





## Güç, Sahiplik ve Postmortem Özerklik: Ölü Beden Sorununu Yeniden Düşünme

Adem Sağır |  0000-0003-0763-0518 |  ademsagir@karabuk.edu.tr

Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Karabük, Türkiye

 <https://ror.org/04wy7gp54>

Ebru Gürgen |  0009-0008-2292-7241 |  2428244510@ogrenci.karabuk.edu.tr

Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

 <https://ror.org/04wy7gp54>

### Öz

Sosyolojik açıdan ölüm, biyolojik bir son olmanın çok ötesinde bireysel özerklik, aile hakları, dini referanslar ve toplumsal değerlerin iç içe geçtiği çok katmanlı bir sürece karşılık gelmektedir. Türkiye’de bireylerin yaşamları sırasında organ bağıışı ya da bedenlerinin bilimsel amaçlarla kullanılmasına ilişkin (kadavra) yaptıkları yazılı beyanlar, kişilik haklarının uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, bireyin yaşarken ifade ettiği irade ile aile üyelerinin ölüm sonrasında karar alma yetkisi arasındaki sınırlar uygulamada çoğu zaman belirsizlikler, etik ikilemler ve uyum sorunları doğurmaktadır. Bu çalışma, ölüm sonrası beden üzerinde tasarruf hakkına ilişkin “ölü beden kime aittir?” sorusunu Türkiye bağlamında ölüm sosyolojisi perspektifiyle incelemektedir. Araştırmada veri toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler kullanılmış; katılımcıların ölüm sonrası bedenle ilgili deneyimleri, algıları ve değer dünyaları kendi toplumsal bağlamları içinde ele alınmıştır. Görüşmelerde katılımcıların ölüm sonrasında ölü bedenle kurdukları ilişki, bu süreçte ortaya çıkan duygusal deneyimler ve karar alma pratikleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Katılımcılar maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenmiş; örneklem, organ bağıışı ve kadavra konularına ilişkin belirli bir farkındalığa sahip olan 7 evli çiftten (toplam 14 katılımcı) oluşmuştur. Bu yaklaşım, ölü bedeninin toplumsal olarak nasıl anlamlandırıldığına ve ölüm sonrası kararların hangi normatif ve kültürel referanslar üzerinden şekillendiğine dair sosyolojik bir tartışma zemini sunmayı amaçlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Ölüm Sosyolojisi, Ölü Beden, Post-mortem Özerklik, Organ Bağıışı, Kadavra

### Atıf Bilgisi



Sağır, Adem – Gürgen, Ebru. “Güç, Sahiplik ve Postmortem Özerklik: Ölü Beden Sorununu Yeniden Düşünme.” *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 7/1 (Nisan 2026), 30-62.

<https://doi.org/10.52108/2757-5942.7.1.2>

## Makale Bilgisi



Geliş Tarihi	04.02.2026										
Kabul Tarihi	23.03.2026										
Yayın Tarihi	15.04.2026										
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme										
Etik Beyan	Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 26.09.2025 tarih ve 2025/09 sayısı kararı ile onay alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.										
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin										
Etik Bildirim	dergi@sosyolojikbaglam.org										
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması yoktur.										
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.										
Yazar Katkıları	<table><tr><td>Araştırmanın Tasarımı</td><td>Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)</td></tr><tr><td>Veri Toplanması</td><td>Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70)</td></tr><tr><td>Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama</td><td>Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)</td></tr><tr><td>Makalenin Yazımı</td><td>Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)</td></tr><tr><td>Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi</td><td>Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)</td></tr></table>	Araştırmanın Tasarımı	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)	Veri Toplanması	Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70)	Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)	Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Araştırmanın Tasarımı	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)										
Veri Toplanması	Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70)										
Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)										
Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)										
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)										
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır										

## **Power, Ownership, and Post-mortem Autonomy: Rethinking the Question of the Dead Body**

**Adem Sağır** |  0000-0003-0763-0518 |  ademsagir@karabuk.edu.tr

Karabuk University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology,  
Karabuk, Türkiye

**ROR**  <https://ror.org/04wy7gp54>

**Ebru Gürgen** |  0009-0008-2292-7241 |  2428244510@ogrenci.karabuk.edu.tr

Karabuk University, The Institute of Graduate Programs, Department of Sociology,  
Karabuk, Türkiye

**ROR**  <https://ror.org/04wy7gp54>

### **Abstract**

From a sociological perspective, death corresponds to a multilayered process that goes far beyond a biological end, where individual autonomy, family rights, religious references, and social values intersect. In Turkey, written declarations made by individuals during their lifetime regarding organ donation or the use of their bodies for scientific purposes are generally considered an extension of personal rights. However, in practice, the boundaries between the will expressed by the individual while alive and the decision-making authority of family members after death often creates ambiguities, ethical dilemmas, and compatibility issues. This study examines the question of “Who owns the dead body?” in relation to the right to dispose of the body after death, within the Turkish context from the perspective of the sociology of death. Semi-structured in-depth interviews were used as the data collection method, and participants’ experiences, perceptions, and value systems regarding the body after death were examined within their social context. During the interviews, efforts were made to understand how participants relate to the dead body after death, as well as the emotional experiences and decision-making practices that emerge during this process. Participants were selected through maximum variation sampling; and the sample consisted of seven married couples (14 participants in total) who possess a certain level of awareness regarding organ donation and cadaver use. This approach aims to provide a sociological basis for discussing how the dead body is socially interpreted and through which normative and cultural references post-mortem decisions are shaped.

### **Keywords**

Sociology of Death, Dead Body, Post-Mortem Autonomy, Organ Donation, Cadaver

### **Citation**

Sağır, Adem – Gürgen, Ebru. “Power, Ownership, and Post-mortem Autonomy: Rethinking the Question of the Dead Body”. *Journal of Sociological Context* 7/1 (April 2026), 30-62.

<https://doi.org/10.52108/2757-5942.7.1.2>

## Article Information

Date of Submission	04.02.2026	
Date of Acceptance	23.03.2026	
Date of Publication	15.04.2026	
Peer-Review	Double anonymous review - Two External Reviewers	
Ethical Statement	Ethical approval for this study was obtained from the Social and Human Sciences Ethics Committee of Karabük University with the decision dated 26.09.2025 and numbered 2025/09. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.	
Similarity Check	Done - Turnitin	
Conflict of Interest	No conflicts of interest have been declared.	
Complaints	dergi@sosyolojikbaglam.org	
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.	
Author Contributions	Conceptualization	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Data Curation	Author-1 (%30) - Author-2 (%70)
	Investigation - Analysis - Validation	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing - Review & Editing	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Copyright & License	Authors of articles in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC-ND 4.0.	

## Giriş

Tüm ciddi sessizliğine rağmen,  
bir cesetten daha dinamik bir şey yoktur

(Robert Pogue Harrison,).

Bu çağın özgül ağırlığa sahip tartışmalarının başında “ölü beden kimin” sorusuyla ilişkili toplumsal, etik ve hukuki tartışmalar gelmektedir. Bu soruya verilen yanıtı ayrıcalıklı kılan durum, salgınların ve afetlerin yaygınlaştığı krizler çağında dünyanın ölümle kurduğu ilişkinin geçmiş dönemlere göre güçlü göstergelerle daha yoğun gündemde kalması anlamını taşımaktadır. Ölümle kurulan böylesi bir ilişkinin dikkate değer olmasının nedeni, bugün farklı biçimlerde yaşadığımız kitlesel veya bireysel ölümlerin, ölü bedenle kurulan bağın ve modern döneme ait ölüm imgesiyle çerçevelenen bireysel alanın sınırlarını ortadan kaldırmasıdır. Sınırların ortadan kalkması demek, ölümün merkezine koyduğumuz ölü bedenle ilgili tartışmaların daha keskin sınırlarla ilerlemesi anlamını taşımaktadır. Doğal afetlerde bulunamayan ya da kimliği tespit edilemeyen cesetler, salgınlarda *paranteze alınan* ve *istisna haline* gelen ölü bedenler ve günümüzün teknoloji çağında dijitalleşen ölüm ve ölü beden üzerindeki kontrolün kimin tasarrufunda olacağı konusu, bu keskinliğin oluşmasında birincil ölçüttür.

Bu çerçevede “ölü beden kimin?” sorusu etik ve hukuki bir tartışma alanı açmakla birlikte, ölü bedeninin nasıl, kim tarafından ve hangi kurumsal pratikler aracılığıyla yönetildiği sorularını da akla getirmektedir. Ölüm sonrası bedeninin kamusal alana çıkışı, bireysel yasın ötesinde, kurumsal düzenlemeler, idari yetkiler, dini normlar ve profesyonel hizmet ağları tarafından biçimlendirilir. Cenaze hizmetleri, bu anlamda, ölü bedeninin özel alandan kamusal alana taşındığı eşik mekânlardan biri olarak işlev görür. Ölü beden üzerindeki tasarrufun fiili karşılığı, çoğu zaman bu hizmetlerin örgütlenme biçimlerinde, uygulama standartlarında ve kriz anlarında alınan istisnai kararlarda görünür hale gelir. Dolayısıyla cenaze hizmetleri, ölümün toplumsal yönetiminin somutlaştığı temel pratik alanlardan biri olarak, “ölü beden kimin?” sorusunun gündelik hayattaki karşılığını üretir.

Ölü bedenlerin yönetilmesi meselesi gündeme geldiğinde, öncelikle dünya üzerindeki uygulamalar bizim için bir referans noktasıdır. Profesyonel cenaze hizmetleri, afet sonrası ortaya çıkan kitlesel ölü bedenlere yapılacak her türlü uygulamada daha belirgin biçimde devreye girmektedir.<sup>1</sup> Hizmetin kendisi, çoklu pratiklere, uygulama farklılıklarına, alternatiflere ve tarihsel olarak da yönetim kültürü becerisine dayanmaktadır. Türkiye’de yerel yönetimlerin tasarrufunda olan cenaze hizmetlerinde kurumsal deneyim önemli olmakla birlikte, işin yapılma biçimlerine bakıldığında, ölü beden yönetimi daha karmaşık bir ağın içinde dolaşıma girmektedir. Bir tarafta Sünni İslam’ın temel referans çerçevesi olarak kullanıldığı ve herkese

<sup>1</sup> Paul S. Sledzik – Sharon W. Bryson, *Mass Fatality Management* (New York: Cambridge University Press, 2010); Raghvendra Kumar Vidua vd., “Dead Body Management Amidst Global Pandemic of Covid-19”, *Med Leg* 88/2 (July, 2020), 80-83.

aynı standartta uygulanan dini ritüeller, diğer tarafta seçim zamanlarında esnetilen kural- lar ve yönetmelikler, ölü beden yönetimi işinin profesyonelliğini tartışmalı hale getirmek- tedir.<sup>2</sup> Her ne kadar dünyada mevcut profesyonel bir ölü beden yönetiminden bahsedilse de COVID-19 salgınında dünyanın ölü bedenlere müdahalede zorlandığı görülmüştür. İtalya’da askeri konvoylar eşliğinde yakılmaya götürülen ölü bedenlerin sokaklardan geçerken çeki- len görüntüleri hafızamızda hâlâ tazeliğini korumaktadır. Beyaz maske ve önlükleriyle mak- simum dört kişinin eşlik ettiği Türkiye’deki pandemi definleri de bir internet aramasında en sık gösterilen fotoğraf olarak karşınıza çıkmaktadır. Kuşkusuz pandemide ölü bedene yapıla- cak her türlü muamele, hayatta kalanların yaşam alanlarını koruma kaygısıyla şekillenirken, amaca giden her yolu mübah kılacak biçimde meşru bir zeminde kurmaktadır. Bu zemin inşa edilirken, toplumsal törenlerin ve dini ritüellerin askıya alınması, ölü bedeni korumasız ve savunmasız bırakmıştır. Böylece ölü beden birincil derece yakınları da ölü beden etrafında kurulan ağıın çerçevesinin dışında kalmıştır. Bu haliyle ölü beden sadece tıbbın ve profesyonel bir müdahale hizmetinin materyali haline geldi. Ölü beden materyalleşmesi olarak tanımlayabileceğimiz bu süreç, modern düşüncenin ölümle kurduğu ilişkinin tarihsel seyrine paralel ilerlemektedir.

Ele alınan sorun, daha genel bir çerçevede, ölü beden nasıl muamele göreceği konusunda kimin meşru bir hak iddia edebileceği sorusunun bir parçası olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda organ bağışı örneği özellikle anlamlıdır; zira birçok ülkede ölümden sonra bedene ilişkin karar verme yetkisinin bireyin önceden beyan ettiği iradeye mi yoksa geride kalan ailenin rızasına mı ait olduğu hâlâ netleşmiş değildir. Dahası, organ bağışı çoğu zaman travmatik anlarda gündeme gelen ve bedene yönelik oldukça müdahaleci bir uygulama olması nedeniyle, “ölü beden kimin?” sorusunu etik, hukuki ve duygusal boyutlarıyla çarpıcı biçimde görünür kılmaktadır. Bu çalışmada tartışılan “bireysel irade” ile “ai- levi haklar” arasındaki gerilim, olağan koşullarda müzakereye açık bir etik ve hukuki alan üretirken, toplumsal kriz anlarında bu müzakere zemininin büyük ölçüde askıya alındığı görülmektedir. Normal şartlarda ölü beden üzerinde hak iddia eden taraflar (birey ve aile), beden özelliğiyle salgın ya da afet gibi durumlarda biyolojik bir tehdide dönüşmesiyle bir- likte yetkilerini zorunlu olarak devlete ve tıbbi otoriteye devretmek durumunda kalmak- tadır. Bu noktada ölü beden üzerindeki “sahiplik” iddiası, kamusal güvenliği önceleyen katı bir “yönetim” pratiğine evrilir. Yakın dönemde deneyimlenen pandemi süreci, beden özerk bir özne olmaktan çıkarak bütünüyle materyalleştirildiği bu rejimin en radikal örnek- lerinden birini sunmuştur. Bununla birlikte, olağanüstü koşulların dayattığı bu zorunlu ma- teryalleşmenin ötesinde, gündelik yaşamın olağan akışı içinde de ölü beden tıbbi ve bilimsel fayda ekseninde yeniden tanımlanmaktadır. Bedeni salt biyolojik bir atık olmaktan çıkarıp “yaşatan bir kaynağa” (organ bağışı) ya da “bilimsel bir veriye” (kadavra) dönüştüren bu pratikler, mülkiyet tartışmasını devlet tekelinden çıkararak yeniden birey ile aile arasında- ki etik müzakere alanına taşımaktadır. Ancak bu kez beden, bir tehdit unsuru olarak değil; bir başkasının yaşamına katkı sunan ya da bilimsel ilerlemeye hizmet eden “bağışlanmış”

<sup>2</sup> Adem Sağır – Zeynep Aktaş, *Gassal: Bir Ölüm Etnografisi Çalışması* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2022).

bir değer olarak nesneleşmektedir. Dolayısıyla kriz anlarında kamu otoritesinin belirlediği sınırlar, olağan dönemlerde bireyin vasiyeti ile ailenin rızası arasındaki kırılğan dengeye bırakılmaktadır.

## 1. Kuramsal Tartışma

Mart 2024'te İstanbul Eyüpsultan'da meydana gelen ve Oğuz Murat Acı'nın yaşamını yitirmesiyle sonuçlanan trafik kazası sonrasında yaşananlar, ölüm etrafında şekillenen karar verme süreçlerinin ne kadar çatışmalı bir toplumsal alan olduğunu göstermiştir. Eşin davadan çekilmesi, babanın bu karara sert biçimde itiraz etmesi ve "oğlumun kanını sattı" gibi ifadeler, ölüm sonrası bedeni kimin temsil ettiği, adalet ve ahlaki sorumluluk meselesinin aile içinde dahi ortak bir zemine oturmadığını ortaya koymaktadır. Bu örnek, çalışmanın merkezinde yer alan soruyu somutlaştırmaktadır. Ölümden sonra bedene, *ölüden geride kalanlara ve ölüm biçimlerine bağlı olarak* adalet talebine ilişkin kararlar kimin adına ve hangi meşruiyetle alınmaktaydı? Bu sorular, literatürde ölüm sonrası karar verme yetkisi, bedensel bütünlük, kişiye saygı ve otonomi tartışmalarıyla doğrudan kesişmektedir. Kuşkusuz bu soruya verilecek yanıtlar, bireysel kimliği biçimlendiren toplumsal, kültürel ve kurumsal yapıları içermekte ve aynı zamanda Lacan'ın bahsettiği bağlamda kimliğin sınırlarını belirleyen simgesel düzenin kurulmasına aracılık eden öteki olarak<sup>3</sup> ölü bedeni nesneleştirmektedir.

Biyotetik ve ölüm sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar, bireyin yaşamı boyunca ifade ettiği iradenin ölüm sonrasında ne ölçüde bağlayıcı olduğu; buna karşılık ailenin yas, temsil ve anlamlandırma pratikleri üzerinden ne tür ahlaki ve sembolik hak iddialarında bulunabileceği sorularına farklı yanıtlar üretmektedir.<sup>4</sup> Bir yanda liberal etik geleneğin bireysel özerkliği merkeze alan yaklaşımı,<sup>5</sup> diğer yanda ölümün toplumsal olarak paylaşılan bir kayıp olduğu ve bedene ilişkin kararların kolektif değerler çerçevesinde anlam kazandığı yönündeki sosyolojik ve kültürel yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışma, söz konusu kuramsal ve pratik tartışmaları temel alarak, kişinin *ölümü* sonrası bedeniyle ilgili kararların hangi normatif çerçeveler üzerinden meşrulaştırıldığını temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Modern toplumda *ölümün* tıbbileşmesi, ölümü ve ölü bedeni biyolojik kavramsallaştırmalar üzerinden konuşulmasına kaynaklık etmiştir.<sup>7</sup> Postmodern *dönemde* ise ölü bedenin tıbbi anlamları genişleyerek gündelik hayatın içinde iktidar ilişkileri, hukuk ve etik arasında paylaşılmayan bir mücadele alanına dönüşmüştür. Foucault'nun<sup>8</sup> belirttiği üzere, ölümün

<sup>3</sup> Zeliha Işık, "Lacanian Desire, Anxiety and the Other in Buchi Emecheta's the Bridge Price", *Avrasya Beşeri Bilim Araştırmaları Dergisi* 5 /2 (30 Aralık 2025), 1-15.

<sup>4</sup> Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2024).

<sup>5</sup> Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

<sup>6</sup> Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*.

<sup>7</sup> Ivan Illich, *Sağlığın Gaspı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024).

düzenlenmesi modern yönetim anlayışının ve biyopolitikanın merkezinde yer almaktadır. Baudrillard<sup>9</sup> bunu ölümün artık “özgür” olmadığı düşüncesiyle açıklarken, iktidarın ölümün sınırlarında kurulmakta olduğuna dikkat çekmiştir. Yazar, ölü bedenlerin yaşamın gelecekteki kısıtlanması beklentisiyle gözetim altına alındığını vurgulamaktadır. Bu gözetim ve düzenleme pratiği, ölümle ilgili toplumsal alanın doğrudan sınırlarını çizirken, organ bağışığı politikalarından defin ritüellerine kadar her aşamada kendisini hissettirmektedir.

Organ bağışığı söz konusu olduğunda ortaya çıkan gerilimi kavramsallaştırabilmek içinse literatürde<sup>10</sup> üç ana eksenin öne çıktığı görülmektedir: (i) organ bağışığı tutumları ve gönüllü olma üzerinden şekillenen kurumsal/hukuki çerçeve; (ii) bireysel özerklik ile kolektif hak arasındaki etik gerilimi; (iii) ölü bedeninin statüsü ve onun kültürel ve politik inşa biçimleri. Bu çalışma, ölüm sonrası karar verme pratiklerini bu üç eksenin kesişiminde tartışarak, “kimin adına karar verildiği” kadar kararların “hangi değer ölçütleriyle meşrulaştırıldığı” sorusunu da görünür kılmayı hedeflemektedir. Bunu yaparken de ölüm sosyolojisinin<sup>11</sup> işin en başında sorduğu o meşhur sorusunu sorarak işe başlamaktadır: Ölü beden kimin?

### 1.1. Bireysel Özerklik ve Mülkiyet Sorunu: Ölü Beden Kimin?

Ölüm, simgesel düzenden kopuşa neden olan yıkıcı bir olaydır.<sup>12</sup> Ölü beden ise bireysel alana bir meydan okuma biçimi olarak simgesel düzenden kopuşun yarattığı derin kaygıları toplumsal ağı içinde anonimleştiren materyaldir. Ölüm sonrası süreçte ölü beden üzerinde karşımıza çıkan ilk temel gerilim, liberal etik geleneğin savunduğu bireysel özerklik ile bedeninin hukuki statüsü arasındadır. Jones ve Whitaker’ın<sup>13</sup> vurguladığı gibi, ölü beden sadece bir nesne değil, “birinin bedeni”dir; yani bir kimliğe ve biyografiye sahiptir. Bu durum, bedeni yönetilecek bir materyal olmaktan çıkarıp, onur ve saygı etrafında şekillenen ahlaki bir özne haline getirmektedir. Ancak hukuksal düzlemde bu durum karmaşıktır. Türkiye’deki 2238 sayılı Kanun örneğinde görüldüğü üzere, bireyin sağlığında beyan ettiği irade teorik olarak öncelikli olsa da (rıza modeli), pratikte ailenin onayı (genişletilmiş gönüllülük) belirleyici olmaktadır. Bu noktada Domańska’nın<sup>14</sup> (2005) sorduğu soru kritikleşmektedir: “Ölüler gerçekten bizim mülkümüz müdür?” Eğer birey sağlığında organlarını bağışlamışsa, ölümünden sonra ailenin bu kararı reddetme hakkı, bireyin yaşam boyu sürdürdüğü özerkliğine bir müdahale midir, yoksa ailenin “yas tutma hakkı”nın bir parçası mıdır?

<sup>9</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021).

<sup>10</sup> Şahin Akıncı vd., “Türk Halkının Organ Bağışığı Konusundaki Bilinç, Tutum ve Davranışları, Organ Bağışığına Etki Eden Faktörler ve Çözüm Önerileri”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 2025), 1-47; Şahin Akıncı “Türk Özel Hukuku’nda Cesetten Yapılan Organ Nakilleri ve Bu Konuda Gerçekleştirilmesi Düşünülen Yeni Düzenlemeler”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Halil Cin’e 10, *Hizmet Yılı Armağanı* (Ocak 1995), 427-448.

<sup>11</sup> Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*.

<sup>12</sup> Zeliha Işık, “*Lacanian Desire, Anxiety and the Other in Buchi Emecheta’s the Bridge Price*”, 2025.

<sup>13</sup> D. Gareth Jones – Maja I. Whitaker, *Speaking for the Dead: The Human Body in Biology and Medicine* (London: Routledge, 2016).

<sup>14</sup> Ewa Domanska, “Toward the Archaeontology of the Dead Body”, *Rethinking History*, 9/4 (August 2006), 389-413.

Ölü bedeninin statüsü, organ bağışının etik-politik çatışmasını belirleyen merkezî tartışmalarından birisidir. Hallam ve arkadaşlarının<sup>15</sup> vurguladığı gibi “ölüm”, canlı bedende gözlenen organik değişimlerle tam olarak örtüşen tekil bir andır, ancak ölü bedeninin ölümün kategorilendirildiği sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu nedenle ölü beden aslında yaşayanlar ile ölümler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir sınır nesnesidir. Lacancı açıdan bakıldığında, simgesel şiddetin bir örneğidir.<sup>16</sup> Baglow’un<sup>17</sup> vurguladığı gibi, aileler hayattayken beden üzerinde hak iddia etmese de, ölüm sonrasında “sahiplenme”nin toplumsal olarak doğal karşılanması; ölü beden üzerinde bir tür hak ilişkisine işaret etmektedir ancak bu hakların doğası kavramsal olarak daima tartışmalıdır. McIlwain’in ifadesiyle<sup>18</sup> ölü beden, yaşayanlarla ölümler arasında arabuluculuk yaparken; Van Gennep’in<sup>19</sup> işaret ettiği biçimde yas tutanların alanıyla örtüşen bir “eşik alanı” temsilidir. Bu eşik, ölü beden etrafında tartışılan “saygı”, “haysiyet” ve “kimlik” kavramlarını üretmektedir. Ölümler insan haklarının tam anlamıyla öznesi olmasalar bile, yaşayanların da beden üzerinde sınırsız tasarruf özgürlüğüne sahip olmadığı fikri böylece güçlenmektedir. De Baets’in<sup>20</sup> ölümlere saygıyı onur kavramına bağlayan yaklaşımı ve Partridge’in<sup>21</sup> “çıkarlar ölümden sonra sürmese bile ölümlere hak ettiklerini vermenin ahlaki zorunluluğu”na dair argümanı, organ bağışı tartışmasını yalnızca fayda-maliyet ekseninden çıkararak haysiyet/ onur merkezli bir etik zemine taşımaktadır.

Bununla birlikte, ölü bedeninin statüsü etik olduğu gibi siyasal bir düzenin de parçası olarak göze çarpmaktadır. Baudrillard’ın<sup>22</sup> iktidarın ölümün sınırlarında kurulduğu iddiası ve Foucault’nun<sup>23</sup> biyopolitika çerçevesi, ölümün düzenlenmesinin modern yönetimsellikten ayrılmayacağını göstermektedir. Mbembe<sup>24</sup> (2020) ölü bedeninin siyasallaşmasını “Necropolitics” başlıklı çalışmasında modern iktidarın sadece yaşamı yönetmekle kalmayıp ölüm üzerinde de karar verme gücüne sahip olduğunu anlatarak betimlemiştir. Ölü bedeninin yönetimi, defin pratikleri, beyin ölümü tanıları, organ temini prosedürleri, koordinasyon sistemleri ve hukuki rıza ilkeleri; hepsi ölümün “yönetilebilir” kılındığı bir alana işaret etmektedir. Bu nedenle organ bağışı, devlet, kurumlar ve toplumsal normların kesiştiği biyopolitik bir problem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>15</sup> Elizabeth Hallam vd., *Beyond the Body: Death and Social Identity* (London: Routledge, 1999).

<sup>16</sup> Zeliha Işık, “Lacanian Transference in A Thousand Splendid Suns by Khaled Hosseini and The God of Small Things by Arundhati Roy”, *Eurasian Journal of English Language and Literature* 7/1 (June 2025), 99-113.

<sup>17</sup> John Sutton Baglow, “The Rights of the Corpse”, *Mortality* 12/3/ (August 2007), 223-239.

<sup>18</sup> Charlton D. McIlwain *When Death Goes Pop: Death, Media and the Remaking of Community* (New York: Peter Lang, 2005).

<sup>19</sup> Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965).

<sup>20</sup> Antoon de Baets, “A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations,” *History and Theory* 43/4 (December 2004), 130-164.

<sup>21</sup> Ernest Partridge, “Posthumous Interests and Posthumous Respect”, *Ethics*, 91/2 (January 1981), 243-264.

<sup>22</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş, Tokuş ve Ölüm*.

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*.

<sup>24</sup> Achille Mbembe, *Necropolitics* (USA: Duke University Press, 2020).

## 1.2. Ailenin Sembolik Tahakkümü

Ölüm, bireysel bir olay olmanın ötesinde, kolektif bir kayıptır. Bauman'ın<sup>25</sup> ifade ettiği gibi, insan kültürünün tamamı ölümü anlamlı kılmak için işbirliği yapma eğilimindedir. Bu işbirliğinin en küçük ve en etkili birimi ailedir. Aile, ölen kişinin bedeni üzerinde “hak sahibi” olduğunu iddia ederken, bunu genellikle mülkiyet üzerinden değil, sorumluluk ve onur üzerinden meşrulaştırmaktadır. Baglow'un<sup>26</sup> belirttiği üzere, ailelerin öldüklerinde yakınlarını sahiplenmeleri “doğal” kabul edilmektedir. Ölü beden, McIlwain'in<sup>27</sup> tabiriyle, yaşayanlar ile ölümler arasında arabuluculuk yaparken, aynı zamanda yaşayanlar arasındaki güç mücadelelerinin de nesnesi haline gelmektedir.

Biyotikte “bilgilendirilmiş onam” ve “kişiye saygı” geleneği, tıbbi kararların merkezine bireyin özerkliğini yerleştirmektedir. Ancak ölüm sonrası bağlamda, özerkliğin kapsamı ve bağlayıcılığı tartışmalıdır. Bireyin yaşamı boyunca beyan ettiği irade, ölümden sonra ne ölçüde “bağlayıcı” kabul edilmelidir?<sup>28</sup> Türkiye’de 2238 sayılı Kanun’un 14. maddesi, kişi sağlığında açık irade beyanında bulunmamaşa, sırasıyla eş/çocuk/ebeveyn/kardeş rızasını arayarak, ölüm sonrası karar alanını aileye açmaktadır. Burada aile, yalnızca “bilgi kaynağı” değil, hukuken karar verici bir özne konumuna yerleştirmektedir. Buna karşılık hukuk literatüründe, kişi sağlığında organlarını bağışlamışsa yakınlarla sormaya gerek olmadığı; buna rağmen uygulamada yakın rızasının sorulmasının kanuna aykırı olduğu yönünde eleştiriler de bulunmaktadır.<sup>29</sup> Bu gerilim, pratikte “son karar verici kimdir?” sorusunun hâlâ netleşmediğini göstermektedir.

Kuramsal açıdan mesele daha geniş bir tartışma bağlamında kurulmaktadır. Ailenin rolü yalnızca ölünün ne isteyeceğini tahmin eden vekil midir, yoksa aile kendi yasını, ahlaki konumunu ve kolektif kimliğini korumak adına kendi adına mı karar verir? Ölüm sonrası süreçlerde, özellikle cenaze, defin, anma ve adalet talebi gibi alanlar, aileyi bir kolektif özne olarak kurmaktadır. Bu nedenle aile özerkliği tartışması devreye girmektedir.<sup>30</sup> Bireysel özerkliği merkeze alan atomistik benlik varsayımı, kişinin kimliğinin ilişkisel ve grup üyelikleriyle kurulduğunu vurgulayan yaklaşımlar tarafından sorgulanmaktadır.<sup>31</sup> Bu yaklaşım, “grupların gerçekliği” ve grup yaşamının benliğin otantik bir ifadesi olabileceği fikri üzerinden, ailenin ölümü kolektif biçimde yönetme hakkını teorik olarak görünür kılmaktadır.

25 Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Struggles* (California: Stanford University Press, 1992).

26 John Sutton Baglow, “The Rights of the Corpse”, *Mortality* 12/3 (2007), 223-239.

27 Charlton D. McIlwain, *When Death Goes Pop: Death, Media and the Remaking of Community*.

28 Supriya Subramani – Nikola Biller-Andorno, “Revisiting Respect for Persons: Conceptual Analysis and Implications for Clinical Practice”, *Med Health Care Philos* 25/3 (April 2025), 351-360.

29 Şahin Akıncı, *Türk Özel Hukukunda İnsan Kökenli Biyolojik Madde (Organ-Doku) Nakli Kavramı ve Bundan Doğan Hukuki Sonuçlar* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1996).

30 Hui-Ju Liang vd., “A Good Ending but not the End’: Exploring Family Preparations Surrounding a Relative’s Death and the Afterlife-A Qualitative Study”, *Palliat Med* 38/11 (September 2024), 1184-1193; Kate Woodthorpe, “Family and Funerals: Taking a Relational Perspective”, *Death Stud* 41/9 (May 2017), 592-601.

31 Constatnine Sedikides vd., “Indivudal Self, Relational Self, Collective Self: Hierarchical Ordering of the Tripartite Self”, *Psychol Stud* 56/1 (January-March 2011), 98-107.

Eyüp Sultan vakası gibi olaylarda gördüğümüz şey tam da budur. Eşin “davadan çekilmesi” bireysel bir tasarruf gibi görünse de babanın “oğlumun kanını sattı” ifadesi, ölünün temsilinin tek bir kişinin bireysel kararına indirgenemeyeceği; ölümün “aile onuru”, “sadakat” ve “ahlaki borç” rejimleri içinde kolektif bir mesele olduğuna dair güçlü bir karşı iddiayı içermektedir. Dolayısıyla *çatışma*, farklı ahlaki ontolojiler arasında yaşanmaktadır.

### 1.3. Organ Bağış Politikaları: İtirazdan Gönüllülüğe

Organ bağış literatürü, ülkelerin bağış politikalarının yalnızca teknik düzenlemeler değil, aynı zamanda rıza, beden bütünlüğü ve aile rolü hakkında normatif kabuller içeren kurumsal rejimler olduğunu vurgular. Van Dalen ve Henkens’in<sup>32</sup> *işaret ettiği gibi, dünyada uygulanan yöntemler bağış sayılarını ve politikaların işleyişini doğrudan etkileyebilmektedir. Bu çerçevede sıklıkla dört modelden söz edilmektedir: itiraz (opt-out), genişletilmiş itiraz, gönüllülük (opt-in) ve genişletilmiş gönüllülük. İtiraz modelinde sağlığında açık bir itiraz beyanı olmayan herkes bağışçı kabul edilirken; genişletilmiş itiraz modelinde itiraz yokluğu yeterli görülse bile, pratikte ailenin onayı aranabilmektedir. Gönüllülük modeli, bireyin açık rızasını zorunlu kılar; genişletilmiş gönüllülük ise ölüm sonrası süreçte aileye onay verme yetkisi tanıyarak opt-in yaklaşımı genişletir. Bu modeller arasındaki fark, teknik bir “prosedür farkı”ndan ibaret değildir; her biri, ölümden sonra beden üzerinde bireyin mi ailenin mi belirleyici olacağına dair bir ön-kabul taşımaktadır.*<sup>33</sup>

Türkiye bağlamında 2238 sayılı Kanun (1979) organ ve doku alınması/nakline ilişkin temel hukuki zemini oluşturmuş; ilerleyen yıllarda Ulusal Koordinasyon Sistemi ve Ulusal Organ Bilgi Sistemi gibi yapılarla dağıtımın hızlanması ve hakkaniyetin güçlendirilmesi hedeflenmiştir.<sup>34</sup> Ancak Türkiye’de organ nakillerinin büyük bölümünün canlıdan canlıya gerçekleşmesi, kadavradan bağış oranlarının görece düşük kalması, gönüllü bağışçılığın “hukuki varlığı” ile “toplumsal onay ve pratik işleyişi” arasındaki gerilimi *göstermektedir.*<sup>35</sup> Bu durum, kadavradan bağışın önündeki kritik eşiklerden birinin aile rızası ve aile reddi olduğunu *gündeme getirirken*, bilgi eksikliğinin, bedensel bütünlüğün bozulacağına dair kaygıların ve dini yorumların bu kararı belirgin biçimde etkilediğini ortaya koyan çalışmalarla da uyumludur.<sup>36</sup>

32 Hendrik P van Dalen – Kéne Henkens “Comparing the Effects of Defaults in Organ Donation Systems”, *Social Science & Medicine* 106 (Apr 2014), 137-142.

33 Harriet Rosanne Etheredge, “Assessing Global Organ Donation Policies: Opt-In vs Opt-Out”, *Risk Management and Healthcare Policy* 14 (13 May 2021), 1985-1998; Allister Lee, “Opt-in Vs. Opt-out of Organ Donation in Scotland: Bioethical Analysis”, *The New Bioethics* 28/4 (July 2022), 341-349.

34 Ruhet Genç, “Türkiye’de ve Dünyada Organ Transplantasyon Cerrahisi: Transplantasyon Lojistiğinin Yönetimi”, *Ulusal Cerrahi Dergisi* 25/1 (Nisan 2009), 40-4.

35 Ayhan Öznur Cillimoğlu vd., “Adnan Menderes Üniversitesi Hastanesi Personelinin Organ-Doku Bağış ve Nakli Hakkındaki Bilgi ve Düşünceleri”, *Türk Nefroloji Diyaliz ve Transplantasyon Dergisi* 25/3 (2016), 254-262.

36 Ahmet Çakıroğlu – Arzı Kader Harmancı, “Aile ile İletişim: Ölümün Bildirilmesi ve Organ Bağış”, (iç) *Beyin Ölümünden Organ Nakline*, ed. Eyüp Kahveci vd., (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2015); Nesrin Çobanoğlu, “Tıp Etiği Açısından Beyin Ölümü, Organ Bağış ve Organ Nakli”, (iç) *Beyin Ölümünden Organ Nakline*, ed. Eyüp Kahveci vd., (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2015); Cenk Kıraklı vd., “Yoğun Bakımda Beyin Ölümü Kesin Tanı Süresinin Kısalmasının Organ Bağış Oranlarına Etkisi”, *Yoğun Bakım Dergisi* 1/1(2019), 8-11.

Heidegger'in<sup>37</sup> vurgusuyla ölümlü ölüm olarak deneyimleyen ölümlü insanlar için, ölü beden sadece çürümeye terk edilmiş bir organik madde değil, bir değerler manzumesidir. İntihar bombacılarının parçalanmış bedenlerini bir araya getirme çabasından organ bağışındaki “günah mı?” endişesine kadar her pratik, Louis-Vincent Thomas'ın<sup>38</sup> belirttiği gibi, cesedin “etkili bir enstrüman” olarak nasıl kullanıldığıyla ilgilidir. Makalenin geri kalanında tartışılacağı üzere; ölüm sonrası karar verme yetkisi, bireysel vasiyet ile ailenin duygusal egemenliği arasındaki gerilimde sıkışmış durumdadır. Bu sıkışmışlık, Türkiye örneğinde görüldüğü üzere, hukuksal metinlerin (2238 Sayılı Kanun) pratik uygulamadaki (aile onayı aramaya devam edilmesi) esnemesiyle sonuçlanmakta ve toplumsal adalet ile biyoetik ilkeler arasında gri alanlar yaratmaktadır.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

### 2.1. Yöntem

Herhangi bir bilimsel çalışmada metodoloji son derece önemlidir; zira “metodoloji ve prosedürler, araştırma bulgularının niteliğini belirler”.<sup>39</sup> Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, bireylerin organ bağışına ilişkin tutum, algı ve anlamlandırmalarına odaklanmaktadır. Bu doğrultuda, benzer özelliklere sahip bir aktör grubunun (evli çiftler) konuya ilişkin farklı algı ve yorumlarını derinlemesine ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç göz önünde bulundurularak, araştırmada nitel araştırma deseni benimsenmiştir.

Nitel araştırmalar, bireylerin deneyimlerini, algılarını ve anlamlandırma süreçlerini kendi bağlamları içinde derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir.<sup>40</sup> Creswell'e<sup>41</sup> göre nitel araştırmalar, bireylerin sosyal olgulara ilişkin deneyimlerini doğal bağlamı içerisinde ele alarak bu deneyimlerden anlam üretmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma kapsamında da evli çiftlerin organ bağışına yönelik düşünce, tutum ve algılarının kendi anlatımları üzerinden ortaya konulması hedeflenmiştir. Nitel yaklaşımın önemli avantajlarından biri, katılımcıların bakış açılarını, yorumlarını ve deneyimlerini araştırmacının daha derinlemesine kavrayabilmesine olanak tanınmasıdır.<sup>42</sup>

### 2.2. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formuyla katılımcılara kendi deneyimlerini ve düşüncelerini özgürce ifade edebilecekleri esnek bir alan tanınmıştır. Bu yöntem, tamamen yapı-

37 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2026).

38 Ewa Domanska, *Toward the Archaeontology of the Dead Body*, 2005.

39 Pat Sikes, “Methodology, Procedures and Ethical Concerns”, *Doing Educational Research*, ed. Clive Opie (London: SAGE Publications Ltd, 2004).

40 Hasan Şimşek – Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021).

41 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2025).

42 Monique Hennink-Inge Hutter-Ajay Bailey, *Qualitative Research Methods* (London: SAGE Publications Ltd, 2011).

landırılmış görüşmelere kıyasla daha derinlikli veri üretmeye olanak sağlarken, gayriresmi görüşmelere göre ise daha odaklı bir veri toplama süreci sunmaktadır.<sup>43</sup>

Mülakat soruları, araştırmacının amacı doğrultusunda hazırlanmış ve ön uygulama (pilot görüşmeler) yoluyla test edilmiştir. Pilot görüşmeler sırasında bazı soruların katılımcılar tarafından yeterince açık anlaşılmadığı gözlemlenmiş; bu nedenle sorular yeniden düzenlenmiş ve katılımcıların organ bağışına ilişkin düşüncelerini daha kapsamlı biçimde ifade edebilmelerini sağlayacak şekilde yapılandırılmıştır. Patton'un<sup>44</sup> da belirttiği gibi, nitel görüşmelerde esnek bir yapı benimsenmesi, katılımcıların kendi deneyimlerini ayrıntılı biçimde aktarmalarını kolaylaştırmaktadır. Bu süreç sonucunda nihai mülakat formu 18 sorudan oluşacak şekilde belirlenmiştir.

Yarı yapılandırılmış görüşmelerin araştırmacı ile katılımcı arasında daha kişisel ve güvene dayalı bir etkileşim ortamı yarattığı belirtilmektedir.<sup>45</sup> Bu çalışmada da bire bir görüşmeler açık ve anlayışlı bir atmosferin oluşmasına katkı sağlamıştır. Katılımcılar, grup görüşmelerinde olası rekabet ya da baskı hissetmeden, kendi hızlarında ve kendi önceliklerine göre deneyimlerini aktarma fırsatı bulmuşlardır. Nitekim bazı katılımcılar görüşme sırasında önceki sorulara geri dönerek yanıtlarını genişletmiş, bazıları ise görüşmenin sonunda eklemek istedikleri noktaları kendiliğinden gündeme getirmiştir. Bu durum, yarı yapılandırılmış görüşmelerin sunduğu esnekliğin veri derinliğini artırdığını göstermektedir.

### 2.3. Örneklem

Araştırmanın örnekleme amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme, belirli bir olguya ilişkin derinlemesine bilgi sağlayabileceği düşünülen katılımcıların bilinçli olarak seçilmesine dayanır. Bu doğrultuda araştırmaya, organ bağışı konusunda görüş bildirebilecek, evli olan toplam 7 çift(14 Kişi) dâhil edilmiştir. Katılımcılar araştırmaya gönüllülük esasına dayalı olarak katılmıştır.

**Tablo 1.** Demografik Bilgilerin Dağılımı

	Yaş	Cinsiyet	Meslek	Eğitim
K1	43	Kadın	Ev Hanımı	Lise
K2	49	Erkek	Esnaf	Lise
K3	28	Kadın	Ev Hanımı	Üniversite
K4	35	Erkek	Satış Müdürü	Üniversite
K5	45	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul
K6	51	Erkek	Emekli	Üniversite

43 Carter McNamara General Guidelines for Conducting Research Interviews, (Retrieved from <http://managementhelp.org/businessresearch/interviews.htm> [30.06.2013].)

44 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014).

45 Daniel W. Turner, "Qualitative Interview Design: A Practical Guide for Novice Investigators", *The Qualitative Report* 15/3 (January 2010), 754-760.

K7	42	Erkek	Tekstil Çalışanı	İlkokul
K8	36	Kadın	Kuaför	Ortaokul
K9	55	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul
K10	54	Erkek	İnşaat Dekorasyon	İlkokul
K11	52	Kadın	Ev Hanımı	İlkokul
K12	55	Erkek	İşletme Sahibi	İlkokul
K13	26	Kadın	Ev Hanımı	Lise
K14	33	Erkek	Biyoloji Öğretmeni	Üniversite

Evli çiftlerin örnekleme dâhil edilmesi, organ bağıışı ve kadavra söz konusu olduğunda, “ölü beden kimin?” sorusunu bireysel tercih alanından çıkararak ilişkisel ve müzakereye açık bir toplumsal pratik olarak ele alınması gerekliliğini öngörmektedir. *Ölüm sonrası bedene ilişkin kararlar, aile içi ilişkiler, duygusal bağlar*, dinî ve kültürel normlar ile şekillenmektedir. Bu durum, daha önce vurgulandığı üzere bedenın sahipliğini hukuki bir mesele olmaktan çıkararak, “ilişkisel sahiplik” çerçevesinde tartışmanın önünü açmaktadır. Bu bağlamda *örneklem seçiminde çiftler tercih edilirken*, evlilik, beden, ölüm ve yas üzerine kurulan anlamların birlikte üretildiği bir mikro-sosyal alan olarak kabul edilmiştir. Çiftler arasındaki etkileşim, organ bağıışı ve kadavra gibi kritik kararların nasıl müzakere edildiğini, hangi durumlarda çatışma ortaya çıktığını ve bu çatışmaların nasıl çözümlendiğini görünür kılmaktadır. Böylece çalışma, ölüm sonrası bedenın kim tarafından, hangi koşullarda ve ne tür gerekçelerle “sahiplenildiğini” analiz ederken, bu sahipliğin kolektif ve ilişkisel bir süreç olarak nasıl kurulduğuna odaklanmıştır. Ayrıca, yasin ve kaybın toplumsal olarak paylaşılan bir deneyim olması (kolektif yas) dikkate alındığında, evli çiftler üzerinden yürütülen analiz, ölümün ardından bedenle kurulan ilişkinin aynı zamanda sosyal bağların yeniden tanımlandığı bir eşik olduğunu iddia etmektedir.

#### 2.4. Görüşmelerin Uygulanması

Pilot görüşmelerin ardından asıl görüşmeler, 8 Ekim 2025 – 25 Ekim 2025 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların tercihlerine bağı olarak kafelerde ya da kendi evlerinde yapılmıştır. Görüşmelerin süresi 25 ile 45 dakika arasında değişmiş; ortalama görüşme süresi yaklaşık 32-33 dakika olmuştur. Katılımcıların talebi doğrultusunda ses kaydı alınmamış; verilen yanıtlar görüşme sırasında araştırmacı tarafından ayrıntılı biçimde not edilmiştir.

#### 2.5. Etik İlkeler

Araştırma sürecinde etik ilkelere uygun hareket edilmiştir. Katılımcılara araştırmanın amacı hakkında bilgilendirme yapılmış; katılımın gönüllülük esasına dayandığı açıkça belirtilmiştir. Katılımcıların kimlik bilgileri gizli tutulmuş; elde edilen verilerin yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılacağı ifade edilmiştir. Bu çalışmanın etik kurul izni, Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 26.09.2025 tarihli 2025/09 sayılı kararıyla alınmıştır.

### 3. Bulgular

#### 3.1. Organ Bağışına İlişkin Tutumların Tematik Analizi

Katılımcıların organ bağışına ilişkin görüşleri incelendiğinde, tutumların genel olarak olumlu, fakat belirli temalar etrafında kararsızlık ve zihinsel müzakere ile şekillendiği görülmektedir. Organ bağışı, çoğu katılımcı tarafından hem insani hem de ahlaki bir sorumluluk olarak nitelendirilmiş; özellikle ölümü takip eden süreçte organların “çürüyeceği” ve “başka bir işlevi olmayacağı” düşüncesi bağış yapma isteğini güçlendirmiştir. Katılımcılardan biri bu durumu “organlarım benimle gelip toprağın altında çürüyeceğine başka bir bedene can olsun” (K8) sözleriyle ifade ederken, bir diğeri bağışı “ölüm benim sonum olabilir ama benim yaptığım organ bağışı başkasının başlangıcı olabilir” (K9) şeklinde yaşam döngüsüne dair güçlü bir metaforla açıklamaktadır. Benzer şekilde, organ bağışının toplumsal dayanışmanın bir parçası olduğu vurgulanmış ve “organ bağışı toplumsal dayanışmanın ve yardımlaşmanın toplumda bir göstergesidir” (K14) ifadesi bu kolektif yönü temsil etmiştir. Ancak katılımcılarda dini tutumlardan beslenen bir belirsizlik ve kararsızlık hali dikkat çekmektedir. Bu katılımcılar bağışa karşı olmadıklarını vurgulasalar da, dini hükümlere dair net bir bilgiye sahip olmadıkları için karar vermekte zorlandıklarını belirtmişlerdir. Bir katılımcı bu durumu “dinen düşündüğüm zamanda ‘Allah herkesin kaderini yazmış’ diyorum... organ bağışına karşı değilim ama ister miyim emin değilim” (K2) sözleriyle aktarmış; başka bir katılımcı ise cenazede beden bütünlüğünün önemine dair duyduklarına dayanarak “eğer gerçekten günahsa istemem” (K5) diyerek aynı kararsızlığı dile getirmiştir.

Bu bağlama ek, organ bağışı tutumu üzerinde kişisel deneyim ve aile geçmişinin önemli bir belirleyici olduğu görülmektedir. Bir katılımcı babasının organlarının bağışlanmasını referans alarak “bir insanın hayata tutunmasına şans vermek çok güzel” (K13) sözleriyle bağışa yönelik olumlu tutumunu geçmiş yaşantısıyla temellendirmektedir. Benzer şekilde, K1’in “yakın çevresinde böyle bir şey yaşamadıkça organ bağışının ciddiyetini anlamıyor insan” ifadesi, deneyimin farkındalığı artırmadaki belirleyici rolünü göstermektedir. Bazı katılımcılar organ bağışını daha önce hiç düşünmediklerini, meselenin gündelik yaşamın doğal bir tartışması olmadığını ifade etmişlerdir. “Şimdiye kadar organ bağışı hakkında düşünmedim... insanlar bir durumla karşılaşmadan bu konuyu düşünmüyor” (K7) ve “bağış için cesaretimi toparlamam gerek” (K3) gibi ifadeler, bağış kararının çoğu zaman bir olay, çevresel uyarıcı veya duygusal kırılma ile tetiklendiğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların bir kısmı ise organ bağışına karşı olanlara yönelik eleştirel bir duruş sergileyerek “İnsanlar bedenlerini sanki diğer tarafa götürecek gibi sahiplenmelerine anlam veremiyorum” (K4) gibi kamusal anlamda ürettikleri söylemlerle temellendirdikleri görülmektedir.

Genel olarak, katılımcıların söylemleri organ bağışının bireysel, toplumsal, duygusal ve dini boyutlarıyla birlikte çok katmanlı bir anlam taşıdığını; bağış kararının ise bilgi, inanç, deneyim ve duygusal etkilerin birleşiminden oluşan karmaşık bir süreç olduğunu göstermektedir.

Tablo 2. Organ Bağışına Yüklenen Anlamaların Tematik Dağılımı

Tema	Açıklama	Katılımcı Alıntıları
<b>Olumlu Tutum ve Hayat Kurtarma Vurgusu</b>	Organ bağışının insani, ahlaki ve yaşatıcı bir eylem olarak görülmesi; organların ölmeden sonra “boşa gitmemesi” fikri.	- “Organlarım... toprağın altında çürüyeceğine başka bir bedene can olsun.” (K8) - “Benim organ bağışım başkasının başlangıcı olabilir.” (K9) - “Üç insanın hayatı kurtarılabilir.” (K10) - “Toplumsal dayanışmanın bir göstergesi.” (K14)
<b>Dini Belirsizlik ve Kararsızlık</b>	Katılımcıların dinî hükümlere dair net bilgi sahibi olmamaları; bu nedenle bağış yapma konusunda tereddüt yaşamaları.	- “Kader... ister miyim emin değilim.” (K2) - “Dinimizde uygun değil diyorlar... eğer günahsa istemem.” (K5) - “Vicdanen isterim ama din konusunda tereddüttüm.” (K6)
<b>Medya ve Duygusal Etki</b>	Diziler ve medya içeriklerinin organ bağışı farkındalığı yaratması ve duygusal etki ile düşünmeyi tetiklemesi.	- “‘Çarpıntı’ dizisi... beni çok etkiledi.” (K1) - “Diziden sonra organ bağışının önemini anladım.” (K1)
<b>Kişisel Deneyim ve Yakın Çevre Etkisi</b>	Ailede veya çevrede yaşanan hastalıklar, kayıplar veya bağış deneyimleri nedeniyle bağışa dair olumlu tutum gelişmesi.	- “Babamın organları bağışlanmıştı... çok güzel.” (K13) - “Yakın çevrede yaşanmadıkça önem anlaşılmıyor.” (K1)
<b>Bilgi Eksikliği ve Erteleme</b>	Organ bağışının gündelik yaşamda düşünülmemesi; tetikleyici bir olay gerçekleşmeden karar verilmemesi.	- “Şimdiye kadar düşünmedim.” (K7) - “Cesaretimi toparlamam gerek.” (K3)
<b>Toplumsal Eleştiri (Bağış Karşıtlarına Tepki)</b>	Organ bağışına karşı olanlara yönelik ahlaki ve rasyonel eleştiriler.	- “Karşı olmak için saf kötü olmak gerekiyor.” (K10) - “Bedenlerini öte tarafa götürecek gibi sahipleniyorlar.” (K4)
<b>Bilinçlendirme İhtiyacı</b>	Toplumda organ bağışı farkındalığını artıracak eğitim, kampanya ve programlara ihtiyaç olduğunu belirten ifadeler.	- “Bu konularda insanları bilinçlendirmek lazım... programlar yapılabilir.” (K4)

### 3.2. “Ölü Beden Kimin?”

Katılımcı yanıtları, ölüm sonrası beden üzerindeki tasarruf hakkının kime ait olduğu sorusunun duygusal, ilişkisel, kültürel ve ontolojik düzlemler arasında bölünmüş karmaşık bir sahiplik alanı olduğunu göstermektedir. Veriler, ölü beden için çeşitli aktörler tarafından farklı gerekçelerle talep edilen çoklu sahiplik biçimlerine tâbi bir varlık olarak konumlandığını ortaya koymaktadır.

Birinci ve dikkat çekici eksen, beden ölümünden sonra ailenin duygusal ve ritüel mülkiyetine geçtiği yönündeki görüştür. Katılımcıların büyük kısmı, ölüm sonrası karar hakkını birinci derece yakınları olan eş ve çocuklara atfetmektedir. Bu yaklaşım, aileyi “yasın taşıyıcısı” ve “ölünün duygusal temsilcisi” olarak görüldüğünü göstermektedir. Örneğin, “beni toprağa verecek olan onlar... onların duygularını önemsiyorum” (K5) ifadesi, ölü beden aileye ait bir ritüel nesne olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Aynı doğrultuda, K7 de “beni en iyi tanıyan” ve “bencil davranmayacak” kişiler olarak tanımladığı ailenin beden üzerindeki mülkiyette etik bir üstünlüğü olduğunu vurgulamıştır.

*İkinci bir sahiplik biçimi ise katılımcıların bir kısmının kararı tüm aileye değil, ölümün arkasında duygusal tepki vermesi muhtemel tek bir kişiye bırakma eğilimidir. Kimi katılımcılar için bu kişi çocuklar (K1), kimileri için eştir (K14). Bu yaklaşımda ölü beden, özel güven ilişkisi içinde bulunan kişiye “emanet edilen” bir varlıktır. Dolayısıyla bedenin kolektif bir mülk olmanın çok ötesinde kişisel bir duygusal miras bağlamında anlaşıldığını ileri sürmek mümkündür. Üçüncü eksen, bireyin ölümünden önce bıraktığı vasiyeti, ölüm sonrası sahipliği düzenleyen en güçlü ve en bağlayıcı irade olarak kurmaktadır. Katılımcılar, vasiyet varsa hiçbir aile üyesinin karar hakkının olmaması gerektiğini vurgulamıştır: “Ben bir vasiyet bıraktıysam kimsenin hakkı olmamalı” (K8). Bu yaklaşım, ölünün iradesini zaman ve mekân ötesine taşıyan bir post-modern öznel inşasına işaret etmektedir. Dördüncü olarak, ölüm sonrası beden üzerindeki hakların ölümle birlikte bireyin elinden tamamen çıktığını savunan bir söylem üzerine kuruludur. Bu yaklaşımda ölüm, kişinin bedeni üzerindeki tüm özneleşme alanını ortadan kaldırmaktadır. K6’nın “öldükten sonra benim bile söz hakkım olmuyor” ifadesi, bu radikal kopuşu açıkça ortaya koymaktadır. K2’nin “beden toprağıdır” metaforu ise bedeni metafizik bir sahiplik alanına devreden kültürel bir yorumu temsil etmektedir. Son olarak, katılımcıların küçük bir bölümü ölüm şekline bağlı olarak tıbbi otoritenin devreye girebileceğini belirtmiş; otopsi gibi zorunlu durumlarda birey ya da aile iradesinin geri planda kalabileceğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, ölü beden aynı zamanda devletin ve tıbbi kurumların disiplin alanına giren bir biyopolitik nesneye dönüştüğünü göstergeleştirmektedir.*

Genel olarak katılımcıların söylemleri, ölü beden birey, aile, seçilmiş tek kişi, devlet/ tıp ve dini kaygılar tarafından ortaklaşa talep edilen çok katmanlı bir nesne/materyal olarak anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla “ölü beden kimin?” sorusunun katılımcı perspektifinde tek bir cevabı yoktur; ölü beden, yaşam boyunca sürdürülen ilişkilerin, duygusal bağların, kültürel ritüellerin ve hukuki düzenlemelerin kesiştiği çoklu bir mülkiyet alanı olarak vardır.

Şekil 1. Ölü Bedenin Mülkiyet Dağılımı



Bahse konu eksenlerde ailenin özel bir değeri vardır ve Türkiye gibi ailenin güçlü olduğu topluluklarda ölü bedeninin mülkiyetinde ilk söz hakkı olarak dikkat çekmesiyle ilişkilidir. Aile ile ilgili temel tartışma çerçevesini bulgulardan hareketle şu şekilde derinleştirmek mümkündür.

### 3.3. Ailenin Ölüm Sonrası Beden Üzerindeki Hakları: Bütünleşik Analiz

Katılımcıların söylemleri, ailenin hem ölünün en yakın temsilcisi hem de ölünün iradesini değiştirme ihtimali olan bir güç olarak iki farklı konumda görünür kılmaktadır. Bu ikili yapı, "aile hak sahibi olmalı mı?" sorusunu katılımcılar için tek bir cevaba indirgenemeyecek türde bir gerilim alanına dönüştürmektedir.

Bazı katılımcılar aileyi ölü beden üzerinde hak sahibi olmaya uygun görmezken, bu yaklaşım hem bireysel özerklik hem de aile içi çatışmalar üzerinde yükselmektedir. Örneğin K1, ölümün bireyin iradesini tamamen sonlandırdığına işaret ederek, "artık senin hiçbir şekilde söz hakkın kalmıyor... senin bedenini üzerinden kimsenin hak sahibi olmaması gerekiyor" diyerek aileyi bu denklemden tamamen çıkarmaktadır. Aynı katılımcı, aile ilişkilerinin dışarıdan bilinmeyeceğini belirterek, ölümden sonra aile bireylerine hak tanınmasının kişiyi istemediği kararlara mahkûm edebileceğini vurgulamaktadır: "İnsanların aile içerisinde neler yaşadığını dışarının bilmesi mümkün değil... kişi ailesinin söz hakkı olmasını istemeyebilir." Benzer şekilde, K2, hayattayken açıklanmamış bir iradenin ölümden sonra aile tarafından yorumlanmasını yanlış bularak "hayattayken ben bir karar vermediysem, ölümünden sonra ailem benim üzerimden karar veremez" ifadesini kullanır.

Diğer taraftan, bazı katılımcılar aileyi ölüm sonrası beden üzerinde sınırlı fakat meşru bir karar verici olarak konumlandırmaktadır. Bu söylemlerde aile hem duygusal hem temsilî işleviyle öne çıkmaktadır. K4 bu durumu açık bir sınır çizerek tanımlamaktadır: “Ailem belirli sınırlar çerçevesinde karışabilir... buna hakları olanlar yalnızca 1. derece yakınlarıdır.” Benzer şekilde K7, aileye tanınan bu hakkın bireyin iradesini aşmaması gerektiğini vurgulamaktadır: “Ben hayattayken kararlarıma nasıl saygı duyuyorlarsa, ölümünden sonra da saygı duymalıdır.” Bu aktarımlarda aile, ölüye yönelik bakım, yas ve ritüel sorumluluğun doğal sahibi olarak kabul edilmekle birlikte bireyin *özerklik talebiyle müzakere halinde olması gerekliliği ön plana çıkmaktadır*.

Katılımcıların önemli bir kısmı ise aileyi ölüm sonrası süreçte doğal ve etik bir hak sahibi olarak görmektedir. Bu temada aile, ölen kişinin tüm yaşamı boyunca yanında olan ve onun yokluğunu en yakından hissedecek olan duygusal özne olarak belirlemektedir. K5, aileyi koşulsuz sevgi ve yas bağları üzerinden savunarak “biz toprağa girdikten sonra geride bıraktıklarımız ailemiz... arkamızdan ağlayacak, üzülecek olan onlar” söylemini kullanmakta ve bu nedenle ailenin söz hakkının doğal olduğunu ifade etmektedir. K6 da benzer biçimde aileyi koruyucu bir otorite olarak görmektedir: “Ailenin bir hakkı tabii ki olmalı... hayattayken de kendimi düşünerek hareket etmem; onlar da beni düşünmeden hareket etmez.” Bu söylemlerde aile, ölünün “iyi bileni” ve “en doğru kararı verecek olanı” olarak çerçevelenmektedir. Bununla birlikte, aileye hak tanıyanlar dahi bunu koşullu hale getirmektedir. Kişinin hayattayken bıraktığı herhangi bir karar, vasiyet ya da sözlü beyan varsa, aile o kararı değiştiremez. K10 bu durumu net biçimde ifade etmiştir: “Ben bir vasiyet verdimsem, ailem bunun dışına çıkmamalı.” K12 de benzer şekilde, vasiyet yokluğunda ancak ailenin devreye girebileceğini belirtmiştir: “Hayattayken karar vermediysem ailem söz hakkına sahiptir; ama karar verdimsem saygı duymak zorundadır.” Bu yaklaşımda ailenin ölü beden üzerinde bir tür “ikincil otorite” konumuna yerleştirildiği görülmektedir.

Son olarak K14’ün ifadesi, aile içinde özellikle anne-baba figürü için kültürel düzeyde farklı bir hassasiyet olduğunu göstermektedir: “Hiçbir anne ve baba çocuğunun parçalanmasını istemez.” Bu, ölü bedene yönelik kültürel algıda “dokunulmazlık”, “bütünlük” ve “son görüntünün korunması” gibi ritüel değerlerin aile tarafından nasıl içselleştirildiğini göstermektedir. Bu söylemlerden hareketle aile, hem ölen kişinin en yakın temsilcisi hem de bireysel iradeyi yok sayabilecek potansiyel bir güç olarak çift yönlü bir figürdür. Bu nedenle aile-beden ilişkisi, katılımcıların dünyasında “hak ve ihlal arasında salınan”, çok katmanlı bir müzakere alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Tablo 3. Ailenin Ölü Ben Üzerinde Mülkiyet Hakkı**

Tema	Açıklama	Temsili Alıntılar
<b>1. Aile Hak Sahibi Olmamalı (Ölünün Özerkliği)</b>	Ölüm sonrası beden sadece bireyin kendi iradesine ait olmalı; aile güvenilir karar verici değildir.	“Artık senin hiçbir şekilde söz hakkın kalmıyor... bedeninin üzerinde kimsenin hak sahibi olmaması gerekiyor.” (K1) “Hayattayken karar vermediysem ailem karar veremez.” (K2)
<b>2. Ailenin Sınırlı Hakları Var (Denetimli Yetki)</b>	Aileye söz hakkı verilmeli, fakat yetki sınırlandırılmalıdır; aile ancak danışılan taraf olabilir.	“Ailem belirli sınırlar çerçevesinde karışabilir.” (K4) “Ailenin de sınırlarını bilmesi gerekir.” (K7)
<b>3. Aile Hak Sahibi Olmalı (Duygusal &amp; Ritüel Sahiplik)</b>	Aile hem yasin hem de bakımın sahibi olarak doğal hak sahibidir.	“Biz öldükten sonra arkamızdan ağlayacak olan onlar.” (K5) “Beni düşünmeden hareket etmezler.” (K6)
<b>4. Koşullu Hak: Vasiyet Üstündür (Ölü İradesi&gt; Aile)</b>	Vefat eden kişi bir karar bırakmışsa, aile bunu değiştiremez; aile ancak boşlukta devreye girer.	“Bir vasiyet verdiğim ailem buna saygı duymalı.” (K12) “Kararımı daha önce söylediysem aile karışmamalı.” (K10)
<b>5. Kültürel Bariyerler: Anne-Baba Hassasiyeti</b>	Özellikle çocuk kaybında beden “dokunulmaz,” “bütün,” “bozulmamış” olarak görülür.	“Hiçbir anne-baba çocuğunun parçalanmasını istemez.” (K14)

### 3.4. Dini İnançların Çelişkili Yönleri

Katılımcıların dini inançları, ölüm sonrası bedeninin kullanımında sürekli müzakere edilen, yer yer esneyen, yer yer sertleşen bir ahlaki referans alanı olarak işlemektedir. Dini inanç, kimi katılımcı için organ bağışına kapıyı kapatan bir normatif çerçeve oluştururken, kimi katılımcı için tam aksine yardımlaşma ve iyilik davranışı üzerinden bağışı meşrulaştıran bir etik dayanak sunmaktadır. Bu çift yönlülük, dinin katılımcıların dünyasında nasıl hem sınır çizen hem de sınırları ortadan kaldıran ya da esneten bir aktör olduğunu açık biçimde görünür kılmaktadır.

Bazı katılımcılar beden bütünlüğünü koruma yönündeki dini inanca vurgu yaparak organ bağışına mesafe koymaktadır. K2'nin “...öldüğünüz şekliyle toprağa girmek bana daha doğru geliyor... eksik bir şekilde dirilmek istemem” sözleri, ölüm sonrası bedene yönelik ontolojik bir bütünlük düşüncesinin bağış kararını doğrudan etkilediğini göstermektedir. Benzer biçimde K5, dinî referansların karar alma sürecinde belirleyici olduğunu vurgulamaktadır: “Dinimde bedeninin bütünlüğü, cenazenin bütün bir şekilde toprağa girmesi gerektiği söyleniyor... bu beden bana emanet.” K6 da aynı düşüncüyü teyit etmektedir: “Allah'ın karşısına eksik bir şekilde çıkmak istemem. Nasıl öldüysem o şekilde çıkmak isterim.” Bu örneklerde

beden, bireyin mülkiyetinde olmayan, Tanrı'nın insana emaneti kabul edilen bir varlık olarak konumlanmakta ve bu konum, bağış kararında belirgin bir sınırlılık hali üretmektedir.

Diğer taraftan bazı katılımcılar, dini yardımlaşma, sevap ve merhamet üzerinden yorumlamakta ve organ bağışını dinin özündeki iyilik ve dayanışma ilkeleriyle bağdaştırmaktadır. K3'ün ifadesi bu yaklaşımın güçlü bir örneğidir: “Bir çocuğun, ihtiyacı olan birinin hayatını kurtaracaksa vicdanım önde gelir... Allah'la aramdaki köprüyü kuran benim kalbim.” Benzer şekilde K4, dinî hükümlerin yenilenebilirliğinden söz ederek, “Eğer uyuyorsa ve yaşaması bana bağlıysa organımı vermemem dinen daha kötü... en büyük sevap yardımlaşmadır” diyerek dini, bağış için bir engel değil, bir etik sorumluluk kaynağı olarak çerçevelenmektedir. K9 ise kutsal bir metne dayandırarak bağışı doğrudan dinî bir iyilik kategorisine yerleştirmektedir: “‘Kim bir canı kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur’ deniliyor. Bu durumda organ bağışına karşı bir durum göremiyorum.” Bu katılımcıların dünyasında din, bireyi bağışa yönelten bir teşvik kaynağı hâline gelmektedir. Bazı katılımcılarda ise din belirleyici değildir; kişisel duygular veya beden algısı daha baskın bir rol oynamaktadır. K7'nin “İstemememin sebebi dini inancım değil, bedenimi benimsediğim için...” sözleri, dinin etkisiz hâle getirildiği bir alanı işaret etmektedir. Benzer şekilde K10, dinin organ bağışına karşı kullanılmasına tepki göstermektedir: “Bedenin değil, kalbin hesap verecek... organ bağışına karşı olanlar dini bahane etmesin.” Bu söylemlerde din, bağış kararının asli belirleyicisi olmaktan çıkmakta; bireysel ahlak ve vicdan meselesine haline gelmektedir.

*Ölüm sonrası bedenin kullanımına ilişkin bir diğer dikkat çekici tartışma, geleneksel söylemlerle modern din yorumları arasındaki gerilimdir. K12, toplumsal-dinsel kalıpların sorgulanması gerektiğini ifade ederken örneklerle meselenin kırılabilirliğini görünürlük kılmaktadır: “Şehitlerin kopan organları var; onlar günaha mı giriyor? Yanarak ölenler eksik mi gidiyor?” Bu sorgulama, dinî bütünlük vurgusunun mutlak bir ilke olmadığını, bağlama göre yeniden yorumlandığını göstermektedir. Öte yandan bazı katılımcılar bağışını dini açıdan doğru bulmasa bile, dinin bağışını kesin bir “günah” kategorisine yerleştirmedeğini ifade etmektedir. K13'ün “dini inancım organ bağışını hoş karşılamıyor ama yardımlaşma açısından baktığımda kötü bir yönü olduğunu düşünmüyorum” ifadesi, din ile etik arasında süregelen kişisel bir müzakerenin varlığına işaret etmektedir.*

Genel olarak değerlendirildiğinde, katılımcılar için din, ölüm sonrası bedenin kullanımında bağlama, yoruma, bireyin vicdanına ve dini nasıl yaşadığına bağlı olarak esneyen, dönüşen, hatta çoğu zaman ikiye bölünen bir referans alanıdır. Din kimi için beden bütünlüğünü koruyan kutsal bir ilke, kimi için ise yardımlaşmayı bir ibadet hâline getiren ahlaki bir çerçevedir. Bazı katılımcılar din ve etik arasında hiyerarşi bir ilişki kurarken, bazıları dinî referansları kişisel vicdanın gerisinde konumlandırmaktadır. Bu çeşitlilik, ölüm sonrası beden katılımcıların zihninde salt “dini bilgiyle” ilişkili değildir, aksine, kişisel deneyimler, aile hikâyeleri, duygusal hafıza, beden algısı ve vicdani yükümlülüklerle iç içe geçmiş çok katmanlı bir karar alanı olarak şekillendiğini göstermektedir.

**Tablo 4. Din Ölü Bedeni Nasıl Anlamlandırır?**

Tema	Açıklama	Temsili Katılımcı Alıntıları
<b>Din Bağışa Engel Değil: Yardımlaşma ve Sevap Vurgusu</b>	Din yardımlaşma ve iyilik üzerinden bağış meşrulaştırır; bağış sevap, merhamet ve ahlaki bir sorumluluk olarak görülür.	“Bir canı kurtarmak neden günah olsun ki? Allah’la aramdaki köprüyü kuran benim kalbim.” (K3) “Kim bir canı kurtarırsa, bütün insanlığı kurtarmış gibi olur.” (K9) “Organ bağış yardımcılaşmadır; en büyük sevaplardan biridir.” (K4)
<b>Beden Bütünlüğü ve Diriliş İnancı: Bağışa Mesafe</b>	Din bedeninin bir bütün olarak toprağa girmesi gerektiğini söyler; diriliş günü ‘eksik çıkmama’ düşüncesi bağış engeller.	“Eksik bir şekilde dirilmek istemem.” (K2) “Benim bedenim Allah’ın emaneti... zarar veremem.” (K5) “Nasil öldüysem o şekilde Allah’ın karşısına çıkmak isterim.” (K6)
<b>Din ve Etik Arasında Müzakere: Kararsızlık ve Belirsizlik</b>	Dinde organ bağışıyla ilgili netlik görülmez; katılımcılar hem dini hem vicdani yönleri tartarlar; sonuç çoğu zaman belirsizliktir.	“Çok araştırdım ama net bir cevap bulamadım.” (K3) “Dinde beden bütünlüğü önemli ama yardımlaşma da önemli... ikisi arasında kalıyorum.” (K8)
<b>Din Belirleyici Değil: Kararı Kişisel Vicdan ve Beden Algısı Şekillendiriyor</b>	Bazı katılımcılar bağış din dışı motivasyonlarla değerlendirir; beden algısı, kişisel sınırlar ve duygular daha baskındır.	“İstemememin sebebi dini inancım değil, bedenimi benimsediğim için.” (K7) “Organ bağışını din değil, vicdan üzerinden düşünüyorum.” (K10)
<b>Geleneksel Dini Söylemlerin Sorgulanması ve Modern Yorumlar</b>	Katılımcılar toplumda duyulan kalıp dini söylemleri sorgular; modern etik anlayışla uyumsuzluklar dile getirilir.	“Kolunu bacağına kaybeden şehitler eksik mi gidiyor? Yanarak ölenler?” (K12) “Söylentilere dayanarak dinin organ bağışına karşı olduğunu düşünmüyorum.” (K11)
<b>Aile Deneyimleri ve Maneviyat: Dini İnançla Birlikte Duygusal Bağlar</b>	Aile büyüklerinin dini pratikleri bağış konusunda güçlü bir etkileyicidir; din maneviyatla birleşerek kararları biçimlendirir.	“Babam dinini yaşayan bir insandı... kendi el yazısıyla organ bağış kartı bırakmıştı.” (K1) “Babam vefat ettiğinde babamın organları da bağışlanmıştı... Organ bağış kötü bir şey olsaydı babamın tercih edeceğini düşünmüyorum.” (K13)

Katılımcı anlatıları, ölü bedeninin kutsallık, mahremiyet, yas, topluluk inşası ve ritüel düzenle örülmüş çok katmanlı bir toplumsal varlık olarak konumlandığını göstermektedir. Cenazenin “dokunulmaz” kabul edilmesi, bedeninin ölümlü birlikte sıradanlıktan çıkarılarak kutsal alana taşındığını; mahremiyetin ve hatta toplumsal cinsiyet sınırlarının ölümden sonra dahi sürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu bütünlük içinde ölü beden, kutsal ve mahrem bir varlık, ritüel düzenin merkezi, kolektif hafızanın taşıyıcısı ve toplumun kendi değerlerini yansıttığı sembolik bir ayna olarak ortaya çıkmaktadır.

Şekil 3. Ölü Bedenin Toplumsal Konumu



### 3.5. Vasiyet ve Ölü Bedenin Bütünselliği

Katılımcıların söylemleri bir arada incelendiğinde, ölüm sonrası bedeninin kime ait olduğu, vasiyetin bağlayıcılığı, ailenin müdahale hakkı ve beden bütünlüğü–topluma fayda ikilemi birbirine ilişkilendirilmiş temalar olarak ortaya çıkmaktadır. Ölümünden sonra bedeninin nasıl kullanılacağı, katılımcılar için duygusal, kültürel ve dini bir müzakere alanına dönüşmektedir. Çoğu katılımcı, kişinin hayattayken verdiği karara saygı duyulması gerektiğini dile getirirse de, ölüm anındaki kırılabilirliği ve yasin ağırlığını dikkate alarak ailenin duygusal konumunu da meşru görmektedir. Bu nedenle bireysel irade ve aile iradesi hassas bir salınım içinde ifade edilmektedir. “Ben aklım başımdayken karar verdimsem ailem karışmamalı” (K3) gibi söylemler bireyin ölüme rağmen devam eden özneyi savunurken; “beni parçalanmış görmek istemezler, bu onların en doğal hakkı” (K5) gibi cümleler aileyi koruyucu ama aynı zamanda karar bozucu bir duygusal aktör olarak konumlandırmaktadır. Bu ikili yapı,

bedenin ölümden sonra da sosyal bir varlık olmaya devam ettiğini göstermektedir. Böylece beden, aile bağları, duygusal yükler ve toplumsal beklentilerle çevrili bir anlam alanı hâline gelmektedir.

Bu bağlamda bedenin topluma fayda sağlamasıyla bütünlüğünün korunması arasındaki tercih de aynı gerilim içinde şekillenmektedir. Bir grup katılımcı bedenin toprağın altında “çürümektense bir başkasına can olması” gerektiğini söylerken (K10, K14), diğerleri beden bütünlüğünün bozulmasını dini, metafizik veya kişisel nedenlerle kabul edilemez bulmaktadır: “Ruhumla bedenim bir bütün, ölümden sonra da bozulmasın” (K5). Bu karşıtlık, katılımcıların ölümden sonra kontrolü kaybetme korkusu, mahremiyet algısı ve toplumun bu tür uygulamalara alışık olmamasından kaynaklanan kültürel tedirginliklerle de ilgilidir. Organ bağışını kabul edip kadavranın reddedilmesi, bedenin “yardım eden bir parça” olarak olumlanırken, “herkesin eline geçen bir nesne” olmasına duyulan rahatsızlığı göstermektedir. Bu, modern tıbbın işlevsel beden anlayışıyla kültürel dokunulmazlık fikrinin çarpıştığı noktadır. “Toplumumuzda böyle şeyler alışıldık değil” (K1) gibi söylemler, bireysel kararların kolektif bağlamdan bağımsız olmadığını göstermektedir. Ölüm sonrası bedenin anlamı, bir ilişki ağının tamamına dağılmaktadır. Bu nedenle ölüm sonrası beden üzerindeki kararlar, bireysel tercih, dini inanç, kültürel norm, aile bağları ve yas psikolojisinin ortaklaşa şekillendirdiği çok katmanlı bir müzakere alanına dönüşmektedir.

**Tablo 5. Vasiyet ve Ölü Beden Arasındaki İlişkiler**

Tema	Açıklama	Temsili Alıntılar
<b>Bireysel İrade ve Vasiyetin Üstünlüğü</b>	Kişinin hayattayken verdiği kararın ölümden sonra da bağlayıcı görülmesi; özneliğin devamı.	“Ben yaşarken karar verdiğem ailem karışmamalı.” (K3) / “Vasiyet benim son isteğim, uygulanmalı.” (K7)
<b>Ailenin Duygusal Sahipliği ve Koruyucu Engelleyiciliği</b>	Ailenin yas, acı ve koruma duygusuyla vasiyete müdahale edebilme hakkını kendinde görmesi.	“Beni parçalanmış görmek istemeyebilirler, bu onların en doğal hakkı.” (K5) / “Kaybetmenin şokunda karşı çıkabilirler.” (K11)
<b>Bedensel Bütünlük ve Kutsallık İdeali</b>	Bedenin dinî, kültürel ve metafizik bir bütün olarak algılanması; bozulmaması gerektiği inancı.	“Ruhumla bedenim bir bütün, bozulmasını istemem.” (K5) / “Bu beden bana Allah’ın emaneti.” (K6)
<b>Toplumsal Fayda ve Yardım Etme Arzusu</b>	Organ bağışının topluma katkı, iyilik ve yaşam verme olarak görülmesi.	“Organlarım çürüyeceğine birine can olsun.” (K10) / “Bilime de katkı olabilir, sakıncası yok.” (K14)

<p><b>Organ Bağışı–Kadavra Ayrımı</b></p> <p><b>Toplumsal Normlar ve Alışkanlıklar</b></p>	<p>Organ bağışına olumlu bakarken kadavraya karşı mesafe; teşhir ve kontrol kaybı korkusu.</p> <p>Organ bağışı ve kadavranın toplumda yaygın olmaması nedeniyle kültürel tedirginlik.</p>	<p>“Kadavrada bedenim makine gibi olur, istemem.” (K8) /</p> <p>“Organ olur ama kadavra olmasın.” (K11)“Toplumumuzda böyle şeyler alışılmış değil.” (K1)</p>
<p><b>Kayıp, Yas ve Karar Kırılmalı</b></p>	<p>Ölüm anında ailede oluşan duygusal çöküşün kararları etkileyebileceği kabulü.</p>	<p>“Aile acıyla sağlıklı düşünemez.” (K12)</p>
<p><b>Etik–Dini Belirsizlik ve Muğlaklık</b></p>	<p>Katılımcıların ölüm, diriliş, günah, sevap gibi dini kavramlar arasında sıkışmışlığı.</p>	<p>“Belki dirilme vardır, eksik gitmek istemem.” (K1) /</p> <p>“Dinde net bir cevap bulamadım.” (K3)</p>

### 3.6. Zorunluluk ile Rıza Arasında

Katılımcıların tamamına yakını, ölüm sonrası bedeninin bilimsel araştırmalarda kadavra olarak kullanılması ya da organ bağışının yasal zorunluluk haline getirilmesi fikrine mesafeli durmakta; bu mesafeyi de hem kültürel alışkanlıklar hem de dini normlar ve bireysel özerklik vurgusu üzerinden gerekçelendirmektedir. Anlatılar ortak biçimde, ölüm sonrası bedeninin kişisel bir varlık olmaya devam ettiğini; bu nedenle kişinin kendi isteği olmaksızın “zorunlu bir politika” ile bedeninin devletin tasarrufuna geçmesinin ciddi bir toplumsal kırılmaya yol açacağını düşündüklerini göstermektedir.

Katılımcılar için mesele “zorunluluk” kavramının yarattığı ontolojik bir rahatsızlıktır. Birçok katılımcı, organ bağışının toplumsal açıdan faydasını kabul etmekte, hatta “keşke herkes gönüllü olsa” diyerek bunun ahlaki değerini onaylamaktadır. Fakat aynı katılımcılar zorunluluk fikrine geldiğinde söylemi birden değiştirmekte, “benim bedenim”, “benim karım”, “kendi bedenim üzerinde karar verme hakkım elimden alınamaz” gibi ifadeler tekrar etmektedir. Bu vurgu, bedeni kişisel özerklik, inanç, aile bağları ve saygınlıkla örülü bir kimlik alanı olarak gören kültürel bir çerçeveye işaret etmektedir.

*Ölüm sonrası beden üzerinde devletin zorunlu uygulama yapması fikri, birçok katılımcıda inanç sisteminin ihlali olarak yorumlanmaktadır: “Ben bu topraklarda vergi veriyorsam devlet bana da saygı duymalı” (K2) ifadesi, devlet–vatandaş ilişkisinin bir tür karşılıklı ilkesine dayandığını; ölüm sonrası bedeninin zorunlu tasarruf altına alınmasının bu ilkeyi ihlal ettiği hissini yansıtmaktadır. Dini çerçeve, özellikle beden bütünlüğünün korunması, toprağa dönüş, emanete saygı ve kader gibi temalar üzerinden, zorunluluğa karşı güçlü bir direnç üretmektedir. Bu direnç kültürel aidiyetin, geleneksel ritüellerin ve aile merkezli cenaze örgütlenmesinin de koruyucu bir refleksidir.*

Katılımcıların bir kısmı organ bağışının toplumsal faydasını kabul etmekte, hatta bunun yasal olarak teşvik edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak bu teşvik K4’ün “İnsanlar bu konularda bilinçlendirilmeli, eğer bilinçlenirlerse kabul edeceklerini düşünüyorum.” ifade-

sindeki gibi “bilgilendirme”, “yumuşak bir yönlendirme”, “bilinçlendirme” gibi yöntemlerle sınırlı görülmektedir. Yani katılımcıların zihninde devlet ancak rehberlik eden, kolaylaştıran, destekleyen bir figür olarak meşrudur; zorlayan, sahiplenen veya beden üzerinde hak iddia eden bir otorite olarak değeri olmadığı görülmektedir. Bu nedenle “zorunlu organ bağıışı” fikri, özerklik ihlali, inanç ihlali ve toplumsal düzen ihlali olarak algılanmaktadır.

Kadavra bağıışına ilişkin direnç, organ bağıışına kıyasla daha yoğundur. Birçok katılımcı “bedenin sergilenmesi”, “herkesin dokunması”, “makine gibi kullanılması” gibi ifadelerle bu fikrin kendilerinde bir tür “metalaşma” veya “gösterilme” hissi uyandırdığını dile getirir. K8 kadavraya yönelik düşüncelerini “bedenimin kadavra olarak kullanılmasını tercih etmem. Bedenimin ölüde olsa, öyle gözler önüne serilerek herkesin dokunmasını, incelenmesini, makine gibi kullanılmasını tercih etmiyorum” şeklinde ifade etmiştir. Bu, hem mahremiyet kaygısının ölümü aşan bir devamlılığa sahip olduğunu hem de ölüm sonrası bedenin hâlâ onur, haysiyet ve kişilik değerleri taşıdığına dair güçlü bir kültürel inanç bulunduğunu göstermektedir. K10’da benzer şekilde, “herkesin organlarını alsınlar veya bedenini kadavra için kullansınlar demiyorum; kişinin sağlık durumu öncelikle araştırılmalı” diyerek zorunluluk fikrinin ancak sağlık kriterleriyle desteklendiğinde kabul edilebilir olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, zorunluluğun ancak “şartlı bir gönüllülük” formuna dönüştüğü ölçüde kabul gördüğünün altını çizmektedir.

Genel olarak tüm anlatılar, zorunluluk fikrinin toplumda bir “beden siyaseti krizi” ya da “bedeni politikleştiren bir söylemi” doğuracağını ima etmektedir. K3, “zorunluluk haline getirmek kişisel haklara, tercihlere ve özgürlüğe de saygısızlık anlamına gelir” diyerek bu krizin temelinde bireysel *özerklik* kaybının yattığını vurgulamaktadır. K9, “zorunlu hale gelmesi durumunda insanların bunu kötüye kullanabileceklerini düşünüyorum; bahsettiğim kötüye kullanma organ mafyalarının sayısının artmasıdır” ifadesiyle hukuki düzenlemelerin kriminal alanlarda nasıl istismar edilebileceği konusundaki kaygıyı derinleştirmektedir. Organ mafyası, kötüye kullanım ve devletin kişisel hayata müdahalesi gibi kaygıların tekrar edilmesi, güvensizlik duygusunun hukuki zorunluluğa karşı *önemli* bir bariyer oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu analiz bütününe bakıldığında, deden kişisel bir *özerklik* alanı iken, aynı anda aileye ait duygusal bir emanet, kültürel ritüellerin temel unsuru ve topluma karşı kimliksel bir hatırlama aracıdır. Bu *çoklu* anlam katmanları nedeniyle devletin *ölüm* sonrası beden *üzerindeki* zorunlu düzenlemeleri toplumsal düzeyde bir “meşruyet krizi” yaratma potansiyeli taşımaktadır. Katılımcıların idealize ettikleri *çözüm* biçimi, bilgilendirilmiş rıza, gönüllülük, bireysel tercih alanı ve kültürel değerlerle uyumlu bir hukuki *çerçeve*dir.

### 3.7. Ölü Beden Üzerinde Etik Tartışmalar

Yanıtların büyük çoğunluğunda ortak olan temel duygu, ölümün hemen ardından beden üzerinde bir müdahale gerçekleşmesinin — organ bağıışı bile olsa — ailenin yasını “bölmek”, “uzatmak” veya “acıya acı katmak” anlamına geldiği yönündedir. Katılımcılar bu nedenle ölüm anındaki duygusal kırılanlığı önemli bir etik parametre saymaktadırlar. Aile acı içindeyken bir “kesip alma, dokunma, müdahale” eylemi hem duygusal hem de

sembolik düzeyde zorlayıcı bulunmuştur. Bu durum, bireyin rızası olsa bile, ölüm anının zamanlaması ve iletişim şeklinin etik açıdan belirleyici olduğunun altını çizmektedir.

Bununla birlikte katılımcıların önemli bir bölümü, birey hayattayken açıkça bir vasiyet bırakmışsa, bu vasiyete karşı gelmenin hem etik dışı hem de saygısızlık olacağını düşünmüştür. K6, “vasiyet benim onlardan son isteğim oluyor. Hayattayken beni düşünüyorlarsa eğer, ben öldükten sonra da organ bağıışı da olsa bu vasiyetime sahip çıkmalılar; beni ezmemeliler” diyerek vasiyetin bağlayıcılığını duygusal ve etik bir sorumluluk olarak gördüğünü ifade etmiştir. Benzer şekilde K7’de, “ben bu vasiyeti ailem ölümünden sonra yerine getirsin diye yazıyorum. Bunu yerine getirmemek bana saygısızlık olur” sözleriyle vasiyete karşı gelmenin ölene yönelik bir ihlal anlamına geleceğini vurgulamıştır. Vasiyet, Türk toplumunda manevi ve kültürel bir “son söz”, bir emanet niteliği taşımaktadır. Ölenin son isteğini yerine getirmemenin hem vicdani bir rahatsızlık yaratacağı hem de ölen kişiye karşı bir saygısızlık sayılacağı sıkça vurgulanmaktadır. Bu nedenle, bireyin yaşamında bıraktığı açık ve gerekçeli bir rıza, çoğu katılımcı için aile duygusallığının önüne geçen bir etik üstünlük sunmaktadır.

Etik değerlendirmelerin merkezinde sürekli tekrar eden bir gerilim bulunmaktadır. Bireyin bedeni üzerindeki karar hakkı mı baskın olmalı, yoksa ailenin yasına saygı mı? Bu soruda katılımcıların çoğu, karar verme yetkisinin yetişkin bireye ait olduğunu savunurken; bedeni hayattayken taşıyan kişinin ölmeden önce aldığı karara saygı duyulması gerektiği belirtilmektedir. K1 bu noktada, “beden benim, karar benim. Kesinlikle doğru olan benim rızamın baskın gelmesidir. Evet ben öldüm diye ‘Zaten bilmeyecek, biz istemiyoruz, dayanamıyoruz.’ demek doğru değil” sözleriyle bireysel iradenin tartışılmaz bir üstünlük taşıdığını vurgulamaktadır. Ailenin hassasiyeti önemli görülmele birlikte, kişinin rızasını “çiğnemek” çoğu katılımcı tarafından etik dışı kabul edilmiştir. K9’da “Ailemin de hassasiyeti önemli. Sonuca bakacak olursak ama bireyin rızası baskın gelmeli” diyerek bu önceliği desteklemektedir. Bununla birlikte, bir grup katılımcı aile rızasının önemini vurgulayarak eşitlikçi bir model önermektedir. *Bu modele göre birey kararını vermeli, fakat aile de bu kararı bilerek, hazırlıklı olarak sürece duygusal olarak dahil edilmelidir. Bu yaklaşım, ölüm sonrası yaşanacak şokların ve çatışmaların azaltılmasını “etik bir sorumluluk” olarak yorumlamaktadır.*

Organ bağışının veya kadavra kullanımının toplumsal yarar açısından etik olup olmadığı sorulduğunda ise iki paralel eğilim ortaya çıkmıştır. Katılımcıların önemli bir kısmı bilime katkı, iyi doktor yetiştirme, toplumsal yarar, insan hayatını kurtarma gibi değerleri güçlü şekilde savunmakta ve bu katkıları etik açıdan olumlu bulmaktadır. K6’da “daha iyi doktorlar, hemşireler, sağlık çalışanları yetişebilir. Bu duruma karşı değilim ama kendi bedenimin kadavra olarak kullanılmasını kesinlikle istemem” diyerek bu ikili durumu açık biçimde ortaya koymaktadır. Benzer bir biçimde K8, “kadavraya karşı değilim, bilime katkı sağlamak tabii ki çok değerli. Ben bedenimin kadavra için kullanılmasını istemem” ifadesiyle toplumsal faydayı kabul etmesine rağmen kişisel düzeyde beden bütünlüğünü koruma yönünde tercih yaptığını belirtmiştir. Katılımcılar, kadavra kullanımını toplumsal açıdan etik olarak

değerlendirseler de, konu kendi bedenlerinin bu amaçla kullanılmasına geldiğinde daha çekingen, korumacı ve dinsel-sembolik hassasiyetlerin belirleyici olduğu bir tutum sergilemektedir. Katılımcılar kadavra kullanımını etik buldukları, kendi bedenlerinin bu amaçla kullanılmasına gelince, daha çekingen, daha korumacı ve daha dinsel-sembolik bir noktaya geçmektedirler. Bu durum etik alandaki tipik bir ikiliği göstermiştir. Bu ikiliğe göre toplumsal faydayı savunmak kolay olmakla birlikte, bu amaç için bireysel bedeni feda etmek katılımcılar için zordur. Dolayısıyla katılımcıların etik sezgilerinde, başkalarının katkısını onaylayan ama kendi bedenini koruma refleksi gösteren çifte yönlü bir yapı bulunmaktadır.

Aile onayı olmadan organ bağıışı yapılması meselesinde katılımcıların çoğu iki katmanlı bir etik çerçeve sunmaktadır. Bedenin asıl sahibi bireydir; aile sadece duygusal ve sembolik bir roldedir. Bununla birlikte K5, “aile onayının olması gerektiğini düşünüyorum. Eğer kişi yaşarken böyle bir karar aldıysa ailesiyle paylaşmalı. Çünkü o vefat ettikten sonra geride kalanlar ailesi oluyor. O artık gidiyor ama ailesi onun yasını tutmaya devam ediyor” diyerek aile ile iletişim kurulmasının etik bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Benzer biçimde K6’da “bireyin kararı önemli tabii ki ama aile karşı olsa bile onların rızasını almalı. Sonuçta kişi ölüyor, arkasında onun yasını tutan aile oluyor. Hassas bir konu ve bu yüzden iki tarafın da kırıncı olmadan sakince ortak noktada buluşması gerekiyor” sözleriyle hem bireysel iradenin üstünlüğünü hem de aileye danışmanın duygusal sorumluluk yönünü öne çıkarmaktadır. Bu çerçevede yine de aileye danışılmasının “saygı”, “şeffaflık”, “vicdani rahatlık” açısından önemli olduğu belirtilmektedir. Burada aile onayının etik bir gereklilik olduğu gibi bir tür duygusal iletişim yükümlülüğü olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Özellikle 12 katılımcıdan fazlası, bireyin rızasının hukuki ve etik olarak üstün olduğunu açıkça söylerken, aileyle paylaşmanın uzlaşsı, iletişim ve yas süreci bakımından gerekli olduğunu savunmuştur.

Bireyin rızası ile ailenin hassasiyeti çatıştığında hangi tarafın etik olarak baskın olması gerektiği sorusunda ise belirgin bir ortaklık vardır. Bireyin rızası baskın olmalıdır. Bu görüşün gerekçesi şu etik mantığa dayanmaktadır.

- Bedeni yaşam boyu taşıyan bireydir.
- Kararı veren kişi sonuçlarını da hesap etmiş olur.
- Ölüm sonrası aileye düşen, bireyin kararına saygı göstermektir.

Bununla birlikte yalnızca iki katılımcı, bireyin vasiyeti yoksa veya belirsizse, o durumda aile hassasiyetinin baskın olabileceğini söyleyerek daha bağlam odaklı bir etik model sunuyor.

Eşler arasındaki fikir çatışmasında ise açık bir biçimde ilişkinin yapısal boyutu öne çıkmıştır. Katılımcılar, evlilik bağına rağmen, bedenin nihai karar merciinin yine bireyin kendisi olduğunu savunmaktadır. K7’de bunu, “beden onun bedeni; bu konuda onunla çatışmaya girmek onun özel alanına saygı duymamak olur” diyerek açık biçimde ifade etmektedir. Benzer şekilde K6, “eşime izin veririm. Onun kararlarına saygı duyarım ama ailesine, bana da

danışmasını isterim” sözleriyle bireysel karar hakkını merkeze alırken, iletişim ve karşılıklı bilgilendirmenin evlilik ilişkisindeki önemine dikkat çekmektedir. K3 ise, “bana düşen eşime doğruyu, iyiyi göstererek onun yanında olmak, onu desteklemek ve kararlarına saygı duymaktır. Kararlarına köstek olmak değil” diyerek çatışma anlarında destekleyici ve saygılı bir tutumun etik gereklilik olduğunun altını çizmektedir. Böylece evlilik, etik açıdan bir “ortak karar alanı” ve karşılıklı saygı çerçevesinde bireysel hakların korunduğu bir alan olarak görülmektedir. Eşler arasındaki olası çatışma durumlarında yapılması gerekenin “ikna, diyalog ve saygı” olduğu; asla baskı kurmanın veya karar dayatmanın etik olmadığı belirtilmiştir.

Genel olarak cevaplar, etik boyutun çok katmanlı olduğunu göstermektedir. Bireyin rızası, ailenin yas uygulanımı, dinî-kültürel normlar, toplumsal yarar ve ölümün kutsallığı bir araya geldiğinde ortaya duygusal etik olarak tanımlanabilecek karmaşık bir yapı çıkmaktadır. Bu yapı ne tamamen bireyci ne tamamen toplumcu ne de tamamen aile merkezli bir etik model sunmaktadır. Katılımcılar ağırlıklı olarak karma bir etik benimsemiştir.

- Normatif temel: bireysel özerklik
- Duygusal ve toplumsal tampon: ailenin hassasiyeti
- Toplumsal fayda sınırı: bilime ve insan hayatına katkı
- Kültürel çerçeve: dinsel ritüeller ve beden bütünlüğü
- Zamanlama ilkesi: yasin en sıcak anında müdahale etik değildir
- İletişim ilkesi: kararlar hayattayken paylaşılmalı

Sonuçta katılımcıların etik sezgileri, ölüm sonrası bedenin yönetimi konusunda bireysel hakların üstün olduğu, ancak aile duygusunun küçümsenmemesi gereken bir model oluşturmuştur. Bu nedenle etik olarak önerilen yaklaşım, bireyin rızasının korunması ile ailenin yas sürecine saygı duyulması arasında hassas bir arabuluculuk gerektirmektedir.

## Sonuç

Bu araştırma, ölüm sonrası beden üzerinde tasarruf hakkına ilişkin tartışmaların Türkiye bağlamında bireysel özerklik, ailevi temsil, dini inançlar, toplumsal normlar, yas pratikleri ve bedenin sembolik bütünlüğü arasında kurulan çok katmanlı bir müzakere alanı olarak işlediğini göstermiştir. Bulgular, “ölü beden kime aittir?” sorusunun katılımcıların dünyasında tek bir aktör ya da tek bir ilke üzerinden yanıtlanmadığını; aksine ölü bedenin, yaşam boyunca kurulmuş ilişkilerin, duygusal bağların, kültürel kodların ve etik sezgilerin keşişiminde yer alan çoğul bir anlam alanı olarak deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın en belirgin sonuçlarından biri, katılımcıların önemli bir kısmının ölüm sonrası beden üzerindeki nihai karar hakkını bireyin yaşamı sırasında ifade ettiği iradeye atfetmesidir. Vasiyet, bu bağlamda ölen kişinin özerkliğinin ölüm sonrasına taşınmış son ifadesi, bir tür ahlaki emanet ve öznel süreklilik biçimi olarak görülmektedir. Bununla

birlikte, bu özerklik anlayışı, modern liberal birey kavrayışında olduğu gibi mutlak, yalıtılmış ve toplumsal bağlardan arınmış bir formda işlememektedir. Katılımcılar, bireyin karar üstünlüğünü büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, ölüm anının duygusal ağırlığını ve geride kalan ailenin yas yükünü dikkate alan ilişkisel bir etik çerçeve geliştirmektedir. Bu nedenle bireyin iradesi aile hassasiyetleriyle dengelenmesi gereken, fakat nihayetinde öncelikli sayılan bir hak olarak düşünülmektedir.

Bu durum, ailenin ölüm sonrası beden üzerindeki konumunun son derece çelişkili fakat merkezi olduğunu göstermektedir. Aile, bir yandan ölen kişinin en yakın temsilcisi, yasin taşıyıcısı ve cenaze ritüellerinin doğal öznesi olarak meşrulaştırılmakta; diğer yandan bireyin açık iradesini bastırabilecek, onun son arzusunu geçersiz kılabilecek potansiyel bir güç olarak da görülmektedir. Dolayısıyla aile, katılımcı anlatılarında hibrit bir otoriteye dönüştürülmektedir. Aile-beden ilişkisi, hak ile ihlal, temsil ile müdahale, koruma ile engelleme arasında salınan çift yönlü bir yapı arz etmektedir. Bu bulgu, ölüm sonrası karar alma süreçlerinin ilişkisel özerklik, duygusal mülkiyet ve kültürel temsil kavramları etrafında değerlendirilmesi gerektiğini düşündürmektedir.

Araştırmanın bir diğer önemli sonucu, dini inançların ölüm sonrası bedenin kullanımına ilişkin kararlarda tek yönlü ve kapalı bir normatif çerçeve üretmediğidir. Katılımcı söylemleri, dinin kimi zaman beden bütünlüğünü, emaneti ve diriliş fikrini öne çıkararak organ bağışına mesafe üreten bir sınır çizdiğini; kimi zaman ise yardımlaşma, sevap, merhamet ve bir canı kurtarma ilkeleri üzerinden bağışı meşrulaştıran bir ahlaki kaynak olarak işlediğini göstermektedir. Bu bulgu, dinin katılımcıların dünyasında yorumlanan, müzakere edilen ve kişisel vicdanla iç içe geçen bir anlam alanı olarak var olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, ölüm sonrası bedenin kullanımına ilişkin kararlar din, kişisel deneyim, aile hafızası, kültürel alışkanlık ve vicdani sezgilerle birlikte çalışan çoğul bir referans düzlemi oluşturmaktadır.

Bulgular ayrıca, ölü bedenin kutsallık, mahremiyet, ritüel düzen ve toplumsal hafızayla yüklü bir toplumsal varlık olarak konumlandığını açıkça göstermektedir. Cenazenin dokunulmazlığı, beden bütünlüğüne verilen önem, defin ritüellerinin aciliyeti ve ölen adına sürdürülen anma pratikleri, ölü bedenin ölümden sonra da sembolik olarak “yaşayan bir toplumsal nesne” olarak algılandığını düşündürmektedir. Bu bağlamda organ bağışı ve özellikle kadavra kullanımı, bedenin mahremiyetini, haysiyetini ve bütünlüğünü tehdit etme potansiyeli taşıyan müdahaleler olarak da değerlendirilmektedir. Organ bağışına belirli ölçüde olumlu yaklaşılırken kadavra kullanımına yönelik daha güçlü direncin ortaya çıkması, tam da bu noktada anlam kazanmaktadır. Katılımcılar için bedenin bir başkasına hayat vermesi ile bedensel bütünlüğün kamusal inceleme nesnesine dönüşmesi aynı ahlaki düzlemde algılanmamaktadır. Bu ayırım, modern tıbbın işlevsel beden anlayışı ile kültürel olarak kurulan kutsal/mahrem beden anlayışı arasındaki gerilimi görünür kılmaktadır. Organ bağışı, kimi katılımcılar tarafından toplumsal fayda, dayanışma ve yaşamı sürdürme pratiği olarak olumlanırken, kadavra kullanımı daha çok metalaşma, teşhir, kontrol kaybı

ve “bedenin materyale indirgenmesi” duygusunu çağrıştırmaktadır. Böylece araştırma, ölüm sonrası beden üzerindeki etik tutumların, bedenin toplumsal statüsü, görünürlüğü, parçalanabilirliği ve anlamı etrafında şekillendiğini göstermektedir.

Zorunlu organ bağı ya da ölüm sonrası bedenin devlet eliyle düzenlenmesi fikrine yönelik güçlü direnç de bu çerçevede anlamlıdır. Katılımcılar, devletin beden üzerinde zorunlu tasarruf kurmasını bireysel hak ihlali başta olmak üzere dini inanca, kültürel aidiyete, aile merkezli cenaze düzenine ve ölümün mahremiyetine yönelik bir müdahale olarak değerlendirmişlerdir. Devletin ancak bilgilendiren, kolaylaştıran ve gönüllülüğü teşvik eden bir aktör olarak meşru görüldüğü; zorlayıcı ve beden üzerinde sahiplik iddia eden bir otoriteye dönüştüğünde ise meşruiyet krizine sürüklendiği anlaşılmaktadır. Bu sonuç, ölüm sonrası bedenin modern biyopolitik düzenlemelere açık olmakla birlikte, toplumsal olarak hâlâ güçlü biçimde ahlaki ve sembolik koruma altında tutulduğunu göstermektedir.

Araştırmanın bütününe bakıldığında, ortaya çıkan *çerçeve*, *bireysel* iradeyi temel alan; aile yasını ve duygusal kırılma hissiyatı hesaba katan; toplumsal faydayı kabul etmekle birlikte bedensel kutsallık ve mahremiyet sınırlarını koruyan; gönüllülüğü önceleyen, iletişimi ve ölüm öncesi açıklığı etik bir yükümlülük sayan karma bir etik model belirginleşmektedir. Bu model, ölüm sonrası bedenin yönetiminde “bilgilendirilmiş rıza, aileyle önceden paylaşılmış karar, *kültürel/dini duyarlılığa saygı*” üçlüsünün *toplumsal meşruiyet açısından kritik olduğunu düşündürmektedir*.

Bu çalışma, ölüm sosyolojisi literatürüne üç düzeyde katkı sunmuştur. İlk olarak, ölü bedenin mülkiyetini hukuki sahiplik kategorileriyle sınırlamayıp, onu duygusal, kültürel, ritüel ve biyopolitik eksenlerde çoğul bir sahiplik alanı olarak kavramsallaştırmıştır. İkinci olarak, ölüm sonrası beden tartışmalarında ailenin konumunu temsil ile ihlal arasında salınan ilişki bir figür olarak göstermiştir. Üçüncü olarak ise, dinin ölüm sonrası bedenin kullanımında tek biçimli bir yasak üretmediğini; bağış, bütünlük, merhamet ve emanet fikirleri arasında çok katmanlı bir yorumlama alanı sunduğunu ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, bu çalışma *ölüm sonrası beden üzerindeki mülkiyet tartışmasının*, “*ölü bedende kimin hakkı var?*” sorusuna indirgenemez olduğunu ileri sürmüştür. Daha derindeki soru, bedenin ölümden sonra ne tür bir varlık olarak düşünüldüğü; onun üzerinde konuşma, karar verme ve müdahale etme yetkisinin hangi ahlaki dil ve toplumsal söylemle meşrulaştırıldığıdır. Bu nedenle ölü bedeni salt bireye ait bir mülk, ailenin yas nesnesi ya da tıbbın yararlanacağı biyolojik bir kaynak olarak düşünmek yetersiz kalacaktır. *Ölü beden, bireysel özerklik, ailevi temsil, dini anlam, toplumsal hafıza ve kurumsal iktidar arasındaki sınırların sürekli yeniden müzakere edildiği canlı bir toplumsal materyaldir*. Bu sahayı anlamak hukuki ve politik olarak önemli olmakla birlikte, ölümün modern toplumda nasıl anlamlandırıldığına dair daha geniş sosyolojik ve etik tartışmalar açısından dikkat çekicidir. Gelecek çalışmalarda bu konuyla ilgili yapılacak tartışmalar, belediyelerin sunduğu cenaze hizmetlerinden şehit cenazelerinin planlanma şekline, ölünün mahremiyetinden dijital alandaki vasililiğin ahlaki yükümlülüğüne kadar geniş bir alanda kurulacak potansiyele sahiptir.

## Kaynakça | References

- Akıncı, Şahin vd. “Türk Halkının Organ Bağışı Konusundaki Bilinç, Tutum ve Davranışları, Organ Bağışına Etki Eden Faktörler ve Çözüm Önerileri”. *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 2025), 1-47. <https://doi.org/10.58820/eruhfd.1683177>
- Akıncı, Şahin. “Türk Özel Hukuku’nda Cesetten Yapılan Organ Nakilleri ve Bu Konuda Gerçekleştirilmesi Düşünülen Yeni Düzenlemeler”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Halil Cin’e 10. Hizmet Yılı Armağanı, Özel Sayı* (Ocak 1995), 427-448.
- Akıncı, Şahin. *Türk Özel Hukukunda İnsan Kökenli Biyolojik Madde (Organ-Doku) Nakli Kavramı ve Bundan Doğan Hukuki Sonuçlar*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1996.
- Baglow, John Sutton. “The Rights of the Corpse”. *Mortality* 12/3 (August 2007), 223-239. <https://doi.org/10.1080/13576270701430692>
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Mortality, Immortality and Other Life Struggles*. California: Stanford University Press, 1992.
- Cillimoğlu, Ayhan Öznur vd. “Adnan Menderes Üniversitesi Hastanesi Personelinin Organ-Doku Bağışı ve Nakli Hakkındaki Bilgi ve Düşünceleri”. *Türk Nefroloji Türk Nefroloji Transplantasyon Dergisi* 25/3(2016), 254-262. <https://doi.org/10.5262/tndt.2016.1003.07>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2025.
- Çakıroğlu, Ahmet– Harmancı, Arzu Kader. “Aile ile İletişim: Ölümün Bildirilmesi ve Organ Bağışı”. *Beyin Ölümünden Organ Nakline*. ed. Eyüp Kahveci vd. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2015.
- Çobanoğlu, Nesrin. “Tıp Etiği Açısından Beyin Ölümü, Organ Bağışı ve Organ Nakli”. *Beyin Ölümünden Organ Nakline*. ed. Eyüp Kahveci vd. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2015.
- De Baets, Antoon. “A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations”. *History and Theory* 43/4 (December 2004), 130-164. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2004.00302.x>
- Domanska, Ewa. “Toward the Archaeontology of the Dead Body”. *Rethinking Histor* 9/4 (August 2006), 389-413. <https://doi.org/10.1080/13642520500307602>
- Etheredge, Harriet Rosanne. “Assessing Global Organ Donation Policies: Opt-In vs Opt-Out”. *Risk Management and Healthcare Policy* 14 (May 2021), 1985-1998. <https://doi.org/10.2147/RMHP.S270234>
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Genç, Ruhet. “Türkiye’de ve Dünyada Organ Transplantasyon Cerrahisi: Transplantasyon Lojistiğinin Yönetimi”. *Ulusal Cerrahi Dergisi* 25/1 (Nisan 2009), 40-4.
- Hallam, Elizabeth vd. *Beyond the Body: Death and Social Identity*. London: Routledge, 1999.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2026.
- Hennink, Monique vd. *Qualitative Research Methods*. London: SAGE Publications Ltd, 2011.
- Illich, Ivan. *Sağlığın Gaspi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Işık, Zeliha. “Lacanian Transference in A Thousand Splendid Suns by Khaled Hosseini and The God of Small Things by Arundhati Roy”. *Eurasian Journal of English Language and Literature* 7 / 1 (June 2025), 99-113. <https://izlik.org/JA25XH87UL>
- Işık, Zeliha. “Lacanian Desire, Anxiety and the Other in Buchi Emecheta’s the Bridge Price”. *Avrasya Beşeri Bilim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2025), 1-15. <https://izlik.org/JA87JD46LS>
- Jones, D. Gareth – Whitaker, Maja I. *Speaking for the Dead: The Human Body in Biology and Medicine*. London: Routledge, 2016.

- Kıraklı, Cenk vd. “Yoğun Bakımda Beyin Ölümü Kesin Tanı Süresinin Kısalmasının Organ Bağışı Oranlarına Etkisi”. *Yoğun Bakım Dergisi* 1/1 (2011), 8-11. <https://doi.org/10.5152/dcbabd.2011.02>
- Lee, Allister “Opt-in Vs. Opt-out of Organ Donation in Scotland: Bioethical Analysis”. *The New Bioethics* 28/4 (July 2022), 341-349. <https://doi.org/10.1080/20502877.2022.2095714>
- Liang, Hui-Ju vd. “A Good Ending but not the End’: Exploring Family Preparations Surrounding a Relative’s Death and the Afterlife-A Qualitative Study”, *Palliative Medicine* 38/11 (September 27), 1184-1193. <https://doi.org/10.1177/02692163241280016>
- Mbembe, Achille. *Necropolitics*. USA: Duke University Press, 2020.
- McIlwain, Charlton D. *When Death Goes Pop: Death, Media and the Remaking of Community*. New York: Peter Lang, 2005.
- McNamara, Carter. *General Guidelines for Conducting Research Interviews*. Erişim <http://managementhelp.org/businessresearch/interviews.htm> (26.08.2024).
- Partridge, Ernest. “Posthumous Interests and Posthumous Respect”. *Ethics* 91/2 (1981), 243-264.
- Patton, Michael G. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2024.
- Sedikides, Constatnine vd. “Individual Self, Relational Self, Collective Self: Hierarchical Ordering of the Tripartite Self”. *Psychological Studies* 56/1 (January-March 2011), 98-107. <https://doi.org/10.1007/s12646-011-0059-0>
- Sikes, Pat. “Methodology, Procedures and Ethical Concerns”. *Doing Educational Research*, ed. Clive Opie (London: SAGE Publications Ltd, 2004), 15-32.
- Subramani, Supriya – Biller-Andorno, Nikola. “Revisiting Respect for Persons: Conceptual Analysis and Implications for Clinical Practice”. *Medicine Health Care Philosophy* 25 /3 (April 10), 351-360. <https://doi.org/10.1007/s11019-022-10079-y>
- Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Turner, Daniel W. “Qualitative Interview Design: A Practical Guide for Novice Investigators”. *The Qualitative Report* 15/3 (January 2010), 754-760. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2010.1178>
- van Dalen, Hendrik P – Henkens, Kéne. “Comparing the Effects of Defaults in Organ Donation Systems”. *Social Science & Medicine* 106 (April 2014), 137-142. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.01.052>
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Vergara, Francisco. *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Woodthorpe, Kate “Family and Funerals: Taking a Relational Perspective”. *Death Studies* 41/9 (May 2017), 592-601. <https://doi.org/10.1080/07481187.2017.1325419>