi bağlamında doğrudur diyen Singer (Singer, 1999: 110), embryo ve fetüsün hayat değerini kişi olmak bakımından ötenazi

ile ilişkilendirerek tartışmaya açar (Singer, 1999: 150-174). Singer'a göre embriyo, fetüs ve bebekler kişi olmamakla birlikte, kürtaj, hücre nakli ve nihayet ötenazinin bunlar için uygulanıp uygulanmaması hakkında leh ve aleyhte bir takım tartışmalara yer vererek, ahlaki kişi kavramı ve onun otonomluğu sorununu analiz eder.

“Kişi olmayı”, “otonom birey niteliğini taşımayı” “saygın” olmak şeklinde anlayanlar da vardır.² Oysa kişi olmak için, saygın olsun olmasın, felsefi anlamda rasyonel ve ahlaksal otonomluğa sahip olmak yeterlidir. Ötenazi tartışmalarında hasta, ya kişi vasfını halen taşıyordur; otonomdur ve “ölme “hakkı”nı kendi bilinçli ve iradi talebiyle kullanmak ister. Ya da Alzheimer, bunama vb. hastalıklardan dolayı bilinci ve iradesi zaafa uğramıştır; otonom bir ahlaki varlık statüsünden çıkmış; yalnız türümüzün bir üyesi düzeyindedir. Ötenaziye karşı çıkanlara göre, ilki, otonom olduğu halde “ölme “hakkı”nı kullanamaz; çünkü “canı masum”dur ve “Tanrı’nın bir emaneti”dir. Kendi canı da olsa yaşamının son bulmasına yol açacak tasarruf ve fiiller, insana tanınan özgürlük kapsamı dışında bırakılmıştır.³

Ancak bana göre, bu iddialara dayanak olarak gösterilen ayetler, ötenazi ile ilgili olmadığı gibi, ötenazi karşıtlığı ile de bağlantılı değildir. Hatta İslam’da ötenazi başlığında ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, bu ayetler ve tabii ki başkaları da, tam tersine ötenazi tartışmalarına ivme kazandıracak türdendir.

Diğer yandan, otonom kişiye ölme hakkını kullanmak için İslam’da “hak ve salahiyet tanınmadığı” yolundaki tüm tartışmalara kesin noktayı koyacak yargının kaynağı, ayet ya da hadisler değil, İslam hukukunun içtihatlarıdır, bu içtihatlar bazı mezheplerle sınırlıdır. Aktif ötenazide hastanın, “kişi” olmasına rağmen bu hakkı kullanması yasaklanırken, pasif ötenazide neredeyse “kişi” olmaktan çıkan ya da çıkmak üzere olan canlının bu hakkı kullanabileceği öne sürülmektedir.⁴ Hak kullanmak için kişi olma koşulu aranmazsa, ölme hakkını insan hangi bilinci ve iradesiyle kullanabilecektir? Bu bir çelişkidir. Şöyle ki, her iki hasta uzun ölüme maruzdur. Pasif ötenazi sorununda uzun ölümün kısa ölüme çevrilmesi için hastanın yeterli otonom kişiliğe sahip olmama ihtimali yüksektir. Asıl sorun pasif ötenazidedir. Aktif ötenazi sorununda uzun ölüm, otonom kişi olan hastanın iradesi ve bilinci ile derinlemesine test edilme olanakları taşır.

Acı, ölümcül hastalık ve ötenazi

Tıbben hastalığına herhangi bir çözüm bulunamamış ve belirli bir süre içinde bu hastalık nedeniyle ölmesi beklenen hastalar, ölümcül hastalardır. Bu terim bir çok etik sorunda temel bir belirleyici kavram olarak kullanılmakla birlikte, içeriği konusunda tam bir uzlaşma söz konusu değildir (Oğuz vd. 2005: 191). Hastalığın tıbben hangi aşamada ölümcül olabileceği meselesi, benim uzmanlık alanım dışındadır. Felsefenin asıl meselesi de değildir. Ancak ölümcül hastalık ve acının ne olduğu, tıp bilimin dışında, çok daha geniş tartışma alanına sahiptir.

1776’da ölen deneyici filozof David Hume’un sonradan tekrarladığı gibi, İslam filozofu Gazali (ö. 1111), doğa olaylarının birbiri ardına meydana geldiğini ve bunun ilahi bir alışkanlık

² Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, organ naklinde bile, kendisi gibi “saygın” olan donörün, saygın hastalara ancak organ bağışında bulunmasının yerinde olduğunu söyler: “...umut bekleyen üç-beş ve belki daha fazla kişinin, gene aynen benim gibi **saygın** (vurgu bana aittir. Ş.F.) olan insanların hayata yeniden döndürülmesi gibi fevkalade önemli bir maslahattır” (Bulut, ed., 2009: 132).

³ Ali Kaya, DİB’ğının Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı II’deki konuşmasında, (Bulut, ed., 2009: 138) özgür, otonom ve bilinçli kişinin ölme hakkını kullanamayacağını, kendisine verilen özgürlüğün ölme seçeneği için geçerli olmadığını, Kur’an’ın, 74/36, 75/37, 4/29 ve 2/195 ayet ve surelerini delil göstererek gerekçelendirmeye çalışsa da anılan ayetlerin ötenazi tartışmalarında tam tersi yargılara varmak için daha elverişli olduğunu belirteyim.

⁴ Ali Kaya aktif ötenazi için, insanın kendi yaşamını sonlandıracak tasarrufta bulunma “hak ve salahiyeti kullanamaz” yargısını, fikhın, o da yalnız Hanefi fikhının bir kaynağına (Serahsi, el-Mebcut, IX, 186) dayandırmakla yetinirken, pasif ötenazi için, kişi olmaktan çıkmış hastalar için “ölme “hakkı”nın kullanılması konusunda bu kadar ödünsüz davranmaz, açık kapı bırakır (Bulut, ed., 2009: 138).

olduğunu söyler. David Hume tek farkla, bunun ilahi alışkanlıkla değil, nedensel alışkanlıkla meydana geldiğini söyler. Gazali'ye göre, bütün acılar ve ölümler de, “yeryüzünde olan ve sizin nefislerinizde meydana gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Şüphesiz bu Allah'a göre pek kolaydır” (Kur'an, 57/22), ayetinde ifade edildiği gibi, doğa olaylarına benzer. Bakara Suresi'nin 155 ve 156. ayetlerinde Allah'ın bizi açlık, yoksulluk, korku gibi zorluklarla sınadığından söz eder. O halde acıya ve hastalığa sabretmek gerekir. Hz. Muhammed de ashabına hastalık ve acılara karşı sabır tavsiye eder, bu sabrın karşılığında Tanrı'nın ödüllendireceğini öğütlerdi. Hz. Muhammed toplumu vücudun organlarına benzeterek, acı ve hastalığı tüm vücudun paylaşması gerektiğini bildirmektedir. Psikolojik-spritüel olanla fiziksel –biyolojik olan, bir bütündür. İslam Tıp otoritelerinden el-Razi (ö. 925) ve İbn Sina (ö. 1037) psiko-somatik tıp kuramı üzerindeki çalışmaları ile bilinmektedirler (Dariusch, 2007: 267-270).

İnsanın başına gelen acı ve hastalığın doğa olaylarına benzer yanları olduğu tartışmasıdır. Ancak insanın kişi ve otonom bir varlık olarak sahip olduğu özgürlük ve sorumluluk, doğa olaylarında yoktur. İnsani olaylarla doğa olaylarını özdeşleştirmek bizi mantık yanlışlarına götürür. Doğa olaylarında insanın gücü dâhilinde olanlar son derece sınırlıdır. Ancak acı, hastalık ve çaresizlik gibi sorunların çözümünde insan, daha güçlüdür. Yoksulluk, korku ve çaresizlik insanın doğa olaylarını eli kolu bağlı seyrettiği doğa olaylarına benzetilemez. İnsan, kişi olarak başına gelen bir takım olumsuzluklara kendi gücü dâhilinde çözümler üretmek için çabalar; onları doğa olayları gibi seyretmekle yetinmez. Acı ve ölümcül hastalıkla burun buruna gelmiş hasta ve hastayla ilgileri olan diğer insanlar da, bu durumu doğal bir olay olarak görme eğiliminde değildirlere.

İslam hukukunda ölümcül hastalığa yakalanmış kişi, doğurmak üzere olan kadına, savaşta askere ve ölüm cezasına çarptırılmış mahkûma eşit olarak görülürken (Dariusch, 2007: 276-286), pasif ve aktif ötenazi söz konusu olduğunda, bu benzerlik pek hatırlanmaz. Her iki ötenazi çeşidi cinayet olarak görülür görülürken (Dariusch, 2007: 276-286). Oysa kadına, askere ve ölüm mahkûmuna benzetilen bir hastanın aktif ya da pasif ötenaziye tabi tutulması, İslam'da cinayet olarak görülür dersek, bu üç durumda olan insanın ölmesini, faili meçhul cinayet olarak adlandırmamız gerekir. Kadın doğumdan dolayı ölürse, asker düşman tarafından öldürülürse ve mahkûm devletin idamı ile öldürülürse, bunu nasıl cinayet olarak nitelendirebiliriz?

Kıyaslama, mantık ilkelerine aykırıdır ve bu noktadan hareketle, İslam'ın ötenaziye bakışını bu yaklaşımla sonuca bağlamak kuşkulu ve tartışmalı görünmektedir.

Bu noktayı ilgili bölüme bırakarak acı ve hastalık durumu üzerinde, tıp biliminin sınırlarını aşmadan, daha ayrıntılı durmak yararlı olacaktır.

Alzheimer'in, günümüzde ötenazi ile çok sık anıldığını belirtmişim.

Alzheimer'ın, tüm hastalıkların en kötüsü, en üzücü trajedi; Alzheimer hastasının da “yaşayan ölü” olduğu ifade edilir. Bu kişi zaten ölüdür, kayıptır, yoktur. Hatta kişi-olmayan statüdedir. Ahlaki üyeliğini yitirmiştir. Alzheimer'le ötenaziye yan yana getiren savunucular hastalığı böyle tanımlarlar. Karşı çıkanlar ile destekleyenler arasında kutsal bir savaş birkaç on yıldır devam etmektedir (Johnstone, 2013: xii, xvii). Bu hastalığı ötenazi tartışmalarından uzak tutmak gerektiğine inananlar olmasına rağmen, tüm kesimler, Alzheimer'ın ötenazi ile birlikte tartışılmasından yanadır (Johnstone, 2013: 2, 3, 6).

Ötenaziye destekleyenler, karşı çıkanlara göre, bu hastalığı biyolojik bir acı ya da ölümcül durum olmaktan öte, manevi yönü olan bir hastalık olarak görmektedirler. Felsefi bakışa en yakın olan da budur. Özkıyım ya da intihar ile ötenazinin anılması yine hastalığın ya da çekilen acının biyolojik olmaktan çok, “kişi olmak”la ilgili yönü üzerinde dikkatleri toplamamıza yol açmaktadır.

Özkıyım ve ötenazi

Uzun ölüm, biyolojik hastalık veya acının yarattığı işkence olarak tanımlandığı halde, Antik Grek ve özellikle Romalılarda “onursuz yaşam”a mahkûm olmanın verdiği manevi hastalık ve acıdır. Özkıyım uzun ölümün, gözlemediğimiz bir sonucudur. Onursuz yaşam, yalnız bedensel hastalığın değil, aynı zamanda ruhsal ve zihinsel bozuklukların yarattığı uzun ölümdür.

Kişinin kendi yaşamını kendi isteği ile sonlandırması, bir özkıyımdır. Ötenazi ve ötenazi yoluyla yaşamı sonlandırmaya ilişkin kavramların terminolojiye girmesiyle bu terimin anlam sınırları belirsizleşmiştir.

Günümüzde özkıyımın, hastanın karar verme yeterliliğinin olmadığını gösteren bir ölçüt olarak kabul edilemeyeceği konusunda bir görüş birliği oluşmuştur. Yeterliliği olan bir hastanın özkıyım isteğinin ve bu konudaki yardım talebinin etik açıdan değerlendirilebilir olduğu savunulmaktadır. Açlık, ölüm orucu gibi bir amaca yönelik özkıyım durumlarını kabul eden, bunları bilinçli ve yeterli bireylerin özerk kararları olarak görerek karşı girişimi yasaklayan uluslararası etik kodlar da özkıyım kavramının yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Sonuçta özkıyım biyoetiğin temel kavramları arasına girmiştir (Oğuz vd. 2005: 200).

John Dryden ve Charles Blount aşk acısı, onur ve sefalet gibi duygular yüzünden özkıyımı savunmuşlardır (Yakıt, 2010: 179). Hastalık ve acı buna göre daha çok manevi, ahlaksal ve ruhani bir uzun ölüme işaret etmektedir.

Özürlülük ve engellilik

Nitekim uzun ölümün hem tıbbi hem felsefi bir hastalığa ve acıya maruz kalmak olduğunu gösteren önemli örneklerden bir diğeri, özürlülük ve engelliliktir.

Belirli bir patolojinin doğrudan sonucu olmak üzere, kişinin normal kabul edilen işlev ya da eylemlerindeki kayba özürlülük denir. Özürlülük vücuttaki herhangi bir organ ya da sistemde meydana gelen sürekli hasardır. Ruhsal/zihinsel özürlülük kişinin zihinsel ve ruhsal bir bozukluk nedeniyle kimi bilişsel yetilerini yitirmiş olması durumudur (Oğuz vd. 2005: 202, 203). Felsefi açıdan bu özürlülük tanımı sınırlıdır. Özürlülük biyo-psişik olduğu kadar, psiko-etik bir bozukluğu da beraberinde getirir. Bedensel ve bilişsel işlevsizlikle birlikte, ahlaksal bir otonom özne olma statüsünün kaybı da söz konusu olabilir. Ancak özürlülüğü ötenazi ile anmak, Alzheimer hastalığı ile anmaktan daha karmaşık bir tartışmaya yol açar. Bu konunun ayrıca felsefi açıdan ele alınıp irdelenmesinde yarar vardır. Bedensel bozukluğa odaklı bir hastalık ve acı tanımından çok, uzun ölümün ahlaksal acısının bilincinde bir kişinin manevi acısının analizi gerekmektedir.

Biyolojik varlıkla ilgili olanlar, yani yalnız bedensel hastalık ve acılar, ötenazi ile sonuçlanan kısa ölümden önce yaşanan uzun ölümün süresini, biyolojik fonksiyonların doğal ömrüyle sınırlandırılabilir. Oysa bunun yanında, manevi hastalık ve acı söz konusuysa, ömrü sınırlı bir organ ya da biyolojik aksaklığın sınırlılığında bahsedemeyiz. Hastalıkları ve acıları sırf biyolojik temelde tanımlayarak ötenazi tartışmalarını bu yönde yoğunlaştırmak, bunun için pasif de olsa izin verilen kısa ölümü, manen uzun ölüme mahkûm olan hastaya reva görmemek anlamına gelebilmektedir. Ne ki her iki durumda insan aynı insandır, hatta ikinci durumda insan, daha çok insandır. Başka bir deyişle, daha az “canlı”, daha çok “kişi”dir.

Özkıyımın götüren hastalık ve acının mahiyeti

Peki acaba insan, onuruna yediremediği bir acı ya da ızdırap sonucu, ya da onulmaz biyolojik bir hastalık nedeniyle uzun ölüme dayanamayıp özkıyımı seçebilir mi?

Kur’an’da intihara ya da özkıyımına ilişkin açık işaretler yoktur. Ama 4. Surenin 29. ayetinde “kendinizi öldürmeyin” ifadesini, hem kendinizi hem de diğer Müslümanları öldürmeyin, diye yorumlayanlar vardır. Kelam bilgini Fahrettin Razi (ö. 1209) Tefsir-i Kebir’inde bu iki yoruma yer vermektedir.

Hız. Muhammed hadislerinde, “kim kendisini öldürürse, ahrette o şeyle kendisini öldürecek”, demiştir. Ve yine ondan rivayet edildiğine göre, savaşta birkaç yerinden yaralanan bir askerini acılara dayanmayıp kendisini öldürmesinden dolayı cehennemlik olduğunu belirtmiştir (Atighetchi, 2007: 290-291). Ancak hadislerde bile intihar, bedensel acılar sonucu bahse konu edilmektedir. Oysa insan, yalnız bedensel hastalıklara ya da acılara dayanmadığı gerekçesiyle değil, belki bundan daha fazla olarak, ruhsal ve zihinsel olanlarıyla yaşadığı uzun ölüme tahammül edemediği gerekçesiyle intiharı seçme temayülünde olabilir.

Hellenistik felsefede hayatın onursuz hale geldiği ve yaşanmaya değer olmadığı zaman intiharın gerekli olduğu düşüncesinin hatta kimi zaman bu yolda uygulamaların varlığından söz ettiğimi hatırlayalım. Ebu Hayyan Tevhidi (ö. 1023), eğer erdemli bir hayatsa, insan hayatının değerli olduğunu, aksi halde onun bir hayat olmadığını, bundan dolayı, aşağılık bir hayattan, intihara başvurularak sakınılması gerektiğini kaydeder (Atighetchi, 2007: 291-292).

Tevhidi, hayatı ve ölümü, insanı salt türümüzün üyesi biyolojik bir canlı olarak algılamadığı bir noktada yorumlamaktadır.

Modern bilim ve teknolojinin gelişmesi, insanı neredeyse mekanik-biyolojik bir canlı olarak tanımlama eğilimlerine rağbeti artırmıştır. Hastalıklar modern bilimin algı ve yöntemlerinin ulaşabildiği sınırlar içinde tanımlanmakta, ötenazi tartışmaları da beden odaklı sorunlar üzerinden yürütülmektedir. Klasik olguculuk ve Yeni olguculuk yöntemlerini gerçeğin, gerçeklik bilgisinin tek ve vazgeçilemez yöntemi olarak kabul eden pozitif bilimin varlığı analitik yönden tanımlaması, tüm beşeri bilimleri etkilemiştir. İslam dininin değil ötenazi, biyoetik konulardaki yaklaşımlarında bile bu etkiyi görürüz. Din dili ile tıp dili arasındaki fark, gittikçe bulanıklaşmaktadır.

Organ nakli tartışmalarında Diyanet ve İlahiyat camiası, organ naklinin , “erbezi, yumurtalık gibi, soy ve kalıtıma, genel kişiliğe olan etkisi olan organlardan söz etmekte, bu tür organların naklinin caiz olmadığı”ni söylemektedirler. Benzer şekilde ölümü salt tıbbi ve biyolojik terminoloji ile belirlemekte, Cidde Fıkıh Akademisi’nin 1988’de aldığı karara göre ölümün, “beynin geriye dönüşü mümkün olmayacak şekilde fonksiyonlarını kaybetmesi “ ve “ kalbin ve solunum yollarının fonksiyonlarının geriye dönüşü mümkün olmayacak şekilde kaybetmesi”⁵ şeklindeki tarifine atıfta bulunmaktadırlar.

Din ile tıp insanı ve ona bağlı olarak ölümü bedensel olarak tanımlamış olmaktadır. İnsanı, diğer canlılarla paylaştığı biyolojik özellikleri ile inceleyen modern bilim, onun felsefi ve ahlaki otonomluğuna; yönteminin doğası gereği dini anlamda ruhani ve manevi kişiliğine dair açıklayıcı bir yorumda bulunmayabilir ancak dinin aynı yolu izlemesi, uzun ölümden ruhani, kısa ölümden yani ötenazide fiziksel bir insan tanımını benimseyerek çelişkiye düşmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Ne var ki hayatın yaşamaya değip değmediği üzerinde kafa yoran biyolojik olarak normal ve sağlıklı insanların sayısı, böyle olmayan insanlarınkinden daha fazladır. Hatta kötümser Varoluşçu filozof Albert Camus, “kendi kendinin intiharını düşünmemiş hiç kimseye rastlanmaz” (Camus, 1992: 16) diyerek bu noktaya işaret eder. Ve devam eder: “gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; özkıyım, yani intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, aklın dokuz mu yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir.” (Camus, 1992: 13). Camus intiharın, “çabalama değmez” anlamına geldiğini (Camus, 1992: 15), hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere evet diyemiyorsak, her şey olanaklıdır (Camus, 2013: 14) derken, “diyemiyorsak” a kadar uzun ölümü, “her şey olanaklıdır” dan itibaren kısa ölümü, intiharı ya da aktif ötenaziye açıklamaya çalışır. Ancak çıkış yolunun, ötenazi evresinin tıbben iyileştirilme umudundan çok, uzun ölüm evresinin

⁵ Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı II’deki (Ankara, 16-18 Kasım 2007) Saffet Köse’nin konuşma metni (Bulut, ed., 2009: 125-126) ile Ali Melek ve Abdülaziz Beki’nin konuşma metinleri (Bulut, ed., 2009: 133-134) görülebilir.

ahlaksal ve sanatsal otonomlukla, başka bir deyişle, “kişi olmak” ile iyileştirilebilme olanaklılığında bulunabileceğini itiraf etmekten çekinmez: “ Dünyaya evet demek, bunu yinelemek, aynı zamanda hem kendini, hem dünyayı yeniden yaratmaktır; yaratıcı olmaktır, büyük sanatçı olmaktır.” (Camus, 2013: 97).

Uzun ölümden daha çok tartışılan kısa ölüm nedir? Meşhur adıyla, ötenazi nedir?

Ötenazi ve çeşitleri

Ötenazi, “iyi”, rahat” ya da “kolay” ölüm anlamına gelir. Ben ötenaziyi “kısa ölüm”, hastalık ve acıyla geçen önceki aşamasını ise “uzun ölüm” diye kavramlaştırıyorum. Kanımca asıl tartışılması gerek uzun ölüm olmakla birlikte, kısa ölüm tartışılmadan onun anlaşılması karmaşaya neden olabilir.

Ötenazi, tedavi edilemez duruma gelmiş hastaların veya katlanılamayacak acılar çeken kimselerin kolay, iyi ya da rahat bir ölümlerle hayatlarına son verilmesidir. Amaç, ölümün eşiğine gelmiş hastayı dayanılmaz acılarından kurtarmaktır.

Ötenazi hekim, hasta ve eylemin niteliği bakımından üçe ayrılır. Hekimin eylemi açısından aktif ve pasif ötenaziden söz edebiliriz. Aktif ötenazi, hastaya doğrudan ölümü sağlayan işlem uygulanmasıdır. Yardımlı özkıyımdan hekimin doğrudan ölüme yol açıcı eylemde bulunmasıyla ayrılır. Pasif olanı ise, ölüme terk etmektir. Hastanın içinde bulunduğu yaşamla bağdaşmayan durumun doğal seyrine bırakılmasıdır. (Onur, vd. 2005: 113, 192)

Hastanın istemine göre, gönüllü olan ötenazi, hastanın ölüm isteğini açıkça belirtmesidir. Gönülsüz olanı ise, hastanın ölüm isteğini kesin ortaya koyan bir kanıtın bulunmamasıdır. Eylemin niteliğine göre doğrudan ötenazi, ölümcül dozda ilaç vermek ya da hastanın özkıyım girişiminde bulunacağını bilerek yüksek dozda ilaç yazmaktır. Dolaylı olanı ise, eylemin amacı, hastada belirli bir etki göstermektir, ancak bu eylem hem acısını dindirmek ve hem de ölüme yaklaştırmak için verilen yüksek dozda ilaçla yapılır. Buna çift etki denir (Onur, vd. 2005: 113, 192; Singer, 1999: 175-213; Freidman, 2010: 16). Çift etki kuramını Thomas Aquinas (ö. 1274) daha önce dile getirmiş idi. Bu çift etki doktrini Thomas Aquinas’ın Summa Theologiae’inde özsavunma tartışmalarına kadar geriye gitmektedir. Thomas Aquinas bir saldırganı öldürmenin yasal olmadığını, ama bilerek öldürmek yasal değilken, kast, saldırganın ölümüne değil, sadece saldırısına yönelik olursa, bu koşulla onun saldırısını önlemek için ölümcül güç kullanılması şeklinde olması gerektiğini belirtir (Peterson, 2008: 27).

Ötenazi hekim-hasta ve eylemin niteliği açısından çeşitli kollara ayrılrsa da, sonuçta türümüzün bir üyesi ya da geniş anlamda bir canlının yaşamına son verilmesi noktasında birleşmektedir. Ancak dikkati çeken, uzun ölüm ile kısa ölümün, beden üzerinden yapılan biyolojik insan tanımları esas alınarak incelenmesidir. Bu tanım felsefi açıdan yetersizdir. Yetersiz betimleme ve analizler temel alınarak ötenazi hakkında karışık tezleri doğru savunmak sanıldığı kadar kolay değildir.

Ötenazi tartışmaları gölgesinde insan

Acaba ötenazi neden tartışılmaktadır?

Modern çağla birlikte gelişen modern bilim sayesinde maddi ve manevi sorunlarının daha fazla farkına varan insan, hayatı ve ölümü aynı ölçüde sorgular olmuştur. Ölümün tıp kurumu için başarısızlık olarak algılanması, uzun yaşamaya atfedilen değer artması, insan hakları bilincinin yaşama yansımalarının artması, ötenazi tartışmalarında başat nedenler arasında sayılabilir.

Dini açıdan, insan hayatına yüklenen değer ile laik bakış açısından yaşam hakkının dokunulmazlığı, ötenazi konusunda aynı kaygıya atıfta bulunmaktadır. Ötenazi Hıristiyanlıkta 4-5 yüzyıldır tartışılmakta ise de, İslam dünyasında bu tarih çok yeni sayılır.

Ötenaziye ilişkin en temel soru, ötenazinin biyolojik bir varoluşu aşan bir süreç olduğu için hangi felsefi boyutları olduğuna ilişkin sorudur. Ancak ötenazi bir cinayet midir, yoksa bir

sağlık hizmeti midir, yaşamın uzatılması acının dindirilmesinden daha önemli midir gibi sorular, tali gibi görünse de, sözünü ettiğim eksene bağlıdır.

“Ölme hakkı”, otonomluğunu yitirmemiş bir hasta için geçerli bir hak olarak ele alınmalıdır. Bu hakkın kullanılıp kullanılması, yalnız sonuçla ilgili bir durumdur. Felsefe sonuçlardan önce, onlara götüren süreçleri analiz etmekle mükelleftir.

Ölmek, bir hak mıdır? İnsanın biyolojik varlık yapısına mı, yoksa manevi ve kültürel varlık tarzına göre mi belirlenir?

Ötenazinin İslam dinine göre, bir hak kabul edilemeyeceğini savunanlar çoğunluktadır. Örneğin, “bir yararın gerçekleştirilmesine yönelik yetki olarak tanımlanan bir hakkın varlığından söz edebilmek için onun hukuk düzeni tarafından tanınmış olması gerektiği” ileri sürülerek, ötenazi hakkının İslam hukuk sistemi tarafından tanınabilmesinin önünde dini, ahlaki ve hukuki bir çok ilkenin bulunduğu iddia edilmektedir.⁶ Ne ki burada çelişkili bir uslamlama söz konusudur. Bir hakkın meşruiyetini ve ahlaken iyi olmasını belirleyen öncelikle ahlakın kendisidir. Hukuk ahlaki belirlemez, tam tersine ahlak hukuku belirler. Hukuk meşruiyetini ahlaktan alır, tersi değil. Ötenaziye hak olarak görmeye mani eğer birçok “dini”, “ahlaki” ilke varsa, bu hakkın öncelikle bu ilkeler tarafından temelsiz olduğuna karar verilir. Hukuk daha sonra bu temelsizlik zeminine dayalı olarak bunu yaptırıma dönüştürür.⁷ Biyolojik ve fizikalist insan, hayat ve ölüm tanımları, böylece, zevahire göre hükmetmek doğasında olan hukukla sonuca bağlanmaya çalışılmaktadır. Kaldı ki dini ve ahlaki ilkelerin çokluğundan söz edilirken bunlarla ilgili örneklere yer verilmemektedir.

Ötenazi, Tanrı'nın tasarrufuna müdahale midir?

Ölümün nerede, ne zaman gerçekleşeceğine dair bilgi ve yetkinin Tanrı'ya ait olduğunu (21Enbiya 34-35) belirten ayetler ve Yahudilik ve Hıristiyanlığın paralel kanaati, ötenaziye O'nun işine müdahale etmek anlamında yorumlayanların tezlerini desteklemek için getirdikleri delillerdir.. Oysa “ölümü ve hayatı yaratan O'dur” (67 Mülk 2) ise, ötenazi Tanrı'nın elinde olan bir yetkiyi gasp etmek olarak düşünülemez. Kaldı ki hiçbir insan buna zaten güç yetiremez. O'nun verdiği canı sonuçta yine o almaktadır. Tanrı'dan rol çalmak ya da yetki devralmak gibi yorumlara yol açacak söylemler, O'na ortak koşmak anlamına gelir. Bu ve benzeri ayet ve hadisleri, ötenazinin haramlığına delil olarak sunanlar düştükleri açık çelişkiye ve mantıksal tutarsızlığa rağmen, “hiçbir insan, kendisi için belirlenen yaşam süresini öne alma veya sonraya bırakma gücüne sahip değildir” (7Araf 34; 10/Yunus 49) benzeri ayetleri eklemekten geri durmazlar. İster ötenazi, ister başka bir yolla gelsin, her türlü ölüm, yine Tanrı'nın elindedir. Ötenazi, ölüm vakit ve mekânını O'na rağmen insanın belirlemeye çalışması diye anlaşılırsa, kaş yapayım derken göz çıkarılmış olur; Tanrı'nın kudreti ve mutlak gücüne ortak koşulmuş olur. İşin teolojik tutarsızlığı bir yana, telafi edilemez mantık hatası kaçınılmaz hale gelir. Bu hatalar, ötenazinin leh ve aleyhindeki karşıt tezlerinin doğru bir zeminde tartışılmasına imkân bırakmaz.

Ötenaziye İlişkin Karşıt Tezlerin Felsefi Analizi

Ötenazi lehinde öne sürülen görüşlerden başlayabiliriz.

Ötenazi lehindeki tezler

Pasif olsun aktif olsun, ötenazinin konuşulduğu bir hastalık ya da dayanılmaz acı durumunda insanın otonomisi, haysiyeti, adalet ve eşitlik duygusu ahlaki, hukuki ve hatta dini değerler, tartışmaya yön veren faktörlerdir. Aktif, pasif, gönüllü, gönülsüz, istemli ya da istemsiz tüm ötenazi çeşitleri hastanın ya da acı çeken insanın “kişi olma” niteliği bakımından,

⁶ Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı II'deki (Ankara, 16-18 Kasım 2007) Ali Kaya'nın konuşma metni (Bulut, ed., 2009: 135-136) görülebilir.

⁷ Ahlak-Hukuk ilişkisi hakkında geniş bilgi ve analizler için: (Filiz, 2014)

yasallaşabilir (Johnstone, 2013: 63-76). Yasallaşması noktasında felsefenin herhangi bir dayatması veya hiç olmazsa bir yargıda bulunması beklenemez.

Bununla birlikte insan onuru ve haysiyeti, fiili hastalık veya acı durumunu, bedensel olmanın yanında manevi olarak kaldıramayacak bir duyarlılığa ulaştığında, ötenazinin sembolik değeri ortaya çıkar. Kişi son bir kez daha, kendi bedeni ve varlığı hakkında sembolik mülkiyet ve kontrol sistemini elinde tuttuğuna inanır. Ölüm terörüne karşı ötenazi seçeneği ya da onu seçebilme özgürlüğü, hasta için yine sembolik bir savunma anlamı taşıyabilir (Johnstone, 2013, 145-148). Özellikle ülkemizde giderek yaygınlaşan Alzheimer hastalığına karşı sembolik anlamı olan bir savunma olarak değerlendirilebilir.

Ötenazi, sanıldığı gibi aksine insancıldır (Friedman, 2010: 71). Paul Heslin'e göre ötenazi bir cinayet sayılamaz. Aksine, yalnız insanlara değil hayvanlara da merhamet göstermektir. Hepimiz merhametli olmayı arzuluyoruz. Ötenazi bu bakımdan merhametli seçimdir. Hayata saygı duyar. Hatta Lauri S. Friedman'a göre yasal ötenazi insanları zarar görmekten korur. Hayatı değersizleştirdiği yolundaki iddialar geçersizdir. Çünkü haysiyetsiz ve onursuz bir hastalık ve acı içinde yaşamı zorlamak, hayatı değersizleştirir (Friedman, 2010: 19-25). Başta belirttiğim üzere, insan haysiyeti ve onuru, kısa ölüm olan ötenaziye tercih edilen uzun ölüm ile zedelenebilir. Yaşamımız, örneklerine sık rastladığımız olgularla doludur. Acılar içinde kıvranan bir kanser hastası, ağır hastalık geçiren bebekler ya da bilincini, belleğini ve iradesini kaybetmiş bir Alzheimer hastası, ötenazi seçeneğinin tartışılmasına imkân vermeksizin, uzun ölüme mahkum edilmiş olmaktadır. Bu ise hastanın saygın ve değerli bir hayat yaşaması yerine, katlanmak zorunda olduğu uzun ölümlü yaşamaya zorlanması anlamına gelebilir. Onu uzun ölüme mecbur etmek, ötenazi seçeneğine nispetle, merhametsizlik anlamına gelebilir.

Hayat ile ölüm arasında, öznellik-nesnellik farkı yoktur. Hayat da ölüm gibi öznedir. Hayatla ilgili ayrıntılı yasal düzenlemeler nasıl ki yapılıyorsa, ölüm ile ilgili de düzenlemeler yapılabilir. Kanada'da 2007 yılında binlerce kişi üzerinde yapılan ötenazi anketine göre, "ciddi bir hastalığa yakalandığınızda kendi hayatınızı sona erdirmeyi düşünür müsünüz?" sorusuna %35 evet, %55 hayır, %3 belki, %2 olabilir ve %5 oranda emin değilim sonucu elde edilmiştir (Friedman, 2010: 26-33, 50-57). Bu da, ötenazinin hiç de yabana atılır bir seçenek olmadığını göstermektedir. Üstelik acıyı hafifletmek, ahlaki bir görevdir. Öyleyse bazen hayatı sona erdirmek kabul edilebilir.

Ötenazi aleyhindeki tezler

Ötenaziye karşı olanlar, onun her yönüyle tartışılmasına sıcak bakmazlar. Hayatın ve insanın değerini, en umutsuz vak'alarda bile insanın yaşatılmasına bağlayarak, ötenaziye destekleyenlerin tezlerini geçersiz bulurlar. Hareket noktası, yaşamın kendisi ve kendi içindeki değeridir. Ötenaziye karşı çıkanlar, hayatın değeri ve kutsallığında birleşirler. Ancak gerekçeleri farklıdır.

Ötenazi yasallaşırsa, insan öldürmenin kaygan bir zemine taşmasından çekinirler (Friedman, 2010: 63-77). Çünkü hangi hastalık türü olursa olsun, tıp ilerlemeye devam ettikçe daha ileri tedavi olanakları ortaya çıkabilir; klinik belirsizlik, öldürme değil yaşatma ihtimaline göre yorumlanmalı, iyileşme ihtimal ve umudu sürekli canlı tutulmalıdır. Ancak diğer taraftan tedavi edilme olasılığının artması için tıbbi gelişmeleri beklemek, hastanın "kobay" olarak kullanılması sorununu doğuracaktır. Bu ise başka bir etik sorunu gündeme getirir. Ötenazinin kabul edilip yasallaşması, karşı çıkanlara göre, ayrımcılığı, hatta soykırımı bile gündeme getirebilir. John Lorber, ötenazinin mantıklı olduğunu, uzman ve bilinçli insanların elinde, böyle bir durumla ilgilenmenin insani bir yol olabileceğini ancak devletin veya cahillerin elinde çok tehlikeli bir silaha dönüşebileceğini vurgulamaktadır (Singer, 1999: 213). Bu bakımdan yanlış, akıl dışı ve şaibeli bir seçimdir. Zorunlu olmadığı gibi kötüye kullanılma riski taşır (Johnstone, 2013: 63-76).

Ötenaziyi reddedenler onun hiçbir yasal temeli olmadığını savunurlar. Tanrı tarafından belirlenmiş ecele müdahale etme hakkı kimseye ait değildir. Hastalık, ölüme kadar kendi doğal sürecini sürdürecektir. Bu süreci tek tek hastalar için doktorlar bilemez. Ötenazi yerine mümkün mertebe yüksek nitelikli hayatta kalmanın yollarını araştırmalıyız (Kasule 2005). Yaşı geçmiş kişiye bakmak zordur ama insan olmanın gereği olarak bu yapılmalıdır. Yine 2008 ‘de Kanada’da genel popülasyon baz alınarak yapılan bir ankette, “ hayatınızın sonunda palyatif bakımı mı, yoksa ötenaziyi mi tercih edersiniz?” sorusuna verilen yanıtlar, %44 ötenazi, %44 palyatif bakım, %12 bilmiyor, emin değil, şeklinde çıkmıştır. 60 ve üzeri yaş gurubuna uygulanan ankette aynı soruya verilen yanıtlar ise şu şekildedir: %36 ötenazi, %51 geçici bakım, %13 bilmiyor, emin değil (Friedman 2010, 43-49).

Öyleyse ötenazi merhametli bir çözüm yolu değildir. Engelli bile olsa hayat yaşamaya değerdir (Friedman 2010, 34-42).

Ötenazi hakkındaki karşıt tezler, insan hayatının değerli ve yaşanmaya değer olduğu noktasında birleşir. Ancak karşı çıkanlar, ötenazinin uygulanmamasına yönelik düşünürler. Destekleyenler ise, uzun ölüm karşısında insan hayatının değersizleştiğini; kısa ölümlü bu değersizlik durumuna, yine hayatın değeri uğruna son vermek gerektiği açısından tezlerini ileri sürerler. Karşı çıkanlar arasında her üç dinin mensupları insan hayatının değeri söylemine katılırlar ancak, onların bu meseleye yaklaşımı teolojik yöndendir. Onlara göre beden ve hayat insana Tanrı’nın verdiği bir emanettir; evet, ölüm vardır ve kaçınılmazdır. Ama insanın ölümüne, nerde ve nasıl olacağına karar veren tek merci, yine ona bu emaneti veren Tanrı’dan başkası değildir ve olamaz. Eğer ötenazi kabul edilirse, hasta insan, ya da hekim, Tanrı’nın kendisi için biçtiği ölüm zamanı ve yerini kendisi belirleyerek O’nun işine müdahale etmiş olur.

Ama din bilimcilerinin bu iddiaları kendi içinde tutarsızdır. Üç büyük dinde Tanrı, kadir-i mutlak ve mülkünde, tasarrufunda hiçbir ortak olamaz. Ölümü de hayatı da yaratan odur; canlı kim tarafından, hangi sebeple öldürülürse öldürülsün, sonuçta ölüm Tanrı’nın takdiri iledir. Dinlerde Tanrı tasavvuru böyle iken, ötenazide öldürenin, öldürme güç ve yetkisini Tanrı’nın elinden aldığı anlamına gelecek bir yorum, adına ötenaziyi reddettiklerini düşündükleri dinin Tanrı düşüncesiyle taban tabana zıttır.

İslam’da hayat, ölüm ve ötenazi

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi üç büyük din başta olmak üzere Asya dinlerinin çoğunda hayatın, özellikle insan hayatının kutsal olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin Kur’an’da, “İnanıyorsanız ancak Allah’a tevekkül ediniz” (5 Maide 23) ve “ Yokluk sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyin” (6 En’am 151), gibi ayetler, hayatın kutsallığına delil olarak gösterilmektedir.

İslam’ın ötenaziye ve ötenazinin anılan tüm şekillerine bakışını ele alan araştırmacılar, İslam’a göre hayatın ilahi bir emanet olduğu postulatını hatırlatarak meseleye yaklaşırlar. Pasif veya aktif gönüllü bir müdahale ile hiç bir şekilde ölüme sebebiyet verilemez. Otonomi, özgürlük ve bireysel seçim onlara göre burada iki nedenden dolayı uygulanamaz: ilki, hayat insanın mülkü değildir. İkincisi, hayata son vermek genel olarak aileye ve topluma zarar vermeye yol açar (Narimisa, 2014: 170-173).

İslam hukuku Kur’an, Sünnet, İcma-i ümmet ve kıyas-ı fukaha (İslam fakihlerinin kıyas yoluyla hüküm çıkarmaları) olmak üzere dört esas kaynağa dayanır. Ama din bilginleri ötenazi sorunun çözümünü yalnız Kur’an’da aramakla yetinirler ve Kur’an’da ötenazinin reddedildiğine dair gösterdikleri ayetler ise, iddialarını, savundukları kuvvette doğrular görünmemektedir.

Kur’an’ın bir insanı öldürmenin büyük bir günah olduğunu vurguladığı ve hükme bağladığı iddia edilmektedir. Şiilik ve Sünnilik başta olmak üzere diğer İslam mezheplerinin tümünde ötenazi adıyla geçmese de, insan hayatına kıymanın ya da özkıyımın hiçbir yeri bulunmadığını

savunurlar. Asıl endişeleri, ötenazinin kaygan bir zemin teşkil etmesi ve kötüye kullanılabilmesinin yolunun açık olmasıdır (Nikookar ve Sooteh, 2014).

İslam hastanın iyileştirilmesi ve acının dindirilmesini esas alarak insan hayatının olabildiğince devamından yanadır. Bu yüzden tıbbi müdahaleyi tamamıyla onaylar. Hatta Hz. Muhammed, “ Hastalığınız için tedavi ve şifa arayınız, ey Müminler, çünkü Allah her hastalığın bir tedavisini yaratmıştır ve bedeninizin sizin üzerinizde hakkı vardır” diyerek Müslümanları doğada şifa aramaya teşvik etmiştir. Bununla birlikte, beyin ölümü gerçekleşen ve yeniden hayata dönmekten umut kesilen bir hasta için yaşam destek ünitesinin hiçbir yararı kalmadığı şeklindeki gerekçe, İslam’a göre de geçerlidir ve o hasta ölü sayılır. Buna karşılık, beyin ölümü gerçekleşmemiş bir kimse için, öldürücü bir hastalıktan muzdarip ya da dayanılmaz bir acının pençesindeyse, Allah’ın kendisi için bir iyileşme lütfünde bulunacağı beklenir ve ona ve yakınlarına Allah’tan umut kesmemeleri öğütlenir, ama öldürülmez ya da ölüme terk edilemez.⁸ Buhari’de geçen bir hadiste Hz. Muhammed şöyle demiştir: “Sizden önceki kavimlerden birine mensup bir adam yaralanmıştı. Yaranın verdiği acı dayanılmaz hale gelmişti. Eline bir bıçak alıp diğer elini kesti. Ölüncüye kadar kanı aktı. Allah bunun üzerine şöyle dedi: “Kulum kendini aceleyle ölüme sürükledi, ben de ona bu hareketinden dolayı cennete girmeyi haram kıldım.” (Sahih-i Buhari, 4.56.669). İslam bilginlerinin çoğuna göre hastalık veya acı, hangi boyutlarda olursa olsun, hasta için aktif ya da pasif ötenazi, özkıyım ve ölüme terk etme mazur görülmez; hastalığa ve acıya karşı Müslüman dayanmalıdır ve bu olumsuzlukların Tanrı’dan bir imtihan olduğu bilincinde olmalıdır.

İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu, genel olarak söylendiğinde ötenazinin İslam dinince onaylanmadığını; insan hayatının kutsal olduğu ve Tanrı’nın mümin kulunu denemek için hastalık ve acı verdiği gerekçelerine dayandırır. Bu gerekçeler için, ötenaziye, intihar ya da ölüme terk etmeyi özel olarak içermeyen genel anlamdaki nassları delil getirirler. Hayat kavramını kutsallar ama ölüm hakkında aynı kutsi ifadelerle fazla yer vermezler. Hastalığı ve acıyı, ötenazi söz konusu olduğunda biyolojik, fiziksel ve maddi bir fonksiyonellik tanımlarlar; insan türünün üyesi bir canlı için en düşük düzeydeki biyolojik canlılığa kutsiyet atfederlerken, insan türünden olmayan hayvanların en yüksek düzeydeki biyolojik canlılıkları için aynı kutsiyeti esirgerler. Yanlıklık, hayata değer atfetmekte değil, salt en asgari düzeyde seyreden biyolojik canlılığı kutsallaştırmaktır. En alt düzeydeki bu biyolojik canlılık bile kutsal ise ya da can veya hayat bu ise, aynısına belki daha güçlüsüne sahip diğer canlıların hayatları daha kutsal olmalıdır. Oysa İslam düşüncesinde insan hayatı, rasyonel ve ahlaki düzeyde iken kutsiyete müstahaktır. Nebati ve hayvani nefis, en düşük canlılık düzeyi iken, aynı zamanda bunlar üzerine inşa edilen insani nefis, kutsallığını bu en yüksek düzeyde hak kazanır.⁹

Avrupa İslam Fetva Araştırma Konseyi (ECFR), insan hayatını ve canını, biyolojik fonksiyonların faaliyetine devam edip etmemesine göre yorumlamış ve bu yönde 16 Temmuz 2003’te fetva yayınlamıştır: “Aktif ve pasif ötenazi –veya kolay ölüm-ve özkıyım tümünden İslam’da yasaktır. Kendini öldürmesi ya da birinin onu öldürmesi yasaktır, haramdır. İlki özkıyım, ikincisi de can almaktır.”

Fetvanın ilk kısmında insan hayatına, daha doğrusu biyolojik fonksiyonellikten ibaret görülen insan hayatına değer atfedilmesi, manevi ve ruhani nedenlere dayandırılıyor görünmektedir. Fetvanın devamına bakalım: “ Klinik olarak ölünün yaşam destek ünitesini kesmeye izin vardır. Çünkü bu makineler hastaların solunum yapmalarına ve kan dolaşımına yardım eder. Ama eğer onlar zaten klinik olarak ölü iseler ve beyin ölümü bakımından tüm duyularını kaybetmişlerse, bu makinelerin çalıştırılmasına gerek yoktur, *çünkü hastaneye yüklü*

⁸ Hastalık ve sıkıntılar karşısında Allah’tan umut kesilmemesi gerektiğine dair uyarılar içeren ayetlere örnek olarak (2 Bakara 45, 153, 155-157, 177; 3 Al-i İmran 200; 4 Nisa 5-6; 11 Hud 115; 16 Nahl 127; 40 Mü’min 55; 41 Fussilet 35; 103 Asr 2-3) ayetleri görülebilir.

⁹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için (Fahri 2009) görülebilir.

miktarda masraf çıkaracak ve muhtemelen ihtiyaç halindeki başka hastaların bakımının engellenmesine yol açacaktır.” (Catholic World News Brief 2013)

Fetva konseyi, hayatın kutsallığı ilkesini, maddi kayba uğramak kaygısı ile karşı karşıya getirmektedir. Bu durum, kısa ölüm ya da ötenazi anında dinin insanı tıbbın diliyle tanımlamaya çalışmasından ve din dili ile tıp dilini aynileştirmesinden kaynaklanmaktadır. Hayatın kutsallığı ve insan onuru uzun ölüm bağlamında tartışılırsa, kısa ölüm raddesinde söz konusu gerekçelerin maddi kaygılara dayandırılması maneviyatı önceleyen bir dini söylem için çelişki yaratmayabilir. Hayat kavramı maddi varoluş olarak anlamlandırılmaktadır. Ancak asıl tartışılması gereken, uzun ölüm sürecidir.

Ötenazi tartışmalarında karşıt görüş olarak dini tezler başka bir takım çelişkileri barındırmakta ve ötenazi karşıtlığını anlaşılabilir kılmaktadır

Bununla birlikte ötenazinin İslam’da haram kılındığına ilişkin delil olarak getirilen bazı Hadis ve ayetlerin açıklamalarına bakalım:

Hz. Muhammed Camiu’s-Sağır’de, “yoksulluk kolayca hakikatin inkarına (küfr) dönüşebilir” uyarısında bulunurken, adaletsiz paylaşımın doğurduğu yoksulluğun, ruhi gelişmenin en tehlikeli düşmanı olduğu gerçeğine işaret etmektedir. İslam kadın, erkek, ve çocuğun a) yeterli yiyecek ve giyecek, b) yeterli barınak, c) eğitimde fırsat ve imkan eşitliği, d) sağlık ve hastalık esnasında ücretsiz tıbbi bakım sahibi olduğu adil bir idari yapı amaçlar (Esed, 2000: 197).

Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisini andıran bu sıralama, benim uzun ölüm dediğim gerçeklikle yakından ilişkilidir. İnsan ötenazi aşamasına gelmeden önceki hastalık ve acı çekme sürecini, uzun ölüm olarak yaşar. Hayatın değeri ve kutsiyeti, kısa ölüme kadar artan ölçüde sorgulanır. Uzun ölümü uzatan, kısa ölüm yani ötenazi karşıtı görüşlerin yeterli tutarlılığa ve sonuçlara ilişkin kesinliğe sahip olamamasıdır. Hayatı, onun değeri ve kutsallığını belirlenmesinde, bu ihtiyaçlar sıralamasının rolü yadsınamaz. Hastalık ve acı çekme, salt biyolojik nedenlerle açıklandığında hayat ve onun değeri, maddi formlara indirgenmiş olacaktır. Temel ihtiyaçlarını karşılayamayan ama biyolojik olarak henüz sağlıklı olan bir hayatın değeri, böyle olmayan hayatlarla eşit değildir. İlki, yalnız biyolojik yoksunluklarla değil, temel ihtiyaçlardan yoksunluklara bağlı nedenlerle uzun ölüme dönüşme riski taşır. İnsan, “kişi olma”nın vazgeçilmez gerekleri olan otonomluk, haysiyet, onur ve özgürlüğünden mahrum kalabilir. Biyolojik sağlıklılık, yeterli, değerli ve iyi bir hayat için tek ve yeterli koşul olmaktan çıkar. Zaten İslam’ın diğer hükümlerinde hayat salt biyolojik fonksiyonların işlerliği ile açıklanmaz.

Bunun yanı sıra, İslam’da insanın sınanması, kısa ölümden ziyade uzun ölüm sürecindeki sabrı, sabırsızlığı, şükranı ya da küfranı bakımındandır. Hz. Muhammed, insana belki en uzun gelen uzun ölüm sırasında yoksulluğun rolüne işaret eder. Yoksulluk, insanı isyana ve sonunda küfre bile düşürebilir. İslam’da ötenazi ile ölmek, küfür üzerine ölmekten daha kötü değildir. Sağlam bünyeye, sağlıklı biyolojik yapıya sahip olmak, yoksullukla uzayan uzun ölümü yaratan başka bir nedendir. Ben yoksulluğun ötenazi ile çözülmesi gerektiği yargısında bulunmuyorum. Vurguladığım nokta, kısa ölüme yapılan eleştirilerin uzun ölümü yeterince analiz etmemizi engellediğine dikkatleri çekmektir.

İslam’da hayat kutsal ise, ölüm nedir? Hayat ölümden daha mı büyüktür?

“Hataen olmadığı sürece bir mümin başka bir mümini öldüremez” (4 Nisa 92-93) ayeti, tabiidir ki hayatı, ölüme tercih etmemiz gerektiğini söylüyor. Ancak ötenazi açısından düşünüldüğünde, hata eseri ifadesi, sağlıklı bir insanın hataen öldürülmesi ile birlikte tıbbi hatalarla öldürülmesini de ifade etmektedir. Ölüm ve öldürme, en az hayat ve hayatta kalmasına yardımcı olma kadar değerlidir. “...cinayetin ve yeryüzünde bozgunculuğu yaratmanın cezası olarak işlenmesi dışında, eğer bir kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir. Ve bir kimse bir hayatı kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibidir” (5 Maide 32) ayetinde, cinayet işlemek ve bozgunculuk yapmak, öldürmenin yeterli koşulu sayılır. Devamında ise,

öldürme ve hayatı kurtarma, insan fiili açısından değil ama Tanrısal yönden hayatın birbirine eşit iki gerçekliğidir. “Ve sakın, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın” (17 Isra 33) ve “haklı bir gerekçe olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymazlar” (25 Furkan 68) ayetlerinde geçen “bilhakk” ifadesi, bazı meallerde “hukuki bir gerekçe olmadan” diye çevrilmiştir. Bu yanlış ve eksik bir çeviridir. Çünkü “hakk” kelimesi, hukukun türediği kök olmasına rağmen, türevinden elbette daha geniş anlama sahiptir. “Haklı bir gerekçe” ifadesi, hukuki olmak da dahil her türlü maddi, manevi gerekçeleri içerecek kadar geniş anlamlıdır. Hukuk ahlaki değil, ahlak hukuku belirler (Filiz, 2014: 15-75, Pieper, 2012: 3-80). “Bilhakk” yani “haklı bir gerekçeyle” ifadesi, sanıldığı gibi yalnız dini değil, aynı zamanda seküler bir deyimdir.

Uzun ölüm, kısa ölüm için “haklı bir gerekçe” olabilir mi sorusu üzerinde durmamız için ilgili ayetler yeterince kışkırtıcı görünüyor.

Hayat, İslam’da, ölüme eşittir. Hayat, dünya koşullarına göre ne denli değerli ya da değersiz, iyi ya da kötü ise, ölüm de aynı şekildedir. İslam, ikisini birbirine eşit görür. Buna göre yaşam hakkı ile ölüm hakkı eşittir. Hayatı veren ile alan, aynıdır; Tanrı’nın kendisidir. Ölüm hayata eşit olmasaydı, ahret önemsizleşirdi. Genel olarak bir canlının, özelde insanın hayatını kaybetme şekli ne olursa olsun, asıl fail Tanrı’dır; cinayet, özkıyım, pasif ya da aktif ötenazide görünen fail, asıl fail değildir. Ötenazi ecelsiz öldürmek ve Tanrı’nın verdiği canı kul olarak almak, şu ayete temelden aykırıdır:” O hem ölümü, hem de hayatı yaratmıştır ki sizi sınamaya tabi tutsun” (67 Nahl 2) Tersini savunmak, ayetin mantığıyla çelişkiye düşmek olur.

“Hakikati inkâra koşullanmış olanlara yalnız bu dünya hayatı güzel kılınmıştır” (2 Bakara 212) ayeti ise, “hastalık ne kadar ilerlerse ilerlesin, insanın çektiği acı ne denli tahammül edilemez olursa olsun, ne yapıp edip insanın-en asgari koşullarda seyreden biyolojik fonksiyonları faaliyette olduğu müddetçe-hayatta tutulması gerekir. Çünkü hayat kutsaldır ve bu acılar da sınavdır” savunması ile ötenaziye karşı geliştirilen dini söylemi zayıflatacak niteliktedir. Ayette, dünya hayatının ölüme, dolayısıyla ahrete tercih edilmesi yerilmektedir. Dünya hayatının her koşul ve kayıta değerli bir emanet telakki edilmesi, başka bir deyişle, yaşam hakkının her şeye tercih edilmesi böyle bir yerginin hedefi olabilir. Ölüm, nihayetinde nasıl ki Tanrı’nın yed-i kudretinde ise, yaşamak ve yaşatmak da öyledir. Ötenazi ile Tanrı’nın iradesine müdahale olduğunu savunanlar, hastayı hayatta tutmaya çalışmanın esas olduğunu savunurlarken, bu sefer Tanrı’nın yaşatma iradesine müdahalede bulunduğu savını gözden kaçırmamak zorundadırlar.

Ölmek ve öldürmekten daha kötü hiçbir şey yoktur, demek “...zaten zulüm ve baskı (fitne), öldürmekten daha kötüdür” (2 Bakara 191, 217) ayetini doğru anlamamaktır. Ölümü en kötü ve en son istenen son olarak görmek, “asıl olan ahret yurdudur, dünya bir gölgeliktir”, diyen İslam’ın ruhuna da aykırıdır. Ayette geçen “fitne”, Lisanu’l-Arab’ta “insanı sapıklığa götüren ve manevi değerlere inancını yitirmesine yol açan her türlü müdahale” anlamındadır. Bu müdahale, ötenazi lehinde ya da aleyhinde olsun, eşit statüdedir. O halde, uzun ölümü göze almak ile ötenazide karar kılmak seçeneklerinden herhangi birini kesin bir dini hükme bağlamak, hem dinin hem felsefenin geniş açıdan gördüğü hayat ve ölümü, gerçekliklerinden uzak tanımlama yol açmaktadır.

“Fitne”, ölümden de kötüdür. Çetin bir imtihan, acı bir tecrübe ve sonu, insanın otonom, ahlaki varlığına, “kişi olma” niteliğine tehdit içerir. Uzun ölüm bu anlamda tam bir fitnedir. Kısa ölüm, bu fitneyi sonlandırma şansı olarak, en son çare bile olsa, akılda tutulmaya değerdir. “Fitne”, Mevlana’nın dilinde yakıcı bir ateştir: “ Dost altın gibidir. Bela da ateşe benzer. Halis altın, ateş içinde saf bir hale gelir,” (Mevlana Celaleddin-i Rumi, 1999: 112) derken *katharsise* (Can 2006) tasavvufi bir anlam katar. Ruhun arınması için uzun ölüm bir *katharsis* sürecidir; bu süreç, ateşe atılan maddenin altın olmadığını göstermeye başladığında, ateş söndürülmelidir. Fitne, Freud’un öğrencisi Otto Rank’ın dilinde travmadır (Rank, 2001: 23-83; Becker, 2014: 310-370); doğum ilk travmadır ve son *travma* ölümdür. Ölüm noktasına kadar hayatın her

alanında yaşanan travmalar Otto Rank'a göre, kişinin varoluş sınırlarını gittikçe daha iyi görebilmesini sağlar. Fitnenin ilahi bir sınav olması, Antik Grek'te ruhun katharsis (arınması), altının ateşe atılması ve travma, hep uzun ölümü öncesi ve sonrasıyla kapsayan ölümden beter süreçlerdir ve her insan, ötenaziden daha acıtıcı olan bu hayata yazgılıdır.

Yeşu ile Musa peygamber birlikte yolculuk yaparken Hızır ya da Hadis'teki ifadesiyle el-Hazir ile karşılaşır. Musa yolculuk boyunca bilge kişi Hızır'a sorular sorar. Hızır gemiyi deler. Sonra genç bir adamı öldürür. Yolculuğun sonunda ise, kasabadaki yıkılan duvarı tamir eder. Konumuzu ilgilendiren nokta, Hızır'ın genç adamı haksız yere öldürmesidir. Musa ısrarla nedenini sorunca, Hızır, “ o genç adamda ki -anası-babası mümin kimselerdi- taşkınlıkları ve inkarcı eğilimleriyle onlara çok derin acılar yaşatacağı yolunda kaygı verici belirtiler görmüştük. (Onu öldürürken) Rablerinin o ana babaya onun yerine ondan daha temiz seciyeli ve merhamette ondan daha ileri (başka bir çocuk) vermesini istedik” (18 Kehf 60-82) yanıtını alır. Hızır devam eder: “ Bütün bunları kendiliğimden yaptım. Senin sabır göstermediğin olayların iç yüzünün gerçek anlamı budur.” (18 Kehf 82).

Muhammed Esed, Hızır'ın Musa'ya içyüzünden söz ettiği öldürme olayında hem pozitif bilgiye hem de sezgisel bilgiye sahip olduğu yolunda açıklama yapar (Esed, 2000: 601-602). Peygamberleri örnek alması istenen inananların, Hızır'ın bu davranışını gözden kaçırmaması için herhangi bir neden yoktur. Pozitif bilgi, bu gün bilimsel tıp bilgisi olarak yorumlanabilir ve öldürülecek kişinin, ağır hasta ya da onulmaz derde düşmüş olmasına bile gerek kalmayabilir. Şu ya da bu kişi hakkında pozitif bilgiye, hadi olmadı, sezgisel bilgiye sahip olduğunu düşünen herkes, bir başkasını bu “bilgileri”ne dayanarak öldürmek için dini meşruiyete sahip olduğunu iddia edebilir. Ötenazi tartışmalarından kaçarken daha büyük tehlike ile karşı karşıya kalırız. Hızır'ın bu bilgileri, daha ana babasına sorun çıkarma fırsatı bulamamış masum, sağlıklı, belki de otonom bir insanın peşinen öldürülmesi yolunda kullandığını söyleyerek öldürme fiilini kutsaması göz önüne alındığında, kısa ölüm için tıbben tedavisiz hastalığa yakalanmaya gerek kalmayacaktır.

Hayat, ölüm ve kişi olmak

Öyleyse ötenaziye, hayat, ölüm, hastalık, acı gibi temel kavramları salt dinin, hukukun ya da geleneklerin sınırları içinde tanımlanan bir insan tanımıyla değil, bunları da içine alan kapsamlı, karşıt tezlerle eşit tartışma imkânı yaratan felsefi yöntemle analiz etmek kaçınılmazdır. Felsefe dinden daha yoğun ve yakın olarak insana dokunma seyyaliyetine sahip olduğu için günlük hayatın içine çok farklı analiz yöntemleri ve tartışma yollarıyla girebilmektedir. Çünkü felsefe büsbütün insan yapımıdır. O yüzden insana daha çok değer. İslam düşüncesinde içtihat mekanizması çağa uygun bir esneklikte işlememektedir. İçtihat mekanizması, İslam düşüncesinin dinamizmi ve sürekli yenilenmesiyle çağın sorunlarına uygun hükümler üretebilir. Hâlihazırda ötenazi gibi meselelerde, sabit hukuki kaynaklara dayalı sabit hükümlerle baş etmek, andığımız çok riskli çelişkilere açık kapı bırakır. İslam ahlak doktrini, felsefe ile doğrudan bütünleşebilme esnekliğine sahiptir.

Hayatın kutsal olduğu doktrini, tehlikeli dini öncüllere dayanır. Bu öncüller tutarsızdır. Hayatın kutsallığı doktrini öz savunma sırasında ve resmi idam gibi durumlarda meydana gelen kasti öldürmeleri haklı çıkaramadığı için de tutarsızdır. İnsan hayatının değeri, kasıtlı ölümün rasyonel bir seçim olarak seçmeye değer olmasından dolayı azalır, diyen de iki taraftır.

Kutsallık tezi, dinin toplumu düzenlemek için kamusal olarak kurgulanan bir düzeneği ifade eder. Hume *İntihar Üzerine* adlı denemesinde, insanın hayat ve ölüm hakkındaki sorularını kışkırtan zihin gücünü hurafelerin etkisi altına almaya çalışmasıyla açıklar. Ona göre insan doğal yasaların tüm yönlerine devamlı müdahale ederken, neden hayat ve ölüme müdahale edemesin? Eğer ötenazi, ölüm vaktini Tanrı'dan çok insanın belirlemeye kalkışması ise, hayatımızı tedavi ve ilaçlarla uzatmaya kalkmak da Tanrı'nın işine müdahale demektir (Peterson, 2008: 15-18). Çünkü önceden yer verdiğimiz ayette hayat da ölüm de Tanrı'dandır.

Hayatın kutsallığı tezi en çok toplumsal ve hukuksal kökleri gerekçesiyle geçerli olsa da felsefi olarak bu yargının çok sağlam bir kökü bulunmamaktadır. Çünkü toplum bireyin ölümünü yasaklarken kendi hayatıyetini düşünür. Olan, otonom bireye olur.

İnsan, Ebu Hayyan Tevhidi'nin insan felsefesinde tasvir ettiği gibi çok yönlü bir varlık tarzına sahiptir. İnsan olmak kültür, bilim, sanat ve tarih yaratabilme yetkinliğidir. Öteki canlılarla paylaştığı biyolojik varlık yapısının üstüne, kişi olarak, kültürel benliği ekleyemezse, insan olmanın temel gereklerinden yoksun demektir. İnsan ve kültür, insanlaşma için birbirinden ayrılmaz.

Şu halde akıl sağlığı bozuk insan, Alzheimer hastası, embriyo, fetüs, biyolojik canlılıklarına rağmen, felsefi olarak kişi olma ve insanlaşma bakımından böyle olmayanlardan farklıdır. Ahlaki yaşayabilmek, akli başında olmak, kendi kontrolünü sağlayabilmek, gelecek, geçmiş duygusunu taşıyabilmek, diğerleriyle ilişki kurma kapasitesine sahip olabilmek, iletişim kurabilmek ve bilgi arayan meraklı olabilmek (Singer, 1999: 83-87) ...hepsi birden insanlaşmanın ve kişi olmanın vazgeçilmez varoluş özellikleridir.

Peki, "kişi-olmayan" bir insan için ötenazi zorunlu mudur ya da, ahlaki bir görev midir?

Ancak pasif ötenaziye son çare olarak değerlendirenler arasında zorunlu olduğunu söyleyenler çoktur. Hatta , "*hastane masraflarının boş yere katlanması ve diğer hastaların iyileşme imkânlarını genişletecek tedavilerini kısıtladığı*" gibi "maddi" gerekçeler ileri sürenler içinde din bilimcileri de bulunmaktadır. Ne var ki uzun ölüm için aynı zorunluluk ve benzer maddi gerekçeler tartışılmamaktadır. Oysa asıl bu süreç ötenazi tartışmalarının merkezini oluşturmalıdır.

Schopenhauer, 'istemek' büyük bir sözcük diye not düşer defterine, dünya mahkemesinin terazisinin dili. Cennet ile cehennem arasındaki köprü...İsteme, düşüncenin bir işlevi olmayıp kendini beden işlevi üzerinden gösterir. Düşünce ise bilgi işlevleri düzleminde ikinci sırada yer alır (Atayman, 2003: 19). Beden acılarımızın kaynağının büyük bir kısmını oluşturuyorsa-ruhsal ve manevi-acılar hariç, Dostoyevski'nin dediği gibi, ya "ölmek gerek ya bedeni değiştirmek gerek." Schopenhauer buna farklı bir cevap verir; yaşama istemini yadsıma. Bu bize Budizm öğretisini hatırlatmaktadır. İnsan ancak her türlü hırstan, büyüklemeden, hazdan kurtulduktan sonra nirvanaya ulaşabilir. Burada Aristippos'un hazcılığı yerini hepten reddedilmesine bırakarak kantarın topuzu bir uçtan bir uca sarkar. Aradaki dengeyi kuran Nietzsche olur. Nietzsche bu dengeyi iki antik tanrının-Apollo ve Dionysos-uyumuyla sağlar. Akıl, ölçü ve düzen tanrısı olan Apollo ile coşku, esrime, şarap tanrısı olan Dionysos'un dansından bahseder. (Atayman, 2003: 19)

"İsteme" kategorisiyle ya da kavramıyla Nietzsche'nin karşımızda açtığı sorunsal alanın temelinde insanın bilgi edinen, öğrenen bir varlık olmaktan çok, 'isteyen' bir varlık olduğu yatıyor. İnsanın kendisi hakkındaki ilk bilgisi, isteyen bir varlık olduğu bilgisidir. Bu istek var olma isteği, iyi, sağlıklı olma isteği, açlık, dürtüler ve hayatta kalma isteğidir. (Atayman, 2003: 70)

İsteme Schopenhauer'de fizyolojik isteme, Nietzsche'de gücü isteme, Kant'ta iyiyi isteme olur. Kant, Schopenhauer'in aksine bedensel-deneye dayalı-eğilimlere göre davranmamayı 'iyiyi isteme' olarak değerlendirir. Burada iyiyi isteme iyi niyetle ayıdır. Kant'a göre ahlaki davranışın değeri onun 'eğilimler' karşısında direnebilme yeteneğinde yatmaktadır. İçgüdülerine değil de tersine iyiyi istemeye dayanan ilkeli bir insan karakter sahibi olur. Schopenhauer'e göre insan istemenin oradan oraya savurduğu bir varlık iken, Kant'a göre akıl istemenin, 'eğilimler'in bütün hesaplarını boşa çıkarabilir (Coşar, 2002: 30).

Felsefede insan aklı, tutkuları, eğilimleri ve istemenin her türlü yollarıyla, sürekli varolma mücadelesi veren; bu yolda insanlaşmasını ölünceye kadar sürdüren farklı bir canlıdır. Ancak istemenin akla ve ahlaki eğilimlere göre gerçekleşmesi esastır. Bununla birlikte, burada istemenin tutkular ve deneysel eğilimleri yok sayılmaz. İsteme kategorisine insan, bütün varlığı ile aktları, eğilimleri, yargıları ve hesaplarıyla katılır. Hayatta kalmak, sağlıklı ve iyi olmak,

insan varoluşunun doğasında yerleşik isteme aktının temelini belirler. Bu yüzden, 'isteyebilmek' için yeterince, tüm insani varoluşun bu yönelişe katılması gerekir.

SONUÇ

İnsan felsefesi, insanın neliği ve varlık tarzı hakkında özgür, derinlemesine ve yargısız bir düşünmenin; insanı bedensel, ruhsal ve zihinsel olarak bütüncül yöntemle kavrayışın adıdır. Tıp gibi pozitif bilimler insanı, biyolojik varlık veya en gelişmiş organizma; Psikoloji, ruhsal ve zihinsel bir varlık; din ise daha çok manevi ve Tanrı'ya kul bir varlık olarak tanımlar. Her birinin insan algısı ve tanımını önemseyen felsefe, aynı zamanda onları yetersiz bulur. Bunun için hastalık ve acıyı, tıp bilimi ve onun bilimsel sonuçlarına göre fetva veren din anlayışı gibi, biyolojik; hukuk bilimi gibi cezayı mucip haller, siyaset bilimi gibi, siyasi zafiyet ya da istikrarsızlık olarak görmekle yetinmez; bunları içermekle birlikte, daha kapsamlı ve kavrayıcı varoluşsal bir tanıma ulaştırmayı amaçlar. Hastalık ve acı felsefede, varoluşsal bir sorun olup beden, ruh ve zihnin bazen birlikte, bazen ayrı ayrı sorunudur. Yaşama ümidi azalmış bir kanser hastasının çektiği bedensel acı ya da hastalık, felsefeye göre, ruhsal ve zihinsel olandan daha fazla değildir. Alzheimer hastası, belki bedensel olarak sağlıklıdır ama ruhsal ve zihinsel olarak acı içindedir; hastadır. Tecavüze uğrayan kimse ve yakınlarının acısı, biyolojik bir hastalığın ve acının verdiği eleme eş olabilir, hatta daha dayanılmaz bulunabilir. Ötenazi hastalığı ve acıyı, genellikle bilimsel yöntemle elde edilen bulgular sınırında kalarak tanımlar ve bu tanımını, din ve hukuku etkileyecek şekilde genel bir yargıya dönüştürürse, vardığı sonuçlar insani olmayabilir. Ötenazi tartışmalarında karşıt görüşler arasındaki keskin farkın yumuşatılması, insan felsefesi ve buna bağlı olarak uzun ölüm sürecinin derinlemesine ve genişlemesine felsefi bir kapsayıcılıkla ele alınmasına bağlıdır. Tıp, hukuk, din ve psikolojinin aynı dille insanı betimlemesi, ötenazi konusunda birbirini besleyecek tartışmaları, kişi-olan ve kişi-olmayan ayrımını bulanıklaştıracak düzeye taşımaktadır.

Felsefe, ötenazi tartışmalarında karşıt taraflardan hiç birinin yargısını desteklemek veya üçüncü bir yargıda bulunmakla ilgilenmez. Ötenaziye şu ya da bu hükümlerle çözüme ve sonuca taşıyacak yargılar vermek, felsefenin ne görevidir, ne de zorunluluğudur. Onun tek amacı, biyolojik-fiziksel sınırlar içinde tanımlanan insanın, biyolojik olarak tanımlanan hastalığı için kısa ölüm olan ötenazi sorununun, uzun ölüm sorununu gölgeleyecek kadar kesin yargılara bağlanmasına yönelik eleştiriler, çözümlemeler ve sorgulamalarda bulunmaktır.

Felsefeye göre uzun ölüm, kısa ölüme göre çok daha ciddi bir insanlık ve varlık sorunudur. Ötenazi korkusu, uzun ölüme yaşamaktan daha az travmatiktir. Felsefe bilime ve dine insanın karmaşık yapısını atlamamalarını söyler. Bu yüzden ötenazinin pasif olanından ziyade aktif olanı, o da uzun ölümlerle birlikte, felsefi derinlik taşıyan tartışmalara ve çözümlemelere açık olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Atayman, V. (2003). *Varolmanın acısı*. İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Atighetchi, D. (2007). *Islamic bioethics: problems and perspectives*, Netherlands: Springer.
- Becker, E. (2015). *Ölümü inkar*. Çev. Arzu Tüfekçi. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bulut, M. (ed) (2009). *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - II*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları.
- Camus, A. (1992). *Sisyphos söyleni*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Adam Yayınları.
- Camus, A. (2013). *Başkaldıran insan*, Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınevi.
- Can, H. (2006). "Aristoteles'te katharsis kavramı". *Flsf Dergisi*. Sayı: 2. pp. 63-72.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan üstüne bir deneme*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Catholic World News Brief (2003) CWN, www.euthanasia.com/index.html.
- Coşar, M. (2002). *Nietzsche'yi kavramada yeni bir yol*. Ankara: ODTÜ Yayınları.

- Ebu Hayyan et-Tevhidi, el-Mukabesat, Thk ve Şerh: Hasan es-Sendubi, Kahire 1929.
- Esed, M. (2000). *Kur'an Mesajı*. Çev. C. Koytak-A. Etürk. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Evans, T. (2015). *Counseling skills for becoming a wiser practitioner*. Londra ve Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Fahri, M. (2009). *İslam felsefesi, kelamı ve tasavvufuna giriş*. Çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Filiz, Ş. (2014). *Ahlakın akli ve insani temeli*, Saykitap. 2. Baskı. İstanbul: Saykitap.
- Freidman, L. S. (2010). *Writing the critical essay - the persuasive essay euthanasia*. Greenheaven Press.
- Janaway, C. (2007). *Schopenhauer*. Çev. Ç. Ataman. İstanbul: Altın Kitaplar Yay.
- Johnstone, M.-J. (2013). *Alzheimer's disease, media representations and The politics of euthanasia*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- Kasule, O. H. (2005). "Euthanasia: Ethic-Legal Issues". *Mission İslam* içinde. <www.missionislam.com/health/euthanasia.htm> s. 1-8.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mevlana Celaleddin-i Rumi. (1990). *Mesnevi*. Çev. V. İzbudak, Gözden geçiren: A. Gölpinarlı. II/1460. Ankara: Doğan Kitap.
- Narimisa, M. (2014). "Euthanasia in Islamic views". *European Scientific Journal*. Special Edition vol. 2. pp. 170-173.
- Nikookar, H. R. ve Jaafarian Sooteh, S. H. (2014). "Euthanasia: An Islamic Ethical Perspective". *European Scientific Journal*. Special Edition vol. 2. pp. 179-185.
- Oğuz, Y. N., ve Büken, N. Ö., ve Kucur, D. K. (2005). *Biyoetik terimleri sözlüğü*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- Peterson. C. (2008). *Assisted suicide and euthanasia - natural law ethics approach*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Pieper, A. (2012). *Etığe giriş*. 2. Baskı. Çev. V. Atayman ve G. Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rank, O. (2001). *Doğum travması*. Çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schopenhauer. (2007). *Hayatın anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan İstanbul: Saykitap
- Singer, P. (1999). *Practical ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Yakıt, İ. (2010). *Tıp felsefesi ve etiği üzerine*. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.