T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ İÇİNDE AMAÇ OLARAK KADIN BEDENİ: KÜRTAJ HAKKI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif Büşra POYRAZ YILMAZ

KOCAELİ 2019

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ İÇİNDE AMAÇ OLARAK KADIN BEDENİ: KÜRTAJ HAKKI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif Büşra POYRAZ YILMAZ

PROF. DR. Aysel DOĞAN

KOCAELİ 2019

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ İÇİNDE AMAÇ OLARAK KADIN BEDENİ: KÜRTAJ HAKKI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Elif Büşra Poyraz Yılmaz

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 19/06/2019-17

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Aysel DOĞAN .....

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Yıldırım TORUN .....

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Sercan GÜRLER .....

KOCAELİ 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET…….....VI

ABSTRACT…….....VIII

GİRİŞ……..1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KÜRTAJA İLİŞKİN ALTERNATİF AHLAKİ KURAMLAR VE HUKUKTAKİ YERİ

1.1. Kürtaj Nedir?.....6

1.2. Kürtaj Hakkı Karşıtı Görüşler…….....7

1.2.2. Katolik Kilisesi Görüşü…….....10

1.2.3. Ceninin Potansiyel Kişi Olduğu Argümanı……..11

1.2.4. Embriyonun/Kişinin Biricikliği……..12

1.2.5. İslamiyet'in Yorumu…….……..13

1.3. Kürtaj Hakkını Savunan Görüşler……...14

1.3.1. Fetüsün Henüz İnsan Olmadığı Argümanı……....14

1.3.2. Bedensel Otonomi Argümanı…….……..17

1.3.3. Tercih Argümanı…….....20

1.3.4. Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı……..22

1.3.5. Alternatif Bir "Bizimki Gibi Bir Gelecek" Görüşü…….....23

1.3.6. Mesuliyet ve Karar Verme Yetkisi…….24

1.3.7. Kürtajda Hak Söylemi…….26

1.4. Geçmişten Günümüze Hukuk Sistemimiz ve Politikalarımızda Kürtajın Yeri…….....28

İKİNCİ BÖLÜM

2.FETÜS AHLAKİ VE HUKUKİ HAKLARA SAHİP BİR KİŞİ Mİ?

2.1. Kişi Nedir?.....36

2.2. Potansiyel Niteliğin Aktüel Olması……...41

2.3. İsteğe Bağlı Çocuk Düşürme Cinayet Midir?.....42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KADIN BEDENİNİN AMAÇ OLARAK GÖRÜLMESİ VE TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ

3.1. Kant Etiğinde Araç-Amaç Ayrımı……...44

3.2. Tahakkümsüzlük İdeali ve Kürtaj Hakkı……...47

3.2.1. Negatif ve Pozitif Özgürlük……....49

3.2.2. Cumhuriyetçi Özgürlük: Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük…..51

3.2.2.1. Tahakküm……54

3.2.2.2. Tahakkümsüzlük…….57

3.2.3. Bir Politik İdeal Olarak Tahakkümsüzlük……..58

3.2.3.1. Kişisel Bir İyi Olarak Tahakkümsüzlük……59

3.2.3.2. Bir Zorlama Değil Bir Amaç Olarak Tahakkümsüzlük……...62

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ…….68

KAYNAKÇA……71

ÖZET

Bu çalışmanın ana amacı kürtaj hakkının bir kadın hakkı olduğunu savunmaktır. Çalışma en genel anlamıyla kürtaj hakkı üzerine söylenmiş olan iki kampın açıklanması ve karşılaştırılması üzerinden oluşmuştur. İlk kamp yaşam hakkının bütün insanlar için kutsal ve korunması gerektiğini savunan kürtaj karşıtı görüşlerdir. Bu görüşe göre fetüs anne/kadın rahmine düşmesiyle birlikte insan sayılmakta ve yaşam hakkına sahip olmaktadır. Kürtaj karşıtı görüşlerin en temel argümanı; herhangi bir sağlık problemi ortaya çıkmadığı veya herhangi bir sağlık problemi ön görülmediği sürece, ceninin sağlıklı bir birey olarak dünyaya gelme olasılığının sonlandırılması en temel insan hakkı olan yaşam hakkının ihlalidir. Diğer kamp ise anne/kadın karnına düşen ceninin henüz insan olmadığı bu yüzden onu bedeninden ayıran kadının cinayet işlemediğini söyleyen ve eğer hamilelik süreci oluşacaksa bunun tamamen kadının kararı olması gerektiğini savunan kürtaj hakkı yanlısı görüşlerdir. Bu iki kampta da birbirinden farklı görüşler yer almaktadır. Bunların hepsi olmasa da başlıcaları ilerleyen bölümlerde tartışılmıştır. Tartışmada açıklığa kavuşması gereken kavramların başında kişi olma nosyonu gelmektedir. Kişi olmanın sınırını çizmek göründüğü kadar kolay değildir. İki kampın da argümanları bunun üzerine kuruludur.

Bu tezin kuramsal tartışması, farklı siyaset felsefesi yaklaşımlarının feminist düzleme yansımalarını içermektedir. Kürtaj hakkı savunusunda en çok öne çıkan siyasi söylem "benim bedenim benim kararım" mottosudur. Bu söylem, esasen liberal beden anlayışına ve kendi kendinin sahibi olma hakkına dayanmaktadır. Liberal feminizm, kürtaj tartışması bağlamında da kadın bedenine yönelik müdahalesizliği savunmaktadır. Ancak Sherwin'in de içerisinde yer aldığı başka feminist yaklaşımlar, liberal feminizmin savunduğu müdahalesizliğin, kadınların binlerce yıldır yüz yüze kaldığı tahakkümü ortadan kaldırmak için yeterli olmadığı görüşündeler. Çocuk bakımı, ev işleri kadının işi olarak görüldüğü sürece, kürtajın kadının tercihi olması gerektiğini savunurlar. Bu çalışmada da, liberal görüşün savunduğu kendi kendine sahiplik hakkının aksine Marksist bir kavram olan "kendi kaderini tayin hakkı", kürtaj hakkına uyarlanarak savunulacaktır. Buna göre,

öncelikle ev işleri, çocuk bakımı, eşin ve yaşlıların bakımı, kadınların sorumluluğunda olmamalıdır. Cinsel ilişkiye girip girmeme, çocuk yapıp yapmama, evlenip evlenmeme kadınların özgür tercihlerinin ürünü olan kararlar sonucu olmalıdır. Bunun için de ataerkil sistemin ortadan kalkması ve kadınların kendi kaderlerini tayin edecekleri yeni bir toplumsal düzen kurulmalıdır.

Çalışmanın son bölümünde kadın bedeninin araç olarak görülemeyeceği savunulacaktır. Herhangi bir kişinin araç olarak görülemeyeceği Kant etiğiyle temellendirilebilir. Ancak Kant'ın kürtaj konusunda alacağı tavır tartışmalıdır. Kant'ın maksimlerinden birisi, kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmesi üzerinedir. Bu durumda, doğurma potansiyeli olan bir kadından da doğurması beklenecektir. Ancak, kadınların üzerindeki tahakküm düşünüldüğünde, Kant'ın bu maksimi kadınlar üzerindeki tahakkümü katmerlendirir. Dolayısıyla, yine kadınların özgürleşmesi için tahakkümsüzlük idealinin peşinden gitmek gerektiği vurgulanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kürtaj hakkı, kendi kendinin sahibi olma hakkı, kendi kaderini tayin hakkı, tahakkümsüzlük.

ABSTRACT

The main purpose of this study is to argue that abortion is a right of women. The study consists mainly of the explanation and comparison of the two camps on abortion rights. The first camp is an anti-abortion view that advocates that the right to life should be protected and sacred for all people. According to this view, the fetus is considered human who has the right to live whenever conception occurs. The most basic argument against abortion is that, unless there is any health problem or any possible health problems, the termination of the possibility of the fetus to be born as a healthy individual is a violation of the right to life, which is the most fundamental right of human beings. The other camp is a pro-abortion approaches defending that the fetus is not human yet so, a woman who separates fetus from her body during her pregnancy does not commit a murder. Either to keep the fetus or not should be totally woman's decision. There are different opinions in these camps. Not all of these, but some of them are discussed in the following chapters. In this debate, the notion of being a person should be clarified first. It's not as easy as it seems to draw a line at being a person. The arguments of both camps are based on the notion of a being a person.

The theoretical discussion of this thesis includes the reflections of different political philosophy approaches on feminist debates. The most prominent political discourse on the behalf of abortion right defense is the motto “my body is my decision”. This discourse is based on the liberal understanding of body and the right to own yourself including your decisions and your body. Liberal feminism, in the context of the abortion debate, advocates non-intervention to women's body. But other feminist approaches, including Sherwin’s, claims that the non-interference advocated by liberal feminism is not enough to eliminate the domination that women have been facing for thousands of years. They argue that abortion should be the woman's choice, as long as childcare and housework are considered as the work of the woman. In this study, contrary to the self-ownership right advocated by the liberal view, the “right to self-determination”, a Marxist concept, will be defended in

order to adapt the right to abortion. Accordingly, first of all, housework, childcare, the care of spouse and the elderly should not be the responsibility of the women. Whether or not to have sexual intercourse, whether or not to have children, whether or not to get married should be the result of decisions of women's free choice. For this reason, the elimination of the patriarchal system and the establishment of a new social order in which women will determine their own destiny are necessary.

In the last part of the study, it will be argued that the female body cannot be seen as a tool of anything. Kantian ethics clearly indicated that that any person can't be seen as a tool. However, Kant's attitude on abortion is controversial. One of Kant's maxims is the realization of one's own potential. In this case, a woman who has the potential to give birth will be expected to give a birth. However, considering the current dominance over women, Kant's this maxim increases the dominance over women. Therefore, it should be emphasized that for women to be liberated again, the ideals of domination should be followed.

Keywords: The right to abortion, the right to own yourself, the right to self-determination, non-dominate

TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ İÇİNDE AMAÇ OLARAK KADIN BEDENİ: KÜRTAJ HAKKI

GİRİŞ

Genellikle erkek egemenliğinin baskın olduğu toplumlardan oluşan dünyamızda, kadın hayatın her bölümünde ikinci plana itilmiş, kendisinden beklenmekte olan annelik ve ev kadınlığı rolünü üstlenmiştir. Kadınlar günümüzde kamusal alanda daha aktif rol alıyor gibi görünse bile evdeki geleneksel rolleri devam etmektedir. Bireyin içinde yaşadığı toplumun kültürü, bir kadın ve erkeğin nasıl davranacağı, nasıl düşüneceği ve nasıl hareket edeceğine ilişkin beklentileri ortaya koyan, yani kadın ve erkeği sosyal olarak yapılandıran özellikleri belirlemektedir (Akın ve Demirel, 2003:74). Farklı bir şekliyle söylemek gerekirse insanlar dişi ya da erkek cinsiyetiyle doğarlar ama yetiştikleri ortam ve yetiştirenlerin yükledikleri rollerle kız ya da erkek çocuk olmayı öğrenerek büyürler (Terzioğlu ve Taşkın, 2008: 63). Bütün toplumlarda doğuştan gelen biyolojik farklılıklar kültürel olarak yorumlanıp değerlendirilir. Bu konuda Berktay'ın kitabının "Ruh-Beden karşıtlığı" başlığında geçen şu bölüm bu durumu onaylar şekildedir;

> Aristoteles'in "eksik kalmış erkek" olan kadını ve Kutsal Kitap'ın "ilk günah"tan ve insanın cennetten kovulmasından sorumlu olan Havvası'yla birlikte, insana ilişkin iki farklı simgesel kurgunun; özleri, işlevleri ve potansiyelleri açısından hiyerarşik bir biçimde farklı olan "kadın" ve "erkek" kurgularının ortaya çıktığını görüyoruz. Bu metaforik kurgu, her büyük açıklayıcı düşünce sisteminin içine işlemiş ve bu süreç içinde gerçeklik ile yanılsama yer değiştirerek yanılsama, yani kurgu, "somut gerçeklik" sayılmaya başlamıştır.
>
> İnsanlar bu dünyaya bedenli olarak gelirler ve başkalarıyla bu bedenselliğin belli özelliklerini (et, kan, kemikler; hastalıklara açık oluş; yaşlanma; ölüm vb.) paylaşırlar. Ne var ki, bedenin anlamını belirleyen, doğal ve dolayısıyla evrensel özellikler değildir. Çünkü aynı özellikler, her yerde aynı derecede vurgulanmaz. Bedenler, toplumun ve kültürün dışında varolmazlar. Ve her kültür insan bedenselliğinin bazı yönlerini vurgularken, diğer bazı yönlerini de göz ardı eder. Bu anlamda beden bir kültür aracıdır; ne yediğimiz, nasıl giyindiğimiz, bedenlerimize "bakmakla" ilgili ritüellerin tümü, esas olarak kültür tarafından belirlenir. Beden, çok güçlü bir sembolik form; bir kültürün merkezi kurallarının, hiyerarşilerinin ve hatta metafizik bağlılıklarının "yazılı" olduğu bir yüzeydir. Ancak beden

> yalnızca bir kültür "metni" olmakla kalmaz, aynı zamanda, Pierre Bourdieu ve Michel Foucault'un belirttikleri gibi, *toplumsal denetimin pratik odağıdır"* (Berktay, 2016: 130-131).

Biyolojinin belirlemiş olduğu cinsiyet farkları toplumsal hayatın içine girdiğinde bazı işleri kaçınılmaz olarak belli cinslere özgü kılar. Örneğin çocuk yetiştirmek için kadın gibi duygusal ve sabırlı olmak, asker olmak için de bir erkek gibi dayanıklı ve güçlü olmak gerekir. Aslında anne ile asker arasındaki fark biyolojik değil ideolojik-toplumsaldır (Sancar, 2014: 23). Genel olarak bakıldığında, kas gücü, boy uzunluğu, ses kalınlığı, hormonel farklılıklar gibi kadın ve erkeği ayıran farklı özellikler var gibi görünmektedir. Ama bireyler bazında bakıldığında, bazı erkeklerin çelimsiz, bazılarının ince sesli olduğu; bazı kadınların uzun boylu veya kaslı olduğu görülebilir. Asıl mesele bu özelliklerin bazı meslekleri yapabilmek için ölçüt gibi gösterilmesidir. Esasen bu ölçütün belirleyeni biyolojik cinsiyet değildir ve olmamalıdır. Burada söylemek istediğim kişinin karakterinin şekillenmesinde genetik faktörlerin etkili olup olmadığı değil toplumsal cinsiyet rollerinde toplumun etkileridir. Toplumsal olanın biyolojik değişmezlikler gibi gösterilmesidir. Henüz çocuk yaşta olan bir bireyin toplumsal cinsiyet rollerini almasında ailesinin içinde bulunduğu toplum, çocuğun aldığı eğitim önemli yer tutar ve çocuk toplumsal cinsiyet rollerini zamanla üstlenmeye ve normalleştirmeye başlar. Böylece kadınların ve erkeklerin hangi davranış ve faaliyetleri yapabilecekleri ya da yapamayacaklarına, hangi haklara ve güce kimin ne derece sahip olduğuna veya sahip olması gerektiğine ilişkin toplumsal beklentiler geliştirilir. Bu değerlendirmeler sonucunda kadınlar için evle ilgili işleri yürütme ve çocuk bakımı gibi işler öne çıkarken, erkekler için iş rolleri aile rollerinden daha önemli hale gelmektedir (Powell ve Greenhause, 2010:1012). Kadın daha çok özel alanda (hane içinde), erkekler ise kamusal alanda görülmektedir. Buna göre de erkeklerden güçlü olmaları, ailelerini geçindirmeleri, çevre üzerinde belirli bir etkinlik ve kontrol sağlamaları; kadınlardan ise sabırlı, anlayışlı olmaları, evi çekip çevirmeleri, insan ilişkilerini düzenlemeleri beklenmektedir (İmamoğlu, 1991:832). Başka bir örnek daha vermek gerekirse toplumsal cinsiyet ve klişelerine göre erkeğin en önemli rolü ailenin geçimini sağlamak iken, kadının en önemli görevi çocuklarını büyütmek ve aile yaşamının devamlılığını sağlamaktır (Moya, Expósito ve Ruiz; 2000:825). Bu noktada Friedrich Engels'in şu sözlerini hatırlamak yerinde olacaktır;

Karı-koca evliliği, tarihe erkekle kadının karşılıklı uzlaşması olarak girmez ve hele en yüksek evlenme biçimi olarak asla kabul edilemez. Tersine: bir cinsin öbürü tarafından uyruk altına alınması olarak bütün tarih-öncesinin o zamana kadar bilmediği, iki cins arasındaki bir çatışmanın açığa vurulması olarak ortaya çıkar. 1846'da, Marx ve benim tarafımdan meydana getirilmiş, yayımlanmamış eski bir elyazmasında şu satırları buluyorum:

> İlk işbölümü, erkekle kadın arasında, döl verme bakımından yapılan işbölümüdür. Ve şimdi ekleyebilirim: Tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkekle kadın arasında uzlaşmaz karşıtlığın karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle ve ilk sınıf baskısı da dişi cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdeştir. Karı-koca evliliği, büyük bir tarihsel ilerlemedir; aynı zamanda, kölelik ve özel mülkiyetin yanı sıra, günümüze kadar uzanan ve bazılarının gönenç ve gelişmesi, bazılarının da acı ve gerilemesiyle elde edildiğine göre, o her ilerlemenin aynı zamanda görece bir gerileme olduğu çağı açar. Karı-koca evliliği, uygarlaşmış toplumun hücre-biçimidir (Engels, 1990: 70-71).

Kadının insan neslinin devamını sağlayacak doğurganlık yeteneğine sahip olması, öncelikle cinsler arasında bir işbölümüne ve bu işbölümüne bağlı olarak, çeşitli toplumsal mekanizmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kadınlar çocuk doğurduklarından, bulundukları yerden fazla uzaklaşamıyorlardı ve bu nedenle de, toplayıcılık görevi kadınlara düşmüştü. Avcı toplayıcı toplumların ardından ortaya çıkan toplumsal örgütlenmeler, kadınların doğurganlık ve üreme yetilerini, dolayısıyla bedensel özgürlüklerini kontrol ve baskı altına almışlardır.

Kadınların üreme özgürlüğüne yönelik kontrol ve baskının derecesi ise içinde yaşadıkları toplumdaki konumlandırılışlarına, topluma ve devlete karşı yerine getirmeleri gerektiği düşünülen yükümlülüklere göre farklılıklar göstermektedir. Kadın yeniden üretim bağlamında kültürel ve ekonomik yapılanma içinde edilgen bir konumda kalmaya zorlanmıştır. Kadının toplumda ikincilleştirilmesinde en büyük etken ataerkidir. Ataerkinin kadın üstünde ki dayatmacı etkisine Antik Yunan *polis* yönetimlerinden günümüz dünyasının toplumsal yönetimlerine kadar rastlıyoruz. Kamusal/özel alan ayrımı eski Yunan düşüncesinden ve onun *polis* (kamusal alan), ile *oikos* (hane) kavramlaşmasından türemiştir; *polis*, erkeklerin yönetim alanı, diğeri ise kadınların ve çocukların yeri olan ev içidir (Berktay, 2015: 39). Böyle toplumsal mekanizmalar eşliğinde kadın hep suskun ve geri planda kalmıştır. Kadınların

cinsellik, bekâret ve kürtaj gibi öznesi kadın olan alanlardaki suskunluğu da bu yapılanmalara bağlıdır.

Kürtaj etik, hukuk, tıp, din, siyaset gibi alanların kesiştiği tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmakta. Kürtaj tartışmalarında genel olarak iki kamp dikkati çeker: Bunlardan ilki, kürtajın masum bir insanın hayatına son verdiğini öne sürerek, gebeliğin ilk aşamasından yani fetüsün anne rahmine düşmesinden itibaren etik açıdan yanlış olduğunu savunan kürtaj karşıtı görüşlerdir. İkincisi, kadının bedeni üzerindeki hakkına dayanarak, kadının gebe kalmaya ve anne olmaya zorlanamayacağını, geleceğini belirleme hakkının sadece kadına ait olduğunu savunan kürtaj yanlısı görüşlerdir. Bu çalışmada, öncelikle, kürtaj meselesi karşıt görüşleriyle birlikte ele alınarak, kadın bedeni üzerindeki politikalar ve buna karşın kadınların kendi üzerlerindeki sahiplik hakkı tartışılacaktır. Kürtaj karşıtları kendilerine "yaşam taraftarı" adını vererek kürtaj hakkı taraftarlarının yaşam karşıtı olduğunu ima etmekte; kürtajı savunanlar ise kendilerini 'tercih yanlısı' olarak tanımlayıp kürtaj karşıtlarının kişisel özgürlük ve tercihlere karşı olduğunu söylemektedir (Johnson, 2004: 7-18). Hukuk sistemlerinde kürtaj için yapılan düzenlemeler tarihsel süreçte açıklanacaktır.

Nihayetinde bu çalışmada, kadın bedeninin bir araç olarak görülemeyeceği düşüncesi savunulacaktır. Tüm insanlar, Kant'ın ortaya koyduğu üzere kendinde birer amaçtırlar: Ne bir dinin ne bir ideolojinin ne de kişisel çıkarların araçları olarak görülemezler. Kadınlar da ataerkil sistemin nesnesi, patriarki[1] devletin yeni nesillerini, vatandaşlarını, işçilerini veya askerlerini üreten kuluçkası olamazlar. Kürtaj karşıtı tezler, fetüsü amaç haline getirirken, kadınların kendi bedenleri üzerindeki hakkını görmezden gelmekte ve kadın bedenini araç haline getirmektedirler. Bu nedenle, bu çalışmada bu görüşlerin kürtaj hakkına karşı

[1] Patriarki (ataerkil sistem), bir cins olarak toplumda kadınların ezilmesi sonucunu doğuran kurumsal ve kültürel düzenleme ve uygulamaları belirtir ve genel olarak kullanıldığında erkek iktidarı anlamına gelir; ancak bu, ataerkil sistemin örgütlenmesinin ve uygulanmasının tarihsel ve kültürel olarak farklılık gösterdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Aksi halde, tarih dışına düşmek ve bu kavramı "cinsiyetçilik" ile eşanlamlı kullanmak tehlikesiyle karşılaşılır. Ataerkil sistem dendiğinde, yalnızca kadın emeğini değil, aynı zamanda kadının cinselliğinin, bedeninin ve doğurganlığının denetlendiği bir toplumsal sistem kastedilmektedir. Bu sistemde esas olarak korunan erkek çıkarları olmakla birlikte, sistem erkeklerin iradelerinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak varolmaktadır. Ataerkil aile biçimi de, baba/erkek otoritesine ve soyuna dayalı ve esas olarak mülkiyetin babadan meşru oğula geçmesini güvence altına alan aile biçimidir (Berktay, 2016: 24).
Ayrıca bu konuda bkz. Dworkin, Gerald. "Paternalism", The Monist, 1, 1972: 64-84

çıkmakla, kadınların yüzyıllardır ikincil konumunu verili kabul ettikleri ve bu ataerkil düzenin devamını arzu ettikleri ortaya konulacaktır. Sonuç olarak, kadınların kendilerinde birer amaç oldukları ve bu nedenle kendi bedenleriyle ilgili karar alma haklarının yasal olarak da kısıtlanmaması gerektiği savunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KÜRTAJA İLİŞKİN ALTERNATİF AHLAKİ KURAMLAR VE HUKUKTAKİ YERİ

1.1.Kürtaj Nedir?

En basit tanımıyla kürtaj, bir gebeliğin çeşitli yöntemlerle sonlandırılması ve gebelik kesesinin tahliyesi anlamına gelir. Kürtaj operasyonu, sadece istenmeyen gebeliklerin sonlandırılması için yapılan bir işlem değildir. İstemsiz ya da istemli düşükten kalan doku parçalarını, ölü ve boş gebelik parçalarını, gebe olmayan hastalarda rahim içindeki kimi dokuları almak için de kullanılan bir yöntemdir (Çoban, 2015: 79). İstemsiz bir şekilde düşük yapan, gelişmeyen ya da kalbi atmayan gebeliklerin tasfiyesi tıbbi bir prosedür olarak görülmektedir. Asıl sorun ise kadının kendi isteğiyle gebeliğine son vermesi konusunda çıkmaktadır. Bu çalışmanın ana amacı ise bu tıbbi prosedürden ziyade tercihin kadının hakkı olduğunu savunmaktır.

Kürtaj operasyonu çeşitli nedenlere bağlanarak sınıflandırılabilir. Kürtaj operasyonu, gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılması, gebeliğin tedavi amacıyla sonlandırılması ve gebeliğin seçici olarak sonlandırılması şeklinde üç başlık altında incelenebilir. İsteğe bağlı kürtaj, kadının veya kadınla birlikte kocası ve ailesinin kişisel ve sosyal nedenlerle fetüsün yaşamının sonlandırılmasına ilişkin kendi istekleri sonucunda karar vermeleriyle yapılan kürtajdır. Bu tezde asıl ele alınıp tartışılacak olan bu isteğe bağlı kürtaj operasyonudur. Diğer iki başlık şu şekilde açıklanmaktadır. Kürtaja, hamile kadının tedavisi amacıyla da başvurulabilmektedir. Tedavi amacıyla yapılan kürtaj ise kadının hamileliğini devam ettirmesine engel olacak hastalıklar ya da hamileliğin devam etmesinin kadının sağlık durumunu olumsuz yönde etkileyecek olan durumlarda yapılan kürtajdır. Hamile kadının yaşamını kurtarmak için tedavi amaçlı yapılan kürtaj genel olarak etiğe uygun olarak kabul görmüştür. Seçici olarak yapılan kürtaj ise fetüste var olan veya var olacağı öngörülen herhangi bir kusur nedeniyle yapılan kürtajdır. Yukarıda belirtmiş olduğum gibi bu çalışmada ele alınacak esas konu gebeliğin isteğe bağlı

sonlandırılmasıdır. Diğer iki başlık için kişi ve grupların yaklaşımları daha ılımlı şekildedir. Ama savunacağım tez kürtaj hakkının sadece kadına ait olması gereken bir hak olduğudur.

Tarihsel süreç içerisinde de kürtaj olgusunun, din adamları, filozoflar ve de politikacılar tarafından sürekli olarak tartışılageldiği görülmektedir. Hatta 2500 yıl önce yazılan ve günümüzde bile hekimlik mesleğini icra etmek isteyenlerin okumak ve uymak zorunda olduğu Hipokrat Yemininde bile; kürtajın şu cümlelerle yorumlandığı görülür (Bütüç ve Görmez, 2003):

> Hastalarımın iyileştirilmesinde tüm güç ve düşüncemi onların yararına uyarlayacağım. Benden istense bile, hiç kimseye zehir veremeyecek ya da böyle bir öneride bulunmayacağım. Aynı biçimde, hiçbir kadına çocuğunu düşürecek gereci vermeyeceğim. İnsan yaşamına, ana karnına düştüğü andan başlayarak kesinlikle saygı göstereceğim. Bunları resmen ve açıkça, serbestçe ve namusum üzerine yapmaya ant içiyorum (Aktaran: Şen, 2015: 12).

Esasen kürtaj nedir sorusuna verilen yanıtlar, kişilerin veya grupların kürtaj meselesinde nerede durduklarına göre değişmektedir. Tıbbi tanımını dışarıda bırakırsak, kürtaja ilişkin nitelemeler sahip olunan perspektifi açığa vurmaktadır. Örneğin, kürtaj karşıtları "fetüsün tahliyesi" kavramı yerine "fetüsün yaşam hakkının sonlandırılması" hatta "cinayet" ifadelerini kullanmaktadırlar. Kürtaj yanlıları ise kürtajın kadın için bir "hak" olduğunu ifade ederler ve cenini vücutta taşıyıp taşımama seçimini yapmanın tamamen ve yalnızca kadına ait olması gerektiğini belirtirler. Dolayısıyla, kürtajın ne olduğunu veya ne olması gerektiğini tanımlarken kürtaja ilişkin yaklaşımları da gözden geçirmek gerekmektedir.

1.2. Kürtaj Hakkı Karşıtı Görüşler

Kürtaj konusundaki en temel tartışma ceninin kişilik haklarına sahip olup olmadığı meselesidir. Bu konuda değişik yaklaşımlar bulunsa da kürtaj hakkını savunanlar çoğunlukla, insanların kişilik haklarını döllenme anından itibaren değil daha sonraki bir aşamada elde ettiğini ve hamileliğin erken evrelerinde ceninin bir "kişi" sayılamayacağı için kürtajın cinayet gibi ahlaki açıdan izin verilemez bir eylem olarak görülemeyeceğini savunurlar (Keskin, 2015: 87). Yaşama hakkı

üzerinden kürtaja karşı çıkan kişiler tüm insanların yaşama hakkının kutsal olduğunu ve ceninin de bir insan olduğunu savunurlar. Fakat kürtaj hakkı savunucuları bu argümanda iki farklı insan kavramının yer aldığına dikkat çekmiştir (Saul 2003, 135-140). Birisi biyolojik olarak Homo sapiens türüne dahil olmak anlamında "insan" olmaktır. Cenin insan DNA'sı taşıması nedeniyle bu gruba girmektedir. Diğeri ise ahlaki anlamda insan topluluğunun bir parçası olmaktır. Yeni döllenmiş bir zigotu bu ikinci anlamda insan kabul edip diğer insanlarla aynı haklara sahip olduğunu söylemek "insan" kavramının içini boşaltmaktır.

Kürtaj karşıtı görüşlerin en temel argümanı; herhangi bir sağlık problemi ortaya çıkmadığı veya herhangi bir sağlık problemi ön görülmediği sürece, ceninin sağlıklı bir birey olarak dünyaya gelme olasılığının sonlandırılması en temel insan hakkı olan yaşam hakkının ihlalidir. Bu anlayışa göre, insan hayatı yumurtanın döllenmesiyle başlamakta ve doğal olarak döllenmiş yumurta, doğmuş bir çocukla hatta yetişkin bir kişiyle aynı haklara sahip olarak görülmektedir. Yaşama hakkı üzerinden kürtaja karşı çıkan kişiler tüm insanların yaşama hakkının kutsal olduğunu ve ceninin de bir insan olduğunu savunurlar. Ceninlerin de hak sahibi insanlar olduğu hatta masum olmaları nedeniyle ahlaki açıdan, istenmeyen gebeliğe yol açmış hatalı kadınlardan üstün konumda oldukları ve yaşama hakkının, seçim hakkına oranla daha fazla ahlaki ağırlığa sahip olması gerektiği bile savunulmuştur (Smyth, 2002; 335-345).

Kürtaj karşıtları tarafından kabul edilen akıl yürütme şekli, "masum bir insanı öldürmek yanlıştır" birinci öncülüyle "fetüs, masum bir insandır" ikinci öncülünden yola çıkarak, "o halde, fetüsü öldürmek yanlıştır" sonucuna ulaşan akıl yürütmedir. Buradan hareketle kürtaj tartışmalarının bir kısmı ikinci öncül üzerinde, yani fetüsün insan olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmakta ve insan hayatının ne zaman başladığı sorusu üzerinde durulmaktadır.

Filozof Don Marquis kişi olma problemini şu sorunsuz varsayımdan yola çıkarak çözmeye çalışır: Yetişkin bir insanı öldürmek ciddi anlamda ahlaken yanlıştır (ötenazi hariç). Daha sonra Marquis, yetişkinlerin sahip olduğu onları öldürmeyi yanlış yapan doğal nitelikleri belirler. Marquis'e göre eğer fetüsler de bu niteliklere

sahipse, kürtaj da doğal olarak yanlış olacaktır (Aktaran: Tıbık, 2011: 144). Marquis şu sonuca varır:

> Cinayeti yanlış yapan şey, kurbanı bir hayattan ve değeri olan bir gelecekten mahrum bırakmasıdır. Cinayet kurbanı, geleceğini oluşturacak tüm deneyimlerden, etkinliklerden, projelerden ve hazlardan, hayatta değer verdiği veya ileride değer vereceği her şeyden mahrum kalır. Marquis'in 'bizimki gibi bir gelecek' adını verdiği bu geleceğin kaybedilmesi, cinayeti temelde yanlış yapan şeydir. Marquis'e göre bu, aynı zamanda kürtajı da ahlaken yanlış yapan şeydir çünkü fetüsler de değeri olan bir geleceğe sahiptir. 'Standart bir fetüsün geleceği bir dizi deneyim, proje ve etkinlik içerir ki bunlar yetişkin insanların ve küçük çocukların gelecekleriyle özdeştir (Marquis,1989: 192).

Marquis'in 'bizimki gibi bir gelecek' görüşü, değeri olan bir geleceğe sahip herhangi bir varlığı öldürmenin yanlış olduğu sonucunu doğurur ki, bu durumda tek değerli olan insan yaşamı olmadığı için diğer türlerden varlıkları öldürmek de yanlıştır. Bazı 'kişi olma' teorileri gibi Marquis'in teorisi de değerli bir geleceğe sahip olmaları koşuluyla başka türlerin de kişi olabilme olasılığına yani insanlarla aynı yaşam hakkına sahip olduğu, beraberinde onları öldürmenin de ahlaken yanlış olduğu sonucuna yol açar. Marquis bizimki gibi bir geleceğin tam olarak ne olduğunu ya da insan geleceğinin hangi özelliklerinin onu değerli yaptığını açıklamaz (Tıbık,2011;144-145). Marquis bu tam olarak ne olduğunu açıklayamadığı 'bizimki gibi bir gelecek' görüşü yüzünden eleştirilmiştir. Marquis'i eleştirenler, onun şu noktayı açıklayamadığını söylemektedir: Bir fetüs henüz geleceğine kendi başına bir değer biçemiyorsa, onun geleceğinden mahrum bırakıldığı veya bir kayıp yaşadığı nasıl söylenebilir?

Kürtaj karşıtlarının büyük bir çoğunluğu döllenmiş yumurtadan bebeğin doğumuna kadar fetüsün gelişimini, süreklilik gösteren kesintisiz bir süreç olarak ele almakta ve bu sürecin hiçbir aşamasında yeni doğmuş bebekle fetüsü ayırt etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır (Waren, 2009; 140-148). Bu mesele daha detaylı olarak "Kişi nedir?" başlığında tartışılacaktır.

Bir fetüsün yaşam hakkının tüm diğer haklardan üstün olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koymak zordur. Bir kadının hayatının hamilelik nedeniyle riske girdiği durumlarda, yalnızca aşırı uçlardaki kürtaj karşıtları kürtajın kasti olarak masum bir insanı öldürmek olup ahlaken yanlış olduğunu ve annenin ölümüne göz yummak

gerektiğini iddia eder. Kürtaja daha ılımlı bir şekilde yapılan itirazlar ise, annenin yaşamı veya sağlığının tehlikede olduğu durumlar ile hamileliğin tecavüzden kaynaklandığı durumları ayrı tutar. Bununla beraber, tecavüz ve ensest ilişki durumlarında açık bir tutarsızlık vardır çünkü bu, doğmamış fetüsün yaşam hakkını babasının eyleminin altında değerlendirir. Tecavüz ve ensest ilişki olaylarını ayrı değerlendirmeye tutan kürtaj karşıtları, bu ilişkilerden meydana gelen fetüslerin neden ahlaken diğerlerinden ayrı bir konumda olduğunu ya da neden diğer fetüslerden daha az yaşam hakkına sahip olduğunu ya da neden bu durumlarda yaşam hakkının annenin hakları karşısındaki önceliklerini kaybettiğini açıklamak zorundadır (Tıbık, 2011: 149).

1.2.2 Katolik Kilisesi Görüşü

Kürtaj hakkına karşı olan görüşlerin temelinde bulunan argümanlardan biri de din olgusudur. Dinlerin genel olarak kürtaja bakış açısı aynı şekildedir. Cinsellik evlilik kurumu üzerinden meşru hale getirilmiştir. Cinsellik, çocuk doğurma işlevi için gerekli bir araç olarak tanımlanmıştır. Kürtaj ve diğer doğum kontrol araçlarının gelişmediği dönemde evlilik öncesi cinsel ilişkiler evliliği zorunlu kılmaktadır. Dinler, genel olarak düzenli ve kuralların uygulandığı bir toplumsal yapı inşa etmeye yöneliktir. Bu sebeple resmi olmayan ilişki ve birliktelikleri reddetmektedir. Semavi dinler cinsel ilişki konusunda evliliği gerekli görmektedir (Yıldırım, 2018: 60).

Hristiyanlık çocuk düşürmenin büyük günahlardan olduğunu kabul etmiştir. Kilise geleneğinde insan hayatının önemi üzerinde durulmuş, başlangıçtan itibaren bütün safhalarında korunması gerektiği vurgulanmış, bu konuda evlat katlinin yaygın olduğu Grek-Roma dünyasının adetlerine karşı çıkılmıştır (Aktaran: Tüfekçi, 2013: 129). Hristiyan geleneğine göre Tanrı varlıkları belirli bir süre için yaratmıştır ve her hayat sahibi için fizikî ölümü mukadder kılmışsa da asıl hedef hayatın devam ettirilmesidir. I. yüzyılın sonunda kaleme alınan anonim "Didache[2]" adlı eserde, "Rahmin ürününü düşürmek suretiyle öldürmeyecek, doğmuş çocuğu da telef etmeyeceksin" denilmektedir. II. yüzyılda yaşamış Grek kilise babalarından

[2] Didache ya da Havarilerin öğretileri, kimin tarafından yazıldığı belirlenemeyen erken Hristiyanlık döneminden kalma, çoğunlukla birinci yüzyılın sonlarına tarihlenen bir metindir.

Athenagoras, hristiyanların çocuklarını düşürmek için ilaç kullanan kadınları cani kabul ettiklerini bildirerek ana karnındakiler de dahil olmak üzere çocuk katillerini kınamaktadır. Kilise tarihi boyunca kilise babaları, kilise bilginleri aynı doktrini savunmuşlardır. Cenine ruhun veriliş anıyla ilgili tartışmalar bile çocuk düşürmenin gayri meşruluğunda bir tereddüte sebep olmamıştır. Ortaçağ'da, cenine ilk haftalardan sonra ruh verildiği kanaati yaygın olmasına rağmen ilk günlerdeki çocuk düşürmenin de büyük suç olduğunda şüphe edilmemiştir. (Harman, 1993: 363-364).

Katolik anlayışa göre hayat insanlara Tanrı tarafından verilmiştir ve insanlar Tanrı'nın görünümleri olarak var olmuşlardır. On emirde yer alan "öldürmeyeceksin" maddesi üzerinden bakıldığında hamile kadın bedeninde taşıdığı fetüsü bedeninden ayırdığında onu öldürmüş sayılır ve büyük günah işlemiş olur. Dini referansların toplumlarda ne kadar etkili ve dönüştürücü olduğu gerçeğini de düşündüğümüzde kürtaj hakkına bakışın nasıl şekilleneceğini anlamak çok zor değildir.

1.2.3 Ceninin Potansiyel Kişi Olduğu Argümanı

Fetüsün ahlaki statüsüne dair öne sürülen görüşlerden bir kısmı, fetüsün insan olma potansiyeli taşıması üzerinde durmaktadır. Bu iddia, hem kürtaj yanlıları hem de karşıtları tarafından kullanılan bir argümandır. Kürtaj yanlıları, fetüsün insan olmayıp, insan potansiyeli olduğunu belirtirken, henüz insan özelliklerini taşımayan fetüsün yaşamını sonlandırmanın insan yaşamını sonlandırmayla aynı olmadığını savunur. Kürtaj karşıtları ise ileride insan özelliklerine sahip olacağı için fetüsün yaşamının insan yaşamı gibi korunması gerektiğini iddia eder (Çokar, 2006).

Potansiyellik görüşü üzerine John Harris'e göre (Harris, 1998) yumurtanın döllenmesinden itibaren gebeliğin kesintisiz bir süreç olduğu ve insanın ortaya çıkışının aşama aşama gerçekleştiği görüldüğünde, döllenmeyle yeni bir insan hayatı başlamasa da en azından bütün genetik yapısıyla, benzersizliğiyle ve tekliğiyle yeni bir insan potansiyelinin var olduğu kabul edilebilecektir. Fetüsün potansiyel insan olduğundan hareketle insanların sahip olduğu gibi yaşama hakkına sahip olduğunu kabul edenler, kürtajın etik açıdan yanlış olduğunu savunmaktadır (Harris, 1998: s.32). Ancak bu tez, gerçek insanla insan olma potansiyeli taşıyan fetüsün etik durumunun ve haklarının farklılık gösterdiği hususunu göz ardı etmesi nedeniyle

eleştirilmektedir (Warren, 2009: 144). Nasıl ki seçimlerde oy kullanmak için belirli bir yaş şartı aranıyorsa ve belirlenen yaşa gelmeden bu yaşa gelebilecek potansiyele sahip olunması nedeniyle kişilere oy hakkı verilmiyorsa, fetüsün potansiyel insan veya kişi olması da fetüsün insan veya kişi olmaya bağlanan korumalardan yararlanabileceği anlamına gelmeyecektir. Ayrıca diğer bir eleştiri de hakların belirli özelliklerle bağlantılı olarak ilgililere tanındığı, ancak potansiyel varlığın bu özelliği göstermediğinden haktan yararlanmasının anlamsız olacağı yönündedir. Mesela oy kullanma örneğinde belirli bir yaştan sonra kişilere bu hakkın tanınması, kişilerin söz konusu yaştan sonra daha sağlıklı siyasi değerlendirmeler yapabildiklerinin düşünülmesi sebebiyledir. Dolayısıyla belirlenen yaşın altındakilerin potansiyel taşımaları nedeniyle bu haktan yararlanması anlamsız olacaktır.

Potansiyellik görüşü döllenmeyi kişi olma durumunun başlangıcı olarak kabul eder çünkü döllenmiş bir yumurta, onu meydana getiren eşey hücreleri olmasa bile, tam ahlaki statüye sahip bir insana dönüşme potansiyeline sahiptir. Bu görüş iki şekilde eleştirilebilir. İlk olarak, döllenmemiş eşey hücrelerinin bile insan olma potansiyeline sahip olduğu iddia edilebilir. İkinci olarak, potansiyellik koşulunu eleştirenlerden bazılarının da gözlemlediği gibi, kişi olma potansiyeline sahip olmakla bilfiil bir kişi olmak aynı şey değildir ve ancak bilfiil kişi olmakla ahlaki statü ve haklara sahip olunabilir. Judith Jarvis Thomson'ın da belirttiği gibi "Yeni döllenmiş bir yumurta ya da rahime yeni yerleşmiş bir hücre kümesi, meşe ağacındaki bir palamuttan daha fazla kişi değildir" (Thomson, 1971, s.199).

Harris'in potansiyellik üzerine getirmiş olduğu eleştiri de bu konumda önemlidir. Fetüsü insan potansiyeli olarak gören Harris bunun yanı sıra gerçek insan olan gebe kadının haklarının fetüsün haklarından daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Harris'e göre, fetüsün hayatına saygı gösterilmesini gerektiren ahlâksal nedenler, kadının fetüsün hayatını sona erdirme kararına saygı gösterilmesini gerektiren ahlâksal nedenler kadar önem taşımamakta ve bu nedenle kürtaja etik açıdan izin verilebilmektedir (Harris, 1998: 221).

1.2.4 Embriyonun/Kişinin Biricikliği

Kürtaj karşıtı görüşlerin kullandığı bir diğer argüman da embriyonun/kişinin biricikliğidir. Fetüsün potansiyel bir kişi olmasının başka bir önemi var mı? Princeton Üniversitesi'nin eski bir Din Profesörü olan Paul Ramsey, modern genetiğin, bize sperm ile yumurtanın ilk birleşmesinin "asla tekrarlanamayacak" bir bilgi zerresi yarattığını öğreterek, bizi "bütün fetüs hayatı yıkımlarının cinayet olarak sınıflandırılması gerektiği" sonucuna götürüyor. Başkan George W. Bush 2001'de, kök hücre araştırmalarına federal fon kısıtlamalarını savunurken her embriyonun "bir kar tanesi gibi" emsalsiz olduğunu ileri sürdüğünde benzer bir şey söylüyordu. Fakat bir şeyin emsalsiz olması kendi başına onun korunması için bir sebep değildir; kar tanelerini korumaya çalışmıyoruz. Asla tekrarlanamayacak diye tanımlanmış bilgiye karşın tek yumurta ikizleri rahme düştüğünde, genetik bilgi tekrarlanır. Artık bir embriyonun, iki ya da dört hücreden oluştuğu evreye kadar gelişimine izin verip, sonra da ikiye bölmek görece basit bir mesele. Bu işlem genetik olarak tıpatıp aynı iki embriyo yaratır, bunların her biri bir kadının rahmine yerleştirilirse normal olarak gelişir. (Bu işlem bir embriyonun bölünüp tek yumurta ikizleri olduğu zaman doğal olarak meydana gelen şeye benzer.) (Singer, s.215-216). Eğer bir embriyoyu yok etmenin yanlış olmasının sebebi her bir embriyonun emsalsiz olmasıysa bu argüman için de sorunlar çıkmaktadır.

1.2.5 İslamiyet'in Yorumu

Bir önceki bölümde bahsetmiş olduğum Katolik Kilisenin kürtaj hakkına yaklaşımından sonra bu hak için İslamiyet'in de yorumu çok farklı görünmemektedir. İslam'ın beden ilgisinin temelinde, ruhun ilahiliğinin bedende somutlaşması (sıkışıp kalması) yatar. İslam dinine göre beden kişiye bir emanettir. Emanet olunan bu bedene kişi istediği şeyi yapamaz. İslam hukukçularının kürtaj için genel anlamda iki farklı görüşü bulunmaktadır. İlk grup anne rahmine düşmesinin üzerinden dört ay geçen yani kendisine ruh üflenen çocuğun kürtaj edilmesinin haram olduğu hükmünde görüş birliği etmişlerdir. Ancak, çocuğun anne karnında kalmasının annenin ölümüne neden olacağı bu nedenle çocuğun alınmasının zorunlu olduğu hallerde, anneyi kurtarmak amacıyla çocuğun düşürülmesine cevaz vermişlerdir (Kahraman, 2008: 458-464).

Ruhun üflenmesinden önce çocuğun kürtaj yoluyla düşürülmesi konusunda ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden biri ruh üflenmeden önce kürtaj mutlak olarak câizdir demektedir diğer görüş kürtaj sadece hamilelikten itibaren ilk kırk gün içinde yapılması halinde câizdir, diğer hallerde değildir demektedir. Son görüş ise kürtaj ancak, ruh üflenmeden önce yapılması ve haklı bir sebebin ya da bir özrün bulunması halinde caiz olup diğer hallerde caiz değildir demektedir (Kahraman, 2008: 460-461).

Dinlerin kürtaj hakkı konusunda tutumları neredeyse aynı görünmektedir. Din yorumları genel olarak bebeğin yaşam hakkı üzerinden tasarlanmakta kadının yaşam hakkı, tercih hakkı tamamen ikinci plana itilmektedir. Öte yandan, söz konusu yaşam hakkına karşı bu gebelikle birlikte yaşamı bütünüyle değişecek olan kadının da kendi hayatı üzerinde söz söyleme hakkının bulunması tartışmanın diğer boyutunu teşkil eder.

1.3. Kürtaj Hakkını Savunan Görüşler

Kürtajı savunan görüşler genel olarak kürtaj karşıtlarının argümanı olan fetüsün bir kişi olduğu görüşüne karşılık kürtaj konusunun tamamen kadının kendisine ait bir karar olması gerektiğini söylerler. Dünyaya bir çocuk gelecekse bu sadece kadının kendi rızasıyla olmalıdır çünkü hem fiziksel hem zihinsel açıdan bu süreçten kadın etkilenecektir; kadının hayatının yönü değişecek, eğitimden veya iş hayatından kısa süreli de olsa kadın uzaklaşacak, bir anne olmanın sorumluluğu altında kadın ezilecektir. Çünkü döllenme sürecinden sonra embriyonun gelişip dünyaya gelmeye hazır bir bebek oluşuna kadar geçen ortalama 9 aylık veya 40 haftalık süreçte kadın tamamen yalnızdır. En iyi ihtimalle sürekli eşinin yanında bulunan bir erkeğin çekeceği sıkıntı, bir kadının bedeninde meydana gelecek değişiklik, duygusal travma, doğum esnası ve doğum sonrası olaylarla kıyaslanamaz bile çünkü doğum esnasında kadın hayatını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalan olabilir.

Kürtaj savunucuları genel olarak kürtajı bir tür sağlık gerekliliği olarak görenlerden, çeşitli haftalarla sınırlandırılması gerektiğini düşünenlere ve her daim

bir kadın hakkı olarak tanınması gerektiğinde ısrar edenlere kadar çeşitli düşüncelere sahip bir kampı tanımlar. Bu farklı yaklaşımlara biraz daha yakından bakmak gerekir.

1.3.1. Fetüsün Henüz İnsan Olmadığı Argümanı

Yaşama hakkı üzerinden kürtaja karşı çıkan kişiler tüm insanların yaşama hakkının kutsal olduğunu ve ceninin de bir insan olduğunu savunurlar. Daha önceki bölümlerde dile getirmiş olduğum gibi kürtaj karşıtlarının tüm insanların yaşama haklarının kutsal olduğu ve ceninin de bir insan sayıldığı argümanı üzerine kürtaj hakkı savunucuları bu argümanda iki farklı insan kavramının yer aldığına dikkat çekmiştir (Saul, 2003). Birisi biyolojik olarak Homo sapiens türüne dahil olmak anlamında "insan" olmaktır. Cenin insan DNA'sı taşıması nedeniyle bu gruba girmektedir. Diğeri ise ahlaki anlamda insan topluluğunun bir parçası olmaktır. Yeni döllenmiş bir zigotu bu ikinci anlamda insan kabul edip diğer insanlarla aynı haklara sahip olduğunu söylemek "insan" kavramının içini boşaltmaktır. İnsanı diğer hayvan türlerinden ayıran ve kutsal sayılan haklara layık görülmesini sağlayan özelliklerin neler olduğu tartışmalı bir konudur; fakat kürtaj hakkı savunucularına göre insanlar bu hakları sadece insan DNA'sına sahip olmak nedeniyle veya bir gün tam bir insan haline gelebilme potansiyeline sahip olmaları nedeniyle elde etmezler. Sonuçta yumurta ve sperm hücreleri de insan DNA'sına ve insan olma potansiyeline sahiptir fakat kimse bu hücrelerin yaşama hakkını savunmamaktadır (Boonin, 2003). Potansiyel olarak kişi olduğu veya olacağı iddia edilse de, her potansiyel aktüel olmak zorunda değildir. Çeşitli zaman dilimlerinde, çeşitli ülkelerde bir takım tıp veya hukuk otoritelerinin fetüsün haklarına ilişkin hafta sınırı çizdiği görülmektedir. Örneğin; "kadının talebi ile tahliye hafta sınırı" Türkiye ve Portekiz'de 10. hafta, Rusya Federasyonu, Fransa, Almanya, Belçika, Norveç, Ukrayna gibi ülkelerde 12. hafta, Avusturya'da 13. hafta İsveç için ise 18. hafta yasal gebelik haftası sınırı olarak belirlenmiştir (Özel vd. 2017: 34-38). Ama her durumda, hukuk cenini doğduktan sonra kişi olarak kabul eder ve kişi olmaktan kaynaklanan haklara sahiplik oluşur.

Fetüsün henüz insan olup olmadığı tartışmasının yanı sıra fetüsün yaşam hakkının annenin yaşam hakkıyla karşı karşıya gelmesi durumunda hangisinin öncelikli olacağına ilişkin bir tartışma da yürütülmelidir. Bunun için yaşam hakkının

mutlak olup olmadığı üzerine Alan Gewirth'ın "Mutlak Haklar Var Mıdır?[3]" (Gewirth, 1950). adlı makalesine bakılabilir. Gewirth bu çalışmasında hakların zeminini, geçerliliğini ve evrenselliğini sorgular. En temel hakkımız olduğu düşünülen yaşam hakkının bile mutlaklığının göründüğü kadar net olmadığını gösterir:

> Bir hak, herhangi bir koşulda geçersiz kılınamadığında *mutlaktır*; dolayısıyla, asla haklı bir şekilde çiğnenemez ve herhangi bir istisna olmadan yerine getirilmelidir. Dolayısıyla mutlak hak fikri iki kat daha normatiftir: Mutlak hak fikri, sadece tüm hak-olunan-haklarda ortak olan, yani belirli eylemlerin yapılmaması ya da yapılması yetkisi veya haklı talebi düşüncesini içermez; aynı zamanda bu eylemleri gerektiği gibi yerine getirmeme ya da yerine getirme konusunda istisnasız bir haklılık fikrini içermektedir. Bu öğeler, mutlak hakların olup olmadığı sorusunun, gerekçelendirme kriterleriyle ilgili açık bir kaygıya dair yeterli bir cevap talep ettiğini göstermektedir. Burada, başka yerde savunduğum konuları biraz ayrıntılı olarak ele alacağım: Bu kriterler, geçerli oldukları ölçüde nihayetinde ahlakın belirli bir yüce ilkesine yani Eşdeğer Tutarlılık İlkesine (*ETİ*) (Gewirth, 1978: 135) dayanır. Bu ilke, her bir failin kendisinin yanı sıra hakların diğer alıcılarının da eşdeğer haklarına uygun davranması, yani bu hakları yerine getirmesi için gereklidir. Bu eşdeğer haklar, eylemin özgürlük ve refah gibi zorunlu koşullarına ilişkin haklarıdır; refah, bir eylem veya genellikle başarılı eylemler için çeşitli önemli yeteneklere ve gerekli koşullara göre tanımlanır. Bu Eşdeğer Tutarlılık İlkesi, bu hakların geçerliliği için nihai haklı temeli sağlar. Bu hakların muhtemel amaçları olan failler tarafından eşit derecede sahip olunduğunu göstererek bu temeli oluşturur ve ayrıca bu ilke, genellikle çatışma hallerinde hakların sıraya dizilmesini sağlar (Gewirth, 1950).

Gewirth soyut düzeyde en genel ilke olarak yaşam hakkının mutlaklığını savunur. Ancak bu hakkı somut durumlara uyarlamaya kalktığımızda çeşitli sorunlar ortaya çıkar. Uygulamalı etiğin tartıştığı pek çok örnek (şişman bir adam bir mağaranın ağzına sıkışıp, mağara bilimcilerin çıkışını engelleyip, onların boğulmasına neden olacaksa; ya da bir çocuk veya başka diğer suçsuz kişiler bir saldırganın deposuna bağlanmışlarsa; ya da bir gezginin idam edilecek bir grup zararsız yerli arasından birini öldürmesi, diğerlerinin kurtulmasının gerekli ve yeterli koşuluysa; ya da kontrolden çıkmış bir tramvayın sürücüsü diğer yoldan giderse

[3] Alan Gewirth, Are There Any Absolute Rights?, 1950

yalnızca bir kişiyi öldürmek suretiyle beş kişinin ölümünü engelleyebilecekse[4] vd.) olduğu gibi bazen kişinin yaşam hakkı bir başka kişininkiyle veya birden fazla kişininkiyle çatışabilir. Gewirth bu tür durumlarda karar vermemizi sağlayacak bir ölçüt bulmaya çalışmaktadır. Eşdeğer durumlardaki insanların yaşam haklarının korunması da eşittir ve dolayısıyla mutlaktır. Ancak Gewirth makalesinde uzun uzun tartıştığı gibi bütün şehri tehdit eden teröristlerle masum insanların yaşamı eş değer değildir. Dolayısıyla buradan konumuza dair çıkarımlar yaparsak, annenin ve fetüsün yaşam hakkının korunması eşit derecede savunulamaz. Elbette fetüsün ahlaki konumu ile başka insanların yaşam hakkına kastetmiş bir teröristin ahlaki konumu kıyaslanamaz ancak anne ve fetüs karşılaştırıldığında annenin yaşamı, deneyimleri, geçmişle olan bağları, gelecekten beklentileri, iyi bir yaşam ideali hesaba katılarak annenin yaşam hakkının savunulmasının fetüsünkinden daha mutlak (üstün) olduğu görülebilir. Böyle bir sıralama mümkün kılındığında aktüel olarak yaşama devam eden annenin yaşam hakkı potansiyel bir konumda bulunan ceninin yaşam hakkından daha önce gelir.

1.3.2 Bedensel Otonomi Argümanı

Ceninin diğer insanlarda olduğu gibi devlet tarafından korunması gereken kutsal bir yaşam hakkı olup olmadığı meselesi, tartışmayı insanların yaşamın hangi aşamasında kişilik haklarını elde ettikleri gibi cevabı kesin verilemeyen soruların olduğu muğlak ve felsefi bir alana çekmektedir. Bu nedenle kürtaj hakkı savunucuları genellikle kürtaj hakkını ceninin yaşam hakkı olup olmamasına bağlamak istemezler. Bu noktada da devreye kadının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkı girmektedir. "Bedensel otonomi-özerklik argümanı" çerçevesinde toplayabileceğimiz görüşlere göre her insanın yaşam hakkı vardır fakat başkasının bedeni üzerinden, o kişinin isteği dışında yaşama hakkı yoktur. Bu nedenle ceninin

[4] Mağara örneği için, bkz. Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect",Oxford Review, no. 6 (1967), s. 7. "Masum kalkan" ve tank için bkz. Robert Nozick, Anarchy, State, andUtopia (New York, 1974), s. 35, ve Judith J. Thomson, Self-Defence and Rights (Lindley Lecture, Universityof Kansas, 1976), s. 11. Kaşif ve yerliler için bkz. Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", J. J. C.Smart ve B. Williams, Utilitarianism, For and Against (Cambridge, 1973), ss. 98-9. Tramway örneği için bkz.Foot, a.g.e., s. 8, ve Judith J. Thomson, "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem", The Monist, 59(1976), ss. 206 ff. Aşağıda kullandığım bir hakkın "çiğnenmesi" ve "ihlal edilmesi" arasındaki terminolojik ayrımı Thomson'dan ödünç aldım bkz. Self-Defense, and Rights, s. 10.

tüm kişilik haklarına sahip bir insan olduğunu kabul etsek bile kadın ceninin yaşamı için hamileliği sürdürmeye zorlanamaz (Keskin, 2015; 86-95). Kürtaj karşıtlarının görüşlerinde bahsedildiği gibi eğer kürtaj, ceninin kişi olma kapasitesini elinden alıyorsa; bunun karşıtı olarak istenmeyen gebeliği sonlandırma hakkının olmaması da kadının geleceğe yönelik planlarının alt üst olmasına yol açar.

Kürtaj hakkı konusunda feminist görüş cephesinin de düşünceleri bulunmaktadır. Liberal feminizm beden üzerinde sahiplik hakkını savunur. Klasik liberal kuramlardan bugünkü liberter kuramlara kadar savunula gelmiş bir haktır. Üçüncü dalga feminizmi olarak adlandırılabilecek, post-modern feminizm çoğunlukla kadınların failliklerine ilişkin imkansızlıkları dile getirir. Geleneksel felsefe bireyi, akılla donatılmış, rasyonel kararlar alabilen, irade sahibi, siyasi ve ahlaki yargılarda ve edimlerde bulunabilen, fail bir özne olarak ele alır. Bu birey düşüncesi felsefenin erkek egemen karakterini yansıtır. Modern birey, kendisini toplumsal ilişkilerden soyutlayabilir ve aklını tüm geleneksel ve siyasi belirlenimlerden özgürleştirebilir. Bu nedenle, tüm özel ve tikel ilişkilerden soyutlanabileceği varsayılan kamusal alan erkeklerin alanı olarak pekiştirilir. Hiyerarşik ayrımların ve eşitsizliklerin her tür pratikle sürekli olarak yeniden üretildiği özel alan kadınlara zimmetlenir. Kadının kamusal dışlanması, felsefi olarak da bu şekilde gerekçelendirilir. Modern toplumlarda da cinsiyete dayalı toplumsal eşitsizliklerin aslında biyolojik özelliklerden (cinsiyet hormonları gibi) kaynaklandığı düşünülür. Ama bu biyolojik farklar aslında toplumsal farklara sonradan verilen anlamlar olarak toplumsalın içinde vardır.

Catriona MacKenzie ve Natalie Stoljar'ın kadın sorunu ve özerklik üzerine katkıları dikkat çekicidir (Staël, 2000: 3-4). Mackenzie ve Stoljar bireysel özerklik meselesinin feminist kuram içerisinde yeniden ele alınmasının gerekliliği üzerine düşünürken esasen özerkliğin erkek egemen niteliğinden dolayı bu girişiminin ne kadar zor olduğunun altını çizerler. Özerkliği yeniden formüle etmek, ister istemez haklı bir biçimde oluşmuş feminist kuşkuların da giderilmesini gerektirir. Yüzeysel bir bakışla özerklik, özgürleştirici bir amaç ve ahlaki bir bakış açısı sunması, kişinin kendi uyacağı kuralları yine kendisinin belirlemesi, başkasının boyunduruğu ve hükümranlığında olmamayı gerektirmesi gibi nitelikleri açısından feminist amaçlara uygun görünmektedir. Ne var ki benliğin, failliğin ve özerkliğin kavranış biçiminin,

yoğun bir biçimde hem epistemolojik hem etik açıdan hem de siyaset felsefesine içkin gelenekler açısından feminist kuramın ortaya koyduğu arzular, çıkarlar ve özgürlüklerle uyumsuz olduğu yönündeki feminist kuşkular da haksız değildir. Basitçe özerkliğin bireysel ve rasyonalist karakteri bile feminist kuşkuculuğu haklı çıkarmaya yeter de artar bile. Mackenzie ve Stoljar yine de özerklik anlayışına karşı oluşan feminist kuşkuyu dağıtmak ve bireysel özerklik anlayışını feminist bir biçimde yeniden formüle etmek isterler. Bu durumda zikrettikleri özerklik anlayışı "ilişkisel özerklik" olarak adlandırılır (Tütüncü, 2017: 4).

İlişkisel özerklik kendine dönük, kapalı ve kendi kendine her bakımdan yeter bir benlik tasavvurunun yerine toplumsal ilişkiselliklere gönderme yapmayı amaçlar. Bu kapalılık ve kendine dönüklükten daha geniş bir bakış açısı ise benliğin içine gömülü olduğu yapıları, toplumsal ilişkilerin bağlamını, kişiyi aşan karmaşık kesişimsellikleri, benliğin öz-belirlemesine dahil edilmeyen ırk, milliyet, sınıf, cinsiyet, din ve etnisite gibi toplumsal ve tarihsel kategorileri hesaba katmayı gerektirir. Bu itibarla ilişkisel özerklik kişinin ahlaki ve siyasi failliğinin özneler arası boyutlarını ve toplumsal dokunulmuşluğunu ve dinamizmini her daim göz önünde bulundurur. Ancak unutulmamalıdır ki ilişkisel özerklik faillerin duygusal ve yaratıcı yanlarına odaklanırken onların rasyonel kapasitelerine de önem vermeyi ihmal etmez. Mesele katı bir akılcılığın dışlayıcı despotluğunun kadınları yok saymasına engel olmaktır; yoksa aklı yok saymak değildir. Bireylerin anıları, tahayyülleri, duygusal temayülleri ilişkisel özerklik için yaşamsaldır, oysa genelde ahlaki ve siyasi özerklik tartışmaları tam da böylesi niteliklerin aşılması ya da prosedürel olarak askıya alınmasıyla mümkün görünmektedir. Duygunun ve tutkunun akıl etme kapasitesini zaafa uğratacağı; nesnel bakış açısını saptıracağı; hakikatin ve hakkaniyetin ancak duygulara gem vurmakla tesis edilebileceği düşünülegelmiştir (Tütüncü, 2017: 1-18).

Andrea Veltman ve Mark Piper'ın basitçe ortaya koyduğu gibi şayet feminizm kadınların tahakküm altına alınmalarına karşı çıkmalarını ve bu tahakküm ilişkilerinden özgürleşmek de kişilerin kendi yaşamlarını yine kendilerinin istediği biçimde yönlendirmelerini içeriyorsa, bu durumda feminist kuram ve felsefenin özerklik meselesinden vazgeçmesi mümkün değildir (Veltman ve Piper, 2014:1). Zira özerklik kaybı çok ciddi sonuçlar üretmektedir. Bu nedenle özerklik kaybının

yarattığı sorunlar feminist kuramın uğraştığı ancak her zaman sütliman olamadığı meselelerdendir. Feministlerin kadınların özerklik kaybına uğramalarını çözüme ulaştırılması zor, ancak kayıtsız kalınmaması gereken vakalar olarak ele aldıkları bilinmektedir. Özellikle üç önemli özerklik kaybı biçimi hem özerklik meselesinin öneminin altını çizmekte hem de kolayca karar verilemez durumlar bulunduğunu göstermektedir. Bunların ilki, kendini yok saymayla birlikte başkalarının arzu ve isteklerine aşırı saygı. İkincisi uyumlu tercih formasyonu dolayımıyla seçimler ve tercihlerin baskıcı toplumsal koşullara göre oluşması, evlenmek ve çocuk sahibi olmayı istemek. Ve üçüncüsü, faillerin kararlarının toplumsal cinsiyet baskısı gibi görünen durumlara uyumlu olarak şekillenmesi. Örneğin; vajinal sünnet (Stoljar, 2015). Gerçekten de kadınların birçok durumda kendilerinden vazgeçmeleri, altruistik davranmaları, tabir-i caizse saçlarını süpürge etmeleri kadınlıklarına uygun olarak kabul edilir. Ancak böylesi vazgeçiş ve fedakarlıkların aşırılığı özerklik kaybını gösterebilir. Benzer bir biçimde uyumlulaşan tercih formasyonu anlayışında kadınlar tercihlerini kendilerini zorlayan durumlarla uyumlu bir biçimde oluşturabilir; bunu da rasyonel tercih ve özerklikle açıklayabilirler. Oysa bu durum pekala kadınların kendi arzuladıklarına ulaşmak için uğraşmak yerine ancak kendilerine tanınan imkanlara göre tercihler yapmak durumunda olduklarını gösterebilir.

Kürtaj hakkının kadının bedeni üzerinde hakkı olmadığını söylemek kadın bedeni üzerinden oluşacak politikalara zemin hazırlamaktadır. Kadının bedenine yönelik paternalist yasaklar kadınları baskı altına almayı amaçlamaktadır. Zaten ataerkil bir sistemle beslenmiş ve büyümüş olan günümüz toplumlarında, kadın tamamen ikinci plana atılmış ve ötekileştirilmiş oluyor. Kadın bedeni doğurma eylemini gerçekleştirdiği için bir araç olarak görülemez ve görülmemelidir.

1.3.3. Tercih Argümanı

Özgür tercih yanlısı feminist tezler, çoğu kürtaj tartışmasının fetüs haklarına gereksiz derecede vurgu yaparken, kürtaj kararlarının alındığı durum veya içeriklere çok az vurgu yaptığını belirtir. Susan Sherwin, kürtaja yönelik geleneksel ve feminist

olmayan yaklaşımların çok yüzeysel olup; bunların kürtajın meşruiyetini, kadının sosyal ve cinsel açıdan bastırılmasından ve kadınların kendi vücut ve üremeleri üzerinde kontrol sahibi olmak için verdiği mücadeleden kopuk bir şekilde ele aldığını ileri sürer. Böylece feminist olmayan tezler, hatalı bir şekilde kürtajın ahlaki durumu yerine fetüsün ahlaki durumu üzerine yoğunlaşırlar (Sherwin, 1992). Sherwin'e göre hamileliğin asıl ahlaki yönü, kadınların vücutlarında meydana gelip onların yaşamını etkiliyor olmasıdır. Bu yüzden kadınların seçme hakkından ziyade, kadınların özgürleşmesi yönünde koşulların değişmesini hedeflemeliyiz.

Susan Sherwin, kürtaj tartışmalarında tartışmanın her iki tarafının da genellikle bireye odaklandığından şikayet eder. Kadınlar söz konusu olduğunda, yüzyıllardır süren ezilmişlikleri ve bugün ile halen devam eden bağımlılıkları düşünüldüğünde kürtaj tartışması bireysel değil, toplumsal bir mesele olarak ele alınmalıdır. Sorunun çözümü de yine kolektif ve kurumsal boyutta düşünülmelidir. Kadınların gebeliklerini kırk hafta sürdürmeleri bile kadınlar için maddi ve manevi yüktür. Kırk hafta boyunca doktor kontrolleri, aşıları, doğumun gerçekleşmesi, hamileliğin özellikle sonlarına doğru çalışma yaşantısını sürdürememesi, maddi maliyet. Bedeninin değişmesi, kendi bakımı, psikolojik olarak hem yeni bedenine hem yeni yaşantısına adapte olmasını manevi olarak etkiler. Doğum sonrası yük ise kat ve kat fazladır ve neredeyse yaşamının geri kalanını etkiler. Bebek bakımı çok maliyetlidir. Yalnızsa, yoksulsa hem kendi geçimini hem de bebeğin bakımını idame ettirmesi çok zordur. Öte yandan, ekonomik olarak yaşantısı rahat bir kadının bebek bakımı kaygısı olmayacağı ve kürtajın bu kadınlar düşünüldüğünde bir hak olmaması gerektiği öne sürülebilir. Ama bu durumda da yine kadın, devletten veya bir toplumsal kurumdan gerekli yardımı almıyorsa (yardımın maddi olması gerekmiyor, kreş, ücretli izin, yerinde sağlık hizmeti, hemşire servisi, sigorta ve emeklilik gibi sosyal güvenceler), bu durumda ailesine veya bir erkeğin desteğine ihtiyaç duyacaktır. Bu da bağımlılık ilişkinin sürdürülmesi anlamına gelir.

Sherwin bireyi merkeze alan bakışa "dar çerçeve" adını verir. Kendi yaklaşımı, konuyu toplumsal bir bağlamda ele aldığı için "geniş çerçeve"dir. Bireyler yaşadıkları toplumun içine gömülüdür. Bireylerin ve toplumların istekleri, yönelimleri, yaşama bakışları, gelecek beklentileri birbirini etkiler. Oysa bireye geleneksel liberal bakış açısı, bireyin bağımsız, rasyonel, kendi çıkarlarını düşünen,

kendini belirleyebilen, atomik bir varlık olduğunu varsayar. Ama insan ilişkisel bir varlıktır. Tarih boyunca çeşitli sosyal ilişkiler ağı içerisinde bugünkü konumuna ulaşmıştır. Bireyler birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdırlar, birbirlerinden etkilenirler ve bir arada şekillenirler. Geleneksel özerklik anlayışı, bireylerin kendi çıkarları veya değerleri doğrultusunda bağımsız, dış etkilere kapalı olarak kararlar alabileceğini öne sürerken, Sherwin'in de içinde yer aldığı ilişkisel yaklaşım, değerlerin ve kararların ilişkisel bir konumdan üretildiğini savunur. Kürtaj tartışmalarındaki ahlaki çerçeveyi bu bireylerin ilişkisel konumunu ve toplumsal yapıyı düşünerek çizmeliyiz.

Kadınların erkek egemenliğinden kendilerini kurtarabilmeleri için, öncelikle bedenlerinin kontrolünü ellerine almaları gerekmektedir. Bu da üremenin, doğumun kontrolüyle başlıyor. Kadınlar doğumdan sonra erkeğe daha bağımlı hale geliyorlar. Bir fetüs elbette değerlidir ama bir anne onu taşımaya karar verdiğinde. Anne fetüsü taşımaya karar verdiğinde, devlet doğuma ve doğduktan sonra annenin ve yeni doğan bebeğin bakımına destek vermelidir. Fetüsü taşımak istemediğinde de tahliyesine destek vermelidir.

Fetüsler belirli kadınlara bağımlı olup farklı bir fiziksel konumda olduklarından, sosyal statüleri de farklıdır – Sherwin'in iddia ettiği üzere, fetüsün değeri ilk olarak onu taşıyan kadınla kurduğu ilişkiyle belirlenir ve "bu ilişkinin dışında fetüse başka bir değer atfedilmez." (Aktaran: Tıbık, 2004: 7-18). Fetüs bağımsız ve hakları olan bir varlık olarak ele alındığında ise hamile kadınların bağımsız ahlaki özneler olarak sahip olduğu roller görmezden gelinir ve onlara sadece "fetüsün sosyal statü ve değerini belirleyen öncelik ve sorumluluk bakış açısıyla yaklaşılır." Fetüsün yaşamının tamamen bir kadın bedenine bağlı olması, bir kadının hamilelik süreci içine girmesiyle birlikte yaşadığı biyolojik ve toplumsal değişimler de göz önünde bulundurulduğunda kürtaj tamamen kadının tercihi olmalıdır.

1.3.4 Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı

Modern felsefe bedeni zihinden ayırsa da, bedeni zihinden daha aşağı görse de; kişinin tüm sınıfsal, statüye ve soyluluğa bağlı baskılardan kurtulması

gerekliliğini savunurken, bedene de özel bir önem atfetmiştir. Liberalizmin babası kabul edilen John Locke, bedeni de kişinin özgürlüğüyle eş değer görmüştür. Kişi kendi bedeni üzerinde mutlak hak sahibidir. Bedeni üzerindeki haklarını, kendi isteğiyle bile olsa bir başkasına devredemez.

Çağımız liberter kuramcılardan Robert Nozick, Locke'un felsefi temellerini benimser. Locke'un tarif ettiği kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyetini, kendi kendinin sahibi olma hakkı olarak kavramlaştırır. Nozick "kendi üzerimizde hak sahibi olma"yı, insanlara "kendinde amaçlar" olarak davranma ilkesinin bir yorumu olarak da sunar (Kymlicka, 2006: 145). İnsanın kendinde bir araç değil de, amaç olması Kant'ın ahlâkî eşitliğimizi ve başkalarına yönelik ahlâki sorumluluğumuzu temellendirdiği bir ilkedir. Nozick: "Bireylerin hakları vardır ve bu hakların çiğnenmemesi için hiç kimsenin ya da hiçbir grubun onlara yapamayacağı şeyler vardır" der. Toplum bu haklara saygılı olmak zorundadır. Çünkü bunlar bireylerin araçlar değil amaçlar olduğu; kendileri istemeden başka amaçlara ulaşmak için kullanılamayacakları ya da feda edilemeyecekleri yönündeki Kantçı ilkeyi yansıtır. Bu Kantçı ilke güçlü bir haklar kuramı gerektirmektedir. Çünkü haklar bizim "birbirinden ayrı varlıklar" olduğumuzu garanti altına alır ve "bir başkasının kaynağı olmayan ayrı bireylerin varlığı" düşüncesini temellendirir (Nozick, 1974: 33). Her birimiz ayrı isteklere sahip ayrı bireyler olduğumuzdan, bir insandan başkalarının yararına yapması istenecek fedakârlıkların da bir sınırı vardır ve bu sınırlar bir haklar kuramıyla ortaya konmuştur. Bu haklara saygılı olmak, insanların başkalarının aracı değil kendilerinde amaçlar olarak davranılma isteklerine saygılı olmanın bir gereğidir. Kürtaj konusu için anneden fetüsü belirli bir süre bedeninde taşıma fedakârlığı göstermesi istenebilir, ama kadın eğer bu fedakârlıkta bulunmak istemiyorsa fetüsü bedeninde taşımaya zorlanmamalıdır.

Nozick'in kendi üzerimizde hak sahibi olma fikrinin ilk basamağı insanlar kendi kendilerinin sahipleridir ilkesi üzerinden bakıldığında; kürtaj konusunda da kadının, kendi bedeni üzerine hak sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Kantçı bakış açısıyla düşündüğümüzde de bireylerin araçlar değil amaçlar olduğu; kendileri istemeden başka amaçlara ulaşmak için kullanılamayacakları ya da feda edilemeyecekleri açıktır. Bu yüzden her kadının en az çocuk doğurma hakkı olduğu

kadar fetüsü kürite ettirme hakkı da olmalıdır ve bu tamamen kadının kendi tercihine bırakılması gereken bir konu haline getirilmelidir.

1.3.5 Alternatif Bir "Bizimki Gibi Bir Gelecek" Görüşü

Filozof Don Marquis'in kişi olma problemini çözmede kullandığı "*Bizimki gibi bir gelecek*" görüşü üzerine gelen eleştiriler, onun şu noktayı açıklayamadığını söylemektedir: Bir fetüs henüz geleceğine kendi başına bir değer biçemiyorsa, onun geleceğinden mahrum bırakıldığı veya bir kayıp yaşadığı nasıl söylenebilir? Filozof David Boonin alternatif bir "bizimki gibi bir gelecek" teorisi geliştirir ki, bu teori her fetüsün yaşam hakkına sahip olduğu iddiasını ve kürtajın normalde ahlaken yanlış olduğu iddiasını çürütür ve bunu, Marquis gibi kürtaj karşıtlarının da kabul edebileceği koşulları açıklayarak yapar. Boonin, organize beyin zarı etkinliğinin mevcut olduğu gelişim noktasından itibaren fetüsün yaşam hakkına sahip olduğunu ileri sürer. Boonin'e göre ahlaki statü ve yaşam hakkı için tek ahlaken geçerli ölçüt 'beyin zarı ölçütü'dür çünkü bizimki gibi bir geleceğe sahip olunmasını sağlayan şey organize beyin zarı etkinliğidir. "Bizimki gibi bir geleceğe sahip olmamızın tek nedeni, gelecekte hayatlarımızı bizim için farklı biçimde değerli yapacak bilinçli deneyimleri yaşamamızı sağlayan bir beynimiz olmasıdır" (Boonin, s.126). Boonin'in teorisi de Marquis'inki gibi fetüsleri öldürmenin ahlaki yanlışlığını, yine fetüslerin sahip olduğu doğal bir nitelikle özdeşleştirir. Ancak Marquis'in 'bizimki gibi bir gelecek' niteliği geniş anlamda tüm fetüs ve embriyolara uyarken, Boonin'in beyin zarı ölçütü yaşam hakkına sahip varlıklar kategorisini sadece gelişmiş bir bilinçli haz kapasitesine sahip olanlarla sınırlandırır. "Bunun nedeni, ne tür bir davranışın ahlaken uygun olduğuna dair bize ait düşüncelerin dışında, bu bireylerin kendilerinin de kendi gelecekleri hakkında arzuları olmasıdır."(s.73).

Böylelikle, bazı kişi olma teorilerinden farklı olarak Boonin'in teorisi hiçbir fetüsün yaşam hakkı olmadığını iddia etmez, ancak bu hakkın döllenme anından itibaren başlamadığını ortaya koyar ve şu sonuca varır: eğer Marquis'in ileri sürdüğü gibi ahlaken yanlış olan şey bir fetüsü bizimki gibi bir gelecekten mahrum bırakmaksa, bu durumda 'kürtaj yanlış değildir' çünkü normal koşullarda alınan bir fetüs bizimki gibi bir geleceğe zaten sahip değildir (s.129). Boonin'in bu Marquis'e göre değiştirilmiş olan bizimki gibi bir gelecek ilkesinde mevcut ideal kişiliksel

arzular yani bir bireyin sahip olacağı türden arzular; akıl sahibi olma, bilinç sahibi olma ve diğer ideal koşullar mevcutsa, değerli bir geleceğe sahip olmak anlamına gelmektedir. (s.73). Bununla beraber, Boonin'e göre kişiliksel arzulara gelecekte sahip olma kapasitesinin değil bunlara gerçekten sahip olunmasının ancak ahlaken bir değeri olabilir. Sonuç olarak, bilinç öncesi bir fetüsle, bilince sahip olan daha ileri evredeki bir fetüs veya bir bebek, bir çocuk ya da bir yetişkin aynı ahlaki konuma ve aynı yaşam hakkına sahip değildir. Eğer Boonin'in beyin zarı ölçütü kabul edilirse, fetüslerin bilinçli arzulara sahip olduğu evrelerden önce gerçekleşen kürtajların büyük çoğunluğu ahlaken uygun demektir.

1.3.6 Mesuliyet ve Karar Verme Yetkisi

Alison Jaggar (Jaggar 1994, 281-286) da kürtaj kararının hamilelik sürecini sonlandırmaktan ibaret olmadığına, doğum sonrasında bebeğin tüm sorumluluğunun annenin üzerine kaldığına dikkat çeken bir argüman üretmiştir. Jaggar kürtaj kararının neden kadına ait olması gerektiğini iki ilkeye dayanarak açıklamıştır. Birinci ilke insanlar için yaşam hakkının sadece hayatta kalmak ya da dünyaya gelmek değil, tam bir insan hayatına sahip olabilmek anlamına geldiğidir. Tam bir insan hayatının neleri gerektirdiği tartışılabilir fakat en azından yeterli gıda, solunabilir hava, diğer insanlardan duygusal yakınlık görmek gibi temel ihtiyaçları içerdiği söylenebilir. Bir kişi veya kurum çocuğun doğumdan önceki ve sonraki ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ciddi bir girişimde bulunmuyorsa o çocuğun koruyucusu olarak görülemez. Çocuğun koruyucusu, çocuğun tam bir insan hayatına erişebilmesi için gereken bütün ihtiyaçları karşılamayı üstlenendir. Çocuğun çoğu ihtiyacını karşılamayı üstlenmeyecek olan kişi ve kurumlara yaşam hakkını oluşturan öğelerden sadece birini (dünyaya gelme hakkını) garanti altına alacak bir otorite bahşedilemez. Sonuç olarak içinde yaşadığımız toplumda devlet, doktorlar ya da baba çocuğun koruyucusu olamaz ve çocuğun dünyaya gelmesini sağlamak adına kadını kürtaj seçimini yapmaktan alıkoyamazlar. Kürtajın yasaklanması çocuğun yaşamı için gereken bütün diğer koşulların gerçekleştirilmesinin, yukarıdaki tanımlamaya göre çocuğun asıl koruyucusu olan annenin üzerine yıkılması demektir.

Jaggar'ın ele aldığı ikinci ilke kararların sadece o kararların sonuçlarından ciddi bir şekilde etkilenecek olanlar tarafından verilmesi gerektiğidir. İçinde

yaşadığımız toplumsal düzende çocuk bakımı neredeyse tamamıyla kadınların üstüne düşen bir görevdir. Dolayısıyla hem biyolojik hem de toplumsal koşullar nedeniyle hamileliğin devamı ya da sonlandırılması kararından en çok kadınlar etkilenmektedir. Baba adaylarının da kürtaj kararından etkilendiği savunulabilir fakat erkekler hamileliğin ve doğumun zorluklarına/ risklerine direk katlanmak durumunda olmadıkları gibi çocuk bakımına ne derece müdahil olacaklarını seçme lüksüne de sahiptirler. Babayı çocuğun ihtiyaçlarının karşılanması için maddi destek olmaya zorlayacak yasal koşullar var olmayabilir, ya da bu yasal koşulların var olması durumunda baba sadece nafaka ödeyip çocuktan ayrı yaşamayı seçebilir. Devlet ve toplum da kürtaj kararlarından hiç kuşkusuz etkilenmektedir fakat bu kadının yaşadığı etkiyle karşılaştırılamayacak kadar azdır. Hamileliği devam ettirme kararından asıl etkilenecek olan kişi kadındır ve bu yüzden bu kararı o vermelidir. Alison Jaggar bu ilkelerin tüm kadınlar için her zaman ve koşulda geçerli mutlak bir kürtaj hakkı getirmeyeceğinin de altını çizmektedir. Çocuk bakımının getirdiği yüklerin daha çok devlet, toplum ve babalar tarafından üstlenildiği ve kadına daha az sorumluluğun düştüğü bir toplumda hamileliğin sonlandırılması kararının alınmasında diğer kişi ve kurumlara da söz hakkı düşecektir (Keskin, 2015; 91). Ama bunun için kürtaj hakkının tartışıldığı bölgede tüm sosyal şartların buna uygun hale gelmiş olması gerekir. Jaggar gebeliği sonlandırma kararının kadına ait olması gerektiğini söylerken bunu kadının doğası gereği çocuk yetiştirici olmasına değil, içinde bulunduğumuz toplumun bu sorumluluğu kadına yüklemiş olmasına dayandırmakta ve bunu değişebilir bir durum olarak görmektedir.

1.3.7 Kürtajda Hak Söylemi

Laurie Shrage (Shrage 2003, 41), kürtajı savunan liberal argümanların çoğunlukla dört hak altında toplandığını söylemektedir: 1- Üreme gibi kişisel konularda sosyal baskıdan bağımsız olma hakkı. 2- Ahlaki açıdan tartışmalı konularda kişinin kendi vicdanını dinleme özgürlüğü. 3- Kritik durumlarda bile başkasına yardım etmeyi reddetme hakkını kapsayan, gönüllü olmadığı bir hizmete zorlanmama özgürlüğü. 4- Bedensel müdahale ve zarara maruz kalmama özgürlüğü. Shrage'e göre ilk madde ceninin birey olmadığını var sayar. İkinci madde ise ceninin birey olup olmaması meselesinin çözüme bağlanamayacağını var sayar. Birey

kategorisinin ceninleri kapsayacak şekilde genişletilmesi durumunda ilk iki savunma zayıflar fakat son ikisi etkilenmez. Hatta dördüncü madde ceninlerin ahlaki ve yasal açıdan tam bireyler sayılmasıyla daha da güçlenir. Fakat üçüncü ve dördüncü savunmalarda belirtilen özgürlük haklarına dair istisnalar da vardır. Örneğin ebeveynlerin çocuklarına kritik derecede gerekli yardımları sağlamayı reddedemeyeceği ve bir insanın bedenine kriminal deliller toplamak ya da hayat kurtarıcı bir tedavide bulunmak için isteği dışında müdahale edilebileceği gibi. Hamileliğin de bu istisnalardan birini oluşturup oluşturamayacağı cevaplanması gereken bir sorudur. Bu konuda hukukçular hamileliğe dair istisnanın benzer durumlarda benzer kişilere de uygulanıp uygulanmadığına bakılması gerektiğini söylemektedirler. Aksi halde bu devletin hamile kalma olasılığı olan kişilere karşı eşit davranmadığı ve cinsiyet ayrımcılığı yaptığı anlamına gelir (Keskin, 2015; 87).

1.4. Geçmişten Günümüze Hukuk Sistemiz ve Politikalarımızda Kürtajın Yeri

Kürtaj meselesi yıllar boyu devletler tarafından kadınların sağlık, üreme hakkı, bireysel özgürlük meselesinden ziyade nüfus planlaması açısından ele alınan bir konu olduğundan gündeme geldiği her yerde karar aşamasında kadınların değil siyasilerin söz sahibi olduğu görülmektedir. Bu başlığa tezimde yer verme sebebim ise kişilerin toplumdan bağımsız atomik varlıklar olmadığını, içinde bulunduğu toplumun kişiyi şekillendirdiğini göstermektir. Kadın; döneminden, şartlarından etkilenmiş ve döneminde uygulanan yasanın tahakkümü altına girmiştir. Bu durum Türkiye'de de böyle olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Türkiye'deki nüfus planlaması ve gebeliğin sonlandırılmasıyla ilgili yasalar, düzenlenme tarihlerindeki sosyal ve ekonomik duruma göre değiştirilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, savaş nedeniyle azalan nüfusun artışı teşvik edilmiş, daha sonra nüfus planlamasını öngören yasalar aşamalı olarak çıkarılmıştır.

Yasak dönemi (1923–1965), Cumhuriyetin kuruluşundan 1965 yılında Nüfus Planlaması Hakkında Kanun çıkarılıncaya kadar geçen dönemde gebeliğin sonlandırılması, her ne nedenle ve biçimle başvuruluyor olursa olsun kesinlikle yasaklanmıştır. Söz konusu bu yasak 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu ile 1930 tarihli Umumi Hıfzıssıhha Kanunun'da düzenlenmiştir. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı sırasında ağır kayıplar verilmesi, ülkenin savunma gereksinimleri, tarımsal ekonomi için gerekli insan gücünün yetersizliği ve yüksek bebek-çocuk ölümü gibi nedenlerle Cumhuriyetin ilk yıllarında doğurganlığı ve nüfusu artırmaya yönelik bir politikanın gerekli olduğu düşüncesi hakim olmuştur. Geçiş dönemine (1965-1983), kadar izlenen doğum yanlısı politikalara bağlı olarak 1955-1960 yılları arasında nüfus artışı en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu durumun sosyal ve ekonomik sorunlara yol açmasıyla, halk sağlığı ve kadın doğum uzmanlarının gebeliğin sonlandırılmasına yönelik makaleleri yoğunlaşmış ve 1965 yılında Nüfus Planlaması Hakkında Kanun çıkmıştır. (Sınırlı) Serbesti Dönemi (1983-…) 1983 yılında yürürlüğe giren Nüfus Planlaması Hakkında Kanun ile bu yasaya dayanarak çıkartılan Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük ve Nüfus Planlaması Hizmetlerini Yürütme Yönetmeliği ile gebeliğin sonlandırılması eylemleri belli şartlara bağlı olarak suç

olmaktan çıkartılmıştır. Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'a göre, gebeliğin sona erdirilmesi Kanun'da öngörülen usullere göre yapılabilecektir (md.2). Kanun'un "Gebeliğin sona erdirilmesi" başlıklı 5. maddesine göre, "Gebeliğin onuncu haftası doluncaya kadar annenin sağlığı açısından tıbbi sakınca olmadığı takdirde istek üzerine rahim tahliye edilir. (f.1). Gebelik süresi, on haftadan fazla ise rahim ancak gebelik, annenin hayatını tehdit ettiği veya edeceği veya doğacak çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır maluliyete neden olacağı hallerde doğum ve kadın hastalıkları uzmanı ve ilgili daldan bir uzmanın objektif bulgulara dayanan gerekçeli raporları ile tahliye edilir. (f.2). Derhal müdahale edilmediği takdirde hayatı veya hayati organlardan birisini tehdit eden acil hallerde durumu tespit eden yetkili hekim tarafından gerekli müdahale yapılarak rahim tahliye edilir. Ancak, hekim bu müdahaleyi yapmadan önce veya mümkün olmadığı hallerde müdahaleden itibaren en geç yirmi dört saat içinde müdahale yapılan kadının kimliği, yapılan müdahale ile müdahaleyi icabettiren gerekçeleri illerde sağlık ve sosyal yardım müdürlüklerine, ilçelerde hükümet tabipliklerine bildirmeye zorunludur.…(f.3)[5] hükmünü getiren Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'un 5. maddesi ile gebeliğin isteyerek sonlandırılması Türk Hukuku'nda yasal dayanağa kavuşmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yıllarından itibaren devlete egemen İslam anlayışı ile uyumlu bir çerçevede ele alınan kürtaj ya da "ıskat-ı cenin" konusu şeriat hükümleri gereği günah sayılmış ve mezheplere göre kısmi farklılıklar olmakla birlikte gerekçesi ne olursa olsun çocuk düşürmek haram kabul edilmiştir. Ancak bu temel kabule karşın tıpkı batıda feodalite döneminde olduğu gibi Osmanlı sarayında da şehzadelerin cariyeleri gebe bırakması halinde kürtaja başvurulduğu bildirilmekte, hatta sarayda çocuk düşürtmenin bir gelenek olduğu öne sürülmektedir (Sosyalist Feminist Kolektif Arşiv).

Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren savaşları kaybetmesinin önemli sebeplerinden biri olarak nüfusunun düşmanlarından daha az artması gösterilmektedir (Elibol, 2007: 135-160). Nüfusun azalması dolayısıyla hem ekilecek topraklar boş kalmış hem de orduya istenilen sayıda asker toplanamamıştır. Savaşlardan, hastalıklardan ve kaybedilen topraklardan dolayı azalan Osmanlı nüfusunu artırmak için Avrupa'dan göçmenler getirilip, Türkiye'ye yerleştirilmesi bile

[5] http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2827.pdf

düşünülmüştür. Bu nedenle hem İslam hukukuna göre yasak olması hem de nüfusun azalacağına sebep olacağı için ıskat-ı cenin, yani çocuk düşürme, Osmanlı döneminde yasaklanmıştır. Nüfusun azalmasının devletin gücünün azalmasına sebep olacağı düşünülmüştür. Tanzimat öncesinde padişahlar çıkardıkları fermanlarla çocuk düşürmeyi yasaklarken, Tanzimat'tan sonra mesele ceza hukukuna suç olarak girmiştir (Tokaç, 2012: 20-23).

1858 tarihli ceza kanunnamesinde ise çocuk düşürtme bir suç olarak yer almıştır. Kanunnamede;

> Bir hamile hatunun gerek rızası olsun gerek olmasın ıskat-ı cenin ettirmek için ilaç içirip yahut esbab ve vesailini tarif edip de eseriyle çocuğu düşürülür ise buna sebep olan kimse 6 aydan 2 seneye kadar hapsolunur, eğer buna sebep olan tabip ve cerrah ve eczacı ise muvakkaten (geçici) küreğe konulur" şeklindeki bir maddeyle çocuk düşürtmenin cezaları belirtilmiştir (Şimşek F. , Eroğlu H. Dinç G. 2009: 593- 609).

Bu yasakların yanı sıra çok çocuğu olanlar veya ikiz çocuk sahibi olanlar para verilerek teşvik edilmişlerdir. Çocuk düşürülmesine yardımcı olanlara para, hapis, sürgün ve küreğe konulma gibi cezalar verilmesine rağmen bu işi yapanlara da her zaman rastlanılmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde ise gebeliğin sonlandırılmasına ilişkin tarihsel sürece bakıldığında kabaca yasaklı evre (1923-1965), geçiş evresi (1965-1983) ve serbestlik evresi (1983-) olmak üzere üç evrenin söz konusu olduğu söylenebilir.

Yasak döneminde gerek Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nda yaşanan demografik kayıplar gerekse Osmanlıdan devralınan yasakçı yaklaşımlar nedeniyle ulus devletin inşa sürecinin başlangıç yıllarında pronatalist (doğurganlığı artırıcı) politikaların benimsendiği; bu bağlamda yasal düzenlemelerin hem gebelikten koruyucu yöntemleri hem de kürtajı yasakladığı bilinmektedir (gazete vatan).

Geçiş döneminde doğum kontrolü ve gebeliğin sonlandırılması gibi meselelerde asıl değişimin 1960'lı yılların başlarından itibaren gerçekleştiği görülmektedir. Bunun nedeninin sağlık hizmetlerindeki gelişmelere paralel olarak çocuk ölümlerinin azalması sonucu nüfusun yılda yüzde iki civarında büyümesi ve nüfus artışının getireceği sosyal ve ekonomik problemlerden duyulan korku olduğu

bilinmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri önderliğinde az gelişmiş ülkelerin nüfusunun azaltılması politikalarının da küresel anlamda nüfus meselesine bakış açısını değiştirdiği gözlenmiştir (Danış, 2016). Yasak olmasına rağmen gebeliğin sonlandırılmasının inanılmaz sayılarda gerçekleşiyor olması 1950'li yılların sonlarına doğru artık bu konuda bir şeyler yapılması gereğini doğurmuştur. Bu konuda ilk araştırma 1953-54 yıllarında Dr. Zekai Burak tarafından Ankara Doğumevine başvuran 5000 kadının kayıtlarının incelenmesi olmuştur. Bu çalışmada, bu kadınların geçmişteki gebeliklerinin yüzde 30'unun düşükle sonlandığı (kendiliğinden ve isteyerek düşükler), düşük yapan kadınlarda ana ölüm hızının, doğum yapan kadınlara göre 4 kat daha fazla olduğu ve düşük yapan kadınlardan sağ kalanların %27'sinin daha sonra infertil (kısır) olduğu belirlenmiştir (Aktaran: Kaleci vd.).

1960'lar sonrasının değişen kültürel atmosferi içerisinde doğum kontrolü ve gebeliğin sonlandırılmasına daha olumlu bakan bir kültürel iklim gelişmiştir. Artık konu "az gelişmişlik" bağlamında ekonomik boyutlarıyla incelenmiş, yurt savunması için nicelik değil, nitelik yönünden kuvvetli bir nüfusun gerekliliğinden bahsedilmiştir. 1967'de yürürlüğe giren "Tıbbi Zorunluluk Halinde Gebeliğin Sona Erdirilmesi ve Sterilizasyon Yapılması Hakkında Tüzük" ise gebeliği sonlandırma ve kısırlaştırmayı gerekli kılan hastalıklara ilişkin bir düzenleme olmuştur (TBMM, tutanaklar ve kaynaklar).

Sınırlı serbesti döneminde ise Türkiye'deki araştırmalar 70'li yıllarda doğurganlık çağındaki evli kadınların %14'ünün sağlıksız koşullarda yasadışı kürtaj yaptırdığını, 80'li yıllarda ise kadınların ortalama 3 çocuktan fazlasını istemedikleri halde ülkemizin doğurganlık hızının dünyanın en yüksek ülkeleri arasında yer aldığını, yılda yaklaşık 450.000 kadının kürtaj sonucunda, günde ortalama 8-10 kadının yaşamını yitirdiğini göstermektedir.[6] Bu durum, yıllar süren tartışmalar sonucunda 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'un 1983 yılında yürürlüğe girmesiyle sonuçlanmış; Kanun'u tamamlayan "Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük" ve "Nüfus Planlaması Hizmetlerini Yürütme Yönetmeliği" ile 10. haftaya kadar olan gebeliklerde kürtaj yasağı ortadan kaldırılmıştır. Aynı Kanunun "Gebeliğin sona erdirilmesinde izin"

[6] http://www.milliyet.com.tr/gundem/kurtaja-yasak-anne-olumlerini-artirir-1548534

başlıklı 6. maddesine göre ise, 5. maddede belirtilen müdahale, gebe kadının iznine, küçüklerde küçüğün rızası ile velinin iznine, vesayet altında bulunup da reşit veya mümeyyiz olmayan kişilerde reşit olmayan kişinin ve vasinin rızası ile birlikte sulh hâkiminin izin vermesine bağlıdır. Ancak akıl maluliyeti nedeni ile şuur serbestîsine sahip olmayan gebe kadın hakkında rahim tahliyesi için kendi rızası aranmaz (f.1). Bunun yanında 5. maddenin birinci fıkrasında belirtilen ve rızası aranılacak kişi evli iseler, rahim tahliyesi için eşin de rızası gerekir (f.2). Veli veya sulh mahkemesinden izin alma zamana ihtiyaç gösterdiği ve derhal müdahale edilmediği takdirde hayatı veya hayati organlardan birisini tehdit eden acil hallerde izin şart değildir (f.3) (Arslan ve diğ., 2006: 142, 143).

Nüfus planlaması kanunundan hareketle yapılacak işlemlerde eğer kadın evli ise eşinin izni alınması yasal bir zorunluluktur. Öyleyse denilebilir ki bu yasa kadınların kendi bedenleri hakkında söz sahibi olmalarını hukuken imkânsız kılmakta ve ortaya cevaplanması gereken sorular bırakmaktadır. Bir kadın evli olduğunda bedeni kocasına mı aittir? Yasa kadınları karar veremeyecek kadar eksik mi buluyor? Eşlerden sadece birinin rızası olduğunda seçme hakkı kimde olacaktır? Bu embriyoyu bedeninde taşıyacak olan annede mi yoksa baba da mı? Evlilik içi tecavüzde erkeğin rızasının önemi var mı? Ya da biyolojik baba olmadığında kadın kendi rızasıyla kürtaj olabilme hakkına sahip mi? Bunun gibi birçok soru daha sıralanabilir. Ancak kesin bir şekilde tanık olduğumuz durum erkeğin sözünün hemen her yerde kadınınkinden önemli kabul edildiği toplumumuzda yasalar da erkek egemen toplumu destekler niteliktedir. Hem de öznesi sadece bir kadının olduğu kürtaj konusunda bile (Konut, 2011: 93).

Çocuk sahibi olup olmama konusunda son kararı kadınların vermesinin gerektiğini Kadının İnsan Hakları Derneği kurucusu, Peter-Patricia Gruber Uluslararası Kadın Hakları Ödülü sahibi ve Newsweek'in 8 Mart 2011' de dünyayı sarsan 150 kadın arasında gösterdiği Pınar İlkkaracan da şu sözleriyle ifade eder: "Kendi doğurganlığı ile ilgili karar verebilmesi kadının en temel insan haklarından biridir." (İlkkaracan,2001)

Kürtajın 10 haftadan sonra olabilmesi ise, ancak doğacak çocuğun sakatlığı ihtimali ya da annenin hayatının tehlikede olması durumlarında mümkündür. Bununla birlikte, TCK'nin "*Çocuk düşürtme*" başlıklı 99. maddesinin 6. fıkrasında,

"*Kadının mağduru olduğu bir suç sonucu gebe kalması halinde, süresi yirmi haftadan fazla olmamak ve kadının rızası olmak koşuluyla, gebeliği sona erdirene ceza verilmez…"* hükmü yer almaktadır. Bu madde hükmü ile, suç mağduru olan kadının, istemi dışı hamile kalması sonucu, gebeliğin 20. haftasına kadar yapılacak kürtaj yasal zemine oturtulmuştur. Bazı ülkelerde kürtajın 15 hatta 20 haftaya kadar yasal olduğu bilinmektedir. Örneğin İngiltere'de kürtaj 24. haftaya kadar serbest bırakılmıştır.

Kürtajın yasal olmamasının olumsuz sonuçlarının en başında kadının merdiven altı diye tabir edilen sağlıksız yöntemlere başvurarak yaşam hakkını kaybetmesi vardır. Konunun en başında söylemiş olduğum gibi kürtaj meselesi yıllar boyu devletler tarafından kadınların sağlık, üreme hakkı, bireysel özgürlük meselesinden ziyade nüfus planlaması açısından ele alınan bir konu olduğundan gündeme geldiği her yerde karar aşamasında kadınların değil siyasilerin söz sahibi olduğu görülmektedir. Devletin yetkili mercileri tarafından yapılan bazı talihsiz açıklamalar sonucunda 2012 yılında Türk Tabipleri Birliği Merkezi Konseyi, Türk Tabipleri Birliği Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu, Ankara Tabip Odası, Halk Sağlığı Uzmanları Derneği bir basın açıklamasında bulunmuştur. Tezimde tıbbi argümanlar üzerinden çok gitmeyecek olmama rağmen bu açıklamada kürtaj hakkı yasaklandığında ne gibi sonuçların ortaya çıkacağı açıkça belirtilmiştir. Basın açıklamasının bir bölümü şu şekildedir:

…Dünyada anne ölümlerinin üçte bire yakını güvenli olmayan düşüklerin sonuçlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Düşüklerle/kürtajla ilgili katı yasaklamaların olduğu ülkelerde yasa dışı ve güvenli olmayan koşullarda girişimler/düşük talebi ve başvuruları artmaktadır. Ülkemiz geçmişte modern yöntemlerle korunamadığı ve sağlıklı koşullarda kürtaj yaptıramadığı için kendi kendine çocuğunu düşürmeye çalışan birçok kadının ölümüne şahit olmuştur. Nüfus artışının teşvik edildiği dönemlerde Sağlık Bakanlığı'nın bünyesinde oluşturduğu komisyonun hazırladığı raporda sağlıksız koşullarda gerçekleştirilen kürtajların yüksekliğine vurgu yapılmakta ve anne ölümlerinin yüksekliği arasında ilişki kurulmaktadır. Ülkemizde 1983 yılında kabul edilen 2827 sayılı Aile Planlaması yasası ile üreme hakkı ile ilgili önemli gelişmeler sağlanmış, Türkiye'de kadın sağlığında çok olumlu gelişmeler gerçekleşmiş ve anne ölümleri dramatik bir biçimde azalmıştır. Şimdi bu yasanın değiştirilmesi planlanmaktadır. Bu plan adım adım ülkemizin hafızasında kamu yararına ne varsa silinmesi ve hafızanın yeniden yaratılması çabalarının bir parçasıdır. Yasa sonrası en önemli kazanımlardan biri seksenli yıllarda anne ölümlerinin en

temel nedeni olan istenmeyen gebeliklerin tıbbi olmayan yaklaşımlarla sonlandırılmasının azalması olmuştur. Yasa sonrası isteyerek düşüklerin artabileceği yönünde ortaya atılan endişelerin yersiz olduğu zaman içerisinde görülmüş ve isteyerek düşük hızının doksanlı yıllardan itibaren belirgin bir biçimde azaldığı izlenmiştir. Sayılarla ifade etmek gerekirse 1993 yılında 100 gebelikte 18 iken 2008 yılında 100 gebelikte 10'a gerilemiştir. 2008 yılında dönemin Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan "Kadının Statüsü Ve Sağlığı İle İlgili Gerçekler" başlıklı raporunda da belirtildiği gibi; "isteyerek düşükleri daha da azaltmanın yolu, onu yasa ile yasaklamak olmayıp, gebeliği önleme yöntemlerinin yaygın ve ulaşılabilir olarak verilmesidir". Dolayısıyla kürtaj hakkı kadınlar için bir yaşam hakkıdır.

İstenmeyen gebeliklerin oluşmaması için Aile planlaması hizmetlerinin nitelikli ve erişilebilir olması gerekir. Sağlıkta Dönüşüm programı ile gündeme gelen katkı, katılım payları, kullanıcı ödentileri bu hizmetleri de bedelli hale getirmiştir. Ülkemizde doğurgan çağ kadınlarının % 27'si geri çekme gibi etkin olmayan geleneksel bir yöntemle korunmakta, % 26'sı ise hiçbir yöntem kullanmamaktadır. Bu veriler ülkemizde istenmeyen gebeliklerin olma olasılığının yüksek olduğunu göstermektedir.

Öte yandan uygulanan sağlık politikaları nedeniyle Aile Planlaması hizmetlerinde karşılanmayan gereksinim hızla artmaktadır. Karşılanmayan gereksinim demek istenmeyen gebelik riski demektir. Hem Hükümetin uyguladığı sağlık politikalarıyla aile planlaması hizmetleri de dahil birinci basamağı ücretli hale getireceksiniz, aile planlaması hizmetlerinde karşılanmayan gereksinim artacak, hem de istemediği halde kadınlar doğurmak zorundadır diyeceksiniz. Bu kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Çünkü biliyoruz ki kürtajın yasak olduğu ülkelerde kadın ölümleriyle sonuçlanan uygun olmayan koşullarda kürtaj girişimleri söz konusudur. Bu nedenle temel bir insan hakkı olan üreme hakkı kapsamında üremenin zaman ve sıklığına karar verme ve istenmeyen gebeliğin sonlandırılması hakkı aynı zamanda kadınların yaşam hakkıdır.

Tarih boyunca kadınların cinsellikleri ve doğurganlıkları denetlenerek nüfus politikaları oluşturulmuştur. Nüfusu arttırma ve azaltma girişimleri kürtajın yasaklanması veya serbest bırakılması girişimleriyle paralellik taşımaktadır. Tarihte faşizmin hüküm sürdüğü ülkelerde aile planlamasının da engellenmesinin söz konusu olduğunu biliyoruz, bir sonraki hamlenin bu olacağı kaygısını taşıyoruz.

Kürtajı yasaklama girişimi kadını birey olarak görmeyen bir anlayışın sonucu olarak, kadının bedenini, cinselliğini, doğurganlığını denetleme arzusudur. Bu denetim aile içinde erkek şiddeti yoluyla sürmektedir. Devlet de zor yoluyla kadının bedenini ve cinselliğini denetleme arzusunu ifade etmektedir. Kadın bedeninin denetlenmesi, yeni muhafazakârlığın

3- 5 çocuk yoluyla kadınları eve kapatma, aile yoluyla denetleme ve devletin ortadan kalkan sosyal rolünü kadınların sırtına yıkma girişiminin de bir parçasıdır. Eve kapatılan kadının görünmez kılınan emeği ile devletin çocuk, yaşlı, hasta bakımı gibi tüm sosyal sorumluluklarını taşıması beklenecektir. Eve kapatılan kadın birey olarak kendini gerçekleştirme, ifade etme olanaklarından yoksun kalacak, ekonomik açıdan eşine bağımlı olacaktır… [7]

Yapılan basın açıklaması gayet net şekilde sonuçları bize göstermektedir. Kürtaja dair getirilecek kısıtlamalar ve yasaklamalar çok açıktır ki kürtajın güvenli ve sağlıklı olmayan yerlerde ve koşullarda yapılmasına yol açacaktır. Diğer bir sorun ise toplumsal farklılıkların da bu yasaklamalarla daha da belirgin hale geleceğidir. Örnek vermek gerekirse; Maddi durumu iyi olan bir kadın için ülkesinde kürtaj yasaklansa bile kürtajın yasak olmadığı bir ülkeye gitmesi orada gayet sağlıklı şartlar altında parasını ödeyerek kürtaj olması muhtemeldir. Ama beşinci çocuğuna hamile olduğunu öğrenen orta sınıf ya da alt sınıf (maddi durumu iyi olmayan) bir kadın için kürtaja erişim şansı diğer kadın kadar kolay olmayacaktır. Böyle yasaklamalar adalet problemimi de ortaya çıkaracaktır.

[7] Sezaryen, kürtaj, Uludere; hekimleri, hastaları, sağlığı kullanmak: HİÇ OLMAZSA SINIRI YOK MU? http://www.ttb.org.tr/545yemu

İKİNCİ BÖLÜM

2. FETÜS AHLAKİ VE HUKUKİ HAKLARA SAHİP BİR KİŞİ Mİ?

Fetüsün ahlaki ve hukuki haklara sahip bir kişi olup olmadığı, isteğe bağlı çocuk düşürme konusunda çözülmesi veya karar verilmesi gereken temel sorunların başında gelir. Kürtaj karşıtları, fetüsün anne rahmine düştüğü andan itibaren bir canlı olduğunu ve giderek artan derecede kişi olma potansiyeli taşıdığını iddia ederler. İsteyerek çocuk düşürme yani kürtaj yanlıları fetüsün henüz ahlaki ve hukuki bir statüye sahip bir kişi olmadığında ısrar ederler. Bu bölümde öncelikle hukuki, tıbbi ve ahlaki açıdan kişinin nasıl tanımlandığı, hangi ölçütlerin bir insanı kişi kılmaya yettiği hem kürtaj yanlıları hem de kürtaj karşıtları tarafından öne sürülen argümanlarla tartışılacaktır.

2.1. Kişi Nedir?

Felsefede ‘kişi olmak’ deyimi kişiliğe çok önem veren bir düşünce hareketinin temel kavramı olarak belirlenir. Felsefe tarihinde ilk dönemlerden beri çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan ‘kişi olmak’ kavramının içeriği tahlil edildiğinde insan olmaktan ayrı ve farklı bir duruma işaret edildiği görülür. İnsanı insan yapan temel özellikler bütün insanlarda ortaktır. Bu özelliklere sahip olmak bakımından insanlar arasında fark da yoktur. ‘Kişi olmak’ ise sahip olunan bu ortak ve temel özelliklerin kullanılmasına dayalı bir boyut olarak önemli ve değerlidir. Dolayısıyla ‘kişi olmak’ın kendisi bir değer olarak konulmaktadır. Gerçek ve yüksek bir değer olarak ‘kişi olmak’ insan hayatı için önemli bir amaç olmaktadır. Öte yandan ‘kişi olmak’ sürecinde bireysel ve toplumsal değerlerin de önemli katkısı vardır. Bireysel ve toplumsal değerlerin insanın kişileşmesi sürecinde zorunlu ve önemli bir rolü bulunmaktadır. Bireyin değerleri kazanması, onlarla kendini biçimlendirmesi ve kişiliğini oluşturması ile ilişkili bu süreç kişi olma sürecidir. Dolayısıyla değerin kendisi ‘kişi olmada’ bir değer olarak ortaya çıkmaktadır (Gökalp, 2014; 124).

Kürtaj meselesi tartışılırken en önemli kavramlardan biri kişi kavramıdır. Kişi kelimesini kullanırken aslında neyin anlatılmak istendiği ve kişi kelimesinin anlamının nasıl belirlendiği önemli bir kıstastır. Kişi olma durumu hakkındaki tartışmanın bir ucunda, kişi olmanın döllenmeyle başladığını, dolayısıyla birkaç hücreden oluşan çok erken dönem embriyoların bile kişi olduğunu savunan görüş vardır. Diğer uçta ise kişi olma durumunun doğuma kadar hatta daha sonra bile başlamadığını ve dolayısıyla hiçbir fetüsün ve muhtemelen hiçbir yeni doğanın kişi olmadığını savunan görüş vardır. Bu iki uç arasında birçok farklı olasılık da yer almaktadır.

Kişi olma konusundaki yaklaşımlardan biri gelişimsel görüştür ki, fetüsün doğal gelişimi içinde ne zaman ahlaki bir konum kazandığının belirlenebileceğini reddeder. Gelişimsel görüş, fetüsün gelişiminin sürekliliği ile hangi evredeki fetüslerin diğerlerinden farklı olarak kişi olma niteliği taşıdığını saptamanın güçlüğünü bir arada ele alır. Genelde küçük bebekler yaşam hakkına sahip kişiler olarak kabul edildiği için ve geç dönemdeki bir fetüsle yeni doğmuş bir bebek arasındaki fark – özellikle prematüre yeni doğanlarla olan fark – yalnızca bir yerleşim meselesi olduğu için, fetüsün süreklilik içeren gelişiminde kişi olma durumunun tam olarak nerede başladığını gösteren bir çizgi yoktur. Bu görüş kürtaj tartışmasındaki iki tarafın da paylaştığı şu sezgiyle uyumludur: Hamilelik ilerledikçe fetüsün yaşamı daha önemli hale gelmektedir, ancak yine de bir fetüsün tam olarak ne zaman kişi olduğunu söylemek imkânsızdır. Gelişimsel görüşteki belirsizlik, bu görüşü pratik ahlak kurallarına veya halk politikalarına dönüştürme önünde bir engel teşkil eder (Tıbık, 2011: 141).

Kürtaj yanlıları ve kürtaj karşıtlarının çatışması genel olarak iki varsayıma dayanır: İlki, fetüsün ahlaken kişi olma durumu ve yaşam hakkı; ikincisi ise haklar arasındaki çatışma çerçevesinde fetüsün yaşam hakkının, bir kadının, özel hayat, seçim ve bedenen bağımsızlık haklarının üzerinde olduğudur. Özgür seçim taraftarı tezlerin çoğu ikinci varsayımı göz ardı eder çünkü sezgisel olarak herhangi bir hakkın yaşam hakkının üzerinde olması kabul edilebilir değildir ve bu tezler yalnızca ilk varsayım üzerinde odaklanır ki, ya fetüsün kişi olma durumunun döllenmeden daha sonraki evrelerde ortaya çıktığı iddiasını ya da kişi olma koşullarının bir fetüs tarafından hiçbir şekilde ve hiçbir evrede taşınmadığı iddiasını desteklerler. Kürtaj

karşıtları için bu iki iddia da kabul edilebilir değildir ki, onlar için bir fetüsün yaşam hakkının olması çoğunlukla bir inanç meselesidir.

Tercihe dayalı faydacılık görüşünün önemli temsilcisi Peter Singer "kişi" kelimesinin birinci anlamının "homo sapiens türünün bir üyesi" "(member of the species Homo sapiens) olmak anlamına geldiğini ifade eder (Aktaran: Kaya, 2014: 98). Bu anlamıyla biyolojik açıdan insan türünün kromozomlarına sahip olmak insan sayılmak için yeterlidir. İkinci anlamı ise, biyoetik uzmanı Joseph Fletcher tarafından ele alındığı şekliyle bir türe ait olmak değil, insanı diğer varlıklardan ayırt eden belirli özelliklere sahip olmak anlamındadır. Fletcher "Indicators of Humanhood" (İnsanlığın Göstergeleri) başlıklı makalesinde insana ait ayırt edici özellikleri belirlemiştir. Buna göre, "kendisinin farkında olma, otokontrol, gelecek algısı, geçmiş algısı, diğerleriyle ilişkiye girme, başkalarını önemseme, iletişim ve merak duygusu", insanı diğer varlıklardan ayırt etmek için kullanılan özellikler olarak sayılmaktadır (Kaya, 2014: 99).

Singer, insan kelimesinin bu iki anlamı da karşılayacak şekilde birbirleri yerine kullanıldığını belirtir ve bu iki insan anlayışının çoğu zaman örtüşebileceğini, ancak özdeş olmadığına dikkat çeker. Örneğin embriyo, fetüs, ağır zihinsel özürlüler, yeni doğmuş bebekler ele alındığında hepsi biyolojik olarak *homo sapiens* türünün üyesidir, ancak ayırt edici olduğu belirtilen insan özelliklerine sahip olmadıkları görülür (Singer, 2011: 73-74). Ağır zihinsel engellilerin ve yeni doğmuş bebeklerin, yetişkin insanlarla tam olarak aynı özelliklere sahip olmamaları onların öldürülebileceği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, Singer için de, kişi olma statüsünü belirlemek önemlidir. Böyle bir belirlenim olmazsa Singer'ın düşüncesinde yer alan fetüsle yeni doğmuş bebek yukarıda saymış olduğum "İnsanlığın Göstergeleri" adlı makalede belirtilen özellikler bakımından eşittir. Nasıl ki fetüs kendinin farkında değil, otokontrole sahip değil ve geçmiş algısı yoksa yeni doğmuş bir bebekte ilk doğduğu anda bu özelliklerin hiçbirini taşımamaktadır. Bu yüzden fetüsü öldürmek ne kadar normalse yeni doğmuş bir bebeği öldürmekte o kadar normal hale gelir.

İnsan türünün bir üyesi olma veya genetik olarak insan olma, en ılımlı kişi olma ölçütüdür. Bu kişi olma tanımına göre, insan bir anne-baba tarafından döllenmiş

herhangi bir varlık, insan türünün bir üyesidir ve bu sebeple de bir kişidir. Katolik bir bakış açısıyla yazan John Thomas Noonan fetüsün, döllenme anından yani anne-babasından insan genetik kodunu aldığı andan itibaren kişi olma statüsünü kazandığını iddia eder (Noonan, 1970). Bununla birlikte, genetik insanlık koşulu hem çok geniş hem de çok sınırlayıcı kabul edilebilir. Çok geniştir çünkü bu durumda insan genetik kodunu taşıyan herhangi bir canlı varlık korunmayı hak eden bir insan yaşamını ifade eder. Mesela kanser hücreleri, sperm ve yumurta, insan genetik koduna sahiptir ve bunlar dar çerçevede genetik insanlık tanımına uyar ki, bu durumda bu hücreler de yaşam hakkı kazanmış olur; dolayısıyla eğer kürtaj meşru değilse, doğum kontrolünün ve kemoterapinin de meşru olmaması gerekir. Genetik insanlık görüşünü geliştirmek isteyen ahlakçılar, insan olma potansiyelini taşımayan hücreleri kişi olma koşulunun dışında tutarlar ve genetik insanlık standardını veya koşulunu potansiyellik ilkesiyle bağlarlar.

Peter Singer *Pratik Etik* kitabında; şu pek muhtemel olmayan senaryoyu bir düşünelim diyor; IVF laboratuvarında bir kadının yumurtası elde edilir. Tezgâhtaki bir tabakta durmaktadır. Derken kötü bir haber gelir: Kadın doğumcusu, kadının rahminin en az bir ay embriyoyu kabul edemeyecek bir sağlık sorunu olduğunu keşfeder ve laboratuvarın da embriyoları dondurma imkânları yoktur. O yüzden işlemi devam ettirmenin anlamı kalmaz. Bir laboratuvar asistanına yumurta ve spermi imha etmesi söylenir. O da onları lavaboya boşaltır. Buraya kadar tamam; fakat birkaç saat sonra, asistan laboratuvarı bir sonraki işlem için hazırlamaya döndüğünde, lavabonun tıkandığını fark eder. Yumurta ve sıvısı hâlâ orada, lavabonun dibindedir. Tıkanıklığı açmak üzereyken spermin de lavaboya döküldüğünü fark eder. Gayet muhtemeldir ki yumurta döllenmiştir! Şimdi ne yapacaktır? Yumurta-ve-sperm ile embriyo arasında keskin bir ayrım görenlerin, asistanın oldukça masumane bir biçimde yumurtayı ve spermi lavaboya dökmesi mümkünse de, şimdi tıkanıklığı açmasının yanlış olacağını savunmaları gerekir. Bunu kabul etmek zor. Potansiyellik ya hep ya hiç türünden bir kavrama benzemiyor; yumurta-ve-sperm ile embriyo arasındaki fark, bir kişiye dönüşmesi olasılığına bağlı derece farkıdır diyor (Singer, 2011: s.227-228).

Jane English "Kürtaj ve bir Kişi kavramı" adlı makalesinde bir insan kişisini karakterize eden kimi özellikler tespit eder. Bunlardan ilki insanı insan kılan

biyolojik özelliklerdir. İkincisi algı, duygular, istekler, çıkarlar, iletişim kurma becerisi, alet kullanma yetisi, öz bilinç gibi psikolojik niteliklerdir. Üçüncüsü akıl yürütme, genellemeler yapabilme, planlar kurabilme, deneyimlerden dersler çıkartma gibi rasyonel kapasitelerdir. Dördüncüsü kişinin sosyal bir varlık olduğunu gösteren bir gruba ait olma başka insanlarla sempati ve sevgi bağları kurabilme özellikleridir. Beşincisi hukuki boyutudur. Buna göre bir kişi yasal bir adrese sahiptir, sözleşmeler yapabilir ve vatandaş olabilir. English'e göre bunlar insan olmanın değil kişi olmanın nitelikleridir. Bir fetüsün kişi olma statüsü bulanıktır. İnsan yaşamı fetüsten meydana gelmektedir ancak fetüs henüz kişi değildir (English, 1984: 152-153).

Fetüs yalnızca biyolojik olarak canlı olma kriterini karşılıyor oysa nefes alması gibi kişiyi diğer canlı türlerinden ayırt etmeye yarayan bir özellik değildir; bu sadece diğer canlılarla paylaşılan temel bir özelliktir. Acı çekmesi de gelişkin bir sinir sistemine sahip olmadığı için diğer yetişkin ve sağlıklı bir sinir sistemine sahip insanlarınkiyle aynı olmayacaktır. Hatta bu esnada anne gebeliğine son verirse, anne fetüsü tıbbi bir işlem sonucunda aldırırsa duyduğu acı fetüsünkinden daha fazla olacaktır. Gewirth ve Singer'ın argümanlarıyla birlikte düşünüldüğünde annenin ya da kadının fetüse göre ahlaki önceliği olduğu sonucuna varılabilir.

Filozof Mary Anne Warren, 'kişi'yi ahlaki bir topluluğun tam donanımlı bir üyesi şeklinde tanımlayarak, psikolojik bir standart savunmaktadır (Warren, 1973: 347). Warren'a göre kişi olmak için genetik insanlık yeterli değildir ki bu durumda tüm insanlar ahlaki bir topluluğun üyesi sayılmayabilir. Warren herkesin onaylayabileceğini iddia ettiği şu ölçütleri öne sürer: bilinç, gelişmiş bir muhakeme ve problem çözme kapasitesi, kendi iradesiyle etkinlikte bulunabilme yetisi, iletişim kapasitesi ve öz-farkındalık. Bu ölçütlere uyan varlıklar ister insan olsun ister olmasınlar ahlaki statüye sahip kişilerdir; çünkü "bazı insanlar kişi olmayabileceği gibi, bazı kişiler de insan olmayabilir." (Warren, 1973: 348). Warren'ın görüşüne göre, ahlaki bir topluluğun üyesi olmak, ahlaki katılımı gerektirir; ahlaken kişi olma koşulları olan söz konusu bilişsel ve psikolojik yetileri taşımayan varlıklara ahlaki zorunluluk ve sorumlulukları yüklemek saçmadır; bu durumda böyle bir varlığa tam ahlaki hakları yüklemek de eşit derece de saçmadır. Hiçbir fetüsün bu ölçütlere uymayacağı açıktır ve Warren'a göre bu ölçütlere uymayan bir varlığın kişi olamayacağı da açıktır. Tam gelişmiş bir fetüs, yeni doğmuş bir akvaryum balığından

daha fazla ‘kişi’ değildir ve dolayısıyla annenin gebeliğin herhangi bir döneminde kürtaja karar verme hakkının üzerinde bir yaşam hakkına sahip değildir.

Warren’ın kişi olma standartlarına eleştiriler gelmiştir. Sıralamış olduğu kişi olmayı gerektiren maddelere bakılırsa bebeklerin, çoğu çocuğun hatta bilişsel bozuklukları olan yetişkinlerin bile bu maddelere uymadığını ve böylece yalnızca kürtajın değil bebek katlinin ve isteğe aykırı ötenazinin bile meşru sayılabileceğini belirtmişlerdir. Mary Anne Warren bu eleştirilere yeni doğmuş bir bebeğin yaşam hakkı olan bir kişi olmaması ve bebek katlinin cinayet sayılamayacağı görüşüyle beraber, bebek katlinin meşru olmaması için başka ‘faydacı’ nedenler olabileceğini belirterek karşılık vermiştir. Bütün bunlara rağmen Warren hiçbir şeyin hamile kadının kürtaja karar verme özgürlüğünün üstünde olmadığını söyler ve ardından ekler doğum anından itibaren bebek artık annenin haklarını ihlal etme durumundan çıkar ve bu durumda doğumdan sonra artık anne bebeğin kaderine karar verme hakkına sahip değildir. Doğum aynı zamanda ahlaki olarak da önemlidir çünkü bebekle toplumun diğer üyeleri arasında doğrudan sosyal bağların kurulmasını sağlar (Warren, 1985, s.6). Böylece, bir bebek yaşam hakkına sahip olmasını sağlayacak nitelikleri taşımasa da, sosyal dünyaya girmesi sayesinde sanki bu hakka sahipmiş gibi muamele görebilir (Warren, 1989, s.56).

2.2. Potansiyel Niteliğin Aktüel Olması

İlk bölümde ceninin potansiyel kişi olduğu argümanı başlığının altında açıkladığım kürtaj karşıtlarının ceninin ileride insan olma potansiyeli taşıdığı düşüncesine karşılık olarak her potansiyel aktüel hale gelmek zorunda değildir. Bu konu üzerine Peter Singer kişi olma potansiyeli taşıması nedeniyle fetüse kişiyle aynı şekilde davranılmasının mümkün olmadığını söyler. Singer, bu konuda Prens Charles’ın potansiyel İngiltere Kralı olmasına rağmen kral kabul edilmediği örneğini verir. Ayrıca bir şeye x haline gelmesi kaçınılmaz olsa dahi şu anda gerçekten x’miş gibi davranılamayacağını belirtir (Singer, 2011: 138).

Potansiyellik tezini savunanların dayandığı diğer bir argüman ise potansiyel bir insan olarak fetüsün hayatına son vermekle akıl sahibi ve kendisinin farkında olacak bir insanın dünyaya gelmesine engel olunduğudur. Bu görüşü savunanlar, akıl sahibi ve kendisinin farkında olan varlıkların hayatına daha fazla değer veriliyorsa, bu varlıkların gelecekteki hayatlarının korunması gerektiğini ileri sürer (Metin, 2010: 143). Singer bu eleştirilere karşı bir örnek üzerinden cevap vermektedir: Haziran ayında Himalayalar'a tırmanmayı planlayan bir kadını ele aldığımızda, dağcılık bu kadının hayatındaki en önemli tutkulardan biridir ve kadın, Himalayalar'daki tırmanışına çok önem vermektedir. Ancak Ocak ayında gebe olduğunu öğrenir. Bu durumda gebeliğini sürdürürse bu isteğini gerçekleştiremeyecektir. Aslında eşiyle birlikte çocuk sahibi olmayı istemektedirler, ancak çocuk sahibi olmak için zamanlamayı uygun bulmazlar. Singer bu örnekte kadının sırf şahsi isteği nedeniyle kürtaja başvurmasının çoğu kürtaj karşıtı tarafından insafsızlık olarak değerlendirileceğini belirtir. Ancak Singer'a göre akıl sahibi ve kendisinin farkında olan varlığın geleceğinin engellenmemesi esas alınıyorsa, kadının gelecekteki hayatının engellenmemesi için kürtaja izin verilmesi etik açıdan doğrudur (Aktaran: Kaya, 2014; 108).

Potansiyellik tartışmasının temelinde de fetüsün kişi olup olmadığı sorusu bulunmaktadır. Kişi kavramı için sınır çizmek çok zordur. Hukukta bunun için canlı doğma şartı aranmaktadır. Fetüs henüz bir hakka sahip değildir Yalnızca kişi olma potansiyeli taşıdığı düşüncesiyle kadının kürtaj hakkını kullanması onun fetüsü öldürdüğü anlamına gelmez. Burada yapılan bir çıkarım hatasıdır. Akıl yürütme şekline göre "masum bir insanı öldürmek yanlıştır" birinci öncülüyle "fetüs, masum bir insandır" ikinci öncülünden yola çıkarak, "o halde, fetüsü öldürmek yanlıştır" sonucuna ulaşan akıl yürütmedir. Olandan olması gerekeni çıkartma yanlışı yapılmaktadır.

2.3. İsteğe Bağlı Çocuk Düşürme Cinayet Midir?

Kürtaj hakkı savunucularından Judith Jarvis Thomson, kadının kendi bedeni üzerindeki sahiplik hakkını ve fetüsün ahlaki statüsünü çarpıcı bir analojiyle aktarır. Judith Jarvis Thomson, fetüsün kişi olma halinin döllenmeden itibaren başladığını varsayar ancak yaşam hakkının her zaman diğer hakların üzerinde olduğuna dair yaşam yanlısı varsayıma karşı çıkar. Thomson'ın iddiası, hem kürtaj taraftarları hem de karşıtları arasında tartışmaya yol açan bir analoji kullanır. Thomson şöyle der; bir sabah bilinci yerinde olmayan ve ölümcül bir böbrek hastalığı çeken bir kemancının vücuduna bağlanmış olarak uyandığınızı hayal edin. Müzikseverler Topluluğu sizi kaçırmış ve bu ünlü kemancıyı sizin kan dolaşımı sisteminize bağlamış ki böylece sizin böbrekleriniz onun kanını süzebilsin. Size kemancının 9 ay içinde iyileşeceği ve tehlikesiz biçimde sizden ayrılabileceği söyleniyor, ancak aradaki bu zaman diliminde vücutlarınızın ayrılması onun ölümüne neden olacaktır. Kemancı bir kişidir ve yaşam hakkı vardır. Sizin hayatınız tehlike altında değildir ancak 9 ay boyunca kendi rızanız dışında kemancıya bağlı kalmanız gerekiyor ki, bu özgürlüğünüzü sona erdiriyor. Eğer kemancının yaşam hakkı onun sizin vücudunuzu kullanmasını garanti ediyorsa, o halde sizin özgürlüğünüz açısından neye mal olduğu önemli olmaksızın, kemancıya bu desteği vermek sizin için ahlaki bir zorunluluktur (Thomson, 1971). Bu analojide kürtaja yapılan işaretler açıktır: burada kemancı fetüse karşılık gelmektedir, siz ve böbrekleriniz ise bir fetüse yaşam desteği veren hamile bir kadına karşılık gelmektedir. Anne ile bağ kuran bir fetüs ile tamamen yabancı bir kemancı belki aynı kategoride görülemez gibi dursa da tecavüz sonucu oluşan bir anne-fetüs ilişkisinde durum tam olarak böyledir. Eğer Thomson'ın iddia ettiği gibi, özgürlüğünüz pahasına kemancıya yaşam desteği verme zorunluluğunuz makul değilse, o zaman aynı şekilde bir fetüsün yaşam hakkının bir kadının vücudunu kullanma hakkını da sağladığı iddiası makul değildir. Böylelikle fetüsün yaşam hakkı kürtajın meşruiyetini ortadan kaldırmaz çünkü "yaşam hakkı, başka bir kişinin vücudunu sürekli olarak kullanma hakkını garanti etmez – o kişi yaşayabilmek için buna muhtaç olsa bile." (Thomson, s. 336).

Birinci bölümde kendi kendinin sahibi olma başlığında da bahsetmiş olduğum gibi kadından fetüsü bedeninde belirli bir süre taşıma fedakârlığı göstermesi istenebilir. Bu durumda fetüsün anne bedeninden onun organlarından bağımsız olarak yaşayabileceği altıncı ay sınırı çizilebilir. Altıncı aydan itibaren fetüs yaşam ünitesine bağlı olarak anneden bağımsız şekilde yaşama devam edebilir. Kadından altı aylık bir süre için böyle bir fedakârlık beklenebilir. Ama bu fedakârlık da ilerleyen süreçlerde daha büyük adalet problemlerine sebep olabilir. Gelişmiş olan şehirlerde yaşayan ve maddi durumu iyi olan bir kadın ve ailesi için bu bir sorun teşkil etmemektedir çünkü sağlık hizmetine erişim kolay ve mümkündür. Ama sağlık hizmetinin gelişmediği, hizmetlere ulaşımı kısıtlı bir bölgede yaşayan ve maddi durumunu buna elverişli olmayan bir kadın ve ailesi için bu çokta iyi bir seçenek değildir. Sağlık hizmetleri ve teknolojinin gelişmişliği bir fetüsün yaşayabilirliğini doğrudan etkilemektedir. Bu etkilenme orantısız olduğunda adalet yönünden problemler oluşacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KADIN BEDENİNİN AMAÇ OLARAK GÖRÜLMESİ VE TAHAKKÜMSÜZLÜK İDEALİ

3.1. Kant Etiğinde Araç-Amaç Ayrımı

Immanuel Kant'a (Kant, 2002) göre özgürlük keyfince dilediğinde istediğini yapmak değildir. Özgürlüğün üzerinde hiçbir müdahale olmadan kişinin dilediğini yapması olarak görülmesi negatif özgürlüktür. Kant negatif özgürlüğün insanın rasyonel bir varlık olmasıyla pek de örtüşmediğini düşünür. İnsan rasyonel olanı, yani ahlaki olanı yaptığında özgür olur. Bu da pozitif özgürlüktür. Dolayısıyla, insanın keyfiyeti evrensel ahlak yasasıyla sınırlandırılır. Kant'ın burada güvenle sırtını dayadığı şey ödev ve ahlak yasaları idesidir. Ona göre bir ahlak yasası olarak geçerli olacak olan ilke içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramında aranmalıdır. Hatta Kant'a göre bir buyruğun en ufak bir noktası bile deneysel temele dayanırsa, ona asla ahlak yasası denemez bu ancak bir pratik kural olabilir (Özcan, 2019). Kant tüm insanları bağlayan ahlak felsefesinin hiçbir şekilde antropolojiyle bağı olmadığını vurgular. Ahlak, bizim pratik yaşamımızı anlamlı kılar ve düzenler. Ancak pratik yaşamımızdan çıkarsamalarımız antropolojinin konusudur. Evrensel ahlak yasaları insanda a priori olarak bulunur. Bu, a priori olan yasaların bizde doğuştan bulunduğu anlamına gelmez, ancak yetişkin ve rasyonel bir insan aklını kullanarak bu yasalara ulaşabilir; neyin ahlaken doğru neyin yanlış olduğuna karar verebilir. Bu buyruklar insanlar için bir rehberdir ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece, her türlü bozulmaya açık olduğu için gereklidir. Buna ek olarak ahlakça iyi olması için ahlak yasasına uygun olması yetmez aynı zamanda ahlak yasasının uğruna yapılmış olmalıdır. Yoksa o uygunluk rastlantısaldır ve Kant'a göre rastlantısal olan iyi olamaz. İyi olanın zorunlu olarak ve ahlak uğruna o niyet ile yapılmış olması gerekir (Özcan, 2019).

Kant aklın felsefi olanına geçişten bahsederken "iyi isteme" den bahseder. İyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemeyeceğini söyler. İyi isteme herhangi bir koşula veya sonuca bağlı olarak iyi olarak nitelendirilemez, iyi istemenin kendisi iyidir. Yararcılığın ahlaksal anlamda karşısında olan Kant, iyi istemenin yarar bağlamında bir sonuca bakılmaksızın iyi olabileceğini söyler hatta aksi takdirde kendinde iyi bir istemeden, iyi isteme uğruna yapılan bir iyilikten bahsedemeyiz. Ardından, iyi istemeye bağlı olarak ve iyi istemenin bir kavramı olan "ödev" den bahseder (Özcan, 2019).

Kant'a göre ödeve uygun yapılan eylem ile ödev için yapılan eylem arasında taban tabana zıt bir durum vardır. Kant'a göre ahlaklı olan ve "kendinde iyi isteme" idesi uğruna yapılan eylem ödev için ödev uğruna yapılmalıdır. Ardından Kant bu ödevleri sıralar yani biçimsel bir ahlak felsefesi pratik alanın salt ideleri, pratik aklın antropolojik verilenden soyutlandığını ve en saf halde a priori olarak onun önünde salt bir ide kanıtıyla var olduğunu söyler. Kant ödevleri sıralayarak bu salt olanın içeriği hakkında ödevler verir, örnekleri de içeriksel ve aslında antropolojik bir alanı da içerisine alır. Örneğin Kant'ta yaşamını sürdürmek bir ödevdir ve herkesin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Kant bu eğilimin yine a priori olduğunu söyler ama insanlar bunu yapıyorken ona göre ödev uğruna yapmazlar. A priori olarak yatkındırlar fakat ödev uğruna bilinçli bir şekilde bunu yapmazlar. İnsanların bu maksiminin aslında ahlaksal bir niteliği yoktur.

Kant maksimin ahlak yasası olmasını istediğin şeyle aynı olması gerektiğini dört örnekle açıklar. Bu çalışmanın kapsamı gereği, bu maksimlerden sadece ikincisine ve üçüncüsüne değineceğim. Kant'ın üçüncü maksiminde;

> …kendinde, biraz geliştirildiğinde, onun birçok bakımdan işe yarar bir adam olmasını sağlıyacak bir yetenek bulur. Ama kendini rahat bir durumda görür ve mutlu doğal yeteneklerini genişletmeğe ve geliştirmeye çaba gösterecek yerde, zevk peşinde koşmayı yeğler. Ama yine de " acaba doğa vergisi yeteneklerini göz ardı etme maksimi, eğlenceye düşkünlüğüyle uyuşması dışında, ödev denen şeyle de uyuşur mu? diye sorar. İşte o zaman görür ki, insan (Güney Denizi adalarında oturanlar gibi) bir yeteneğini pas tutmağa bıraksa ve yaşamını sırf aylaklıkla, eğlenceyle, cinsini devam ettirmeyle, tek kelimeyle zevkle geçirmeğe karar verse bile, böyle bir genel yasayla bir doğa gerçi var olabilir; ancak, bunun genel bir doğa yasası olmasını, ya da böyle bir yasa olarak doğal bir içgüdüyle içimize konmuş olmasını isteyebilmesi olanaksızdır. Nitekim akıl sahibi bir varlık olarak, kendisinde

olan bütün yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler her çeşit olanaklı amaçlar için ona verilmiştir ve yararlıdırlar (Kant, 2002: 39-40).

Potansiyelini kullan dayatması, Kant'a göre dışarıdan dayatma olmasada (yaderklik değil), kişinin kategorik buyruk doğrultusunda kendi kararı (otonomi özerklik) olsa da, dışarıdan müdahaleyle aynı sonuçları doğurur. Doğurganlık özelliği bulunan bütün kadınların ve erkeklerin doğurması gerektiği sonucuna bile varabilir. Bu maksim gereğince kürtaj hakkı yorumlanırsa kadının doğurganlık özelliği olması bunu uygulaması ve geliştirilmesi beklenir. Bütün kadınlar eğer doğurma yeteneklerini geliştirirlerse gerçekten ahlaklı sayılırlar. Kürtaj bu durumda ahlaken yanlış görülmektedir.

Ancak öte yandan, Kant'ın ikinci maksimine bakılırsa, insanların hiçbir durumda araç olarak görülmemeleri gerekir:

> 2) Başka biri, borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemiyeceğini iyi biliyor, ama belirli bir zaman sonra ödeyeceği konusunda sağlam görünen bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzu ediyor; ancak hâlâ, kendine şunu soracak kadar vicdanı vardır: zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de buna karar verdiğini varsayarsak, eyleminin maksimi şöyle olur: paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemiyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm. Şimdi ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün esenliğimle belki bağdaşır, ancak şimdi soru şudur: bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçime sokarım: maksimim genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Burada hemen görürüm ki, bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyuşamaz, kendiyle zorunlu olarak çelişir. "Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmağa söz verebilir" gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlananı olanaksız bile kılardı; çünkü kimse kimsenin söz verdiğine inanmaz, boş lâf saydığı bütün bu tür söylenenlere de gülerdi (Kant, 2002; 39).

Kant burada kimseyi kendi çıkarlarımız için kandırmamamız gerektiğini ve kimseyi kendi çıkarımız için araç olarak görmememiz gerektiğini söylemektedir. Kant'ın insanların kendilerinde amaçlar oldukları araç olarak görülmemeleri gerektiği argümanı üzerinden kürtajı yorumlarsak kürtajın bir hak olması gerekmektedir. Çünkü hiçbir insan hiçbir kimse ya da olay için araç olarak

kullanılamaz. Kadın bedeni ataerkil düzenin dönüşmesini ve devamlılığını sağlayan kuluçka makineleri olarak araçsallaştırılmamalıdır. Kadının toplumdaki ikincil konumu da göz önüne getirildiğinde kadın bedeni üzerindeki tahakkümün ortadan kaldırılması için kadın bedeninin araç olarak görülmemesi gerekir.

Kadınların binlerce yıldır uğradıkları haksızlıklar, köle kılınmaları, sömürülmeleri, eşit birer insan ve vatandaş olarak tanınmamışlıkları düşünüldüğünde, Kant'ın "potansiyeli gerçekleştirmelisin" maksimi, kadınlar üzerindeki tahakküme felsefi bir zemin sağlama tehlikesi barındırır. Bu nedenle, kürtajı kadın bedenine müdahalenin karşısında bir hak olarak savunabilmek için, Kant'ın ikinci maksimine yaslanmak gerekir. Buna göre ne kadın ne erkek hiç kimse bir diğerinin aracı olarak görülemez. İnsanlar kendinde amaçtırlar ve öyle muamele görmelidirler. İnsanların özellikle de daha çok ezilen kadınların kendinde amaç olabilmeleri için tahakkümün kaldırılması ve tahakkümsüzlük idealinin peşinden gidilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle, Pettit'in "tahakkümsüzlük ideali olarak özgürlük" kavramının müdahalesizlikten farkı iyi anlaşılmalıdır. Kürtaj meselesinde tartışmanın zeminini belirleyecek bir kavram olarak tahakkümsüzlüğün ne olduğu takip eden bölümde tartışılmaktadır.

3.2. Tahakkümsüzlük İdeali ve Kürtaj Hakkı

Liberal görüşün müdahalesizlik argümanına iyi bir karşı çıkış sayılan Philip Pettit'in *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi* isimli kitabında Pettit esasen, cumhuriyetçilik ve liberalizmin benzer bir ereği paylaştıklarını düşünür. Ona göre, cumhuriyetçi gelenek yaşayabilir bir devleti liberalizmle paylaşır. Cumhuriyetçilik (yönetim biçimi olarak millet egemenliğine dayalı, cumhuriyet rejimini öngörmek ve bunu bir yaşam biçimi olarak benimsemek) özgür düşünceye dayanan bir ideolojidir. Bugün liberal demokrasi ve yeni liberalizm uygulamaları karşısındaki en yetkin, en sağlam duruşu da, bu düşünce ortaya koymaktadır. Liberalizmin temelinde (bütün bireylerin özgürce yaşaması gerektiğine yönelik inancı belirten değişim temelli bir ideoloji, politika geleneği ve düşünce akımı) de bireylerin özgür düşünmesi, özgür bir dünya görüşü yatar.

Bireyin özgürlüğü temelinde ortaklaşan bu iki siyasi akımın özgürlük görüşleri aslında farklıdır. Pettit, liberalleri müdahalesizlik olarak özgürlüğünü savunan kişiler diye kabul eder ve liberalleri sol ve sağ liberaller diye ikiye ayırır. Sağ liberaller devletlerin insanlar üzerindeki tahakkümünü kırmak için mücadele ederken, ülkedeki hakim sınıfların diğer sınırlar üzerindeki tahakkümünü önemsemezler. Sol liberallerde ise; özgürlük ulaşılması istenen temel hedef, bu tahakküm biçimlerinden biriyle uğraşıp diğerlerini görmezden gelmek değildir. Onlara göre, hakim sınıfların diğer sınıflar üzerindeki tahakkümü reddedilmelidir. Popülizmde hükümet imgesinin halkı efendi, devleti hizmetkardır. Cumhuriyetçilikte halk asil, devlet vekildir. Sol liberaller de benzer şekilde, asil-vekil ilişkisine vurgu yaparlar (Pettit, 1998; 29).

Pettit'in en temelde liberal düşüncede karşı çıktığı şey: "Özgürlüğün keyfi kontrolden bağışıklık olarak sunuluşuna, tarihe mal olmuş birçok yazarda rastlandığı; bunun idealin belirgin ve meydan okuyan bir kavrayışı olduğu ve çağdaş politik felsefede üzerinde kafa yormaya değecek bir konu olduğudur" (s.31). Bu noktada, Kant da benzer bir şey düşünmektedir. Ona göre de, negatif özgürlük anlayışı, insanın özgürlüğünü tam karşılamamaktadır. Bu nedenle, Kant insanın kendisini belirlemesini esas özgürlük olarak ele alır.

Liberal siyaset ve özgürlük anlayışına karşı, Pettit cumhuriyetçi tezlerini ortaya koyar. Öncelikle, cumhuriyetçilik ilkesinden yola çıkar. İnsana insan olduğu için özgürlüğü ve eşitliği yakıştırır. Cumhuriyetçi düşünce demokrasiyi içerir. Tahakküm kuran keyfi yönetim biçimlerinin tam karşısında duran ve bu tür yönetim biçimlerinin yerine geçmekle kendini var etmiş bir düşüncedir. Yurttaşların özgür, tahakkümsüz, haklarını koruyabildikleri koşulları yaratan, koruyan ve destekleyen cumhuriyetçilik fikridir. Cumhuriyetçi anlayışın tahakkümsüzlük ideali tam olarak bu tezin ana konusunu vermektedir. Kadının bir hak olarak kürtaja erişimi ancak bu yolla mümkün görünmektedir. Kendi bedenine sahiplik ve tercih argümanı daha öncede belirtmiş olduğum gibi kadının özgürce karar vererek seçimde bulunması için yeterli olmayacaktır. Kadın ne kadar kararı kendisi veriyor gibi görünse de aslında onu etkileyen içinde bulunduğu sosyal çevre ve toplumdur. Toplumca normalleştirilip doğru diye gösterilen şeyleri kendi seçimiymiş, kendi kararıymış gibi görmek özgürlük değildir. Kadının kocası tarafından uygulanan ya da uygulama

potansiyeli bulundurulan tahakküm gücü büyük bir tehdit unsurudur. Eğer kadın bu tahakküm gücünden kendini kurtarabilirse özgürlüğü mümkün olacak ve haklarının gerçek anlamda o zaman farkında varacaktır.

İkinci olarak, cumhuriyetçilikte bütün yurttaşlar birbirine eşit uzaklıkta ve yakınlıktadır. Çoğunluktan ya da bireycilikten ziyade nitelikli çoğulculuk asıl önemli kavramdır. Pettit'in kavramsallaştırmasında genel itibariyle "halkın kendisini yönetecek güçleri seçmek adına etkin konumda olması" çerçevesinde cumhuriyetçilik düşüncesi tanımlanabilir.

Üçüncü olarak cumhuriyetçi özgürlük anlayışı sadece başkasına zarar vermemek anlamında bir "negatif özgürlük" anlayışıyla da sınırlı değildir; insanın kendi yeteneklerini geliştirmesi anlamındaki bir çağdaş özgürlük anlayışıdır da aynı zamanda.

Dördüncü olarak, Pettit şöyle söylemektedir:

> Cumhuriyetçi teori ılımlı ve geleneksel bir başlangıç noktası etrafında örgütlenmiş olmakla birlikte, kendisinden türettiğimiz hükümet kurumları hakkındaki teoremleri son derece verimli ve iddialıdır. Bu teori bizi sağcı liberallerin tatmin edici buldukları türden bölük pörçük ve ruhsuz bir hükümetle baş başa bırakmaz. Ve o popülistlerin onay vermek zorunda oldukları müdahaleci, çoğunlukçu yönetimi desteklemez. Bu teori, merkez sol liberallerin benimsediği çok yakın bir tutuma işaret eder (s.32).

3.2.1 Negatif Ve Pozitif Özgürlük

Negatif ve pozitif özgürlüğün teorisyeni Isaiah Berlin'dir. Berlin bu konu üzerine düşüncelerini "İki Özgürlük Kavramı"[8] adlı makalesinde açıklamıştır. Ona göre bir kimse üzerinde güç kullanmak, onu özgürlükten mahrum bırakmak anlamına gelir. Berlin, birinci tür olarak aldığı negatif özgürlüğü "müdahalenin olmaması hali" şeklinde açıklamıştır (s.37). Demek istediği; kişinin üzerinde başka kimsenin otoritesi olmadan kişinin yapmak istediği şeyi eyleme dökmesidir. Aslında bir nevi

[8] "Two Concepts of Liberty", Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969) içinde, ss. 118-134. Bu Açış Dersi 31 Ekim 1958'de Oxford Üniversitesi önünde verilmiş ve aynı yıl Clarendon Press tarafından yayımlanmıştır

kişinin kendisini yönetmesi, denetlemesi, haklarını tamamen kendi kendine seçmesi durumudur negatif özgürlük.

Pozitif özgürlük ise Berlin'e göre; müdahalenin olamamasından ziyade, başkaları tarafından kendi başına bırakılmaktan daha fazlasını, yani faillerin kendi benliği üzerinde denetim ya da benlik hakimiyeti kurmada etkin rol oynamasını gerektirir (s.38). Berlin'in burada da demek istediği; kişinin kendi hayatını belirleyebilecek durumda olmasıdır. Örneğin; kişi içki içebilme yönünden negatif özgürlüğe sahiptir, engellenmemiştir. Fakat alkolik olursa pozitif özgürlükten yoksun kalır, bu durumda da kendini belirleyecek bir durumda değildir.

Daha sonra Berlin bunlardan yola çıkarak antik özgürlüğü modern özgürlükten ayırmaya çalıştı. Negatif özgürlüğün Aydınlanmacı bir değer olduğunu söylerken; pozitif özgürlük, modern çağ öncesi zamanları savunanları cezp edecek türden bir idealdir. Negatif özgürlük yönünden baktığımızda kürtaj hakkı kadının negatif özgürlüğü çerçevesinde en doğal hakkıdır. Ancak sahip olunan negatif özgürlük kullanılamıyorsa bunun bir önemi kalmamaktadır. Örneğin seyahat özgürlüğü herkesin hakkıdır ancak kaç kişi bunu istediği gibi kullanabilmektedir. Ya da daha da indirgersek gece geç saatlerde bir kadının ne kadar seyahat etme özgürlüğü vardır diyebiliriz. Berlin'in söz ettiği gibi kimsenin müdahalesine maruz kalmamak kürtaj hakkı konusunda yeterli bir özgürlük olmayacaktır. Burada ihtiyacımız olan asıl özgürlük tanımı Pettit'in yapmış olduğu tanımdır.

Pettit'in özgürlük üzerine ayrımı ise şöyledir:

> Ben politik düşüncede negatif-pozitif ayrımının pek bir işe yaramadığını düşünüyorum. Bu, ayrıntıları bir yana bırakarak özgürlüğü anlamanın ancak iki yolu olduğuna ilişkin felsefi yanılgıyı pekiştirmektedir: bu yollardan birinde, özgürlük bireysel seçimin önünde dışsal engeller bulunmamasından ibarettir; ikincisinde ise özgürlük, benlik hakimiyeti ve kendini gerçekleştirmenin hizmetindeki vasıtaların mevcudiyeti ve genel olarak işlemesi; özelde de bireyin ortak, popülist bir iradenin oluşumunda başkalarıyla birlik olabilmesini sağlayan katılım ve oy verme vasıtalarının mevcudiyeti ve işlemesi ile ilgilidir (s.39).

Hatta Pettit, bu felsefi ve tarihsel zıtlıkların yanlış ve yanıltıcı olduklarını düşünür. Bu karmaşadan ancak üçüncü bir yol olan cumhuriyetçilik geleneği ile kurtulabileceğimizi söyler. O zaman tarih boyunca kralların, imparatorların baskı ve

zulmü altında ezilen halk kitlelerini böylesine bir tahakkümden kurtulabilmek için en iyi çıkar yolun cumhuriyetçi gelenek olduğunu kabul etmişlerdir. Bu cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, negatif ve pozitif özgürlükten sonra üçüncü bir kavrayış biçimi olarak her türlü baskı otorite ve zulümden kurtuluşun adı olarak gösterilebilir.

3.2.2 Cumhuriyetçi Özgürlük: Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük

Berlin, pozitif özgürlüğü "benlik hakimiyeti kurmak", negatif özgürlüğü ise "başkalarının müdahalesinin yokluğu" olarak düşünür (s.43). Pettit'e göre hakimiyet ve müdahalesizlik birbirinden çok farklı şeylerdir:

> Benim burada anladığım haliyle tahakküm, efendiyle köle ya da efendiyle hizmetkar ilişkisinde ifade bulur. Böyle bir ilişki, son tahlilde, tahakküm eden tarafın tahakküm altındakinin seçimlerine keyfi bir biçimde müdahale edebileceği; özelde, etkilenen kişiyle paylaşılmasına gerek olmayan bir çıkar ya da bir kanı temelinde müdahale edebileceği anlamına gelir. Tahakkümcü taraf bu durumda müdahaleyi bilerek ve herhangi bir cezadan muaf olarak yapar; Hiç kimseden izin almasına gerek yoktur ve herhangi bir soruşturma ya da cezaya maruz kalmayacaktır (s.44).

Bu ayrımın sonucunda tahakkümsüz müdahale ve müdahalesiz tahakküm kavramlarıyla karşı karşıya kalıyoruz. Mesela kölelik asıl olarak fiili müdahale ile değil tahakkümle eşleştirilir. Kölenin efendisi son derece iyi ve müsamahakâr olduğunu kanıtlamış olsa bile köle üzerindeki tahakkümü sürer. Pettit'in dediği gibi "Bir efendim olduğu müddetçe ben tahakküm altındayım" (s.44). Yani efendisi köleye ne kadar nazik davranırsa davransın o bir köledir. Özgürlüğü kısıtlanmış ve baskı altındadır. Zaten özgürlüğü köleliğin karşısına koymak özgürlüğü müdahalesizlik değil tahakkümsüzlük olarak kabul etmenin kesin bir göstergesidir. Nazik bir efendinin kölesi bile özgür değilse, o zaman özgürlük müdahalenin yokluğunu değil tahakkümün yokluğunu gerektirir. Yine Pettit'in ifade ettiği gibi, bir patronun işçiye müdahale etmiyor olması işçinin özgür olduğuna işaret etmez, çünkü işçi tahakküm altındadır. "Tahakkümsüzlük olarak özgürlük" ilkesi tam da bu nedenle son derece önemlidir. Buna benzer olarak düşünelim ki bir kadının kocası ona çok iyi davransın, ona hakaret etmesin, ona şiddet uygulamasın ama bu o kadının tahakküm altında olmadığını göstermez. Adam müdahale etmese bile müdahale etme gücünü elinde bulundurmaktadır. Bu durumda da kadının özgürlüğünden söz etmek

için kocasının müdahalesizliğinden değil tahakküm uygulamamasından bahsetmek gerekir.

Sözün özü bu üçüncü alternatif; kişi hayatında baskı görmüyorsa yaptığı şeylerde rahattır ve onlardan zevk alarak yapar. Buradaki rahatlığın sebebi de başkalarının bu kişinin hayatına karışmamalarındandır. Ancak Pettit böylesi bir dünyanın, rastlantısal olarak değil güçlü karşısında güvencede olmamız sayesinde müdahalesiz bir dünyanın gerçekleşebileceğini söyler. Eğer hayatta sizden daha güçlü kişiler varsa uğradığınız müdahalesizlik güvenli değildir. Çünkü onların karşısında siz güçsüz konumda olursunuz. Karı-koca ilişkisi toplumsal normlar çerçevesinde düşünüldüğünde koca karısında daha güçlü ve üstün bir konumda yer almaktadır. Kadın ya kocasına iyi görünüp onun isteklerini tamamen yerine getirerek ona şirin görünerek ya da tamamen ondan kaçarak bu üstünlükten kendini koruyabilir. Bunun peşinden Philip Pettit şöyle der:

> Ancak tahakkümsüzlüğü yaşamakla sırf müdahalesizliği yaşamak arasındaki en ciddi fark, özellikle hiçbir bireyin sizin üzerinizde böyle bir gücünün olamamasıdır. Başkaları size karşı tavır alsa bile-daha az şirin, daha az kurnaz, ya da her neyse o olsanız bile-yine de bu yaşadığınız müdahalesizlik açısından fark etmez; onların akıllarından geçirebilecekleri herhangi bir müdahaleye karşı korunmuş olursunuz.
>
> Bir yanda rakip özgür irade kavrayışlarında yapısal ortaklıklar varken, aynı zamanda tahakkümsüzlük olarak politik özgürlük kavrayışı ile negatif politik özgürlük kavrayışında ortak bir yapı bulunur. Kişi negatif özgürlük anlamında özgürse, yaptığı şeylerde müdahaleden muaftır ve burada muafiyet, kişinin bu gibi müdahalelerden uzak yaşamasıdır. Kişi tahakkümsüzlüğü yaşıyorsa, yaptığı şeyler keyfi müdahaleden muaftır ve buradaki muafiyet müdahalenin yokluğuyla değil, keyfi müdahaledir ve söz konusu muafiyet müdahalenin yokluğu değil, başkalarının müdahale etme kapasitelerinin yokluğuyla ilgilidir; isterseniz buna müdahalenin her dünyada geçerli olacak şekilde yokluğu deyin (s.47).

Müdahalenin insanlar için gerçekten kötülük olduğu, insanların en üst düzeye kadar sahip oldukları hak ve özgürlüklerini kullanamadıkları açıkça görülür. Bir yerde cumhuriyet kelimesi varsa ben orada özgürlük ararım ki özgürlük düzenini savunmak cumhuriyetin ana ilkesidir. Gerçekten ağır bir bedeldir özgürlük için ödenmesi gereken. Her daim uyanık kalmak gerekir. Çünkü bazen özgürlük adı altında haklarımız görmezden gelinir ve hatta çoğu zaman saklamak misyonunu

üstlenir. Bunun da cumhuriyetçiliğin pozitif bir anlayış olmasından değil de müdahalesiz bir anlayışla olduğunu vurgulamak gerekir. Müdahaleye maruz kalmadan özgürlükler yitirilebildiği gibi bir mücadeleci olmadan, insanların ellerinden özgürlükleri alınmadan da yitirilebiliyor.

Cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük olmadığını söyleyen Pettit, aynı zamanda tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün yani cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlük de olmadığını belirtir. Yani söylemek istenen birilerinin bizlere müdahale etmemesi her ölçüde özgürlüğümüzü sağlar. Yine birilerinin varlığımızı insanca sürdürebileceğimiz fırsatlar ve olanaklar sunması büyük ölçüde özgürlüğümüzü arttırır. Evet, böyle bir özgür yaşam istiyoruz fakat "özgür yaşamak, güven içinde yaşamak kişiye ne fayda sağlar" sorusu sorulduğunda Machiavelli'nin bu soruya cevabı şudur: "Hiçbir endişeye kapılmadan malına mülküne özgür olarak sahip çıkmak kadınlarının ve çocuklarının namusu için korku duymama, kendisi için korkmama gücü sağlar" (s.51).

Başkalarının altında ezilmek, onlara itaatkâr olmak, insanların kölesi olmak ve bizim efendimiz olmaları… Ne kadar acıdır ki bu, bütün sınıflar için geçerli olan bir şeydir; burjuva sınıfı-işçi sınıfı, elit kesim-yoksul kesim, köylü-şehirli, köle-efendi ya da en basit örneği kadın köleliği… Farz edelim ki, kadınlarımız kocalarının fiziksel kötü davranışları karşısında hiçbir şekilde korunmuyorlar. Bazı kadınlar kocası muhtemelen kötü davranmayacak şanslı kadınlar arasında olabilirler; ama o bazı kadınların durumlarıyla öteki evli kadınların durumları arasındaki bu farklılık o bazı kadınların tahakkümsüzlükten payına düşenin ötekilerden tamamen bağımsız olacağı anlamına gelmez. Aksine, herhangi bir kadın kocası tarafından keyfi bir temelde kötü muameleye maruz bırakılabiliyorsa, kadınlık bu açıdan bir zayıflık alameti gösterir; bu, özelde şanslı olsanız da, başkalarıyla ortaklaşa katlanmak durumunda kaldığınız bir zayıflıktır aslında. Bu bakımdan, bütün kadınlar tahakkümden kurtulabildikleri takdirde, o bazı kadınlar da tahakkümden kurtulmayı umabilirler. Kaderleri onlarınkiyle birlikte örülmüştür (s.167). Örneğin evlilik içi tecavüz konusunda kocanın karısına müdahalesi vardır. Ama kadın bunun farkında değildir. Kocası istiyor diye kendisi istemediği zamanlarda istemediği yerde istemediği şekillerde cinsel ilişkiye girmemek hakkıdır. Fiili olarak müdahale edip etmeyeceğine bakmaksızın kocaları bazı kadınlara müdahale etme kapasitesine sahip

olduğu, müdahale kocaları için erişilebilir bir seçenek olduğu müddetçe, o bazı kadınlar kocalarının tahakkümü altında olurlar ve bu tahakkümü kaldırmanın, kadınların genel olarak erkeklerle girdiği ilişkilerin koşullarını değiştirmekten başka yolu yoktur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kocanızın böyle bir muameleye başvurmasının ihtimal dışı olması değil, onun için keyfi müdahalenin erişilemez olmasını gerektirir. Böyle bir genelleme tahakkümsüzlük olarak özgürlük inancına oldukça uygun bir örnektir.

3.2.2.1. Tahakküm

Tahakküm failin bir başkası üzerinde kesin kontrol kurması, bu kontrolün kişinin iradesi üzerinde denetim yapması ve bu nedenle keyfi otorite kurması durumudur. Bir köleye faili tarafından hiç tahakküm kurulamayabilir. Ancak bu kölenin köle olduğu ve başkasının iradesi altında yaşadığı gerçeğini değiştirmeyecektir. Bunun tam tersi tahakkümsüzlük ise bu anlamda tam özgürlüğü yansıtır. Philip Pettit'e göre her tahakküm ilişkisinin üç özelliği vardır: müdahale kapasitesine sahip bir kişi, bunu keyfi temelde, başkasının yapmak durumunda olduğu seçimlerde yapıyorsa, başkası üzerinde tahakküm kurma gücüne sahiptir, başkası üzerinde tahakküm kurar ya da ona boyun eğdirir (s. 81).

Pettit'in bu maddelerini kısaca açıklarsak; birinci madde için şöyle diyebiliriz: Ben müdahalede bulunduğumda işleri karşımdaki kişi için daha iyi değil, daha kötü yaparım (s.81). Müdahale rastlantısal değildir. Müdahale, bir başkasının iradesine tahakküm gibi her zaman doğrudan müdahale içermez, sadece belirli bir anda belirli bir irade üzerinde sınırlandırma anlamı taşır. Pettit'e göre müdahale; kısıtlama ya da engelleme biçiminde bedenin baskı altına alınmasını, ceza ya da ceza tehdidinde olduğu gibi iradenin baskılanmasını ve geçtiğimiz yüzyıllarda belirgin olan bir kategoriyi ekleyecek olursak manipülasyonu içerir (s.82). İnsanları kendi bilgileri dışında veya istemedikleri halde etkileme veya yönlendirmedir. Bir fiili kötüleştirmek amacı vardır. Bu etkilemeler kişinin istedikleri şeyleri yapma arzusunu da zayıflatır. Örnek olarak, iyi bir nedeni olmaksızın acil olarak gereken bir ilacı satmayı reddeden bir eczacıyı ya da kabul edilmiş yasalara göre hapse atmak yerine toplum hizmetinde çalıştırmak seçeneği varken bunu bile bile reddeden bir hakimi düşünün. Bunlar, mağdur duruma düşen kişilere hiç tartışmasız müdahalede

bulunurlar (s.82). Bu örnekten sonra, son olarak şunu diyor Pettit: "Ancak müdahale her zaman bir failin durumunu kötüleştirme gayreti ile ilgili olsa da, her zaman yanlış bir eylem olmak zorunda değildir: Ahlaki olarak kusursuz olsa bile, baskı baskıdır" (s.83).

İkinci maddesinde eğer bir eylem failin işlediği şeye bağlıysa, bu failin işlediği bu fiil keyfidir, onu kötü kılmakta iyi kılmakta her şey failin elindedir. Bu eylemler kendi özgün durumları yüzünden keyfidir. Bu durumda da keyfi bir müdahale gücünden ya da müdahalenin keyfi gücünden söz ettiğimizde çelişkiye düşmemeliyiz, zira her iki durumda da bir müdahale söz konusudur. Philip Pettit bu ikinci madde için devletin gücünün keyfiliğini örnek verir. Ona göre "devletin insanların hayatlarına müdahale ettiğinde etkin bir biçimde kesimsel olmayan çıkarlar ve fikirlerin izinde gitmeye zorlanıp zorlanmadığını ölçecek bir olgu vardır. Bu da politikadır" (s.86). Bu politika devlet müdahalelerinin keyfi olup olmadığını belirler. Buradaki asıl mesele de insanların gerçekten tahakküm altında olup olmadıklarıdır. Bizim keyfi müdahale dediğimiz şeyin peşine tahakküm geldiği gerçeğini unutmamalıyız. Farz edelim ki bir fail, başkasının hayatına müdahale ediyor, kendi istediklerini yaptırıyor, her şekilde onu alt ediyor, keyfince davranabiliyor ve hatta bütün bunlar için söz geçiremediği takdirde ağır bedeller dayatabilir. İşte bu anda böyle bir fail keyfi bir müdahale gücüne sahiptir. Her şey kendi keyfiliğine bağlıdır. Bu keyfi müdahaleye Philip Pettit çok güzel örnekler vermiştir.

> Koca, direktiflerine uymadığı için karısını dövebilir ve olsa olsa komşularının hafif yollu kınamasıyla karşılaşır; işveren sadece keyfi istediği için işçilerini atabilir ve böyle yaptığı için de pek utanç duymaz; öğretmen öğrencilerini en ufak bir bahaneyle ya da sözde bahaneyle cezalandırabilir; bir gardiyan mahkûmlara hayatı cehennem edebilir ve havalandırmaları kapatmaktan hiç kaygı duymaz (s.87).

Pettit'in üçüncü maddesinde ise; bir kişinin başkası üzerinde bütününde değil belli bir seçim alanında, başkasının hayatının bütününde değil belli bir yerinde ya da yönünde ya da döneminde tahakküm kurmuş olabileceğine dikkat çekilir (s. 88). Bir öğretmen öğrencisine, bir abla kardeşine tahakküm kurabilir ama bu tahakküm daha öteye gitmez, çünkü bu belli bir seçim alanındadır.

Yukarıda bahsettiğimiz bu üç koşulun karşılanmış olması bir ortak bilgi konusu içerir. Bu konu insanların aklına takılacaktır çünkü “ne oranda başkalarının gücüne maruz kaldığını bilmek insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır” (s.89). Philip Pettit ortak bilgiye Lewis’ten örnek vermiştir. Lewis ortak bilgi için şu analizi yapar: "Kullandığımız dilin uzlaşmasal olduğunu söyleriz. Bunu gösteren ile gösterilen arasındaki bağın keyfi olduğu şeklinde de ifade edebiliriz. Ancak bu görüş şöyle bir engelle karşı karşıyadır. Dil, açık seçik bir anlaşmadan, bir sosyal kontrattan kaynaklanamaz, çünkü bunların kendisi dilin önceden var olmasını gerektirir". Yine ortak bilgiyle ilgili Philip Pettit şöyle demiştir: Tahakkümün olduğu yerde, bazı insanların başkalarının gücüne tabi olması bir ortak bilgi konusu olmayacaktır (s.90). Mesela, bir öğrenci bana gelip de, "Siz şu mantık problemini şöyle çözdünüz, ama böyle de bir çözüm yöntemi var" dediğinde, ben kabul ediyorsam, benim o öğrenciye mantık yordamlarını, yöntemlerini öğretmemin tahakkümle bir alakası yok. Ama ben başka bir insanın önündeki eylem alanını tek taraflı olarak manipüle etmeye başladığım ve benim istediğimin dışında davranmasına izin vermediğim sürece, bunu ne kadar yoğunlaştırırsam aramızdaki iktidar ilişkisi o kadar tahakküme dönüşüyor.

Philip Pettit’e göre bir sözleşmede rıza olsun ya da olmasın bir tarafın, başka bir tarafa etkin biçimde müdahale kapasitesi sağlaması, o güçlünün güçsüze tahakküm kurduğu ya da kişiye boyun eğdirdiği anlamına gelir

Tahakküm karşıtlarının diğer bir sözleşmesi özgür sözleşme öğretisinin doğuşudur. Bu sözleşme tahakkümden kaygı duyan herkesin sorgulanması gereken bir gelişmedir. Bu öğretiye göre; sözleşme özgürlüğü sözleşmenin tüm koşullarına karar verme özgürlüğüdür. Bu öğretinin gelişmesiyle sözleşme özgürlüğü, “insanlar tahakküme yol açan sonuçlara, sözleşme koşullarında kurulan güç dengesizliklerine göz yumdukça, korkutucu bazı sözleşme maddelerinin savunusu ve etkin olarak zorlamaya dayanmayan sözleşmenin özgür olduğunun savunusu haline geldi” (s.93). Locke’un kölelik anlayışıyla devam etmek gerekirse; ona göre hiç kimse, kendisinin sahip olduğundan daha fazla bir gücü, yani yaşamlarının üzerinde olabilecek bir başka gücü veremez. Savaş durumu, yasal bir fatih ile bir esir arasında devam eder. Köleliğin tam koşulu, efendinin, onun ölümü hak ettirecek bir hatasını cezalandırmayıp, hizmetini kendi faydasına kullanmasıdır. Köleliğin sıkıntısını, efendisinin arzusuna karşı direndiğinde bulacaktır. Öyleyse, bir zamanlar herkesin

üzerinde anlaştığı sınırlı bir güç için yapılan sözleşmeye uyulduğunda, savaş durumu ve kölelik duracaktır. Bu nedenle, hiçbir kimse kendisinde olmayanı, diğer bir ifadeyle, başkasının yaşamı üzerindeki bir gücü, bir başkasına veren sözleşme yapamaz. Bunun aksine bir durum, tam anlamıyla bir kölelik olacaktır.

Devlet, müdahalesi belli ilgili çıkarlar ve fikirler tarafından yönlendirildiği ve bu çıkarlar ile fikirler etkilenenler tarafından paylaşıldığı müddetçe, keyfi bir temelde müdahale etmiş olmayacaktır. Bu, insanların devletin işleyiş tarzına etkin olarak rıza göstermesi gerektiği anlamına gelmez. Bunun anlamı, hangi köşeyi tutmuş olurlarsa olsunlar toplum içinde yaşayan insanlar için, yol gösterici çıkarların ve fikirlerin gerçekten paylaşıldığı varsayımına karşı çıkmanın ve eğer meydan okumanın doğruluğu ortaya çıkmışsa devlet faaliyetlerinin biçimini değiştirmenin her zaman mümkün olmasıdır. Böylesi bir itiraz edebilirlik sağlanmadıkça, devlet marjinal konumdaki belli bir etnik grup, kültür ya da toplumsal cinsiyetin üyeleri için kolaylıkla tahakkümcü bir mevcudiyet teşkil edebilir (s.94).

3.2.2.2. Tahakkümsüzlük

Cumhuriyetçiliğin ideali insanların toplumdan soyutlanarak oluşturduğu bir tahakkümsüzlük değildir. Cumhuriyetçilik, toplumun içinde yer alan bireylerin arasındayken tahakkümsüzlüğü amaçlar. Romalıların değişiyle "sivil özgürlük" olarak adlandıracağımız bu amaç sosyal bir idealdir (s.98). Kürtaj hakkı için de gerekli olan bu toplumdan soyutlanmadan oluşturulacak olan tahakkümsüzlüktür. Kadının öncelikli olarak toplumdaki konumu iyileştirilmeli sonra kadın hak sahibi olduğunun bilincine varmalı ve buna uygun olarak yaşamalıdır, toplumsal hayatı dönüştürmelidir.

Tahakküm altına alınma tehlikesinde olan bir kimse tahakkümsüzlük yaratabilir mi? Denk güçler stratejisine göre tahakküme karşı kişilerin kendilerini savunması gerekir. Bu stratejiyle keyfi müdahale ve tahakküm azaltılabilir fakat ortadan tamamen kalkmaz. Anayasal önlemeler stratejisi ise tahakküme uğrayan kişinin anayasal otoriteyi kullanarak tahakkümü ortadan kaldırmasını savunur. Bu, taraflar arasında eşitlik sağlar. Peki, bu noktalayıcı otorite mevcut düzenin çıkarlarını korur mu? Böylesi bir taviz bizi endişelendirmemelidir. Cumhuriyetçi otorite başkalarının elindekileri türlü araçlarla korur. Bu yüzden pek güçlü olmaz (s.99).

Philip Pettit'e göre, tahakkümsüzlük bir güç birimidir. Bu güç, çeşitli belaların başına gelmesini engelleyebilen fiilin gücüdür. Tahakkümsüzlük bir güven ortamı gerektirir. Kişinin kendi haline bırakılması, yaptığı yanlış şeylerin rastlantıya bağlı nedenlerle sorgulanmaması da bir otorite göstergesidir. Bu durumda otorite, takdir hakkı kullanma kılığına bürünür.

Yine Pettit'e göre tahakküm ortak farkındalık ile bağlantılıdır. Önlemlerin eşit şartların içinde alındığının bilinmesine rağmen tarafların tahakküm açısından birbirine üstünlüğü akılda soru işareti olarak kalır. Tahakkümsüzlük, kişinin kendi kararını özgürce verebilmesi ve bunu başkalarının müdahalesi olmadan yapabilmesi yoluyla başkalarının gözlerine güvenle bakabilmeyi getirir. Çeşitli düşüncelere göre tahakkümsüzlük kişinin kendi hayatını korkuları olmadan yaşayabilmesi, yaşamın keyfini çıkartabilmesidir. Tahakkümde çeşitlilik vardır. Daha hafif bir şekilde uzun süren tahakküm altında olan biri daha çok tahakkümsüzlük yaşar. Ayrıca tahakkümsüzlüğü sağlayacak kurallar olmadan tahakkümsüzlük sağlanamaz. Bu yüzden sosyal devlet anlayışı benimsenmeli, kadının ikincil cinsiyet olarak gösteren ataerkil anlayış temizlenmelidir. Kadının haklar açısından eşit konuma gelmesi ve özgürleşmesi tahakkümsüzlüğü sağlayacak kuralların olmasına ve bunların yasalaşıp işletilmesine bağlıdır.

3.2.3 Bir Politik İdeal Olarak Tahakkümsüzlük

Philip Pettit'i takip ederek, önce özgürlük ve onun değerinden söz ettim. Sonra, tahakkümsüzlüğün ne anlama geldiğini aktardım. Pettit, ilk önce, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün niye bu kadar değerli olduğunu; ikinci olarak yine tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, politik kuramları da ilgilendiren bir şey olduğunu ve son olarak da, bu kurumların bir amaç olarak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmeyi gözetmesi gerektiğini savunur (s. 116). Bunların ardından Pettit, politik bir ideal olarak tahakkümsüzlüğün felsefi temellerini ortaya koymaya girişir; bu bölümde, bu ideale ilişkin temel tezleri irdelemeye çalışacağım.

Pettit, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü desteklemek için, başka politik ideallere gerek duymaz; çünkü bu türden bir özgürlük için zaten eşitlik ve refah gibi

değerleri gayet iyi hayata geçiren kurumlar gerektirir; böylelikle bu değerlerin ayrı istekler, idealler olarak gündeme getirilmesine gerek kalmaz (s.117). Pettit'in söylemiş olduğu gibi tahakkümsüz bir özgürlük ortamı düşündüğümüzde aslında bütün düğümler çözülmektedir. Bu eşitlik ve refah ortamında kadın kendinin ve haklarının bilincinde olacaktır. Kürtaj hakkı şuan toplumumuzda görüldüğü gibi cinayet olarak adlandırılmayacaktır. Çünkü bunun kadının en doğal hakkı olduğu bilinecek ve kadına bu kararı karşısında saygı gösterilecektir. Yasal hak olmasına rağmen yasal sınırlar dahilinde kadının bu isteği doktorun inisiyatifine kalmayacaktır. Kadın böyle bir ortamda sırf erkek arkadaşı ya da kocası istiyor diye korunmadan ilişkiye girmek zorunda kalmayacak ve kürtaj oranları daha minimalize hale gelecektir. Kadın kendi istediği zaman hamile kalmayı gerçekten kendi tercihi olarak seçebilecektir.

Yine Pettit özgürlüğü tartışırken özgürlüğü pozitif benlik hakimiyetiyle değil de, negatif müdahalesizlik idealiyle karşılaştırır. Bu pozitif ve negatif kavramalarına önceki bölümde değinmiştim. Yine kısaca bahsedecek olursak; negatif özgürlük, müdahalenin olamaması durumuydu; pozitif özgürlük ise kişinin kendi hayatını belirleyebilecek durumda olması, kendi benliği üzerinde denetim kurmasıydı.

3.2.3.1 Kişisel Bir İyi Olarak Tahakkümsüzlük

Philip Pettit her zaman olduğu gibi müdahalesizlik olarak özgürlüğün değil de, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün daha değerli olduğunu söyler ve savunur. Bu konu içinde "araçsal bir iyi" den bahseder. Ona göre müdahalesizlikle gelen araçsal yarar, "seçme imkanlarımızın, en azından maksatlı ya da yarı-maksatlı olarak başkaları tarafından engellenmemesi ya da elinizden alınmamasıdır (s.119). Kürtaj hakkı karşıtları tam olarak bu seçme imkanını kadının elinden alan cephede yer almaktadırlar. Kadının fetüsü bedeninde taşıyıp taşımayacağını seçmesine imkân tanımadan henüz kişi sayılmayan fetüsün kişilik ve yaşam hakkından bahsetmektedirler. Benim tezimde savunduğum ise Pettit'in de söylemiş olduğu gibi seçme imkanlarımızın elimizden alınmamasıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün ilerletilmesi sadece başkalarının müdahale eylemlerinin değil, doğal engellerin de azaltılması anlamında da kabul edilebilir. Bu doğal engellerin yokluğu Philip Pettit'e göre "araçsal olarak müdahalesizlik yaşamaktan gelen bir yarar değildir" (s.119). Söz

gelimi böyle engeller normal koşullarda da müdahalesizlik yaşayabilir. Yani her anlamda müdahalesizlik dolaylı olarak ortaya çıkar.

Bu müdahalesizliği ilerletme projesi doğal engelleri azaltmaya çalışırken, tahakkümsüzlüğü ilerletme projesi hem tahakkümsüzlüğün yokluğunu artırır ve özgürlükten taviz veren unsurları ortadan kaldırır hem de tahakkümsüz seçim alanlarını genişletir. Doğal, yasal ya da kültürel engelleri ortadan kaldırır. Toplumsal normlar, kültürün getirmiş ve hayatımızın merkezine yerleştirmiş olduğu kurallar aslında bütün seçimlerimizi olumlu ya da olumsuz şekilde etkilemektedir. Daha önceki bölümlerde de söylemiş olduğum gibi bu kurallar ve normlar ekseninde yapılan seçimler ve alınan kararlar özgürce alınmış kararlar değildir. O halde müdahalesizlik olarak özgürlüğün getirdiği başlıca araçsal yarar, bu engellemelerden etkilenmeyen, yine bu engellemelerden kurtulan bir seçim fırsatı olmuştur. Bu anlamda müdahalesizlik olarak özgürlüğün üstünlüğünü görmüş olduk. Peki, tahakkümsüzlük olarak özgürlük bu anlamda aynı araçsal yararı sağlar mı?

> Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, maksatlı müdahaleden muafiyet değil, ancak keyfi bir temeldeki maksatlı müdahaleden muafiyet—özel olarak başkalarının keyfi müdahale edebilme kapasitesinden muafiyet—vaadinde bulunur. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün aksine, uygun bir hukuk sisteminin dayatabileceği türden yüksek düzeyde keyfi olmayan müdahaleyle çelişmez (s.120).

Müdahalesizlik olarak özgürlüğü savunanlar yasa ve devletten gelen baskıyı, kötü bir baskı biçimi olarak görürler. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü savunanlar ise; "devlet baskısını, özelde yasaya uygun bir biçimde ortaya çıkan baskıyı, keyfi güçlerin baskısından çok doğal engellerin getirdiği engellemeler ile eşit, potansiyel olarak itiraz edilemez olmayan bir şey biçiminde görür" (s.121). Kürtaj konusunda da Liberallerin görüşü olan müdahalesizlik olarak özgürlük yeterli olmayacaktır. Cumhuriyetçilik görüşünün özgürlük anlayışı olan tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı daha yapıcı ve dönüştürücüdür. Her müdahale kötü olarak okunmamalıdır. Örneğin doğum öncesi sonrası devletin kadına müdahalede bulunması gerekir. Kadın doğum yapmadan önce devlet kurumunun bebek için bakım paketi göndermesi, hamilelik sürecinde sağlık hizmetlerinden yararlanmasını sağlaması, sağlık hizmetlerine uzak bir bölgede ise doğum zamanında sağlık araçlarını göndermesi,

doğumdan sonra kadının iş konusunda izinlerinin ayarlanması gibi müdahaleler olumludur.

Philip Pettit bu tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ve müdahalesizlik olarak özgürlüğü ele alırken tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün getirdiği ama müdahalesizlik olarak özgürlüğün getirmediği faydaları da göz ardı etmez ki zaten Pettit tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün sonuna kadar arkasında durur ve savunur. Bu faydaları Pettit şöyle sıralar:

İlk yarar, keyfi müdahalenin keyfi olmayandan daha kötü olması gibi belirgin bir durum üzerine düşündüğümüzde kendini gösterir (s.121). İkinci yarar, biz keyfi müdahalenin keyfi olmayan müdahaleden daha kötü olduğunu düşündüğümüzde kendini gösterecektir (s.123). Üçüncü yarar, bir kişinin tahakkümsüzlük yaşamasının muhtemelen bir ortak bilgi konusu haline geleceği ve beraberinde öznel ve özneler arası yararlar sağlayacağını ileri sürerken üzerinde durduğumuz bir yarardır (s.124).

Birinci yararda, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kişinin karşı karşıya geldiği keyfi müdahale kapasitelerinin azalmasını amaçlarken müdahalesizlik olarak özgürlük kişiye yapılan müdahalelerin en aza indirilmesini amaçlar. İstenilen ya da yapılamaya çalışılan müdahalesizliği en üst düzeye çıkarmak insanları çok büyük bir refaha ulaştırıyor. Bu seçenekte, ezilen ezenin müdahalesi karşısında tedbir almıyorsa büyük ihtimal güvenliğini kendi güvenliği olarak kabul eder ve müdahalenin gelmeyeceğini düşünür. Yani söz gelimi ezenin kuralları ezilende işler. Tahakkümsüzlük olarak özgürlükte ise kişi başkasına boyun eğmemek için ayak diretecektir.

> Hiçbir zaman başına gelmeyecek bile olsa, her zaman korkulacak meçhul bir belanın pençesine düşmüş kişi ne tam olarak kendinden hoşnut olur ne de hayatın nimetlerini yaşar. Onların varsayımına göre, eğer biz birinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmaya çalışıyorsak, böyle bir belirsizlik hayaletini ortadan kaldıracağız. Belki kişi bir anayasanın ve bir yasanın standart kuralına, hayatlarının bir oranda baskıya uğraması demek olan bir kurala göre yaşamak zorunda kalacaktır. Ama onlar daima nereden geleceği bilinmeyen bir müdahale korkusu ile yaşamak zorunda kalmayacaklar ve böylelikle işlerini sistematik bir temelde ve büyük bir rahatlık içinde örgütleyebileceklerdir (s.123).

İkinci olarak bu keyfi müdahaleye maruz kalmak bir belirsizlikle cebelleşmek durumunda kalmak değildir. Bu her durumda, karşına ne çıkarsa çıksın gözünü güçlüden ayırmamak demektir. Philip Pettit'in de dediği gibi; "hiçbir zaman kendi işlerinizin peşinde kaygısızca koşturamazsınız; her tarafı mayınlarla döşenmiş tehlikeli bir alanda geminizi yürütmek zorundasınızdır" (s.123).

Üçüncü olarak da Pettit, kişinin tahakkümsüzlük yaşamasının özneler arası yararlar sağlayacağını düşündüğümüz bir yarardan bahseder. Aslında insanların yapması gereken bu yarar olarak düşündükleri şeyin arkasında durmalı ve bütünüyle özgür iradeleriyle hareket etmeli, olmuyorsa oldurmalı. Pettit' in de dediği gibi hiç kimse boyunlarını bükmek ve yerlere eğilmek zorunda değildir (s.125).

Bütün bunların yanı sıra bu idealar araçsal bir iyi oluşturmanın yanında asli bir iyi olarak da kanıt oluşturur. Bu asli bir iyi Pettit'e göre; " kişinin, başka ne isterse istesin, onu istemek için araçsal nedeni olduğu bir şeydir; neye değer verdikleri ya da neyi gözettiklerine bakmaksızın, kişilere muhtemelen çekici gelecek sonuçlar vaat eden bir şeydir" (s.128). Bu anlatılan şeyler bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmanın o kişinin belirsizlik, strateji ve bağımlılıktan kurtulmasına yardım edeceğini göstermiştir. Bu özgürlük sadece araçsal bir iyi de değildir, bu özgürlüğün aynı zamanda asli bir iyi statüsü de vardır. Bu da şöyle olur;

> Bir kişinin istediği şey ne olursa olsun, elde etmesi, plan yapma yetisine sahip olmasıyla kolaylaşacaktır. Ama bu tahakkümsüzlüğü yaşamayan kişinin planlar yapma yetisi, tartıştığımız türde belirsizlik yüzünden zayıf kalacaktır. Dolayısıyla, belirsizlikte bir azalmayı sağladığı oranda, tahakkümsüzlük asli bir iyinin kesin çekiciliğini barındırır (s.129).

3.2.3.2 Bir Zorlama Değil Bir Amaç Olarak Tahakkümsüzlük

İnsan haklarının farkındalığı ve uygulanabilirliği için politik sistemin de değişip dönüşmesi gerekmektedir. Adalet ve refah üzerine kurulu bir devlet ve politika anlayışı bir toplum için en önemli şeydir. Ötekileştirilmişlikleri ve ikincil cinsiyet olarak görülmeleri sebebiyle kadınları düşündüğümüzde böyle tahakkümsüzlük üzerine kurulu bir devlet anlayışı en çok onları sevindirecektir. Tahakkümsüzlüğün politik sisteme ilişkin bir değer olduğunu düşündüğümüzde aklımıza gelecek şeyler; bu değerin sistemi nasıl şekillendireceği, ona nasıl

kılavuzluk hizmeti vereceğidir. İşte böyle düşündüğümüzde öne çıkan iki ihtimal vardır:

Değer ya da iyi; ilki İdeal devletin ilerleteceği bir amaç olarak hizmet verir. İkincisi Aynı devletin öteki amaçları nasıl gözeteceği üzerinde bir zorlama olarak hizmet görür (s.136). Burada iyi, görev iyiyi, örneğin sosyal adaleti ileri götürmektir. Bunun amacı ise fail ya da birim için beklenen idealin gerçekleşmesini en üst düzeye çıkarmaktır. Yani Philip Pettit' in dediği gibi:

> Bizim düşündüğümüz gibi iyiyi onurlandırmak eğer başka herkes sizin gibi yaptıysa, beklenen değeri yani başkalarının kendi paylarına düşeni yaptıklarını varsayarak değeri ileri götürmekte kendi rolünü oynamak anlamına gelecektir. Eğer görev, barışı en üst seviyesine çıkarmak için ne gerekiyorsa yapmaktan çok, her zaman barışçı bir biçimde davranmaksa, barış bir fail ya da birim için bir zorlama olacaktır (s.137).

Böyle bir sonuççuluğa Russell'dan bir örnek verecek olursak; Russell İkinci Dünya Savaşı'nda, bu savaşın olması gerektiğini, özellikle Hitler'e karşı konmazsa barış davasının hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini ve bundan dolayı kesinlikle olması gerektiğini savunmuştur. Russell'ın buradaki tutumu savaşın olması değil, barışın değeri konusundaki sonuççu bir tutumu ele almasıdır. Russell bunu herhangi bir zorlamayla değil, barışı bir devletin ileri götürmesi gereken bir amaç olarak gördüğü için savunmuştur (s.137). Bu ilk yanıt her ne kadar müdahalesizlik olarak özgürlüğün değerine inananlar için doğru bir kurumlar teorisi olsa da bunun doğru olmadığı apaçık bellidir. Yasaların zorunlu olarak baskıcı olduğunu hepimiz biliriz. Devletin istemesek de, ne kadar engellesek de bir müdahale kaynağı olduğunu, müdahalesizliğe zarar verdiğini de az çok biliriz. Mesela nasıl ki barış için savaşan Russell'ın önüne gelecek bir engelde barışın değerini yüceltmekte başarısızlığa uğradığı gibi, devletin de bu müdahalesizliği yüceltmekte başarısızlığa uğrayacağını tahmin etmek çok kolaydır. Bu düşünceye sahip olan kimse, önemli olanın müdahalesizliği artırmak değil de, insanların sahip olduğu haklara müdahale edilmemesine saygı göstermek olduğunu da düşünür. Yani şöyle bir toparlamak gerekirse, ilk yaklaşım sonuççu, amaççı (erekselci) biçimini temsil ederken, bu yaklaşım öğretinin deontolojik (niyete dayalı, niyetçi) biçimini temsil eder.

Bütün bu barış ve müdahalesizlik olarak özgürlük konusunda ortaya çıkan seçim imkanı, tahakkümsüzlük olarak özgürlük konusunda da ortaya çıkar. Tahakkümsüzlüğü ya devletin ilerletilmesi gereken bir amaç ya da yüceltilmesi gereken bir zorlama olarak görürüz. Birinci durumda, devletin bu tahakkümsüzlüğü en üst düzeye yükseltecek şekilde tasarlanması gerektiğini düşünürüz. İkinci durumda ise, sistemin bu tahakkümsüzlük değerini ispatlayacak şekilde tasarlanması gerektiğini düşünürüz. Bu düşüncemize de Pettit ancak ve ancak şöyle bir yorum getirebilir:

> Söz konusu biçimin beklenen tahakkümsüzlüğü ideal olarak itaatkâr dünyada ilerletilmesi gerektiğini varsayma ve özel olarak da devletin kendi anayasal düzenlemelerine tahakkümün zerresini bile bulaştırmama yoluyla yapacaktır (s.139)

Gelgelelim bu gibi sonuççuluğun cumhuriyetçi sonuççuluğuna… Bu sonuççulukta cumhuriyetçi gelenek tahakkümsüzlük konusunda acaba hangi tutumu takınır? Tahakkümsüzlük konusunda, yukarıda bahsettiğimiz deontolojik ve sonuççu tutumlarda yani modern dönem öncesinde hiçbir şey yazıp çizilmediğinden bir konu hakkında bilgi almak mümkün değildir. Ama yine de geleneğin erekselci bakış açısı oldukça önemlidir. Bu özellik de, cumhuriyetçilerin hangi kurumların özgürlüğe en iyi hizmet ettiği sorununu tartışmaya açık ampirik bir mesele olduğunu, a priori bir sorun olmadığını apaçık göstermiştir. Bu konuya ilişkin Pettit, Machiavelli'den örnek vermiştir;

> Machiavelli, insanların artık yozlaşmış ve herhangi bir yasal düzenlemenin başarı imkânının kalmadığı koşullarda, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmenin en iyi yolunun hemen hemen mutlak güç sahibi hükümdarı gerektirebileceğini kabul etmekten çekinmeyeceğini söylemiştir (s.139)

Buradaki asıl mesele insanları küçük görmek değildir; vurgulanan, tahakkümsüzlüğün bir engel karşısında yine hükümdarlar tarafından en iyi şekilde ilerletileceğidir. Peki, bu tahakkümsüzlüğe, bu özgürlüğe hangi kurumlar en hizmet eder? On sekizinci yüzyılda Hume ve Burke gibi belli düşünürler cumhuriyetçi düşünürlerin birçoğunu bu konuda dogmatik bulmuşlar ama dogmatik düşünen bu cumhuriyetçiler tercihleri konusunda her zaman ampirik nedenler ortaya koymuşlar. Yine de Pettit, bu cumhuriyetçi yaklaşımın İngiliz siyasi tarihinin Commonwealth

Partisi geleneğiyle iç içe geçtiğini ve deontolojik bir yönü olduğunu söyleyerek bir uyarıda bulunmamız gerektiğini söylemiştir ve bunun aksine şunları dile getirmiştir:

> Tarihsel geleneğin doğrusu ne olursa olsun, ben erekselci yönsemenin en azından tahakkümsüzlük gibi bir değere ilişkin, ilk bakışta tartışmasız daha iyi bir yönseme olduğuna inanıyorum. Şayet başarısızlık tahakkümsüzlüğü bütün olarak artırmanın en etkili aracı demekse, tahakkümsüzlüğü onurlandırmak için politik bir başarısızlığı hoş görmek gayet doğal olabilir. Tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma davası, örneğin, belli alanlarda parlamentoya kısıtlanmamış, özel güçleri verilmesini ya da belli suçlarda yargıçlara daha çok takdir yetkisi verilmesini gerektirebilir. Ve eğer tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma davası mükemmel anayasadan—tahakkümsüzlüğü her maddesinde göz önünde bulunduran anayasadan—böylesi sapmaları gerektirirse, bu sapmalara hoşgörüyle yaklaşmak gayet doğal görünecektir; soyut ideale sadık kalmakta ısrar etmek tuhaf, hatta fetişleştirme olacaktır (s.142).

Ve bütün bunların sonunda Pettit; tahakkümsüzlüğün değerine ilişkin sonuççu yönsemeyi benimsemenin daha iyi olduğunu, diğer türlü tahakkümsüzlüğün ilerletilmesinde deontolojiye başvurulmasının, tahakkümsüzlüğün politik ideal olup olmadığı hakkında düşündürür. Bu yüzden güvenimiz sarsılır. Bu da bizi uygun politikanın gerçekten ideali onurlandırmak yerine onu ilerletme politikası olup olmadığı kuşkusuna götürür. Politik teorinin amacı, önem verdiğimiz yargılarımıza göre gerekli görülen bütün önlemlere bir kıstas bulmaktır (s.143).

Pettit özgürlüğün yaygınlık ve yoğunluk gibi ayrı boyutlarının olduğunu da söylemiştir. Peki, insanların sahip olduğu tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırmak ile tahakkümsüzlüğün yaygınlığını, böylesi bir tahakkümsüzlüğün yaşanabildiği alanların sayısını artırmak arasında bir seçim imkânı olamayacak mıdır? Ayrıca bu bize bir zorluk doğurmaz mı? Pettit bu soruya "hayır" diyerek cevap vermiş ve devam etmiş:

> Cumhuriyetçiler için, yoğunluk ve yaygınlık alanında farksızlık eğrilerinin olduğu ancak bir farksızlık eğrisinin ötekinden daha iyi olduğunu düşünmek mümkündür; bu, içlerinden her birinin öteki eğrideki eşit değerli karışımda her birinden daha iyi olduğu, eşit değerli karışımlar oluşturur. Eğer cumhuriyetçiler bunu akıllarından çıkarmıyorsa, bir kişi ya da grup için tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmak, onlara şu ya da bu tikel yoğunluk ve yaygınlık karışımını sunmak suretiyle kişileri elde mevcut en iyi farksızlık eğrisine yerleştirmek anlamına gelecektir (s.144).

Pettit bu cumhuriyetçi tutumu somutlayabileceğimizi söylüyor ve gerçek dünyada kabul gören iki varsayımın daha olduğunu hatta bunların tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma hedefine yardım edeceğini düşünür. Birinci varsayıma göre; devlet bir alanda tahakkümü azaltır ya da ortadan kaldırırken, öteki alanlardaki tahakkümsüzlüğü ortadan kaldırmayı zorlaştırmayacaktır (s.144). Evet, polis belki bir kimseyi bir hırsız ya da bir saldırgan karşısında koruyabilir ama yine o kimseyi başka biçimlerde korumak için de hizmet görebilir. Yani burada tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma gayreti, başka alanlarda yapılan tahakkümü azaltma düşüncesine bir engel oluşturmaz. Devlet kendini, bütün dikkatini somut biçimde insanların ne durumda olursa olsun tahakküme maruz kaldığı bütün alanlara verebilir. İkinci varsayıma göre ise; devlet tahakkümü azaltmak, tahakkümsüzlüğü daha yoğunlaştırmak isterken, zayıfı tehlikeli karşısında kollayacak ya da aralarındaki kaynaklar dengesini yeniden düzenleyecek araçlara başvurmak zorunda kalır. Ancak tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma yoluyla bu araçların başarabileceklerinin bir sınırı vardır (s.146). Şöyle bir örnek vermek gerekirse; Kapitalizm emeği özgür bırakmıştır belki, ancak bunun bir karşılığı olması şartıyla; "ücretli emek gücü". Sözgelimi; kapitalizm emeğe karşılık emek gücünün satılmasını istiyor. Neden mi? Üretilen artı-değere el koymak için. Onun insanlar için düşündükleri "özgürsünüz ama üretim araçlarınız yok", "özgürsünüz ama gücünüzü satacaksınız", "özgürsünüz ama tüm zamanınız bize ait, çok çalışıp, çok kazanacaksınız". İşte böyle bir zihniyet, insanın somut emeğinin soyutlaştırılmasına, bu soyutlaştırmanın tahakkümü altına sokulmasına neden oluyor. Demek istediğim şudur ki, tahakkümsüzlük kurmak adına sınırlar getirilmesi yine bir şekilde tahakkümü meydana getiriyor. Pettit de devletin giderek daha fazla koruyucu olması için zorunlu olarak özgürlüğün karşısında ortadan kaldırmayı istediği türden büyük bir tehdit oluşturduğunu söylemiştir (s.146). Tahakkümsüzlüğü umabileceğimiz yoğunluğun bir sınırı olmalı ama bu sınır karşılıksız olmalı, en azından en aza indirilmeli.

Bu tahakkümsüzlük davasını bir de hukuk sistemi açısından düşünelim. Tahakküm kurmayan bir hukuk sistemi hoşgörü açısından bir başarısızlığa uğramadıkça, hukuk sisteminin daha az hoşgörülü ya da daha çok hoşgörülü olması arasında bir seçim yapmak zorunda kalmayız. Çünkü hoşgörülü olmayan bir hukuk sistemi, bir devlet tahakkümü yaratacak ve bütün çekiciliğini yitirecektir. Eğer

tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırmada iyi iş gören, hoşgörülü iki devlet varsa ve bunlardan biri daha hoşgörülüyse, doğal olarak bizim seçeceğimiz devlet daha yaygın tahakkümsüz seçim alanı tanıyan devlettir.

Bir de bu tahakkümsüzlüğü sağlayan ya da sağlamak isteyen kurumlar vardır. Bunlar, insanlara müdahale ederler ama başkalarını müdahale etmekten alıkoyan etkiyi de sağlarlar. Bu kurumların sağlamaya çalıştıkları, işte bu tahakkümsüzlük ilişkisinin aynı nedensel niteliğe sahip olmamasıdır. "Tahakkümsüzlük olarak özgürlük onu yaşayanın keyfi müdahale karşısında nasıl ve ne kadar iyi korunduğuna bakarak tanımlanır" (s.151).

Philip Pettit'in ortaya koyduğu ve savunduğu tahakkümsüzlük ideali olarak özgürlük anlayışını gereken tüm detaylarıyla anlattım. Kadın ve kadının kürtaj hakkı konusunda savunduğum düşünceyi destekleyen ve toplumsal dönüşümü sağlayacak olan yol Pettit'in açtığı yol gibi görünmekte. Yaşamış olduğumuz ve yaşamaya devam ettiğimiz bu ataerkil düzenden ancak müdahaleleri yıkarak değil tahakkümü ortadan kaldırarak çıkabiliriz. Kürtaj hakkı konusunda da tahakküm altında olmayan kadın seçimlerini özgürce yapacak ve yaşamını özgürlük anlayışı üzerinden devam ettirecektir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Çalışmamın ilk bölümünde kürtaja ilişkin alternatif görüşler başlığı altında kürtaj hakkı konusunda literatür taraması niteliğinde olan hakka ilişkin görüşleri belirttim. Birinci bölümde bahsettiğim gibi kürtaj hakkı konusunda en temelinde iki görüş bulunmaktadır. Kendilerini yaşam taraftarı olarak nitelendiren kürtaj karşıtı görüş ve kendilerini tercih yanlısı olarak tanımlayan kürtaj hakkı savunucularıdır. Kürtaj karşıtlarının fetüsün bir kişi olduğunu söylediğini ve doğmamış olsa bile ileride bir insan olma potansiyeli taşıdığı için yaşama hakkına sahip olduğunu söylediklerini aktardım. Bununla birlikte karşı görüş olarak kürtajın bir hak olduğunu savunan görüşün de fetüsü henüz kişi olarak görmediğini, fetüsün haklarından daha ziyade fetüsü bedeninde taşıyacak olan kadının haklarını ön plana aldığını gösterdim.

Bir sonraki bölümde kişilerin toplumsal varlıklar oldukları için içine doğdukları toplum, kültür vb. etkenlerden etkilendiğini açıklamak ve kürtaj hakkı konusunda günümüze kadar gelen hukuksal düzenlemeleri anlamlandırmak için geçmişten günümüze hukuksal düzenlemelerde kürtajın yerini aktardım. İkinci bölümde ayrıca kürtaj hakkı tartışmalarının en temel sorunu olan kişi nedir? Sorusuna yanıtlar aradım. En genelinde ise kürtajın kadın haklarından birisi olarak tanınması gerektiğini savundum. Olan durumdan olması gerekenin çıkarılmasının yanlışlığını açıkladım. Kürtaja ilişkin hem hukuki hem ahlaki alandaki söylemler, kadınların bedenine, yaşantısına, kararlarına ve geleceklerine ilişkin toplumun ve devletin müdahalesine zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle, kürtaj hakkı salt felsefi veya hukuki bir bağlamda değil, kadınların ezilmişlikleri, kadınlar üzerinde binlerce yıldır süren tahakkümle birlikte ele alınmalıdır.

Kadın bedeni üzerinde kültürel, dini ve siyasi baskılar var olmuştur ve var olmaya devam etmektedir. Kürtajın hak olarak tanınmaması bu baskıların somutlaştığı alanlardan birisi olmuştur. Kadın haklarını savunuyorsak, kürtaj hakkını da hak olarak tanımamız gerekmektedir. Bu hak, bu çalışmada Kant'ın "insan kendinde amaçtır" buyruğundan hareketle üçüncü bölümde açıklanmıştır.. Kadın

fetüsün taşıyıcısıdır. Kürtaj karşıtları, kadının tercihlerine aykırı da olsa bu taşıyıcılığı sürdürmesi gerektiğinde ısrar ederler. Bu ısrarın kendisi, kadını ve kadın bedenini araç olarak görmektir. Ayrıca kadının tercihlerini de dikkate almayan bir yaklaşımdır. Çalışmamın genelinde kadının araç olarak görülemeyeceğini, kendinde bir amaç olduğunu ortaya koydum. Kürtaj hakkı, Kant'ın doğrudan kendisinden türetilebilecek bir hak değildir, Kant'ın bu konudaki kendi görüşlerini son bölümde tartıştım.

Kant esasen insanların araç olarak görülmeleri gerektiğini ve kimsenin kimseyi araç olarak görmemesi gerektiğini ahlakın temeline yerleştirse de, evrensel ahlaki yasanın ne olduğunu açıklamakta kullandığı maksim örneklerinden birinde, kişinin kendi potansiyelini kullanmamasının da gayri ahlaki olduğunu açıkça belirtir. Bu durumda, doğurma potansiyeli olan bir kadının, bu potansiyeli gerçekleştirmemesi ve gebeliğini isteyerek sonlandırması, Kant'a pek ahlaki bir davranış olarak görünmeyecektir. Ama Kant'ın kendisi başka bir insana dışarıdan müdahaleyi onaylamayacağından, bir kadına doğurması gerektiğini, istemediği halde bedenini fetüsün taşıyıcı olarak kullandırması gerektiğini söylemek, Kant ahlakına da aykırıdır.

Üçüncü bölümün devamında müdahalesizlik olarak özgürlük değil de tahakkümsüzlük ideali olarak özgürlük anlayışını savunan Philip Pettit'in görüşlerini aktardım. Kadının ve kadın bedeninin özgürleşmesi için gerekenin aslında tahakkümsüzlük idealinde özgürlük olduğunu gösterdim. Kadın ancak böyle bir sosyal adalet gelişirse ikincil konumunda kurtulup haklarının bilincine varacaktır. Bunun için tahakkümsüzlük ideali için özgürlük anlayışını her yönüyle inceledim.

Tezimin diğer bir dayanağı olan Susan Sherwin'in görüşlerine "Tercih Hakkı" bölümünde yer verdim. Sherwin'in söylediği gibi kadınlar erkek tahakkümünden kurtulmak için en önce bedenlerinin kontrolünü kendi ellerine almalıdırlar. Bu da üremenin, doğumun kontrolüyle başlıyor. Kadınlar doğumdan sonra erkeğe daha bağımlı hale geliyorlar. Bir fetüs elbette değerlidir ama bir anne onu taşımaya karar verdiğinde. Anne fetüsü taşımaya karar verdiğinde, devlet doğuma ve doğduktan sonra annenin ve yeni doğan bebeğin bakımına destek vermelidir. Fetüsü taşımak istemediğinde de tahliyesine destek vermelidir. Burada vurgulanan, iki seçenek

arasından basit bir tercih yapmaktan ziyade tercih yaptığımız ortamın iyileştirilmesi ve dönüştürülmesi gerektiğidir. Bir toplumda kadın sünneti normal ve geleneksel olarak görülüyor ve uygulanıyorsa buna kadının kendi tercihi diyemeyiz. Benzer şekilde, bir kadın "kendi rızasıyla" bir erkeğin dördüncü karısı olmayı kabul ediyorsa, burada da "özgür" bir tercihten bahsetmek pek mümkün değildir. Çünkü içinde bulunduğu toplum bunu normalleştirdiği için kadının söz hakkı olmayacak, karşı çıksa bile yine yeniden ikinci konuma itilecektir ve daha çok baskıya maruz kalacaktır.

Sonuç olarak erkeklerin tahakkümüne kadınlara yeniden üretim süreçlerinde ve cinsellikte biçilen roller yol açmaktadır. Bu nedenle kadınlar kendi yeniden üretim araçlarını yaratmadıkça ve kendi gündemlerini ortaya koymadıkları sürece özgür olamayacaklardır. Kadınlara biçilen toplumsal cinsiyet rolleri sil baştan ele alınmadıkça hiçbir sorun çözüme kavuşamayacaktır. Feminist felsefe tarihinin yakın geçmişinde, sosyalist feministlerin toplum ve siyaset felsefesinde feminist düşünürlerce ortaya konan farklı öğretileri bir çatı altında toplama çabalarına tanık olunmuştur. Onlara göre kadınların konumu üretim ve yeniden üretim yapılarında olduğu kadar cinsellik pratiklerinde aldığı görevlerle ve çocuğun toplumsallaştırılması göreviyle son derece keskin sınırlarla belirlenmektedir. Kadınlar özgürlüğe kavuşacaklarsa bütün bu yapılardaki konumlarının ve işlevlerinin değişmesi gerekmektedir. Dahası kadınların ruhlarının da dönüşmesi gerekmektedir. Kadınlar ancak bütün bunlar gerçekleştirildikten sonra kendi benlik kavramlarının altını oyan ve onları daima öteki konumuna koyan ataerkil düşüncelerden kendilerini özgürleştirebilirler.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Berktay, Fatmagül (2015) Tarihin Cinsiyeti, Metis Yayınları, İstanbul.

Berktay, Fatmagül (2016) Tek Tanrılı Dinlerde Kadın Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Bakış, Metis Yayınları, İstanbul

Engels, F. (1990). Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni. Ankara: Sol Yayınları Çev. Kenan Somer,

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

Kant, Immanuel (2002). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. Ankara (çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu.

Kymlicka, Will (2006). Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş (Çev. Ebru Kılıç) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Metin, Sevtap, (2010). Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık

Nozick, Robert, (2000). Anarchy, State, and Utopia, Basic Books, New York, 1974. (Türkçesi: Anarşi, Devlet ve Ütopya, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul)

Pettit, Philip (1998). Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi, Ayrıntı yay., İstanbul.

Sancar, Serpil (2014) Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar, İletişim Yayınları, İstanbul

Saul, Jennifer Mather (2003). Feminism: Issues and Arguments, (New York: Oxford University Press

Sherwin, Susan. (1992). Patient No More. Philadelphia: Temple University Press.

Shrage, Laurie. (2003). Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate (New York: Oxford University Press).

Singer, Peter, (2011). Practical Ethics, Third Edition, New York, Cambridge University Press,

Thomson, Judith J, (1976). Self-Defence and Rights (Lindley Lecture, Universityof Kansas), s. 11

Thomson, Judith J. (1976). “Killing, Letting Die, and the Trolley Problem”, The Monist, 59, ss. 206

Thomson, Judith Jarvis. (1971). ‘A Defense of Abortion.’ In Ethical Issues in Modern Medicine, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

Akın, A. ve Demirel, S. (2003). Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Sağlığa Etkisi. Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, 25,4,73-82 Ankara: Sol yayınları.

Arslan, Ç., Şen, Y. Furkan ve diğ. (2006). Türkiye’de İnsan Ticareti ile Mücadelede Yasa Uygulama ile İlgili Stratejik Bir Yaklaşım. Ankara: Uluslararası Göç Örgütü (IOM).

Berlin, Isaiah (1969). “Two Concepts Of Liberty.” Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969), ss: 118-134

Boonin, David. (2003). A Defense of Abortion (New York: Cambridge University Press,

Bütüç, Y., Görmez, A., (2003) “Anne ve Çocuk Arasındaki Hak Mücadelesi”. http://www. ilefarsiv.com/akildefteri/yazi_107.htm (03.04.2015)

Çoban, F. (2015). “Bir İnsan Hakkı Olarak Güvenli Kürtaja Erişim.” Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (2), Kış / Winter: 79-112

Çokar, M. (2006), Dünyada ve Türkiye’de İsteyerek Düşüğün Yasal Boyutunun Etik Açıdan Değerlendirilmesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Danış D. - Ders 6: Demografik Geçiş, GÜ Sosyoloji Bölümü (http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/4150/mod_resource/content/1/ TUBA6.pdf)

Elibol N. (2007)- Osmanlı İmparatorluğu’nda Nüfus Meselesi ve Demografi Araştırmaları, SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi; 12:135-160

Elkahtânî, Dr. Müsfir b. Ali b. Muhammed Kahraman, Abdullah (2008). “İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü”, (Çev. Abdullah Kahraman), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, ss.441-485.

English, J. (1984). “Abortion and the Concept of a Person”. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 5, No. 2 (Oct., 1975), pp. 233-243.

Foot, Philippa. “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”,Oxford Review, no. 6 (1967), s. 7

Gewirth, Alan (1950). “ Are There Any Absolute Rights?”

Gewirth, Alan. Reason and Morality (Chicago, 1978), ss. 135 ff, 197-198, 343-44.

Gökalp, Nurten (2014). “Kişi Olmanın Değeri ve Değerlerin Kişi Olmadaki Yeri.” Değerler Eğitimi Dergisi, cilt 12, No.27, 123-134

Harman, Ö. F. (1993). Çocuk Düşürme. İslam Ansiklopedisi. 8: 363-364. İstanbul: İSAM

İlkkaracan, Pınar. (2001). Islam and Women’s Sexuality: A Research Report from Turkey. Mary Hunt, Patricia B. Jung and Radhika Balakrishnan (eds.), Good Sex: Feminist Perspectives from the World’s Religions, (New Jersey: Rutgers University Press,

İmamoğlu, E. O. (1991). Aile İçinde Kadın-Erkek Rolleri. Türk Aile Ansiklopedisi. Ankara: Cilt 3, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı.

Jaggar, Alison M. (1994). “Abortion and a Women's Right to Decide”, Living With Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics ed. Alison M. Jaggar (Colorado: Westview Press,), 281-286

Johnson, L.Syd M., (2004). “Abortion: II. Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives ”, Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, New York: Macmillan Reference, pp. 7-18

Kaya, Funda. (2014). Peter Singer’ın Faydacı Etik Görüşü Çerçevesinde Kürtajın Değerlendirilmesi. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara

Keskin, İçten. (2015), “Kürtaj tartışmaları ve feminizm” Fe Dergi 7, no. 1, 86-95.

Konut, Sultan (2011). “Türkiye’ De Kadın, Cinsellik Ve Kürtaj.” Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 3(1), 87-95.

Marquis, Don. (1989). ‘Why Abortion Is Immoral.’ The Journal of Philosophy. 86(4): 183- 202.

Moya, M. Expósito, F. ve Ruiz, J. (2000). Close Relationships, Gender, and Career Salience. Sex Roles 42,9-10,825-846.

Noonan, John T., Jr. (1970). ‘An Almost Absolute Value in History.’ In Moral Problems in Medicine, ed. Samuel Gorovitz, Ruth Macklin, Andrew L. Jameton, et al. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Özcan, Nurevşan (2019). "Kant'ın Maksimlerine Verdiği Örneklerin Hohfeld Kategorisindeki Yeri'' yayımlanmamış makale

Özel, Şule., Yaprak Engin-Üstün, Filiz Avşar (2017). "Türkiye'de Gebelik Terminasyonunun Yasal Durumu". Jinekoloji- Obstetrik ve Neonatoloji Tıp Dergisi, (sayı:1): 34-38.

Powell, G.N. ve Greenhaus, J.H. (2010). Sex, Gender, and Decisions at The Family - Work Interface. Journal of Management. 36 4,1011-1039

Smyth, Lisa. (2002). "Feminism and Abortion Politics: Choice, Rights, and Reproductive Freedom", Women's Studies Internatinal Forum 25: 335-345.

Staël, Madame de, (2000), Selected Correspondence, düzenleyen Georges Solovieff, ed. Kathleen Jameson-Cember, Springer Science Business Media, B. V.

Stephen Garrad Post'un editörlüğünü yaptığı Encyclopedia of Bioethics isimli eserin 'Abortion' maddesinin "II.Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives" alt başlığının çevirisidir. [L.Syd M.Johnson, "Abortion: II.Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives ", Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, New York: Macmillan Reference, 2004, pp. 7-18.

Stoljar, Natalie (2015), "Feminist Perspectives on Autonomy", Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, .

Şen, Y . (2015). Yaşam Hakkı: İdam, Kürtaj, Ötenazi ve Siyasal Sorumluluk. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19 (2), 1-26. Retrieved from http://dergipark.org.tr/ataunisosbil/issue/2839/38764

Şimşek F. , Eroğlu H., Dinç G. (2009). - Osmanlı İmparatorluğu'nda Iskat-ı Cenin (Çocuk Düşürme), Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2;593-609

Terzioğlu, F. ve Taşkın, L. (2008). Kadının Toplumsal Cinsiyet Rolünün Liderlik Davranışlarına ve Hemşirelik Mesleğine Yansımaları. C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi. 12,2,62-67.

Tıbık, Kamuran (2011). "Kürtaj: Ahlaki Perspektifler" Dini Araştırmalar, 14(39), 139-160

Tokaç, M. (2012). "Osmanlı belgelerinde çocuk düşürme (ıskât-ı cenîn)" Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi, sayı:24, ss.20-23

Tüfekçi, İbrahim (2013). "İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması." Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, (45), 111-154

Tütüncü, Fatma (2017). "Germaıne De Staël'ın Failliği Ve Feminist İlişkisel Özerklik Anlayışı." Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (24), 1-18

Veltman, Andrea ve Mark Piper (ed.) (2014), Autonomy, Oppression, and Gender, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Waren, Mary Anne, (2009). "Abortion", A Companion to Bioethics, (Ed.) Kushe, Helga and Singer, Peter, Second Edition, Oxford, Wiley-Blackwell, ss.140-148.

Warren, M. A. (1973). "On the Moral and Legal Status of Abortion". *The Monist*, Vol. 57, No. 4.

Warren, Mary Anne. (1989). 'The Moral Significance of Birth.' Hypatia 4(3): 46-65.

Warren, Mary Anne. 1985. 'Reconsidering the Ethics of Infanticide.' Philosophical Books XXVI (1): 1-9.

Williams, Bernard. (1973). "A Critique of Utilitarianism", J. J. C.Smart ve B. Williams, Utilitarianism, For and Against (Cambridge), ss. 98-9.

Yıldırım, Sait (2018). "Hak, Cinayet ve Politika Üçgeninde Kürtaj Hakkı." Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi, 19(42), 55-75.

3. Elektronik Kaynaklar

"Abortion" başlığı, Internet Encyclopedia of Philosophy, http://www.iep.utm.edu/abortion/

http://gundem.milliyet.com.tr/kurtaja-yasak-anne-olumleriniartirir/gundem/gundemdetay/03.06.2012/1548534/default.htm

http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc048/kanuntbmmc048/kanuntbmmc04800557.pdf) (10.4.1965 tarihli ve 11976 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 1/4 /1965 tarihli ve 557 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun)

Kaleci, Ahmet Ozan., Mete Çınar, Ünsal Cansu, Yıldırım Ahmet Kutay (2015). "1983 Tarihli "Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük'ün Hazırlanmasındaki Tarihsel Süreç". https://docplayer.biz.tr/584257-1983-tarihli-rahim-tahliyesi-ve-sterilizasyon-hizmetlerinin-yurutulmesi-ve-denetlenmesine-iliskin-tuzuk-un-hazirlanmasindaki-tarihsel-surec.html / Son Erişim:28.06.2018

URL: http://cins.ankara.edu.tr/13_7.pdf