

KADERLE TASARIM ARASINDA

YENİ İNSAN

NAZİFE ŞİŞMAN

kitapyurdu.com

YENİ İNSAN

– Kaderle Tasarım Arasında –

Fatma'ya,
muhabbetli fikir teatileri,
akıldan gönle, gönülden akla yol bulma çabaları,
kendi kitabına vereceği isim dâhil
paylaştığımız her şey için...



İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 682
NAZİFE ŞİŞMAN KİTAPLIĞI : 2

© İNSAN YAYINLARI

(1. VE 2. BASKI, 2011, 2012)
İNSAN YAYINLARI'NDA BİRİNCİ BASKI, 2017
İKİNCİ BASKI, 2018

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-833-7

YENİ İNSAN
– KADERLE TASARIM ARASINDA –
NAZİFE ŞİŞMAN

İÇİDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
AHMET ALTIYAPRAK

BASKI-CİLT
ANA BASIN YAYIN GIDA İNŞ. SAN. VE TİC. A.Ş.
B.O.S.B. MERMERCİLER SANAYİ SİTESİ 10. CAD. NO: 15
BEYLİKDÜZÜ/İSTANBUL
TEL: (212) 422 79 29
MATBAA SERTİFİKA NO: 20699

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

YENİ İNSAN

– Kaderle Tasarım Arasında –

NAZİFE ŞİŞMAN

İNSAN

NAZİFE ŞİŞMAN

Nazife Şişman 1963 yılında Gerede'de doğdu. Boğaziçi Üniversitesi'nde ekonomi okudu. Sosyolojide lisansüstü çalışmalar yaptı. İngilizceden Türkçeye eserler tercüme etti.

Yayınlanmış kitapları:

- *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, 1996.
- *Anlatılmamış Öyküler* (derleme), 1998.
- *Kamusal Alanda Başörtülüler* (röportaj), 2000.
- *"Emanet"ten "Mülk"e: Kadın, Beden, Siyaset*, 2003.
- *Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi*, 2005.
- *Harf Harf Kadınlar* (editör), 2008.
- *Günün Kısa Tarihi*, 2008.
- *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, 2009.
- *Yeni İnsan: Kaderle Tasarım Arasında*, 2011.
- *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*, 2016

İngilizceden Türkçeye kazandırdığı eserler:

- Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (1984)
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (1985)
- Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (tercüme kurulunda yer aldı)

İçindekiler

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 13

BİLİM HER ŞEYİ BİLİR, TEKNOLOJİ HER ŞEYİ YAPABİLİR Mİ? 23

HAYATIN VE ÖLÜMÜN DEĞİŞEN SINIRLARI 37

BİOPOLİTİKA VE KAPİTALİZM 47

BEDENLERİMİZ KİME AİT? 59

SOYKIRIMIN TAZMİNATINI BÖBREĞİ İLE ÖDEYEN FİLİSTİNLİLER 65

POSTMODERN DÖNEMİN "AŞIRI ANNE"LERİ 75

ANNELİK, ANNE SÜTÜ VE BEBEK BESLENMESİ:
TIBBİ VE TEKNOLOJİK DÖNÜŞÜM 83

"SUÇLULUK GENİ", ÖZGÜR İRADE VE SORUMLULUK 97

BİLİM KURGU: TEKNO-BİLİMSEL TAHAYYÜLÜN SINIRLARI 105

GENETİK MÜDAHALE: LİBERAL ÖJENİK 121

"HASTALIK SUÇU": BİREYSEL SORUMLULUK/YETERSİZLİK.....129

"SAĞLIK" MERCEĞİNDEN GÖRÜNEN "KİM"LİĞİMİZ.....135

SEKÜLER VE DİNÎ BİYOETİĞİN KAVRAMLARI.....143

MÜSLÜMANLARIN UFKU FETVA İLE Mİ SINIRLI? 157

ÖLÜMÜN TIBBİLEŞTİRİLMESİ/
AHİRETİN GÜNDELİK HAYATTAN ÇIKARILIŞI 165

"İNSAN-I KÂMİL"DEN "YENİ İNSAN"A 173

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

Yuval Noah Harari, 2018 Davos Zirvesi'nde insan ırkının geleceği ile ilgili çok çarpıcı bir konuşma yaptı.[1] "Homo Sapiens"in son temsilcileri olabileceğimizi, insanların bundan iki yüzyıl sonra zihni, bedeni ve beynini farklı örgütleyen, bizden çok farklı varlıklara dönüşeceklerini söyledi. Harari'ye göre, ekonominin merkezinde de işte bu mühendislik bilgisi yer alacak. Yirmi birinci yüzyılın ekonomisinde tekstil, otomobiller ya da silahlar değil; bedenler ve zihinler veri olarak merkeze oturacak.

Netflix'te yayınlanan, zihinlerini/hafızalarını, çip taktıracak parası olmayan, bunu tercih etmeyen[2] ya da bir suçtan mahkûm olduğu için bu hakkını kaybeden başka bedenlere yükleyerek yüzlerce yıl yaşayabilen insanları konu alan *Altered Carbon* dizi-

1. https://www.youtube.com/watch?v=bg27nJb7Rck (Erişim Tarihi 4 Ağustos 2018)
2. *Altered Carbon* adlı dizide cennete gitme ihtimalini kaybetmemek için kendisine çip taktırmayan ve bedeni ölünce ölmeyi tercih eden dindar bir Hıristiyan ve bir de Müslüman karakterin olması dikkat çekici.

sindeki gelecek tahayyülünden çok da farklı görünmüyor Harari'nin anlattıkları. İnsanlık tarihi boyunca var olan sömürü, baskı ve ayrımcılık bedenlere, verilere sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki ayrım üzerinden uygulanan yeni bir ırkçılık şeklini alıyor dizi filmde. Harari'ye göre de söz konusu gelişmeler bir "dijital diktatörlük" ortaya çıkarabilir, hatta bu, bizi bekleyen neredeyse kaçınılmaz bir son. İnsanların dijital desteklerle bedenlerini mükemmelleştirecekleri ya da zihinlerini/hafızalarını makinelere (küçücük bir çipe) yükleyerek bedensiz bir varoluşu tecrübe etme imkânı bulacakları bir gelecek tasavvuru, bilimsel tahayyüle de bilim kurgu dünyasına da şekil veriyor. Böyle olunca, insan-makine birlikteliğini yeniden düşünmek kaçınılmaz.

Hepimiz Siborg muyuz?

"Siborg"u teknolojik olarak desteklenmiş insan manasında kullanırsak "Hepimiz teknolojik olarak desteklenmiş, iyileştirilmiş insanlarız" demek mümkündür. Çünkü belli koşullarda, bedenlerimizde protez ya da pil takviyesini gerektiren bir tıbbi destek alıyoruz. Diz kapaklarına plakalar, dişlere implantlar, kulaklara işitme cihazı, kalbe pil ya da stent, en sık rastlanan teknolojik destekler. Bu yüzden, hepimiz siborguz, yani teknolojik aksamla güçlendirilmiş, desteklenmiş insanlarız. Böyle desteklere henüz ihtiyaç duymayan gençlere de zihin ve hafızalarını ellerindeki akıllı telefonlara emanet ettikleri, sosyal mecralarda kendilerine yeni profiller, avatar bedenler kurguladıkları için siborg demekte bir sakınca görmüyorum. Ve onları gelecekte yedek organlar, çip destekleri, nörobilimin ve biyoteknolojinin açtığı imkânlarla, mekanik, genetik ve kimyasal araçlarla "iyileştirilmiş bedenler" (*enhanced bodies*) bekliyor.

Bedene müdahale elbette tarih boyunca hep vardı, ama günümüzde mükemmelleştirme, iyileştirme adına bedene yapılan

müdahalelere yaklaşımda önemli bir farklılık tecrübe ediliyor. Farkı, "ruhu yüceltmek adına bedeni kontrol altında tutmak"tan, "sadece bedende yoğunlaşan bir mükemmellik anlayışı"na geçiş olarak tespit etmek mümkün.[3]

Esasında günümüz tıp teknolojisindeki hızlı değişim, daha mükemmel bir insan ırkına ulaşma noktasında pek çok ütopik düşünceye geçit verdi. Öngörüler şöyle bir gelecek resmi çiziyor: Bilgisayarlar insan beyninin kapasitesini aşacak, nanoteknoloji insana gerek bile kalmadan işleri yürütecek, biyoteknolojik ürün ve süreçler bedenlerimizi, hatta sadece bedenlerimizi değil, zihinlerimizi ve kimliğimizi de şekillendirecek, belirleyecek. "Homo Sapiens", insanın geleceği son nokta olarak kalmayacak. Tasarım bebekler, klonlanmış insanlar, insan-hayvan karışımı hibrit varlıklar...

Bunlar neyi gösteriyor?

Birincisi beden derken artık "verili" bir yapıdan bahsetmiyoruz. Tanrı'nın ihsanı ya da "vehbî" manasında, verili değil bedenlerimiz. İstek ve arzuya göre seçilip şekillendirilebilecek *plastik* bir özelliğe sahip. Ceninlerden elde edilen cilt yenileyici kremler, östrojen hormonu ile yaşlanmayı geciktirme ve plastik cerrahi, bedenin bu özelliğini destekliyor.

Günümüzde beden sadece plastik değil, aynı zamanda *biyonik*. Zira insan vücuduna pek çok protez yerleştirilebiliyor; piller, yapay kalp kapakçıkları gibi. Tıptaki gelişmeler bununla da sınırlı değil; organ nakilleri sayesinde aynı zamanda *ortaklaşa* (*komünal*) bir hale de geldi bedenlerimiz. Diğer taraftan gen teknolojisindeki son yenilikleri, klonlamayı, yapay zekâyı dikkate alırsak, artık bedenden bir *mühendislik ürünü* olarak bahsetmemiz de mümkün.

3. Bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde şu makalede ele almıştım: "Seküler Benlik Algısı: Bir Metafor Olarak Beden", *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*. 3. baskı, ss. 19-42, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Bir başka husus daha... Beden artık bir *seçim* meselesi aynı zamanda. Çünkü sperm ve yumurta bankalarından istenilen özelliklerde adaylar belirlenip istenen özellikte bir rahim kiralanarak bir bebek sahibi olunabiliyor. Beden üzerinde bu kadar müdahale imkânı veren yeni tıp teknolojisinin vaatlerini, Harari gibiler, "insan ötesi" kavramı ile ifade ediyorlar.

İnsan, haddizatında, kendi sınırlılıklarını aşma çabasında olan bir varlıktır. Bu sebeple insanlık tarihinin başından beri insanın kendini aşmasını, yücelere ulaşmasını, mükemmelliği elde etmesini imleyen kavramlar hep var olagelmiştir. Tabir caiz ise hemen her kültürde bir tür insan-ı kâmil, bir ilk arketip, insanların hayatına yön vermiştir. Hem nirengi noktası olarak hem de ulaşılması gereken hedef olarak.

"Mükemmeli Yeniden Tesis Etmek"/ "Mükemmele Ulaşmak İçin Dönüşüm"

Modern öncesi dönemde insanın mükemmele ulaşma hedefinin üst çerçevesini belirleyen husus, Tanrı'nın kâinatı ve içinde bulunan bütün mahlukatı kendi yüce ilmi dâhilinde yaratmış olmasıydı. Dolayısıyla yaratılmış olması hasebiyle bütün varlıklar mükemmeldi. İnsan da yaratılmışların zirvesi olarak bu mükemmelliğin en üst noktasıydı. Tanrı, insan bedenini en mükemmel oranda yaratmıştı. Bu dünyada duçar olduğu hastalıklardan ve bedensel kusurlardan kurtuluşa ise ancak öte dünyada tekrar mükemmelliğe kavuşarak ulaşabilirdi.

İnsan, mükemmel bir mikrokozmos idi. Hıristiyan ortaçağında Tanrı'nın yaratışının zirvesi olarak kabul ediliyordu. Müslümanlar için eşref-i mahlukattı. Müslümanların ufkunda mükemmeli temsil eden varlık, kanlı canlı bir insandı: Hazret-i Peygamber.

On dokuzuncu yüzyılda ise insan teknik manada bir makina ve ardından tesadüfi evrim sürecinin bir sonucu olarak kabul

edilmeye başlandı. Bedenle ilgili bu kabuller tıp teknolojisinin insanı ele alış tarzını da doğrudan etkiledi.

Tarihin bilinen ilk çağlarından beri tıp ilmine "insan bütünlüğünün yeniden kazanılması" fikri hâkim olmuştu. Çünkü Tanrı'nın yaratışı mükemmeldi. Tabibin görevi bu mükemmel dengeyi yeniden tesis etmekti. Günümüzde de insan bedeninin normal fonksiyonlarını çalışır hale getirme fikri hâlâ önemli bir rol oynuyor. Ama tıbbi ilginin odağına bir başka nosyon daha dâhil oldu: Doktorlar, hastalarının fiziksel ve zihinsel durumlarını normal haline döndürmenin ötesinde tamamen sağlıklı insanların özelliklerini iyileştirme, geliştirme ile de ilgililer. Bu yüzden günümüzde tıbbi anlayışa insan bütünlüğünün yeniden kazanılmasından (*restitutio ad integrum*) ziyade, mükemmele ulaşmak için dönüşüm (*transformatio ad optimum*) fikri hâkim. Buna *enhancement* diyoruz.[4]

İnsanın yeni tıp teknolojisinin yardımıyla girişti̇ği transformasyonun ve "sınırlılıklarını aşma" çabasının hedefi nedir peki? Ve bu çaba nasıl pratiğe dökülür? İnsan bedenini gerek tıbbi teknolojiler gerekse yapay zekâ ve benzeri dijital teknolojilerle güçlendirmek ve sınırlarını genişletmek yoluyla... Bunun da ötesinde akıllı yapay varlıklar yaratılabileceği fikri, trans-hümanizmle birleşerek insanı bedensellikle sınırlı bir varlık olmaktan çıkarma hedefine kilitlenmiş durumda.

Sadece bedene teksif edilen bir mükemmelleşme hedefi, hayatı ve ölümü tecrübe edişimizi, dolayısıyla dünyamızı ve ahiretimizi nasıl etkileyecek? İyileştirilmiş, desteklenmiş bedenlerle

4. "Enhancement"ı iyileştirme olarak tercüme edebiliriz. Ama Türkçede tedaviye (*healing*) de iyileştirme dediğimiz için henüz tam karşılığı oturmuş değil. "İyileştirme"nin ortaya çıkarması muhtemel etik sorunlarla ilgili bkz. John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People.* 5. baskı, New Jersey: Princeton University Press, 2010 ve John Harris, "Moral Progress and Moral Enhancement", *Bioethics.* Cilt 27, No 5, 2013, s. 285–290.

muhatap olduğumuz, yeni tıp teknolojisinin biteviye takviye vaadinde bulunduğu bir çağda, değişimin kaydını tutabilmek ve böylece "Ne oluyor?" sorusu eşliğinde tasvir ve analiz yapabilmek için, öncelikle, bu soruları meram ve maksadına uygun bir şekilde sormak gerekiyor. Tıp teknolojisindeki gelişmeler hızla devam etse de *Yeni İnsan*'ın biyoteknolojik gelişmeler karşısında sorduğu sorular, ilk yayımlanışından bu yana, güncelliğinin yanı sıra hayatiyet ve ciddiyetini de koruyor.

Nazife Şişman
Bahçelievler, 2018

GİRİŞ

Ölüm ve hayatla ilgili meseleler insan muhayyilesini her zaman meşgul etmiş olmasına rağmen "Sonsuza dek yaşayabilir miyiz?"[1] sorusunun modern bir tınısı var. Çünkü bozulan organların yenileriyle ikamesi, protezler ve kimyasallarla takviye gibi tıp teknolojisinin yeni icatları, bir taraftan bu sorudaki ümidi besliyor diğer taraftan maddi koşulları mümkün kılarak davetkâr bir ortam oluşturuyor. Tıp teknolojisindeki gelişmeler hayata ve ölüme dair anlayışımızı değiştiriyor. Mesela "ölme hakkı"ndan, "yaşama hakkı"ndan bahsedebiliyoruz. Hâlbuki ölmek ya da yaşamak bir kaderdir, bir kaçınılmazlıktır. Bütün kadim anlayışlarda bu böyledir. Günümüzde biyoteknoloji bu kaçınılmazlıkları aşmak üzere hayatın ve ölümün sınırlarında geziniyor. O yüz-

1. *Sonsuza dek yaşayabilir miyiz?,* Bryan S. Turner'in yaşamı uzatma teknolojilerini sosyolojik analize tabi tuttuğu kitabının ismi. Yazar "ölümsüzlük" vaadinde bulunan teknolojilerin ahlaki bir sorgulamasını da yapıyor. *Can We Live Forever? A Sociological and Moral Inquiry*. UK and USA: Anthem Press, 2009.

den hem "ölümde iyi"yi (ötenazi) hem de "doğumda iyi"yi (öjenik) tartışıyoruz.

Son yarım yüzyıldaki icatlar baş döndürücü bir hızla hayatımıza dâhil oldu: Antibiyotikler, psikolojik ilaçlar, bitkilerde hastalıkları önleyen veya dayanıklılığı artıran gen manipülasyonu, organ nakli, doku nakli, piller, ortopedik malzemeler, genetik test, gen tedavisi, yapay organlar... Bunlar uygulamada olanlar. Bir de gelecekte uygulanması beklenen teknolojiler var: Çoklu genetik yapıya sahip embriyolar, yani insan, hayvan ve bitki genlerinin karıştırılmasından oluşturulacak yeni canlılar, klonlardan elde edilen organlarla sürekli yenilenecek bedenler, gelecekte hastalığının tedavisi bulunursa diye dondurulan ölüler...

Teknolojinin hâkimiyeti altındaki bilim, aynı zamanda küresel iktisadi yapının da şeklini alıyor. DNA'lar, hücre kültürleri patent altına alınıyor. Kök hücreler, dokular, virüsler, aşılar, hatta embriyolar, bir canlının parçaları olduklarını unutturacak denli metalaşmış durumda. Çünkü alınıp satıldıkları bir pazar var. Sağlık, hastalık, doğum ve ölüm gibi meseleler artık iktisadi yapının dinamiklerine teslim.

On dokuzuncu yüzyılda evrimci biyoloji insan-hayvan arasındaki farkı ortadan kaldırmıştı. Günümüzdeyse biyoteknoloji ve gen mühendisliği makine-insan arasındaki sınırı belirsizleştiriyor. Biyonikler, yapay zekâ, genetik kopyalama gibi metotlar nedeniyle insanın sınırları tartışmalı hale geldi. Hükûmetler, ilahiyatçılar, hukukçular ve filozoflar bu tartışmalara dâhil oldu. Çünkü biyoteknolojide gerçekleşen devrim niteliğindeki gelişmeler, çağdaş sosyal teorisyenleri endişeye sevk edecek boyutlarda.

Esasında bu endişeler dinî, felsefi, iktisadi, kültürel, sosyolojik ve psikolojik vb. çok yönlü bir özellik gösteriyor. Mesela; insan olmak ne demek, insanın değişmez bir doğası var mı gibi felsefi soruları sordurtan bir vasat da var. İnsanları organ alıcılar ve organ satıcılar olarak ikiye bölen iktisadi eşitsizlik ve sömürü bo-

yutu da. Bu sebeple bu yeni teknolojiler ve tıbbi tedavi yöntemleri çok yönlü bir tartışmanın konusu.

Yeni İnsan'da bu tartışmaların çerçevesini çizmeye çalıştım. Vasat nedir? Hayatımıza dâhil olan teknoloji, daha doğrusu biyoteknoloji ve tıbbi teknoloji, "insan"ın ne'liğine dair tasavvurumuzu nasıl etkiliyor? Teknoloji freni patlamış bir araba mı? Ona binmemek elimizde mi? Eğer binmememiz söz konusu değilse hızını yavaşlatmak, yönünü değiştirmek gibi bir çaba içinde olabilir miyiz? Önce olmakta olanları tasvir edip ardından da bu sorular eşliğinde tefekküre kapı aralamaya çalıştım.

Ama bu konularda tefekkürü canlandırmaya çalışmak her zaman çok kolay olmayabiliyor. Biyoteknoloji ve ahlak konusundaki ilk seminerlerimden birinde, yeni yeni zemini keşfetmeye ve anlattıklarımın muhataplarımda nasıl bir karşılık bulduğunu bakışlardan ve sorulardan çıkarmaya çalışıyordum. Seminer sonrası genç bir doktor adayı yanıma yaklaştı ve dinlediklerinden aldığı hisseyi şöyle söze döktü: "Biz de okulda etik dersi alıyoruz. Ve hastanın fişini çekip çekmeme ya da bir tek makina varsa yeni gelen genç bir hasta ile komadaki yaşlı bir hasta arasında bir tercih yapmak zorunda kalırsak nasıl karar vereceğimizi tartışıyoruz. Şimdi siz bütün bunlar karşısında nasıl bir tavır takınacağımızla ilgili hiç pratik bir şey söylemiyorsunuz. Ben cerrah olursam böbrek nakli yapmamalı ya da kadın doğum uzmanı olursam doğum öncesi genetik tarama yapmamalı mıyım mesela?"

Düşünmeye davet ettiğim başka konularla ilgili ders ve seminerlerde de benzer tepkilerle karşılaştım. "O zaman telefon da mı kullanmayalım?" "Modern tıbbı eleştiriyoruz madem, hiçbir tedaviyi kabul etmeyelim mi?" Bireysel olarak teknolojiye karşı durmak hiç de akıllıca değil, sonucu çıkıyor bu mukabelelerden. Reçete ya da madde madde çözüm önerisi isteyen kolaycı muhataplarım da oldu. Ama bu doktor adayının sorusu, ben bu işin içinden en sorunsuz nasıl çıkabilirim kolaycılığının yanı sıra bir sistem sorununa da işaret ediyor. Nasıl mı? Bir tıp mensubu, bitkisel hayattaki bir

hastanın fişini çekme kararını hasta yakınlarına bıraktığında "etik" davranmış olacaktır. Ya da bir beyin ölümü vakasında eğer kişi önceden organ nakline izin veren bir belge imzalamışsa ondan organ alınması etik açıdan sorgulanamaz. Sorun âdeta bir bürokratik işlem sorunudur. Söz konusu doktor ya da doktor adayı, bu düzeyin üzerine çıkıp "uzatmalı hayat yaşamaya" iten ümit teknolojilerini sorgulayamaz ya da "Ölü bedenler üzerinde karar verici olan kimdir?", "Beden kişinin mülkü müdür?" gibi ahlaki ve felsefi soruları soramaz. Tıbbi tedavi ile mükemmelleştirmeye dönük uygulamalar arasındaki ayrımı da çoğu zaman gözden kaçırır. Çünkü bir sistemin içinden konuşmaktadır. Sorsa bile bireysel ahlaki tavırlarla sistemin işleyişi iki ayrı boyutta cereyan eder.

Benim genç doktor adayına verdiğim cevap işte bütün bu yapıya işaret ediyordu. Ben bu uygulamalara sistemin içinden değil, üzerinden bir yerden bakıyordum. Çünkü biyoloji ile teknolojinin buluştuğu noktadan itibaren ortaya çıkan meseleler, laboratuvarın ya da hastanenin içi ile sınırlandırılamaz. Hatta şu örneği verdim mezkûr doktor adayına: "Ben ya da bir yakınım, mesela organ nakli gerektirecek bir tedavi imkânı ile karşı karşıya kalabilir, ben de kişisel olarak bu uygulamayı kabul etmiş olabilirim. Ama benim bu uygulamaya teslim olmam, beni, bedenin bütünlüğüne dair felsefi sorgulamadan, bedenin kutsiyeti ve dokunulmazlığına dair dinî tefekkürden ve dünyayı organ vericiler ve alıcılar şeklinde ikiye bölen ekonomik sömürüyü mesele edinmekten alıkoymamalı."

Mesele birkaç katmanlı bir yaklaşımı gerektiriyor esasında. Ve her katman için ayrı bir mercek kullanılması zaruri.[2] Birin-

2. İsmail Kara'nın toplumsal ve tarihsel duruşla ilgili formüle ettiği üç mercekten bakma teklifini biyoteknoloji ve ahlak konusuna da uyarlayabileceğimi düşündüm. Çünkü bu kavramlaştırma benim için hep ufuk açıcı olmuştur. Bkz. *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, ss. 71-80.

ci mercek aktüel problemlere odaklanır, mevcut realiteyle temas halindedir. Doktor adayı ya da tıp endüstrisine muhatap olan kişiler işte bu düzeyden bakmaktadırlar meseleye. Ve bizzat pratiğin içinden konuştukları için realitenin dayatmaları belirleyicidir tavırlarında.

İkinci mercek ise biraz daha yukarıdan ve daha geniş açıdan bakmamızı mümkün kılacak bir tasavvur aracı olacaktır. Çünkü ancak böylece insanlık tarihini, küresel dinamikleri, kültürel eğilimleri, değişen tasavvurları dikkate alan bir analiz yapmak mümkün olur. Bedenin parçalara ayrılışını, serbest piyasa ekonomisinin bu parçaları metalaştırışını, yeni teknolojilerin bireylerin özgürlüğü ile ilgili ortaya çıkarması muhtemel sorunları bu mercekten görebiliriz.

Üçüncü mercek ise soyut felsefi sahaları temaşa edip dönüp tekrar müşahhas olana bakmaktır. Çünkü reel olan ancak nazari bir çerçevede anlam kazanır. Biyoteknolojik uygulamalara bu mercekten bakıldığında kozmoloji, ontoloji, metafizik ve ilahiyat devreye girer. Mesela Tanrı'nın suretinde yaratılmış olma inancı ve Rahman'ın nefesinden üflemiş olduğu halife insan anlayışı çerçevesinden bakılabilir meseleye. Böyle olunca "yeni insan"ın kader ile tasarım arasında salınmakta olduğu, metafizik bir düzeyde teşhis edilebilir.

"Bir Yer"den Bakmak

Ama günümüzde tıbbi teknolojinin çizdiği ümitvar tablo, bizi gündelik uygulama alanına hapsediyor ve bu merceklerden ayrı ayrı bakmamızı engelliyor. Bilim ve teknolojinin eleştirilemez bir varlık ve gerçeklik alanı olduğu şeklindeki modern zan, biyoteknolojinin de kaçınılmaz bir "gelişme" olduğu kanaatini besliyor. İşte bu zannı ve arka planını "Bilim her şeyi bilir, teknoloji her şeyi yapabilir mi?" başlığı altında ele aldım. Bilim kendi ken-

disine amacını tayin edebilir mi? "Bilimsel" tavır, ölü bedenlere ya da embriyolara sadece birer hücre yığınıymışçasına muamele edilmesini meşrulaştırabilir mi? Bu sorular üzerinden yol almaya çalıştım.

Mesela *The Politics of Life* adlı kitabından istifade ettiğim Nikolas Rose bir teknolojik determinist olarak yaklaşır meselelere. "Olmakta olan budur" diye bir resim çeker bizim için. Tıbbi teknolojinin sunduğu imkânların, "ümit teknolojileri" olarak bireysel kimlik kurgularına dâhil olduğu gerçeğini de vurgular. Ama onun için doğal ile yapay arasındaki sınırın belirsizleşmesi ve birbiri içine geçmesi bir sorun teşkil etmez. Hatta biyoteknolojinin sunduğu imkânlar, insan deneyimini optimum düzeye çıkaran ve potansiyeli genişleten bir işlev görür Rose'a göre.[3] Esasında teknolojiyi eleştirebilmek için bir bakış, bir perspektif gerekir. Bir perspektifin olabilmesi için de, insan bir yerden bakıyor olmalıdır, yani bir zeminden. Rose'un böyle bir zemini olmadığı için, olmakta olanın hâkimiyeti altında şekillenir bakışı.

Müslümanlarsa hem insana hem kâinata bir yerden bakarlar. Baktıkları yer, Yaratıcılarının onları konumlandırdığı yerdir. Fakat günümüz teknolojisi ile hesaplaşma ve ona belli bir perspektiften bakma noktasında, Müslümanlar ciddi bir sorun yaşıyorlar. Gerek son birkaç yüzyıldan beridir Batı'nın siyasi, kültürel ve teknolojik kuşatması altında şekillenen savunmacı bakış açısı, gerekse teknolojinin *de facto* hâkimiyeti sebebiyle, emaneti yüklenmiş olan "insan" vurgusundan uzak bir tavır sergiliyorlar. Bilhassa biyoteknolojinin müdahalesi ile ortaya çıkan klonlama, ötenazi, genetik tasarım, hibrit varlıklar, dijital destekler, yapay zekâ gibi meselelerle ilgili olarak. İşte bu konu-

3. Nikolas Rose, *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007, s. 18.

lardaki yaklaşım problemlerini de "Bedenlerimiz kime ait?" ve "Müslümanların ufku fetva ile mi sınırlı?" başlıkları altında irdelemeye çalıştım.

Determinist yaklaşımına eleştiri hakkını mahfuz tutarak, Rose'un canlılık üzerinden yeni bir ekonominin ortaya çıktığı konusundaki dikkat ve tespitinin altını çizmemiz gerek. Neo-liberal serbest pazar ekonomisi, canlılığı, yani hücreleri, dokuları, organları metalaştıran yeni bir ticari düzenin adı artık. Genetik araştırmalarda büyük ilaç şirketlerinin kâr güdüsünün ve ulusal hükûmetlerin başarı hırslarının inkâr edilemez bir rolü var. Bu yapılanlar doğru mu, şeklindeki normatif tartışma süreçlerini ezip geçen hızlı bir gelişmenin yaşanmasında, bu kâr güdüsü oldukça etkin. "Biyopolitika ve Kapitalizm" bölümünde meselenin, bu ekonomik arka planına dikkat çekmeye çalıştım.

Bugün, ekonomi ve siyasetin, etik ve estetiğin arka planında, insanı dik yürüyen bir memeliden başka bir şey olarak görmeyen bir bilim anlayışı mevcuttur. Bu yüzden, aşağıdaki soruyu "bilim"in içinden cevaplandırmak mümkün değildir:

Eğer insanın bir kutsiyeti ve doğası yoksa onu biteviye değiştirmemize, yapay organlarla takviye etmemize, embriyoya müdahale ederek üstün nitelikli insan ya da insan-hayvan-makine arası bir varlık inşa etmemize ne engel olabilir?

Bu soru esasında bir başka soruyu daha davet ediyor: Biyoetik tartışmaları sadece liberal seküler söylem içinden cevaplandırmak mümkün müdür? "Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı" şeklindeki Yahudi-Hıristiyan inancı ve Müslümanların "Rahman'ın ruhundan üflediği bir varlık olarak insan" anlayışı, biyoetik tartışmalara bir içerik kazandırabilir mi? "Seküler ve dinî biyoetiğin kavramları" başlığı altında da bu konuları tartışmaya açtım.

Ben daha ziyade sosyolojik bir çerçeve çizmeye ve konuya dikkat çekmeye çalıştım. Ama bu konuları ele alırken, meselenin

özellikle dinî ve felsefi boyutunu ihmal etmemek gerektiği hususundaki kanaatim pekişti. Bu yüzden bu kitap, yalnız biyoteknolojik uygulamalarla bizzat karşı karşıya olanları, tıp mensuplarını, bilim adamlarını ve hukukçuları değil, ilahiyatçıları ve felsefecileri de "bura"ya davet ediyor.

İnsanoğluna Tekniği Öğreten Prometheus mu, İdris (a.s.) mı?

"Sadece insanoğlu çıplak ve çaresizdi... Bunun üzerine Prometheus ateşi ve ilahlardan alet yapma maharetini... aynı zamanda da sitelerde yaşama sanatını aşırıp getirdi. İşte bu çalıntıyla insan, yaşama imkânına kavuştu."

Eflatun, *Protagoras*

"İlk olarak kalem ile yazı yazan ve elbise diken İdris Peygamber'dir. "İdris Aleyhisselam'a göklerin esrarı açılmıştı. Nihayet Cenab-ı Hak, onu diri iken göğe kaldırdı." ... Bir peygambere –ama insandır- göklerin esrarının açılması şaşılacak bir husus değil. Ama Prometheus'un akıl sahibi oluşu onun gökle temel çatışmasının da başlangıcıdır. Birine ihsan edilen şuur ve akıl, ötekinde çatışmanın merkezi oluyor. İdris Peygamber kıssasında kalem ile yazı yazma (zihnî gücün somutlanması, ***intellect***) moti-

finin yanı sıra, elbise dikme (teknoloji) motifini de görüyoruz. Bu iki özelliğin aynı şahısta birleşmesi de Doğu'da medeniyetin maddi zenginliklerle zihnî gelişmenin birbiriyle uyumlu ve dengeli tecellisine bir işarettir... Prometheus insanların yanını-tarafını tuttuğu için Kafkasya'da kayalara bağlanır ve her gün bir kartal gelir onun ciğerini yer... İsa Aleyhisselam'dan önce göğe ağan Peygamber, insanlara kalem ile yazmayı ve elbise dikmeyi öğreten (İdris) peygamberdir. Batı anlayışı içinde insan olmak, insandan yana olmak işkenceyi, Doğu anlayışında ise erişilmez bir lütfu icap ettiriyor."[1]

1. İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma.* İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978, s. 45-6.

BİLİM HER ŞEYİ BİLİR, TEKNOLOJİ HER ŞEYİ YAPABİLİR Mİ?

Biz, bütün tabiatı animistik bir inançla canlı kabul eden ve suyun, ağacın satılık olmasını kabullenemeyen Dersu Uzala isimli yerli bir avcının başkahraman olduğu filmden[2] çok etkilenen bir kuşaktık. Tabiatın insana emanet oluşu zaten kültürel kodlarımızda mevcuttu. Nabi Avcı'nın tercümesinden okuduğum Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İnsan ve Tabiat* kitabını satır satır çizdiğimi hatırlıyorum. Kitabın yıpranan kırmızı kapağı hâlâ gözümün önündedir. Aydınlanmacı düşüncenin tabiata hâkim olma arzusu bugünkü tekniğe, yani atom bombasına geçit vermişti. Oysa tabiat bir emanetti. İnsan gibi tabiat da yaratılmıştı. İnsanın emrine musahhar kılınması onun sınırsızca kullanılması anlamına gelmiyordu. Göğsüm heyecandan çatlayacak gibi olurdu bu konuları konuşurken.

René Guénon *Niceliğin Egemenliği*'ni, Martin Lings *On Birinci Saat* ve *Çağdaş Hurafeler*'i, Lord Northbourne *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*'ı yazarken aynı eleştirel tavır ve hassasiyet-

2. *Dersu Uzala,* Akira Kurosawa'nın yönettiği, 1975 Sovyet-Japon ortak yapımı bir filmdir.

le "Aydınlanma"dan "İslam'ın Nuru"na geçiş yapmışlardı. Maddi Batı medeniyeti Aydınlanma'nın tabiat üzerindeki tahakküme dayalı, dolayısıyla tahripkâr tavrının bir sonucu olarak bütün insanlığı çöküşe götürebilirdi. Bu okumalar, modern bilim ve teknolojiyle ilgili eleştirilerimizin kavramsal çerçevesini çiziyordu. Bu eleştirel düşünceye paralel olarak ilk yerli eleştiriyi İsmet Özel'den okumuştu benim kuşağım. *Üç Mesele*'de tekniği, medeniyeti ve yabancılaşmayı tartışan İsmet Özel, Heidegger'in tekniğin özüne dair getirdiği eleştirilerden de istifade ederek Müslümanların çağdaş Batı modernleşmesi ve teknolojinin hâkimiyetindeki medeniyetle aralarına nasıl bir mesafe koymaları gerektiğini tartışıyordu.

Ama bir konuyu özellikle vurgulamadan geçmemeliyim. Bütün çağdaşlarım gibi bu konudaki eleştirel tavrımda Frankfurt okulunun etkisini inkâr edemem. Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ı, Adorno ve Horkheimer'ın yazdıkları, bilim ve teknolojinin sunduğu modern projeye dair kötümser bir görüşü dile getiriyordu. Kısaca ifade edilecek olursa, tabiata hâkim olma isteği Aydınlanma'nın kendi kendini tahrip etmesiyle sonuçlanacaktı bu eleştirel düşünceye göre.

Peki, teknolojinin yeni bir veçhe kazandırdığı modern bilimin bu tahribe yol açması kaçınılmaz bir durum muydu? Teknolojiye böyle bir bakış onu determinist kılmıyor muydu?

Marx'ın yabancılaşma teorisinden bu yana günümüzde farklılıklar gösterse de iki yaklaşım var, bilim ve tabiat ilişkisi ile ilgili. Birinci görüş tabiatla ilgili bilgimizin nesnel olduğunu, onu uygulamanın öznel ve kötüye kullanıma açık olduğunu söylüyor. Bilim ve teknoloji bıçağa benzetiliyor. Zararlı otları ayıklamakta ve bir yetimin karnını doyuracak somunu dilimlemekte de kullanabilirsiniz bıçağı, bir insanı katletmekte de. Yani bilim ve teknoloji nötrdür, onun belli bir siyaset çerçevesinde kullanılmasıdır sorunlu durumlara yol açan. Alman Marksizm'inin önde gelen isimlerinden Lukacs "Bilimsel bilgi tabiata uygulandığında

bu ancak bilimin gelişmesini sağlar, ama topluma uygulandığında burjuvazinin ideolojik silahı haline gelebilir"[3] derken bu bakış açısını dile getiriyordu.

Diğer görüş ise bilimin ve teknolojinin tarihsel-toplumsal bir kategori olduğu, bizzat üretilen teknolojinin belirleyici bir özelliğe sahip olduğu şeklindedir. Tabiat toplumsal bir kategoridir, onu ele alışımızın metodolojisi olan bilim de toplumsal koşullar tarafından belirlenen bir üst yapı kurumudur. Yani Marcuse'ün savunduğu gibi yeni özgür insan için teknolojinin de özgürleştirilmesi ve yeni bilimin üretilmesi gerekir. Aslında teorik olarak her iki görüşün de zaaflarına dikkat çekilebilir.

Çelişkili de olsa Aydınlanma'nın bilim ve teknolojinin ilerlemeci mantığı içinde daha iyi bir dünya kurulacağı şeklindeki ütopyasının inanılırlığını sarstı eleştirel okul. Mesela günümüzde sinema bu ütopyayı distopyalar aracılığıyla eleştiren sanat dallarının başında geliyor. Nükleer felaket ya da küresel ısınmanın yol açacağı tsunami ve buz devri gibi sonuçları konu alan Hollywood filmleri eleştiriyi sulandırsa da insanın doğaya hâkimiyetinin bir bedeli olduğunu düşündürebiliyor sıradan insana bile.

Pandora'nın Kutusundan Çıkan Teknoloji

Japonya'daki nükleer felaket (Fukuşima, 2011), küresel ısınma, ozon tabakasındaki delik, su kaynaklarının azalması, kirlilik vs. tüm bunlar insanın kendi ürettiği teknolojiyle kendi geleceğini ipotek altına aldığını gösteren örnekler. Bu yüzden bugün tek-

3. Aktaran: Steven Vogel, "New Science, New Nature: The Habermas-Marcuse Debate Revisited", içinde: Andrew Feenberg, Alastair Hannay (ed.), *Technology and the Politics of Knowledge.* Indiana University Press, 1995, ss. 22-42.

nolojinin insanı eninde sonunda kendi eliyle yıkıma götüreceğine dair tartışmalar yapılıyor.

Esasında teknoloji insan hayatının ayrılmaz bir parçası. Bitkilerden ve taşlardan yapılan en basit formlarından dijital kompüterlere, kalp pillerine, son model iletişim ve ulaşım araçlarına kadar... İnsan alet yapan bir varlık, yani *homo faber*. Hayvanlar da çevrelerinde bulunan unsurları basit aletler olarak kullanma yetisine sahip gibi görünseler de (mesela bir midyeyi açmak için taşla vurmak gibi) insanlar alet yapımı konusunda ısrarcı ve iddialı bir yapı sergilerler. Hatta aletler olmadan bir dünya tahayyül etmek insan için neredeyse imkânsızdır. Bir adım daha ileri gidersek şöyle diyebiliriz: *Homo sapiens*'in aletler olmaksızın yaşamını sürdürüp sürdüremeyeceği şüphelidir. Ama bugün insanın kendi eliyle kendi yıkımını hazırladığına dair bir kanaat yaygın kabul görüyor. Aslında bu kanaat ve korku hiç de yeni değil.

Batı kültüründe teknik aletlerin icadı, daha doğrusu başlı başına icatlar karşısında sahip olunan korkunun izleri Yunan mitolojisindeki Pandora'ya dek uzanır.[4] İcat tanrıçası olan Pandora "Prometheus'un günahlarını cezalandırmak üzere Zeus tarafından dünyaya gönderilmişti." Pandora, içinde yeni meraklar bulunan kutusunu açtığında "insanlar arasına acılar ve kötülükler saçılıyordu." Yani insanların kendi elleriyle yaptıkları kültürün sonunda kendilerine zarar vereceğine dair bir inanç söz konusuydu.

İnsanın tabiata müdahalesinin yıkıcılığına Heidegger de 1949'da Bremen'de yaptığı bir konuşmada atıfta bulunmuştu. Ama ilginçtir, II. Dünya Savaşı'nın hemen akabinde atom bombasının tahribine değil makineleşmiş tarıma atıfla açıklamıştı in-

4. Richard Sennett, *Zanaatkâr* adlı kitabına yazdığı önsözde (Kendi İmalatçısı Olarak İnsan) teknoloji, imalat ve insan arasındaki kadim ilişkiyi, yirminci yüzyılın filozofu ve hocası Hannah Arendt ile atom bombasını yapan bilim adamı Robert Oppenheimer üzerinden ele alır. Çev. Melih Pakdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009, ss. 9-27.

sanın yıkıcılığını: "Gaz odalarında ceset imalatı ile makineleşmiş tarım kıyaslandığında, insana ait günahların tarihi bakımından soykırım tek olmaktan çıkar."[5]

Bir Moğol askerinin, yaptıkları yıkımı dünyayı eski haline yani insanlar tarafından bozulmamış haline getirdikleri şeklinde açıklamasını nasıl değerlendirmeliyiz peki? Reha Çamuroğlu'nun *İkiilebir* adlı romanında Börü ile Barak Baba, insanın insanlığını nasıl gerçekleştireceği üzerinde konuşurlar. Börü bir Moğol askeridir. Taş üstünde taş, omuz üstünde baş koymaksızın dünyayı dümdüz eden bir ordunun askeri. Barış mı savaş mı, eğitim mi kendi haline bırakmak mı gibi felsefi ve metafizik konuları tartışırlarken şöyle bir cümle sarf eder:

"Biz kötü bir şey yapmadık Baba, biz sadece Gök Tanrı'nın çayırlarında at koşturduk. Bize 'giremezsiniz' dediler, girdik. 'Bozamazsınız' dediler, 'Siz bozmadınız mı?' dedik ve bozduk. Ezelden beri, binlerce senedir atalarımız çayırlarda at koşturur, görülmüş müdür bir taşı diğerinin üzerine koydukları? Bozan kim biliyor musun? Bozan, taşı taşın üzerine koyandır. Biz geldik ve eski haline getirdik."[6]

5. *A.g.y.*, s. 12. Heidegger bu eleştirisini tekniğin özüne dair bir değerlendirmeye dayandırır: "Tekniğin özü de, asla ve hiçbir şekilde teknik bir şey değildir. Bunun için yalnızca teknik-olanı tasarladığımız ve öne çıkardığımız ve bununla yetindiğimiz veya ondan kaçındığımız sürece, tekniğin özüyle bağımızı asla kuramayız." Heidegger'e göre, teknoloji ellerimizin altındaki edilgen bir araç değildir, "kendi iç mantığına ve dinamiğine" sahiptir. "Öyle ki sonuçta kendi kendine işler ve işleyişi içinde de son derece gerçek bir anlamda insana ihtiyaç duymaz. Ve teknoloji bir yerden sonra kendi varoluş nedeni haline gelir... Böylece insan, teknoloji sayesinde özgürleşmek bir yana bu teknolojik süreçlerin kölesi haline gelir ve yıkım kaçınılmazlaşır." Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem, ikinci basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
6. Reha Çamuroğlu, *İkiilebir*. İkinci baskı, İstanbul: Everest Yayınları, 2006, s. 77.

Neyin inşa, neyin yıkım olduğu bakış açısına göre değişiyor. İnsanın tabiatı imarı da bir nevi bozma değil midir? İnsan tabiata neler yapar? Sabanla karnını yarar, dallarını keser, üzerine kazıklar çakar vs. Teknolojiye böyle de bakılabilir ve buradan bakınca Moğolların yaptığı, tabiatı aslına döndürmektir diyebiliriz.[7]

Doğanın korunması bugün çevreci bir ideoloji haline gelmiş durumda. Çevreciliğin doğa-insan ilişkisine temel bir eleştiri getirmekten ziyade dünyadaki teknoloji yükünü gelişmiş ülkeler adına dengelemeye matuf bir hareket olduğu eleştirisi yapılabilir. Bu sebeple "Avrupa ve Amerika'da yüzlerce nükleer santral olmasına ve bunların muhtemel zararları kendi ülkeleri ile sınırlı olmamasına rağmen, nükleer santrallerin sadece gelişmekte olan ülkeler üzerinden tartışılması ne kadar adildir?" sorusu temel bir sorudur. Yani siyasal hegemonyaları dikkate almayan bir tartışma gerçekçi olmaz. Ama bizi teknolojinin kaçınılmazlığına ikna eden *de facto*'nun hâkimiyetini sorgulamaksızın da meselenin künhüne varmamız mümkün değildir. Nedir *de facto*? "Var

7. Moğolların çevreye yaptığı "hizmetler" yapılan bir araştırmayla da kanıtlandı: "ABD'deki Carnegie Enstitüsü Küresel İklim Bölümü'nün tarih boyunca önemli olayların iklime etkisinin incelendiği araştırmasına göre, modern çağın iklim değişikliğinin tersine, Moğol İstilası yerküreyi soğuttu ve 700 milyon ton civarında karbonu atmosferden temizledi. Tarihin en zalim hükümdarlarından biri olan Cengiz Han'ın böyle iyi bir çevre karnesi almasının ardındaki gerçek ise bugünün çevrecilerini biraz rahatsız edebilir. Moğol İmparatorluğu'nun dünyanın yüzde 22'sini fethettiği 1,5 yüzyıl boyunca, Cengiz Han'ın at üstündeki istilacı göçebelerinin 40 milyon insanı öldürdüğü tahmin ediliyor. Araştırmaya göre, böylesine geniş bir bölgede nüfusun azalması sürülmeyen tarlaların ormana dönüşmesine neden oldu. Diğer bir tarifle, Cengiz Han'ın amansız istilası dünyada büyük bir alanda ormanların yeniden yayılmasına ve bu yeni ormanların da atmosferden daha fazla karbon temizlemesine yol açtı." (*Radikal*, 27/01/2011).

olan budur, teknoloji bu düzeye gelmiştir, o halde bundan başka bir seçenek yok" demektir *de facto*'ya teslim olmak.

De Facto'nun Hâkimiyeti

Dünya tarihinin son iki yüzyılı, teknolojinin en hızlı geliştiği dönem olarak biliniyor. Dünyanın çehresini değiştirecek, insanın yeryüzündeki konumunu sorgulamasına neden olacak kadar büyük bir değişim olarak kabul edildi, teknolojik devrim. Hümanizme dayanan modern bilim, insanın rasyonel yanını vurguladı. Bu da insanlık için daha ümitvar bir dünya yanılsaması yarattı.

Oysa bilim, aynı zamanda kötülük yapma araçlarını da yaygınlaştırdı ve kötülüğe meydan veren eylemlerin etkisini çoğaltı. Tekniğin zarar verici boyutlarını, bilimin hedefini kendisinin tayin edemeyeceğini gözler önüne seren örnekler yaşandı geçen yüzyılda. Mesela Los Alamos'da gerçekleştirilen atom bombası projesi milyonlarca insanın hayatına mal oldu. Japonlar günümüzde Çernobil'le ve yayılan kanser vakalarıyla başka halklarda da zuhur etmeye başlayan nükleer felaket korkusunu bilinçaltlarına yerleştiren yıkımı II. Dünya Savaşı sonrası yaşamışlardı. Pandora'nın kutusundan çıkan Hiroşima ve Nagazaki'ye, 1990'larda Çernobil ve en son Fukuşima (2011) gibi felaketler eklendi.

İki büyük dünya savaşı, toplama kampları, etnik azınlıkların kitlesel imhası, nükleer silahların insanlığı yok edici tehdidi... Yirminci yüzyılda yaşanan bu tecrübeler insanlığın daha rasyonel, daha insani bir döneme ulaştığı yönündeki inancı kökünden sarstı. Zannedildiğinin aksine, bilimsel bilginin ahlak için bir çerçeve sunamayacağı anlaşıldı. Bilim, dinin "iyi hayat" telakkisini yıkmış, ama yerine bir şey de koymamıştı.

Günümüzde bilim ve teknolojinin insanlığa getirmesi muhtemel nihai felaketlerin eleştirisi nükleer enerji ve biyoteknoloji üzerinden dile getiriliyor. Bu alanla ilgili olarak hâkim olan iki

yaklaşımdan bahsetmemiz mümkün. Birincisi bilimin *de facto* teknolojik seviyesine tabi olmaktan başka çaremiz olmadığı şeklinde bir yaklaşım. Bu yaklaşım bilimin kendi kendisine amacını tayin edebileceğini varsayıyor. İkinci görüş ise, bilimin ve bilimin ürettiği teknolojinin amacını tayin edebilecek olan, bizzat "teoloji, felsefe ya da siyaset"tir, diyor. Yani bilim kendi kendisine amacını tayin edemez. Bu sebeple "Biyoteknoloji ile ne yaptığımız, teknokratik olarak belirlenmesi mümkün olmayan siyasi bir meseledir" diyor Fukuyama.[8]

Bilim ve teknoloji karşısında nasıl bir tavır takınmalıyız? Bugün biyoteknoloji alanındaki tartışmalar esnasında *de facto* durumların, ahlaki kaygıları anlamsız kılacağını söyleyenler var. Yani "Bir şey icat edilmişse uygulanır" diyenler. Organ nakli mümkünken tedavi olmak istememek, tüp bebek mümkünken çocuk sahibi olmaktan imtina etmek, anne rahmine yerleştirilmeden önce embriyoya müdahale ederek kalıtsal bir hastalığın yok edilmesine karşı çıkmak afaki tavırlar olarak görülüyor. Ama meseleyi ahlaki açıdan ele almak, bizi *de facto* durumlara teslim olmayan yeni bir alana götürmeli. Çünkü hem ahlaken hem de hukuken bir şeyin yapılabiliyor olması, yapılmasının meşru olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle bilimin ve teknolojinin geldiği son nokta tartışılmaz değildir.

Hatta "Liberal Öjeni"nin yazarı Agar, biyoteknoloji alanında yeni bir Hiroşima yaşamamak için hazırlıklı olmak konusunda uyarıyor bizi. "İnsan henüz klonlanmadı, bırakalım bu afaki konularda konuşmayı" ya da "Sağlıklı ve uzun ömrün nesi kötü?" diyenlere şu cevabı veriyor:

"Çoğu zaman bilim en iyi niyetli öngörüleri bile geride bırakır. Bu sebeple Hiroşima'nın genetik mühendislik alanındaki

8. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002, s. 186.

muadiliyle hazırlıksız olarak karşılaşma riskine giremeyiz. İmkânsız durumları da ele alan ilkelere sahip olmak, birdenbire başımıza gelen durumlarla ilgili hiçbir ilkeye sahip olmamaktan iyidir."[9]

Normatif Tartışmanın Gerekliliği

ABD kongresinde 2001 yılında insan klonlanmasını yasaklayan kanun tartışılırken bir kongre üyesi şöyle bir itiraz gündeme getirmişti: "Bu konuda karar verirken teolojinin, felsefenin ya da siyasetin müdahalesine izin vermemeliyiz." Bilimi ve teknolojiyi mutlaklaştıran bu yaklaşım her yerde karşımıza çıkıyor. Almanya Ulusal Etik Konseyi üyesi Wolfgang van den Daele de: "Bilimler aracılığıyla teknolojik bakımdan yapılabilir olan şeyler, ahlaki kontrollerle normatif bakımdan uygulanamaz hale getirilmekte" diye şikâyet ediyordu. Ama Daele *de facto* durumun her şeye galip geleceğine dair inancını da muhafaza ediyordu: "Aşının bulunuşundan kalp ve beyin üzerinde yapılan ilk ameliyatlara, organ nakillerinden yapay organlara ve hatta gen tedavilerine kadar insanın tıbbi amaçla teknolojikleştirilmesinin en son sınırına ulaşılıp ulaşılmadığı, bu gelişmelerin doğru olup olmadığı hakkında pek çok tartışma yürütülegelmiştir. Ama tartışmalardan hiçbiri teknolojinin ilerlemesini durduramamıştır."[10]

Bilimin önündeki ahlaki ve toplumsal prangaların tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini savunanlar, işte bu teknolojik gelişmelerin engellenemezliği üzerine kuruyorlar argümanlarını.

9. N. Agar, "Liberal Eugenics". Der. H. Kuhse ve P. Singer (2000), s. 171-181. Aktaran: Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003, s. 32.
10. Habermas, *a.g.e.*, s. 40.

Bu noktada Amerikan pragmatizmi çok dikkat çekici. Biyoteknoloji ile ilgili tartışmalara Almanya'dan katılanlarla Amerika'dan katılanlar arasında önemli farklılıklar söz konusu.

Almanlar, çoğunlukla normatif doygunluğa ulaştırılmış şahıs kavramından ve metafizik olarak yüklü doğa tasarımlarından hareket eden ilkesel tartışmalar yapıyorlar. Gen teknolojisindeki gelişmelerin gerekliliği konusunda da kuşkucu bir yaklaşım sergiliyorlar. Amerikalılar ise, temelde artık tartışılmayan bir gelişmenin nasıl uygulanacağına kafa yoruyorlar. Mesela gen tedavi uygulamalarının nasıl yapılacağına, "genetik süpermarkette alışveriş yapma"nın usullerine, yani pratiğe dair konulara yoğunlaşıyorlar.[11]

Gerçi mesele nükleer enerji olduğunda durum biraz daha karmaşıklaşıyor. Ahlaktan ziyade siyaset devreye giriyor. Ama siyaset de gücünü *de facto*'nun tartışılmazlığı üzerine bina ediyor. En ucuz üretim imkânı teknolojik olarak bulunmuşken bundan feragat etmenin ahlaki eleştirisi, kendisine bir zemin bulamıyor. Aksi tavırlar, gaz lambasına dönüşün sözcülüğünü yapmak olarak değerlendiriliyor.

Teknoloji kendi hedefini tayin edebilirmiş ve teknolojiye karşı çıkmak bizzat çağın gereklerine, yani "çağdaşlığa" karşı çıkmak olurmuş gibi bir zan hâkim. Böyle bir zan söz konusu ki 2007 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "Oyalı" adı verilen bir koyun klonlandığı zaman, Dolly klonlandığında (1997) tüm dünyada yapılan tartışmaların binde biri bile burada yapılmadı, ne akademide ne medyada.

Hâlbuki bu konulardaki gelişmelere nereden baktığımızı netleştirmemiz gerek. Çünkü aşırı teknolojikleşmenin "insan doğası"ndan bahsedemeyeceğimiz bir gelecek tasavvuruna geçit verebileceği dikkate alındığında, en büyük tehlike perspektif yok-

11. *A.g.e.*, s. 120.

sunluğudur. Bilimin "iyi"yi tayin edebilirliğini eleştirmek bizi gerici ya da fundamentalist yapmaz. Ama bu konularda sadece Türkiye'deki baskın modernleşme-sekülerleşme söylemi değil, bizi cesaretsiz kılan. Tüm dünyada bu konulardaki normatif tartışma süreçlerini ezip geçen hızlı bir gelişme yaşanıyor. Çünkü gerek nükleer gerekse biyogenetik araştırmalar, yatırımcının kâr güdüsüyle ve ulusal hükûmetlerin başarı hırslarıyla kol kola gidiyor. Ama biz her şeye rağmen normatif tartışma süreçlerini canlı tutmakla yükümlüyüz. Çünkü böyle yapmazsak var olana teslim olmuş ve "içinizden hayra çağıran bir ümmet olsun" çağrısına kulak tıkamış oluruz.

Dead Embryonic Cells/
Ölü Embriyo Hücreleri

land of anger
I didn't ask to be born
sadness, sorrow
everything so alone
laboratory sickness

infects humanity
no hope for cure
die by technology
.....
we're born
with pain
no more
we're dead
embryonic cells

corrosion inside, we feel
condemned future, we see
emptiness calls, we hear
final premonition, the truth

.....
no hope for cure
die by technology

we're born with pain
suffer remains
we're born with pain
suffer remains
we're dead

"Ölü Embriyo Hücreleri" bir Sepultura parçası. Laboratuvarda imal edilen ve sonra ölüme terk edilen embriyo hücreleri...

Acıyla dünyaya geliş, teknolojiyle ölüm...

İnsanlığa bulaşan ve tedavisi olmayan laboratuvar hastalığı...

Yeni biyoteknoloji üzerinden şiddetli bir sistem eleştirisi...

HAYATIN VE ÖLÜMÜN DEĞİŞEN SINIRLARI

Son elli yılın en şaşırtıcı aletlerinden bazıları tıbbi teknoloji alanında ortaya çıktı: antibiyotikler, psikolojik ilaçlar ve diğer eczalar, hormon üreten tamamlayıcı teknolojiler (şeker hastaları için insülin, hemofili hastaları için Faktör VIII gibi), bitkilerde hastalıkları önleyen veya dayanıklılığı artıran gen manipülasyonu, kanser tedavisinde kullanılan bazı ilaçlar... Bir başka kategorideki biyoteknolojiler ise organ nakli, kan hücresi nakli, piller, ortopedik malzemeler, genetik test, gen tedavisi... Görüldüğü üzere biyoteknoloji, insanlar da dâhil olmak üzere özel olarak canlı varlıklar üzerinde bir dizi teknik uygulamak demek.

Yapay organlar, çoklu genetik yapıya sahip embriyolar, yani insan, hayvan ve bitki genlerinin karıştırılmasından oluşturulacak yeni canlılar, klonlardan elde edilen organlarla sürekli yenilenen bedenler, hastalığın tedavisi bulununcaya kadar dondurulan ölüler... Tüm bunları düşününce hem bedenin teknolojikleş-

mesi, hem de bütün bunları mümkün kılacak sermaye ve iktisadi ilişkiler konusu, ciddi bir mesele olarak ortaya çıkıyor.

Teknoloji ve bilim arasında yeni bir ortaklık kuruluyor ve bu yeni ortaklık hem hukuki meşruiyet anlamında kendisine alan açıyor hem de küresel iktisadi yapının rengine bürünüyor. Teşhis ve tedavi yöntemleri, kök hücreler, dokular, virüsler, aşılar hatta embriyolar geç kapitalizmin zemininde üretilip pazarlanan birer meta haline gelmiş durumda. İnsan hayatının başlangıcına ve sonuna hükmeden birtakım bilgi ve teknikler nedeniyle beden, sağlık, hastalık, doğum ve ölüm gibi meseleler artık tamamen iktisadi yapının dinamiklerine teslim. İnsan bedeni ve bedenin parçaları ticarileşirken bu ticaret tamamen küresel şirketler eliyle idare ediliyor.

Bedenin fragmanlaşması, yani başka bedenlerde kullanılabilecek parçalar haline gelmesi, kan ve kan ürünleri ile başladı. Organlar da bu metalaştırmadan nasibini aldı. Yumurta, sperm ve embriyo gibi üreme unsurları bir bedenden ayrı düşünülebilir ve laboratuvarlar, klinikler ve başka bedenler arasında dolaşıma sokulup transfer edilebilir hale geldi. Günümüzde ise dokular, hücreler ve DNA parçacıkları görüntülenebiliyor, ayrıştırılıp birleştirilebiliyor, "biobank"larda depolanabiliyor, meta olarak alım satımı yapılabiliyor, moleküler manipülasyona tabi tutulmak üzere laboratuvarlar ve mühendislik fabrikaları arasında dolaşıma sokulabiliyor. Bu durum, onların belli bir yaşayan organizmaya ve türe, bir insan tekine aidiyet bağını ortadan kaldıran bir işlem. Canlı unsurlar artık yeni bir dolaşımın içinde yer alıyor: kişiler arası, coğrafi ve finansal bir dolaşım.[1]

Bedenler hem parçalar halinde ticarileşiyor, hem teknik uygulamaların nesnesi oluyor. Ama bu ticarileşme ve teknikleşme-

1. Nikolas Rose, *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007, s. 15.

nin etkisi sadece bedenle sınırlı bir alanda kalmıyor. Hayata, insana ve ölüme dair tasavvurlarımız da değişiyor.

"Üreme"den "Üretim"e

Yeni üreme teknikleri bir grup becerikli doktorun insanları çocuk sahibi yapmasından ibaret görülür çoğu zaman. Hâlbuki bu tekniklerin uygulanması, üremeyle ilgili düşünceyi de derinden değiştiren bir süreç. Yardımcı üreme teknikleri, üremenin doğası ve sınırlarıyla ilgili konsepti geri dönülmez bir şekilde değiştirmiştir.

Biotekniğin üreme alanında yol açtığı en köklü değişikliğin sembolü, 1978'de *in vitro* döllenme ile dünyaya gelen Louise Brown idi. Çünkü bu ilk tüp bebek, üreme ile cinsellik arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmıştı. İnsanların çocuk sahibi olmak için karşı cinsle birlikte olmaları gerekmiyordu artık. Giddens'in plastik cinsellik ve arı aşk diye kavramlaştırdığı bir gelişmeye yol açtı bu durum. Bu üreme teknikleri geç modern dönemde evliliği aşktan ve cinsellikten, en önemlisi de üremeyi cinsellikten koparan bir gelişmeye ivme kazandırdı. Sanayi devriminin ilk dönemlerinde aile ile iş birbirinden boşanmıştı Max Weber'in tabiriyle. Çünkü üretimin fabrikalara taşınmasıyla birlikte aile bir üretim birimi olmaktan çıkmıştı. Bugünse aile ile cinselliğin, cinsellikle üremenin birbirinden boşandığı bir süreci tecrübe ediyoruz. Bu nedenle ailenin, evliliğin, cinselliğin tanımında çok büyük değişikler söz konusu.

Toplumsal anne babalık ile biyolojik anne babalık ilişkisi ortadan kalktı denilebilir. Bugün rutin bir tedavi metodu olan tüp bebek uygulaması, doğada var olan bir hatayı düzeltmeye yönelik bir girişimdi. Oysa yeni teknolojiler doğada mümkün olmayanı üretmeye kalkışmaktadır: taşıyıcı annelik, anonim sperm bankaları, menopoz sonrası gebeliği mümkün kılan yumurta

bankası, donmuş yumurta hücrelerinin zaman gecikmeli olarak kullanılması, mesela kızının yumurtasıyla döllenen bebeği doğuran büyük anneler, kişinin ölümünden sonra dondurulan sperm ya da yumurtasından imal edilen bebekler, çocukların karakterini ve cinsiyetini seçmek, birkaç farklı ebeveynden embriyo üretmek, insan embriyolarını yedek parça deposu gibi kullanmak...

Dikkat edilecek olursa, insan soyunun devamından bahsederken artık ÜREME'den değil, neredeyse ÜRETİM'den bahsediyoruz. Üremenin üretim haline gelmesi, yani doğal bir sürecin insan kontrolünde teknolojik bir sürece dönüşmesi pek çok toplumsal, kültürel, hukuki ve ahlaki soruna yol açacaktır. Bunu tartışmamız gerekiyor. Ama günümüzde hâkim olan aşırı bireyci yaklaşım, "mutlak üreme özgürlüğü hakkı" şeklinde bir iddiaya geçit veriyor. Bu iddiaya göre, üreme ile ilgili kararlar hiç kimseyi ilgilendirmez, kişi istediği şekilde üreme özgürlüğüne sahip olmalıdır.

2000'li yılların başında Güner Özkul sperm bankasından bir çocuk sahibi olmuştu. Güner Özkul, Münir Özkul'un kızı. Anne tarafından Fatma Aliye Hanım'ın torunu, Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım'ın... Mecelle yazarı koca Cevdet Paşa'nın torunu, bankadan çocuk sahibi oldu. Babasını bilmesi mümkün olmayan bir çocuk...

Kadınların bir kısmı babayla hiç paylaşmadan kendi çocuklarına sahip olmak istiyor, bir kısmı ise rahim kiralayarak "kendisi için doğuran köleler"e sahip oluyorlar. Ticarileşme hayatın her alanına girdiği için, mesela güzellik kraliçesinin yumurtası, dâhinin spermi satışta olduğu için, insanların ahlaki davrandıkları şeklinde bir iddiada bulunmaları mümkün değil. Tüm bunlar yeni bir mülkiyet ilişkisini, yeni bir ticari ahlaksızlığı da beraberinde getirecek gelişmeler.

"Ölüm"ün Sınırları

Biyoteknolojideki yenilikler, hayatın ve ölümün sınırlarında geziniyor. İşte bu yüzden hem doğumda iyiyi (öjenik[2]) hem de ölümde iyiyi (ötenazi[3]) tartışıyoruz.

Ölüm nedir? Bu metafizik bir soru. Ama biyoteknoloji söz konusu olduğunda aslında ölümü tespit eden kriterlerden bahset-

2. Öjenik (eugenics), ilk kullanımı Eflatun'a kadar gitse de, modern anlamıyla ilk olarak Sir Francis Galton tarafından ortaya atılmış, sağlıksız ceninleri ayırıp, sağlıklı ceninler yetiştirmenin yollarını arayan, bilimselliği tartışmalı bir toplumsal akım veya toplumsal felsefedir. "Eugenics" Galton'un *iyi tür* anlamında eski Yunancadan ürettiği bir kelimedir. Nitekim doğumların devlet tarafından kontrol edilmesi düşüncesini ilk ortaya atan ünlü Yunan filozofu Eflatun'dur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında çok sayıda taraftar toplayan öjeni teorisi, sakat ve hasta insanların ayıklanması ve sağlıklı bireylerin çoğaltılması yoluyla bir insan ırkının "ıslah edilmesi" anlamına geliyordu. Öjeni teorisine göre, nasıl sağlıklı hayvanlar birbirleriyle çiftleştirilerek iyi hayvan cinsleri oluşturuluyorsa, bir insan ırkı da ıslah edilebilirdi. Adolf Hitler iktidara geldikten kısa bir süre sonra, resmi bir öjeni politikası başlattı. Alman toplumu içindeki akıl hastaları, sakatlar, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip olanlar, özel *sterilizasyon merkezleri*nde toplandılar. Bu kişilere, Alman ırkının saflığını ve evrimsel ilerleyişini bozan parazitler olarak bakılıyordu. Nitekim bir süre sonra toplumdan soyutlanan bu insanlar, Hitler'den gelen gizli bir talimata dayanılarak öldürülmeye başlandı.

3. Ötenazi (Yunanca *eu*: "iyi, güzel" ve *thanatos*: "ölüm"): İyi ölüm anlamındadır. Bir kişinin veya bir hayvanın yaşamını, yaşamının dayanılamayacak durumda olarak algılanması sebebiyle, acısız veya çok az acıtan bir ölümcül enjeksiyon yaparak, yüksek dozda ilaç vererek veya kişiyi yaşam destek ünitesinden ayırarak sonlandırmak. Ötenazi uygulaması bu üçü dışında farklı formlarda da olabilir. Örneğin, tedavi edilebilecek iken kişinin ölümcül bir bulaşıcı hastalığı tedavi edilmeyerek pasif olarak ölümüne yol açılması da ötenaziye dâhildir. Modern dönemde bedenin mülkiyeti ve ötenazi ilişkisi ile ilgili olarak bkz. Nazife Şişman, "'Ölmeden Ölmek'in Yeni Tarzı: Ötenazi", *Günün Kısa Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, ss. 44-49.

mekteyizdir, hayat ve ölümle ilgili felsefi ve metafizik tefekkürden ziyade. Farklı bir ifadeyle şöyle sorabiliriz:

Ölümün gerçekleştiğini söylemek ne zaman doğrudur?

Ölümün gerçekleştiğini söyleyeceğimiz zamanı nasıl bilebiliriz?

Bu sorular ölümün tanımıyla, ölümün gerçekleştiğini belirleme kriteriyle ve bu kriterin sağlanıp sağlanamadığını gösterebilecek testlerle ilgilidir. Organ nakli bu sorulara yeni bir boyut kazandırdı. Çoğu organ ve doku, yaşayan insanlardan değil de ölmüş bedenlerden alındığından, ölüm anının belirlenmesi özel bir önem taşımaya başladı. Çünkü pek çok kimse bilimin bugün geldiği noktada, ölü bedenler (rızası alınarak ya da alınmayarak) üzerinde tasarrufta bulunmanın kaçınılmaz olduğu görüşündedir.

Ölü bedenlerle ilgili olarak artık "insan onuru", "insan kutsiyeti" gibi kavramlar kullanılmıyor. "Bilimsel" tavır gereği onlara sadece birer hücre yığınıymışçasına muamele ediliyor. Klonlama ve embriyoya rahme yerleştirilmeden önce müdahale gibi yöntemler, bu durumu bir aşama daha ileri götürdü. Artık insan bir hücre yığını değil, bir moleküler yapıdan ibaret görülüyor. Ve ölü bedenlerin savunmasızlığı gün geçtikçe artıyor. Savunmasızlığın en çarpıcı örneklerinden birini bütün dünyayı gezen ve bir dönem İstanbul'da da gösterime sunulan Body Worlds sergisinde görmüştüm. Plastinasyon yöntemi ile sabitlenmiş gerçek insan bedenlerinin meraklıların seyrine sunulduğu bir sergiydi bu.

Aslında ölü bedenlerle ilgili bu yaklaşım, ilk organ naklini mümkün kılan tanım değiştirme ile başlamıştı. Christian Bernard 1967'te ilk kalp naklini gerçekleştirdiğinde, kalbi alınan kişinin "beyin ölümü"nden bahsetmemiz mümkün değildi. Çünkü o zamana kadar "beyin ölümü" diye bir tanım yoktu. Peki ne yapıldı? Eğer organ nakli cerrahisinin kalbi atmayan değil de, beyin ölümü gerçekleşen kadavraların organlarına ihtiyacı varsa, o zaman ölümü organ nakli cerrahisinin ihtiyaçlarına göre yeniden tanım-

lamak gerekiyordu. Biyoetik uzmanlar, cerrahlar ve din adamları bir araya geldiler ve Harvard protokolü denilen ve bugün organ naklini mümkün kılan "beyin ölümü" tanımını yasallaştırdılar.

Aslında ölüm tanımı değiştirilirken bir taraftan da ölümsüzlük arayışı yeni biyoteknolojilerden aldığı ivme ile hâkim bir tavır olmaya başlıyor. Aslında ölümsüzlük isteği de fıtridir ve şeytanın insanı en fazla bu hevesinden istifade ederek iğva ettiği anlatılır klasik kaynaklarda. Lokman Hekim'in ölümsüzlük iksiri ile ilgili anlatılanlar ölümsüzlük arayışının kadim bir imtihan olduğunu gösterir.

Günümüzde ise hayatı uzatma ya da ölümsüzlük, teknolojiye ulaşabilenler ve ulaşamayanlar arasında yeni bir sınıfsal ayrım ve katman ortaya çıkarıyor. Zaten postmodern strateji de "özelleştirilmiş beka" ile ilgileniyor. Biyolojik ölümsüzlük ya da hayatı uzatma, teknolojiye ulaşılabilirlik bakımından "şansı" katmansallaştırıyor. Böylece imkânlara sahip olduğu için "en çok hak eden" olduğu iddia edilenlerin hayatının uzatılması ihtimali doğuyor.[4] Mesela bugün dünya çapında pek çok zengin klonlama ihtimaline karşı kendi hücresini donduruyor ya da ölümsüzlüğe çare bulunabilecek bir gelecek için cesedinin dondurulmasını vasiyet ediyor. Elbette bu maliyetli bir işlem. Bu nedenle ancak "en çok hak edenler", yani en çok parası olanlar bu teknolojiden yararlanabiliyor. İleri kapitalist toplumda "ölümsüzlük" bile satın alınabilecek bir metaya dönüşmüş durumda. Aynen sağlık ve genç görünüm gibi.

Ölü Bedenler Kime Ait?

Yeni üreme teknikleri ve yaşamı uzatan teknolojiler gibi organ nakilleri de sadece bir tıbbi başarı ve cerrahi beceriden ibaret

4. Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 226.

değil. En başta ciddi bir organizasyon meselesi. Çünkü bağışçıların ve organ alıcıların zaman ve mekân üzerinde örgütlenmesini gerektiriyor. Diğer taraftan hayatın sonu, yani ölümün tanımı, bedenin sahipliği, tedavi olma hakkı gibi konularda yepyeni anlayışların ortaya çıkmasını gerektiriyor. Bunların da ötesinde bütün bu işlemleri mümkün kılan finansal ilişkilerde yeni örgütlenmelere yol açıyor. Yani organ nakli sadece cerrahi bir mesele değil.

Bütün bunlar bedenin metalaşmasına işaret ediyor. Çünkü bir şey, başka bir şey karşılığında değiştirilebiliyorsa, meta haline gelmiş demektir. Organ ticareti, taşıyıcı annelik, insan bedeni üzerinde uygulanan deneyler ve DNA patentine izin veren, yani bedenin bir parçasını bütüne yabancılaştıran ve diğer parçalarından bağımsız bir şekilde, yani bir organı o bedenden, o insan tekinden, o şahıstan bağımsız bir birim olarak tanımlayan biyoteknolojiler... Tüm bunlar bedenin metalaşmasına imkân hazırlayan gelişmelerdir.

On dokuzuncu yüzyılda Darwin teorisi ve onu takip eden evrimci biyoloji ile birlikte insan-hayvan arasındaki fark ortadan kalkmıştı. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde biyoteknoloji ve gen mühendisliğinde elde edilen gelişmeler ise artık makine-insan arasındaki sınırı belirsiz hale getirmiştir. Biyonikler, yapay zekâ, genetik kopyalama, genetik müdahaleler vs. neredeyse insanın sınırlarının tartışıldığı bir döneme getirdi insanlığı. Bu gelinen noktada, bedenin aşkın (müteal) bir bağlantısı olmaksızın kendi kendini aşması, ölümsüzlük iddiası ile kendisini yeni baştan inşa etmesi gibi ciddi sorunlar söz konusu.

Donna Haraway "A Cyborg Manifesto" başlıklı makalesinde biyomedikal teknolojilerin bizi modernliğin ötesine, siborgların ve hibridlerin postmodern dünyasına götüreceğini söylemişti yıllar önce (1985). Bugün onun önceden söylediklerini uygulamalı olarak müşahede ediyoruz. Bedeni varoluşsal bir veri ya da Tanrı'nın bir ihsanı olmaktan çıkaran ve bedenin sınırlarını tartışmaya açan bir vasat var önümüzde.

Ötenazi:
Mutluluk Anlayışımız Adına Birini Ne Zaman ve Nasıl Öldürebiliriz?

"Komisyonlar, raportörler, yargıçlar, siyasetçiler, rahipler, doktorlar, hukukun da icazetiyle, haysiyetle ifa edilen bir ölümün etik tanımını tartışmaktadırlar.

Iztırap ve çürüme 'haysiyetli' şeyler değildir elbette. İnsan ve hakları hakkında kafamızda geliştirdiğimiz pürüzsüz, genç, iyi beslenmiş imgeye uymazlar. Ötenazi hakkındaki 'tartışma'nın, yaşlılık ve ölüm konusunda bugün elimizde bulunan simgelerin radikal yoksulluğuna ve bunların yaşayanlar için tahammül edilemeyecek manzaralardan ibaret oluşuna işaret ettiğini göremeyen var mı?"[1]

Kişinin çektiği acılar ya da yaşamasının bir anlamı olmayacağı iddiası, ötenazinin dayandırıldığı gerekçelerin başında gelir. Böyle bir iddia, hayatın bedensel olarak yaşanan zevklerin ötesinde bir anla-

1. Alain Badiou, *Etik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 47.

mının olmadığı ön kabulüne dayanan seküler-materyalist bir hayat telakkisinden kaynaklanmaktadır. Ölümü hayatından uzaklaştıran modern insanın, yaşlıların yaşamasını anlamlı kılması zaten mümkün değil. O halde yaşlıların ya da hastaların, toplumun anlamlandırmak istemediği bir hayat yaşamaktansa "ölümü tercih etme hakkı" olmalıdır!

BİOPOLİTİKA VE KAPİTALİZM

Yıllardır seyrettiğimiz Hollywood filmleri laboratuvarda üretilmiş virüslerle ilgili komplo teorilerine oldukça hazır hale getirdi zihinlerimizi. Tehlikenin virüsün kendisinden mi kaynaklandığı, yoksa "şüyuu vukuundan beter" fehvasınca bizzat yaydığı korkunun mu asıl tehlike olduğu meçhul. 2009'un son aylarına damgasını vuran ve hepimizi teyakkuza geçiren H1N1 virüsü, daha bilindik adıyla domuz gribi için de aynı durum geçerliydi. Salgının aşının bulunmasından sonra gerçekleşmesi, komplo teorisini güçlendiren bir tesadüftü ve ilaç sanayii ile virüs arasında gizli bir anlaşma olduğu hissine yol açtı. Bir taraftan bu "gizli anlaşma", diğer taraftan seçkin bir grubun dışında sıradan halka yapılan aşıların toplu ölümlere yol açarak bir tür "eugenics"i hedeflediği şayiası, hem tedirgin edici bir nitelik arz ediyor hem de bu kadar da olmaz hissine yol açarak inandırıcı gelmiyor.

Elbette komplo teorilerine teslim olmak, komplonun kendisinden daha zayıflatıcı bir işlev görür. Ama ilaç sanayiinin ge-

lişmesi, sağlık sektörü ve yeni küresel kapitalizm arasındaki ilişki düşünüldüğünde, sırf Wall Street'te değer artırmak için virüs üretmenin de belli bir virüsü savaş stratejisi olarak denemek üzere korkuyu besleyen bir söylence geliştirmenin de pek olağandışı, beklenilmez bir durum olmadığı görülür.

Geleceğin Ekonomisi Biyoekonomi mi Olacak?

OECD adını hep ekonomi haberlerinde duyarız. Küresel krizler, üye ülkelere yönelik çözüm önerileri gibi konularda proje ve programlar yapan elli yıllık bir ekonomik iş birliği örgütü olarak sık sık medyada yer alır. Ama 2010 yılı sonunda yaptığı önemli bir toplantı basında pek yer almadı. Sanıyorum faaliyet alanı ile irtibatlandırılamadığından. Çünkü 6-7 Aralık'ta Paris'te yapılan toplantı, biyoteknoloji ve yaşam bilimleri üzerineydi.

Bu konuyla ilgili nadir haberlerden biri Koray Çalışkan'ın eleştirel tonunu da ele veren "Anne Sütlü Pilav" başlıklı yazısıydı.[2] Dünyadaki açlığa anne sütündeki geni pirinç çeltiğine aşılayarak çözüm bulmaya çalışan önerileri, "yeni yamyamlık" olarak iğrenç bulan Çalışkan'ın bu tepkisine Dünya Bankası başkanı da katılıyormuş yazıdan öğrendiğimize göre. "Ne sakıncası var açlığa çare olacaksa?" sorusunu soranlar olacaktır. İlk önce "Dünyadaki açlık, arzdaki kıtlıkla mı ilgili yoksa adil bölüşümle mi?" sorusunu cevaplamamız gerekir. İkinci olarak da bu pilavın anne sütünde kaynatılmış pirinçten ibaret olmadığı, genetiği değiştirilmiş bir pirinçten yapıldığına dikkat çekilmeli. Soru şu: İnsan, bitki ve hayvan genlerini karıştıran çözüm önerileri, tartışmasız kabul edilebilecek öneriler midir?

Biz bu tür biyoetik sorulara ve bu sorular etrafındaki tartışmalara daha ziyade tıp kongrelerinde rastlıyoruz. Peki OECD'nin

2. *Radikal*, 08.12.2010.

bu konulara eğilmesinin sebebi ne? Biyoteknoloji 2030'larda endüstride, tarımda ve sağlıkta çok önemli bir yer işgal ediyor olacak, OECD'nin tahminlerine göre. Endüstrileşmiş ülkelerde Gayrı Safi Millî Hasıla'nın yüzde üçe yakınını, gelişmekte olan ülkelerde ise daha fazlasını teşkil edecek.

Fakat diyor OECD uzmanları, "Böyle olabilmesi için hükûmet ve endüstri, ticarileşmenin önündeki engelleri ortadan kaldırmalı. Hükûmet desteğiyle yatırım azlığı sorunu çözülmeli, mesela embriyo ve kök hücre araştırmalarında olduğu gibi yasaklayıcı tedbirler kaldırılmalı, etik tartışmaların ve toplumsal karşı çıkışların önü kesilmeli ve pazarın yapısı biyoteknolojinin önünü açacak şekilde düzenlenmeli." İşte bu sebeple OECD ekonomik bir işbirliği örgütü olarak biyoteknoloji konusunda 2030'u hedefleyen yol haritaları çizip raporlar hazırlıyor. Şirketlere ve hükûmetlere "ısrarlı ve hedef odaklı bir politika" izlemelerini öneriyor. Ve bu ısrarlı politikayı desteklemek maksadıyla yaşam bilimlerinin vaatlerini konu alan küresel bir forum düzenledi örgüt.

Biyoteknolojinin "Küresel Vaatler"i

Forumda yaşam bilimlerinden elde edilen bilginin nasıl yönetileceği, paylaşılacağı ve düzenleneceği tartışıldı. Bilgi ve iletişim teknolojileri ile nasıl yeni bağlantılar kurulacağı da ele alınan konular arasındaydı. Bu, OECD'nin sosyal bilimlerin deneyim ve siyaset üretimine katkısına sistematik bir ele alışla yaklaştığı ilk toplantıydı denilebilir. Bu yüzden katılımcılar da karma bir özellik gösteriyordu: politika yapıcılar ve düzenleyiciler, endüstri liderleri, akademisyenler, tıp pratisyenleri, sosyal ve tabii bilimlerden temsilciler.

Biyoteknolojinin küresel vaatlerinin tartışıldığı bir toplantıda biyoetik uzmanlara da yer verilmiş olması ilk bakışta olumlu ve sevindirici bir durum gibi görülebilir. Çünkü yapılmakta olan-

ları etik açıdan tartışmak hem bilim adamlarına hem de kapitalist girişimcilere normatif biri sınır çizecektir. Fakat bu noktada Nikolas Rose'un biyoetik uzmanların büyük şirketlerin "çalışan"ı hükmünde olduklarına işaret ettiği hatırlanmalı. Bu ekonomik bağımlılık nedeniyle çoğu kez biyoetik tartışmalar büyük ilaç şirketlerinin yaptıklarını meşrulaştıran bir seyir izliyor.[3]

Alain Badiou, etik ile bio'nun yan yana gelmesini başlı başına tehlikeli bir şey olarak görür ve bu konuda ciddi devlet komisyonlarının ortaya çıkmış olmasını hayra yormaz. Çünkü bu tartışmalar her zaman olmakta olanı meşrulaştırmak için kullanılır, ona göre. Etik yönelim elinde siyasi araçları da bulundurursa işin nereye varabileceğini gösteren en bariz örnek, Nazilerin uygulamalarıdır. Nazizm'in de bir "hayat etiği" ve bir "haysiyetli hayat" fikri vardı. Ve bu fikir, biyoetik ve siyasi gücün el ele vermesiyle öjeniye ve soykırıma meşruiyet kazandırdı.[4]

Günümüzde ise biyoetik konulardaki tartışma süreci uzun sürse de öncelikle teknoloji *de facto* bir durum olarak ortaya konuluyor ve önce icat yapılıp ardından etik meşrulaştırma geliyor. Bu tür meşrulaştırmanın ilk örneklerinden biri, ilk kalp naklinin gerçekleştirilmesinin (1967) ardından "beyin ölümü" tanımını literatüre kazandıran Harvard Protokolü'dür. OECD de bu toplantıya sosyal bilimcileri, politika yapıcıları dâhil ederken ekonomik açıdan verimli bir alanla ilgili ahlaki ve etik kaygıları bertaraf etmeyi hedefliyor.

Yani biyoteknoloji sadece bilim ve teknoloji adamlarını ilgilendiren "bilimsel" bir konu değil. Emily Martin biyoteknolojiyi sadece laboratuvarın içinden analiz edemeyeceğimizi vurgular.[5] Bu meseleleri daha büyük bir toplumsal ve kültürel çer-

3. Rose, *a.g.e.*, ss. 30-31.
4. Alain Badiou, *a.g.e.*, s. 47.
5. Emily Martin, "Anthropology and the Cultural Study of Science", *Science, Technology and Human Values*. 23 (I), 1998, ss: 24-44. Aktaran:

çeveye yerleştirerek ele almamız gerekir. Çünkü toplumsal ile bilimsel olan karşılıklı olarak birbirini inşa eder. Biyoteknoloji ile küresel kapitalizm ilişkisini anlayabilmek için de konjonktürel birtakım olayları ve faktörleri göz önünde bulundurmak gerekir. Mesela son otuz yıla baktığımızda kapitalistlerin henüz kârlılığı ispatlanmamış bu küçük alana yatırım yapmayı göze almış olduklarını görürüz. Tabii ki devlet teşviki ve vergi muafiyetinin yanı sıra gelecekteki getirinin yüksekliği de etkilemiştir bu yatırım riskini. ABD Federal Hükûmeti de 1970'lerde kansere karşı savaş açarak ulusal sağlık örgütü (NHI) aracılığıyla biyomedikal araştırmalara ciddi bir finansman ayırmıştır. 1980'de akademi ile endüstri arasında teknoloji transferini mümkün kılan Bayh-Dole Anlaşması'nın imzalanması da bilimsel araştırma ile ticari yatırım arasındaki karşılıklılığı sağlamıştır.[6] Tabii bir de bu alandaki entelektüel sermayenin korunmasına izin veren hukuki ortam sağlanmıştır bu süreçte. Genetik tasarımlara patent hakkı veren kanunların çıkması bunların başında gelir.

İlaç endüstrisi, biyoteknolojik ve genetik araştırmalar küresel kapitalizmin kendini tesis ettiği dönemin içinde örgütlendiğinden yeni bilgi üretimleri, teknolojik buluşlar ve kapitalizmin yeni biçimleri arasında önemli bir bağlantı vardır. Yani ilaç endüstrisi de biyoteknoloji de çağdaş kapitalizmden ayrılması mümkün olmayan teşebbüs türleridir. Bu nedenle hem üretim, dağıtım ve ürün satışı gibi imalat ve pazarlama ile ilgili bir boyuta sahiptirler, hem de Wall Street'te belirlenen spekülatif değere. Böyle olunca ekonomik krizler, krizlerden çıkış yöntemleri herhangi başka bir endüstride nasıl ortaya çıkarsa bu alanda da öyle karşımıza çıkıyor.

Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life.* Durham and London: Duke University Press, 2006, s. 4.

6. Rajan, *Biocapital.* s. 12.

İlaç endüstrisindeki patlama 1930'larda antibakteriyel sülfa ilaçların icadının bir sonucuydu. Bunu II. Dünya Savaşı'nın bir parçası olarak penisilinin endüstriyel düzeyde üretilmesi takip etti. Savaş esnasında penisilinin üretilmesi, ilaç icadı ile savunma ve güvenlik ilişkisinin önemini gözler önüne serdi. Tüberkülozun tedavisinde "streptomycin"in kullanımıyla kendisini gösteren doğal kimyasal üretim 1940'larda ve 1950'lerde hız kazandı. Biyokimyasalların kullanılmasının ise daha yakın bir tarihi var.

Genom projesi, klonlama gibi konularla gündeme gelen ve daha ziyade 1970'lerden sonra faaliyete geçen genetik ve biyoteknolojik araştırma şirketlerine gelince, onlar da varlıklarını devam ettirmek, sermayelerini artırmak için ilaç şirketlerinin desteğine muhtaçtırlar. Bu nedenle hangi araştırma alanlarına sermaye ayrılacağını belirleyen büyük ölçüde ilaç şirketleri olmaktadır. Yani bir virüsle ilgili araştırma yapılacak veya kamuoyu ile birtakım bilgiler paylaşılacaksa, bunun onayını verecek olan ilaç şirketleridir. Kanserin tedavisinin bulunmasına rağmen, pahalı ilaç tedavisinin devam edebilmesi için, yönteminin gizlendiği yolundaki haberler de böyle bir mantığa dayanmaktadır.

Aslında genetik araştırmalar, ilaç sanayii ve biyoteknoloji üçlüsünün hem nesnesi hem uygulama sahası, son otuz yıldır hızla değişiyor. Teknoloji ile bilimin bu yeni ortaklığı, hukukta kendisine alan açarken iktisadi pazarın yapısından da etkilendi. Spekülatif stratejiler ve pazarın küreselleşmesi başta olmak üzere geç kapitalizmin zemininde üretilip pazarlanıyor virüsler, aşılar, tanı ve tedavi yöntemleri vs. Bu nedenle insan hayatının temelleri, yaşaması ve öldürülmesi ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bilgiler metalaştırılıyor, üzerinde nakit işlem yapılabilecek bir analiz seviyesinde ele alınıyor. Yani beden, sağlık, hastalık, doğum, ölüm gibi meseleler tamamen küresel iktisadi yapının dinamikleri ve büyük küresel şirketler tarafından yönetiliyor.

"Biyoiktidar"dan "Biyokapital"e

Bilindiği gibi on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bedenle ilgili iki düzenleyici teknoloji ortaya çıkmıştı. Birincisi devletin nüfusu gözetleme, kaydetme ve hapsetme yoluyla kontrol altında tutmasıydı. Foucault'ya göre bu disipline edici kontrol, insanı itaatkâr bir beden haline getirmek içindi. Beden üretken olmalıydı. Bu sebeple disiplin teknolojisi iş yerlerinde, barakalarda, hapishanelerde ve hastanelerde geliştirildi ve mükemmelleştirildi. İşte bu dönemde beden, yükselen ulus devletin ihtiyaçlarına uygun şekilde sosyalleştirilmek üzere gözetleme nesnesi oldu.

İkinci düzenleyici teknoloji, birincisinin bir uzantısı olarak disipline edici gücün beden düzeyinden kitle kontrol teknolojilerine geçişi olarak görülebilecek bir gelişmeydi: doğum/doğurganlık oranları, üreme ve yaşama devlet tarafından kontrol edilmeye başlandı. Foucault bu teknolojiye biyoiktidar diyor. Disipline edici güçten farklı olarak biyoiktidar bireysel düzeyde değil, bir bütün olarak nüfus düzeyinde, insanı "tür" olarak muhatap alan bir düzeyde işlev görür. Biyoiktidar temelde "yaşatma" gücüdür: Yaşamı elden alan da, yaşamaya izin veren de iktidardır.

Foucault tarafından ortaya konulan biyopolitik kavramlaştırması, hayatı siyasi hesabın apaçık merkezi haline getirmektedir. Foucault'nun biyopolitiği analizi, Avrupa'da mutlak monarşiden modern devlete geçiş çerçevesinde açıklayıcılığa sahiptir ki, bu hükûmet etmenin mantığında nüfusu saymak ve nüfusa "bakmak" merkezî bir yer tutar. Foucault bu yeni rasyonalitenin, hapishane ve klinik gibi kurumların, bu hesapların altını çizen bilgiyi üreten biyoloji, demografi, psikoloji ve ekonomi gibi disiplinlerin ortaya çıkışına paralel bir seyir izlediğini anlatır bütün çalışmalarında. Bu yönetsel mantığın sınırlarını belirleyen birim, ulus devlettir.

Bugün artık küresel kapitalizmin ulus devletlere ihtiyaç duymadığı, bu sebeple tüm dünyayı kendi istediği yapıda şekillendirdiği bir dönemi tecrübe ediyoruz. Yani yönetim artık daha küresel bir düzeyde vuku buluyor. Bu nedenle biyopolitik düzenleme de bu yeni yönetimsel mantığa tabi. Nüfusu sayma, düzenleme, bedenleri hesap etme, kimin ölüp kimin yaşayacağına karar verme yeni bir yönetsel mantıkla ele alınıyor. Böyle olunca yeni bilgi üretimleri, teknolojik buluşlar ve kapitalizmin yeni biçimleri arasında çok ciddi bir bağlantının olduğunun altı çizilmeli.

Foucault'nun biyopolitik ile asıl meselesi, devletin siyasi hesapları olan bir unsur olarak devrede olmasıydı ve onun bu mesele edinişi devletin, modernliğin tanımlayıcı ve otoriter bir kurumu olarak artan rolü ile uyumlu idi. Biz daha büyük yönetişimsel birlikteliklere doğru tarihî bir geçişin yaşandığı farklı bir dönemi tecrübe ediyoruz. WHO gibi organizasyonlarla hukuki standartlar belirleniyor, medyatik söylencelerle pazar oluşturuluyor, uluslararası tıp endüstrisi tarafından hastalıklar icat ediliyor, ilaç şirketleri bağışıklık sistemini çökertmek pahasına "hastalar"ı kendine bağımlı hale getiriyor, bazıları fişe takılı "uzatmalı bir ölüm"ü yaşarken, bazılarının salgınlarla ölmesi hedefleniyor.

Tüm dünyada, bu konulardaki normatif tartışma süreçlerini ezip geçen hızlı bir gelişme yaşanıyor. Çünkü biyogenetik araştırmalar, yatırımcının kâr güdüsüyle ve ulusal hükûmetlerin başarı hırslarıyla kol kola gidiyor. Tüm bunların uluslar-üstü düzeyde vuku bulması, devletin rolünün azaldığı anlamına gelmiyor, sadece devletin rolünün değiştiği bir durum söz konusu. Bir taraftan şirketler kendileri sorumluluk alıyorlar ve refah devletinde devletin rolü olan pek çok şeyi şirketler yapıyor artık. Sağlık sigortası örneğinde olduğu gibi. Diğer taraftan devlet de aynen şirketler gibi birtakım yönetim stratejileri benimsiyor.

On dokuzuncu yüzyılda sosyal Darwincilik, güçlünün hayatta kalma prensibini toplumlararası ilişkilere uyarlayarak, ırkçılık ve

sömürgeciliğe destek vermiş ve serbest ticaret ideolojisiyle patlayıcı bir karışım sergilemişti. Güçlü olanın hayatta kalma prensibi şöyle bir mantık silsilesine geçit vermişti. Güç ne demektir? İnsanlık tarihine katkıda bulunan bir medeniyete mensup olmak demektir. Afrika insanlık tarihine, medeniyete bir katkıda bulunmuş mudur? Hayır. O halde onların topraklarının işgal edilmesi meşrudur. Böyle bir düşünce silsilesi takip etmişti Kara Afrika'ya "medeniyet" götüren beyaz adam. Sosyal Darwinizm uluslararası ilişkilere damgasını vurmuş, kültürleri ve toplumları, ileri ve geri skalasına yerleştirerek sömürgeciliği ve işgalleri meşrulaştıran ve bu gelişmeye ivme kazandıran bir işlev görmüştü.

Günümüzde de biyoteknoloji, küreselleşen kapitalizmin ve liberalizmin yıldızı altında parlıyor. Ve biyoteknolojik ilerlemeye engel olan "toplumsal ve ahlaki prangalar", tıbbi ve iktisadi gerekçelerle gevşetiliyor.[7] OECD toplantısı bu "prangalar"ın iktisadi gerekçelerle gevşetilmesi çabasına aşikâr bir örnek. "İnsan"ın ve ahlakın bu yönetim stratejilerinin neresinde kendine yer bulacağı ise önümüzdeki yüzyılda bizi bekleyen en önemli sorun.

7. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003, ss. 34-36.

"Kendi" Genetik Koduna Müdahale Eden "Ben" de Kim?

"İnsanlar neden uçak kazasından çok korkarlar? Bunun sebebi fiziksel acı değil, uçak düşerken ve insan birkaç dakika içinde öleceğinin farkına varmışken hissedilen dehşet duygusudur.

Genetik tanımlama hepimizi benzer bir duruma düşürmeyecek mi?

Genetik tanımlamanın huzursuz edici yönü, belirli bir hastalığa neyin sebep olduğu hakkındaki bilgi ile bu hastalığın ilerlemesini engelleyecek teknik araçların gelişmesi arasındaki zaman aralığıdır –mesela tehlikeli bir kanser hastalığına yakalanacağımızı ama aynı zamanda bunu engellemek için hiçbir şey yapamayacağımızı aynı anda öğrenmemiz gibi. Ya da IQ'muzu veya başka entelektüel kapasitelerle ilgili yeteneğimizi öğrenmemiz? Bu kendimizi nesneleştiren bilgi, bizim kendilik deneyimimizi nasıl etkileyecek? Buna verilen standart

cevaplar (genlerimizle ilgili bilgimiz genlerimize müdahale etmemizi sağlayacak ve hem bedensel hem de psişik yönden onu iyiye doğru değiştirmemiz mümkün olacak) bile şu esaslı soruyu bertaraf edemez: Eğer kendimizi nesneleştirmemiz tamamlandıysa, değiştirmek üzere 'kendi' genetik koduna müdahale eden 'Ben' kimdir peki?"[1]

1. Slavoj Zizek, "No sex, please, we're post-human!", http://www.lacan.com/nosex.htm

BEDENLERİMİZ KİME AİT?

Buzlu bir küvette böğründe dikiş izi ve duvarda bir notla uyanan adam hikâyesi, bir şehir efsanesi olabilir. Ama organ nakli için yapılan ve tamamen küresel ekonominin neoliberal yasalarına tabi olan tıbbi turizm ve yine bu neoliberal küresel kapitalizmin sağladığı akışkan ortamda neşvünema bulan organ ticareti ne yazık ki bir şehir efsanesi değil, yüzleşmekten korktuğumuz soğuk bir olgu. Uluslararası bir organ ticareti ile karşı karşıyayız: Satılan organlar, dokular ve bedenin diğer parçaları, dünyanın kuzeyi ile güneyi, sahip olanlar ve olmayanlar, organ bağışçıları ve alıcıları arasında çok keskin bir ayrımın oluşmasına yol açmış durumda.

İnsan bedeninin alınıp satıldığı vasatı araştıran antropolog Nancy Scheper-Hughes, "Ends of the Body" adlı makalesinde dünyanın organ vericiler ve alıcılar şeklinde iki kesime ayrıldığına işaret ediyor.[2] Göçmenlerin ucuz iş gücü olarak tüm dünya-

2. Nancy Scheper Hughes, "Ends of the Body". İçinde: Nancy Scheper Hughes and Loic Wacquant (eds.), *Commodifying Bodies*. Londra: Sage, 2002.

da dolaşması da, toplumun kıyısında yaşayanlardan, geçinmek için "tabiatın iki adet verdiği her şeyden birini" satmaktan başka çaresi kalmayanlardan oluşan ve uluslararası organ simsarlarının eline düşen böbrek satıcılarının seyelanı da küreselleşmenin alt metninde yazılı.

Biyoteknolojideki gelişmeler sonucunda bütün organların yedekleriyle değiştirildiği ve bunun sonsuza kadar devam edebileceği şeklindeki bir algı hâkimiyet kazanıyor. Böyle olunca artık biz organ çantasından başka bir şey olmuyoruz. Çantanın içindeki parçalardan biri ya da çantanın kendisi bir zarar görürse, onu yenileyebiliriz. Yeter ki onu bir başka organ çantasından alacak ekonomik imkânlara sahip olalım. 2005 yılında gösterime giren *Ada (The Island)* filmi, insanların ciddi paralar karşılığı ürettirdikleri klonlarını yedek organ deposu olarak kullanışını, "İnsan kim? Klonlar insan mı?" gibi felsefi soruları sordurtan eleştirel bir mesafeden ele alıyordu. Henüz insan klonlandığına dair bir bilgimiz yok. Ama şimdilik bu yedek organ deposu işlevini "hayatın kıyısındakiler" görüyor. Meselenin korkunç bir resmini çiziyor Hughes, Brezilya'da, Güney Afrika'da, Hindistan'da yaptığı araştırmalarla.

Organ ticareti, kiralık rahim/taşıyıcı annelik gibi yeni biyoteknolojiler bedenin metalaşmasına imkân hazırlayan gelişmeler. Ama sadece teknoloji ve ticarileşme değil bu metalaşmaya alan açan. İnsan bedeninin aşkın ve uhrevi hiçbir boyutunun olmadığı ön kabulü de bu metalaşmayı hızlandıran bir unsur, hatta en temel dayanak noktası. Eski Yunan'daki zoe-bios, Hıristiyanlık ve İslam'daki ruh-beden hatta beşer-insan kavram çiftleri, insanın hayvansal doğasının haricinde onu insan kılan bir özünün ve özelliğinin olduğu ön kabulüne dayanır. Aralarında yaklaşım farklılıkları olsa da modern öncesi dönemde, özellikle İbrahimî dinler söz konusu olduğunda bedenin, Yaratıcı'nın rahmet ve hikmetinin tezahür ettiği mahal olması hasebiyle bir kutsiyeti ve bundan kaynaklanan bir bütünlüğü söz konusudur.

Modern öncesi dönemde beden, ben'in yetersiz ve kararsız mahalli idi ve "verili" bir özelliğe sahipti. Tabiatın değiştirilemez yönlerinden biri olarak bedene insan müdahalesi, sadece çok kısıtlı bir alan için mümkündü. İster Hıristiyanlıktaki gibi günahın kamusal temsili olarak kabul edilsin, ister İslam'daki gibi imtihan vesilesi kabul edilsin, vücut sakatlıkları tamamen vehbî ve kader olarak kabul ediliyordu. Tam tersine güzel beden de kişinin kendi çabasıyla elde ettiği bir özellik olmaktan ziyade tamamen Allah'ın bir ihsanı olarak telakki ediliyordu.

Vaktiyle beden ruhun metaforuydu. Klasik İslam ve Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde beden, kendi ötesinde bulunan daha "ulvî" mevcudiyetlere işaret eden bir unsurdu. Ama son birkaç yüzyıldaki insanlık tarihinin özellikle Batı modernleşmesinin bilim ve teknolojinin mihmandarlığında aldığı yol, bedenin metalaşması sürecine alan açan bir işlev gördü.

Descartes'ın *homo sapiens*'i ruh ve beden olarak ikiye ayırması sonucunda ruh kiliseye, beden de bilime adanarak tam bir "güçler ayrımı" gerçekleştirilmişti. Bacon'dan itibaren doğa üzerinde hâkimiyet kurma idealini benimseyen modern bilim, tıp alanında da kendisini gösterdi. Bilgi artık bir düşünceye dalma serüveninden ibaret değil, bir güçtü. Bu sebeple tıp ilmi, insan bedeninin "tıbbi bilimsel bilgi" ile kontrol altına alındığı bir güce dönüştü.

Salgın hastalıkların tedavisi, hijyen, aşılar, karantinalar vs. bedenin sağlık için kontrol altına alınmasına neden oldu. Bu da modern devletin iktidar kurgusunun merkezine yerleştirdi, sağlık ve cinsellik gibi konuları. M. Foucault modern devletin bu düzenleyici teknolojilerini, biyo-iktidar ve anatomi-siyaset kavramları eşliğinde ele alır. Maden ocaklarındaki işçilerin çalışma saatlerinin sınırlanması, yerel idarelerin çöplerle ilgilenmeye başlaması, su ve yiyeceğin kalitesinin kanuna bağlanması, sahip olunacak çocuk sayısının belirlenmesi... Halkın sağlığı ile devletin sağlığı arasında doğrudan ilişki kurmanın bir sonucudur. Yani beden, modern müdahaleci hükûmetin el attığı son kaledir.

Yirminci yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, bedene müdahale daha teknik bir mesele haline geldi. Bedene yerleştirilen protezler, piller, yapay malzemeler ona plastik ve biyonik bir özellik kazandırdı. Yirmi birinci yüzyılda ise, bir taraftan gen teknolojisi bedene bir mühendislik malzeme gibi yaklaşıyor; diğer taraftan insanlara istedikleri sperm ve yumurtalardan döllenme imkânı sunan üreme teknolojileri, bedeni bir "seçim" meselesine dönüştürüyor.

Kabul etmeliyiz ki tıp teknolojisi pek çok hastalığın tedavisini buldu. Ve insanlar, hayat ve ölüm üzerindeki kontrollerinin arttığını düşünmeye başladılar. Ama bu kontrol esnasında özellikle Müslümanların hayat, ölüm gibi konuları kendi itikadi yaklaşımları ve terminolojileri açısından da ele almaları gerekiyor. Mesela "emanet" bu çerçevede mutlaka gündeme gelmesi gereken bir kavram. Çünkü insanın yaratılışına, bu dünyadaki yerine ilişkin varoluşsal sorulara cevap teşkil eden bir kavram, "emanet".

Allah'ın göklere ve yere tevdi ettiği ve onların kabul etmekten kaçındığı emaneti insan yüklenmiştir. Emaneti, her şeyin gerçek sahibinin iradesi doğrultusunda kullanıp kullanmayacağı insanın imtihanıdır. Yani kişinin bedeni, her istediğini uygulayabileceği bir mülk değil, Allah'ın rızasına uygun kullanmak üzere ona verilen bir emanettir. Nitekim Kur'an'da ahiret günü bütün organların kişi için şahitlik edeceği bildirilir.

Bu sebeple organ naklinden kök hücre tedavisine kadar pek çok konuyu sadece pratik düzeyde değil özellikle teorik düzeyde, metafizik, felsefi, dinî, etik düzeylerde tartışmamız gerekiyor. Zira bedenin bütünlüğü, sadece fiziksel bir mesele değil. Hem insanları, organ verenler ve alanlar şeklinde sınıflandıran neoliberal kapitalist sistem, hem de organı bedenden, bedeni kişiden bağımsız bir şekilde tanımlayan, yani bedeni metalaştıran tasavvur, insanın ölümlülüğü ve hayatın emanet oluşu zaviyesinden ele alınmayı bekliyor.

Klonlar

"Klonlama.

Bireyselleşmiş bir organizmanın her bir hücresi, özdeş bir bireyin ana kalıbına yeniden dönüşebildiğinden, ağaç çelikler gibi sonsuza dek insan yetiştirmek.

...

Sadece birbirlerine eklenirler ve ellerinden gelen tek şeyin birbirlerine eklenmek olması, dünyaya cinsellik yoluyla getirilmiş olmadıklarından ve ölümü tanımadıklarındandır.

...

Klonlama bedenin oluşum tarihinde soyut ve genetik formülüne indirgenmiş bireyin, seri bölünmeye mahkûm olduğu son evredir. Burada Walter Benjamin'in tekniğin olanaklarıyla çoğaltılabildiği bir çağda sanat yapıtına ilişkin söylediği şeyin yeniden ele alınması gerekir. 'Seri halde çoğaltılmış yapıtta yiti-

rilen şey, yapıtın atmosferidir, şimdi ve burada'nın o özel niteliği, estetik biçimidir.'"[1]

Baudrillard'a göre eğer insanlar klonlanırsa kaybedilecek olan şey, insanlığın özü ve onun aurasıdır.

1. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. Çev. E. Abora ve İ. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, ss. 110-113.

SOYKIRIMIN TAZMİNATINI BÖBREĞİ İLE ÖDEYEN FİLİSTİNLİLER

Temmuz 2009'da L. İzhak Rosenbaum adlı Yahudi organ (böbrek) taciri FBI tarafından yakalanana kadar İsrail'in organ ticareti ile ilişkisi bir siyasi karalama ya da bir şehir efsanesi olarak kabul ediliyordu. Ama İsveçli gazeteci Donald Boström'un İsveç'in en büyük gazetesi *Aftonbladet*'te İsraillilerin Filistinli gençleri tutuklayıp onlara ülkenin organ rezervi muamelesi yaptığına dair bir haber yayınlamasıyla birlikte İsrail'in organ hırsızlığının boyutları dünya gündemine taşındı.[2] Tabii ki İsrail her zamanki gibi bu iddiaları anti-semitizm suçlamasıyla savuşturma yoluna gitti. Bir de Ortaçağ'da yaygın olan Yahudilerin Hıristiyan çocukları öldürüp kanlarını içtikleri şeklindeki söylentiye (*blood libel*) gönderme yaparak, suçlamaların gücünü azaltmayı denedi. Yani Yahudilerle ilgili bu söylentileri eskiden beri siz yayıyorsunuz diyerek "Yahudi düşmanı" yaftasına muhatap olma fobisini devreye soktu.

2. Donald Boström, *Aftonbladet,* 17 Ağustos 2009.

Böylece bu tartışma dünya basınında bir depreme falan neden olmadı. İsveç ile İsrail arasında kınama, özür dileme talep ve redleri konuşuldu daha ziyade. İddialar arka planda kaldı. Aralık sonuna gelindiğindeyse İsrail'in organ hırsızlığını itiraf ettiği haberlerini okuduk. 1988-2004 yılları arasında Ebu Kebir Adli Tıp Kurum Başkanlığı yapan Dr. Yehuda Hiss, Filistinliler başta olmak üzere ölülerin organlarını ailelerinin izni olmaksızın alıp organ nakli ameliyatlarında kullandıklarını itiraf etti. Daha doğrusu Berkeley Üniversitesi'nden antropolog Nancy Scheper-Hughes, 2000 yılında kendisiyle yapmış olduğu ve bu itirafların yer aldığı röportajı yayınladı. Scheper-Hughes, uluslararası organ ticareti üzerine çalışmaları olan bir akademisyen.

Peki bunun üzerine Scheper-Hughes'in röportajı ya da konuyla ilgili çalışmaları mı yer almaya başladı gazetelerde çarşaf çarşaf? Hayır. Türkiye'nin yoğun siyasi gündemine bağlasak bu haber atlamayı, uluslararası basındaki sessizliği neyle açıklayacağız? *The Guardian* 21 Aralık 2009 tarihinde haberin başlığında "İsrail Filistinlilerin organlarını izinsiz aldığını kabul etti" şeklinde yer alan ifadeyi, internet sayfasında haberin içeriğini yansıtmadığı gerekçesiyle değiştirdi. Yeni başlık: "Doktor, İsrailli patologların izinsiz organ aldığını itiraf etti." Anti-semitizm suçlamasıyla yapılan bir tashih söz konusuydu burada da.

"Dünya Bize 8 Milyon Kalp ve 16 Milyon Böbrek Borçlu"

Scheper-Hughes, Forum 13 raporunda İsrailli organ tacirlerinin iki motivasyonla hareket ettiklerini bildiriyor. Birincisi açgözlülük. İkincisi ise daha dikkat çekici: "İntikam, Holocaust'ın karşılığının alınması, yani tazmin edilmesi". Bazı simsarlar açıkça "Bu bir tür göze göz, dişe diş uygulaması. Alabildiğimiz her böbreğin, her karaciğerin ve her kalbin peşinde olacağız. Dünya bu-

nu bize borçlu" diyorlar. Scheper-Hughes buna benzer ifadeleri doktorlardan bile duyduğunu belirtiyor.

Azınlık da olsa önemli bir İsrailli grup, organ nakli ile ilgili üstünlüğe dayalı aşırı görüşlere sahip. 1996'da Rabbi Yitzchak Ginsburgh (Lubavitch mezhebinin lideri ve Batı Şeria yerleşkesindeki bir Yahudi okulunun dekanı) *The Jewish Week* adlı gazeteye şöyle bir beyanat verir: "Eğer bir Yahudi'nin karaciğere ihtiyacı varsa, onu kurtarmak için oradan geçmekte olan herhangi bir masumun (Yahudi olmayan) karaciğerini alabilir miyiz? Evet, Tevrat buna izin verir." Ginsburgh daha ayrıntılı bir izahat da yapar: "Yahudi hayatının sonsuz bir değeri vardır. Yahudi hayatında onu Yahudi olmayan hayattan daha kutsal ve eşsiz yapan bir şey mevcuttur."[3]

Tabii ki bu Ortodoks görüşe sahip Yahudiler sayı olarak çoğunluğu teşkil etmiyor. Ama "seçilmişlik" fikri, dinî anlamda değilse de İsrail devletinin temelindeki Siyonist ideolojide siyasi-stratejik anlamda var olmaya devam etmektedir. Bilindiği gibi seçilmişlik hem din olarak Yahudiliğin hem de Yahudi toplumunun varlığının *raison d'etre*'idir. Fakat dinin kökeninde var olan ve modern öncesi dönemde "ebedî-dinî bir hakikat" olarak kabul edilen bu seçilmişlik fikri, Salime L. Gürkan'a göre, erken modern dönemde Avrupalı ve Amerikalı Reformist Yahudilerin eliyle İsrail devletinin kuruluşuna zemin hazırlayan "evrensel-mesihi bir ideoloji"ye evrilmiştir. Daha sonraki dönemlerdeyse seçilmişlik, Yahudi Soykırımı (Holocaust) bilincini şekillendirerek, hem Amerika'da hem de İsrail'de bir "hayatta kalma siyaseti" çerçevesinde işlev görmüştür. Yani artık Yahudiler için seçilmişlik dinî bir hakikatten ziyade Holocaust sonrası hayatta kalma stratejisini besleyen, İsrail devletinin sürekliliğine zemin teşkil eden toplumsal-siyasal bir ideoloji haline gelmiştir.[4]

3. *The Jewish Week,* 26 Nisan 1996, s. 12 ve 31.
4. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

"Dünya bize 8 milyon kalp ve 16 milyon böbrek borçlu." Genç bir köylünün böbreğini satın alıp nakil yaptıran yaşlı bir İsrailli'nin ifadesi bu. Benzer bir mantık, *Zehra'nın Gözleri*[5] adlı tartışma yaratan İran yapımı dizi filmde de işleniyordu. Hasta oğlunun bütün organlarını Filistinli çocuklardan temin eden askerî doktor, son olarak Zehra'nın mavi gözlerini oğluna nakleder. Kutlama toplantısında şu cümlelerle meşrulaştırır yaptıklarını: "Filistin toprakları bize aittir ve burada ne varsa bizim malımızdır... Filistinlilerin gözleri ve kalpleri bize aittir. Buna Hıristiyanlar da dâhil. Hepsi bizim bahçemizde yetişen ağaçlar gibidir" Bu ifadeler, Holocaust'un tazminatını sadece Alman merkez bankasının ödeyemeyeceğine, İsrailllilerin bunu başta Filistinliler olmak üzere bütün dünyanın ciğerini, kalbini, böbreğini sökerek tazmin etmeye girişeceklerine işaret ediyor.

Tıbbi Turizm

Yeni küresel ekonominin neoliberal uyum politikaları sonucunda organ nakli ameliyatı için "tıbbi turizm" diyebileceğimiz bir gelişme ile karşı karşıyayız. Bir tarafta organ vericiler diğer tarafta alıcılar var. Serbest piyasa şartları altında olduğu söylenen bu ticarette zengin kuzeyliler alım gücüne, güneyliler ise organ arzına sahip. Irkçı-ayrılıkçı rejimde Güney Afrika'da da zenci nüfus, İsrail'deki Filistinlilerin kaderini paylaşıyordu. Çin'deki mahkûmlar, Irak'taki göçmenler, Hindistan'daki fakir köylülerle birlikte.

Pek çok ülkeden ve etnik kökenden insan bu ticaretin içinde olmasına rağmen Alison Weir'in raporuna göre İsrail'in bu faaliyette farklı ve özgün bir yeri var: I- İsrailllilerin kişi başına satın aldıkları böbrek sayısı başka ülkelere ve toplumlara göre çok yüksek. II- Yahudilikte ölümden sonra bedene müdahale hür-

5. *Zahra's Blue Eyes*, 2004, Sahar I TV.

metsizlik kabul edildiğinden organ bağışı düşük oranda. III- İsrail hükûmeti organ satın alma konusunda vatandaşlarına hem finansal hem hukuki destek veriyor. Yurt dışına gidip organ nakli yaptıranların her tür masrafı karşılandığı gibi bu seyahatlerde Dışişleri Bakanlığı bizzat işin içinde yer alıyor.[6]

Nitekim Antropolog Scheper-Hughes da 2001 yılında Amerikan Uluslararası İlişkiler ve İnsan Hakları Komisyonu'na sunduğu yayınlanmış raporunda İsrailli yetkililerin hukuk dışı "organ nakli turizmi"ne çok toleranslı davrandıklarını belirtiyordu.

Yahudi'nin Kutsal Bedeni

İsrail, kendisini sürekli tehdit altında olduğu iddiasıyla var kılan bir devlet olduğu için hem ülke sınırlarını hem de beden sınırlarını önemli bir mesele olarak kabul etti. Bu sebeple İsrail toplumu kolektif kimliğini kurarken beden düzenleyici teknolojileri "yeni bir kişi" inşa etmek üzere merkezde tuttu. Bu düzenlemede Siyonizm'in teorik eşitlik iddiasına rağmen Aşkenazi Yahudileri (Avrupalı Yahudiler) her zaman üstün bir konuma sahip oldular. 1950'li yıllarda ortadan kaybolan "Yemenli çocuklar" meselesi uzun süre İsrail'de devletin başını ağrıtan bir sorun oldu. Yerleşim programı esnasında yaşadıkları kamplarda salgın hastalık olduğu gerekçesiyle Yemen kökenli Yahudilerin çocukları ailelerinden alınıp götürülmüştü. Tıbbi bakım için ailelerin elinden alınan bu çocukların, ailelerine "öldü" haberi verilmesine rağmen sonradan ya evlatlık verildiği ya da tıbbi deneylerde kullanıldığı ortaya çıktı. Gösterilen gerekçeyse ulusun nüfusunun garanti altına alınmasıydı.[7]

6. *Washington Report on Middle East Affairs*, November 2009, ss. 15-17.
7. Meira Weiss, "The Immigrating Body and the Body Politic: The 'Yemeni Children Affair' and Body Commodification in Israel", *Body and Society*. London: SAGE, Vol. 7 (2-3).

Her şey İsrailli "yeni Yahudi"nin üretilmesi içindi. Kendi dininden ama daha alt konumda görülen Yemenli çocukları ulusun malı olarak kullanan İsrail ordusunun Filistinli hastaları ve ölüleri İsrail halkının ihtiyaçları için "kullanması" şaşırtıcı değil. Organ hırsızlığının yapıldığı dönemde adli tıp kurumunun başkanı olan Dr. Yehuda Hiss, yaptıklarını "bir ulusun ihtiyacı olan doku ve organları sağlamak" şeklinde tanımlıyordu.

Bilindiği gibi ulus devletin mantığında nüfusu saymak ve nüfusa "bakmak" merkezî bir yer tutar. Bu biyo-siyaset, İsrail ulus devletinin kuruluşunda da yeni bir nüfus yaratmak üzere devreye girer. Vadedilen topraklar ve soykırım gerekçesi, Filistin'e "insansız toprak"mış gibi muamele edilmesini meşrulaştırırken, sağlıklı yeni vatandaşın yaratılması ve seçilmiş ırkın yaşamını devam ettirmesi gibi gerekçeler de başta Filistinliler olmak üzere bütün zayıfların, kıyıda kalmışların bedenlerinin organ deposu gibi görülmesini meşrulaştırmaktadır onların gözünde.

Bir antropolog asıl meselenin başladığı noktayı şöyle tespit eder diyor Hughes: "Bir insan başka bir insanın içinde kendi hayatını devam ettirecek ya da yaşam süresini uzatacak bir şeyler görmeye başladığı zaman sorun başlar. Böylece arzu şekillenir: 'Onu istiyorum, ona senden daha çok ihtiyacım var.'"

Aslında insan organlarının ve dokularının satılması, izinsiz bir şekilde talan edilmesi, insanların kişiliklerinden arındırılıp, sadece organ "temin ediciler" ya da "organ arzı" şeklinde bir indirgemeye tabi tutulmasını gerektirir. Bu öyle bir senaryodur ki bedenler aidiyetlerinden arındırılır, nakledilir, işlemden geçirilir ve toplumsal olarak daha avantajlı bir organ ve doku müşteri grubunun çıkarına hizmet edecek şekilde kullanıma sunulur.

1990'lardan bu yana feminist kuramın önde gelen isimlerinden biri olan Judith Butler, 11 Eylül sonrası ABD'deki yas ve şiddetin kamusal alandaki kısıtlayıcı etkilerini ele aldığı *Kırılgan Hayat* adlı kitabında Yahudilerin daima ve tek olası mağdur olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Çünkü "mağdur" çabucak yer

değiştirebilir. Butler'e göre bazı insanların yasının bile tutulmaya değmeyecek şekilde "gayrı insani" tanımına sıkıştırıldığı bir ideolojik hâkimiyet var uluslararası arenada. Filistinli, Iraklı çocukların çocuk sayılmadığı, yaslarının tutulmadığı bir "gayrı insani öteki" anlayışı bu. Organ nakli için sıra bekleyen "beyaz/Yahudi/kuzeyli hasta" MAĞDUR olarak kalplere hitap ederken, İntifada'nın ciğeri, kalbi, böbreği sökülen genç şehitleri doğal organ deposu olarak arkalarından ağlanmayı bile hak etmiyor bu kamusal dil içinde.

Cenin:
"Üreme Yatırımı"

"Nüfus biyolojisinde bir denklemin iki değişken niceliği vardır, r ve K; bunlar, doğal seçilim kuramı bağlamında türler tarafından benimsenen değişik üreme 'stratejileri'yle ilişkilendirilebilir. 'K-seçilimli türler'in her bir bireysel döle inanılmaz kaynak 'yatırımı' yaptığı ve yaşamları boyunca pek az döl verdikleri söylenir. Her bir döl değerli bir 'üreme yatırımı'dır. Diğer taraftan 'r-seçilimli türler'inse, bazılarının hayatta kalacağı umuduyla dünyaya olabildiğince döl verme stratejisini benimsedikleri söylenir. Evrim kuramındaki bu dersi, Yeni Dünya Düzeni'ndeki insan üreme politikasına tercüme ediyorum: Ulusal kültürün tam merkezinde, döllenmeden itibaren birey olarak resmedilen yoğun olarak işlenmiş ceninlerin karşısında, kenara atılmış ceninler ve ölü bebekler. 'Aşağıda bir yerde' yer alan ve ancak 'melek' diye bilinen.

...

Genetik olarak ebeveynle akraba olan sağlıklı bir çocuk için duyulan sözüm ona doğal arzu, ki bu arzunun günümüzün zengin uluslarında ya da şehirlerin zengin kısımlarında üreme kahramanlıklarının itici gücü olduğu söylenir, K-seçilimiyle ilgili kötü bir şaka gibi durur. Cenin -ve kâr getiren piyasalara bağlı çocuk- o kadar önemli bir hale gelir ki annelerin ve babaların sahip olduğundan çok daha fazla paraları olan medya devleri ve biyo-tıbbi endüstriler, ana üreme yatırımcıları gibi görünmeye başlarlar.

...

Zenginlerin basmakalıplaşmış yakınması ('Yoksullar da çok fazla çocuk yapıyor') ise r-seçilimiyle ilgili daha kötü bir şaka gibi durur."[1]

1. Donna J. Haraway, "Cenin: Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum", *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar*. Çev ve haz. Güçsal Pusar. İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 338-340.

POSTMODERN DÖNEMİN "AŞIRI ANNE"LERİ

Her anneler gününde herkes kendi meşrebince anneliği düşünür. Hem bir annenin evladı hem de kendi evlatlarımın annesi olarak, o uzun insanlık zincirinde bir halka oluşumu tefekkür ederim ben de. Allah'ın rahmeti varlığı yaratmasıyla, insanın yaratılışı da rahmet kökünden türemiş bir ismi olan rahim adlı bir organa sahip kadınlar aracılığıyla gerçekleşiyor. "İnsan tabiatı", "insanın haysiyeti" gibi yeryüzündeki varoluşumuzu anlamlandıran ve bu varoluşu insanca ve adil bir zemine oturtmamızı sağlayabilecek kavramların arka planında böyle bir varlık anlayışı var.

Ama bugün bu varlık anlayışının da "insan tabiatı"nın da sorgulandığı bir teknolojik süreci tecrübe ediyoruz. Yeni teknolojiler çocuk sahibi olamayanları çocuk sahibi yaparken, hastalıklı genleri yok edip sağlıklı nesiller vadederken, aslında sadece varlığımızı devam ettirme tarzımıza müdahale etmiş olmuyor; insanlığı, anneliği tecrübe ediş tarzımızı da derinden etkiliyor.

Biyoteknolojinin üreme alanında yol açtığı en köklü değişikliğin sembolü, 1978'de *in vitro* döllenme ile dünyaya gelen Louise Brown idi. Çünkü bu ilk tüp bebek, üreme ile cinsellik arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmıştı. İnsanların çocuk sahibi olmak için karşı cinsle birlikte olmaları gerekmiyordu artık. Geç modern dönemde evliliği aşktan ve cinsellikten, en önemlisi de üremeyi cinsellikten koparan bir gelişmeye ivme kazandırdı bu üreme teknikleri.

Ama kadınlarla erkekler arasında, uygulama açısından bir fark var bu konuda. Her ne kadar döllenme rahim dışında yapılıyorsa da bebeğin anne vücudu dışında büyütülmesi gibi bir teknoloji söz konusu değil henüz. Yani bu teknoloji, daha ziyade kadınların tek başına çocuk sahibi olabilmesine kapı aralıyor.

Ülkemizde sadece evli çiftler için yasal olan tüp bebek uygulaması, bugün rutin bir tedavi metodu olarak uygulanıyor. Aslında bu yöntemin çıkış noktası, doğada var olan bir hatayı düzeltmeye yönelik. Yani doğal yollardan hamile kalması mümkün olmayan kadınlar için bir çözüm yolu öneriyor bu yöntem. Fakat her teknoloji, birtakım hukuki ve ahlaki problemleri de beraberinde getiriyor.

Geçtiğimiz yıllarda Güner Özkul'un Danimarka'daki, Leyla Kömürcü'nün (Bilginel) de Amerika'daki bir sperm bankasından hamile kalması, "her şeyi göğüsleyen kahraman anne" imajıyla yer almıştı, o tarihlerdeki gazetelerde. Hâlbuki halk arasında tüp bebek olarak bilinen uygulamanın mümkün kıldığı sperm ya da yumurta bağışı, taşıyıcı annelik, genetik seçim ya da genetik modifikasyon gibi biyoteknolojik yöntemler, daha derinlikli bir ele alışı hak ediyor.

Doğal bir sürecin insan kontrolünde teknolojik bir sürece dönüşmesi, pek çok toplumsal, kültürel, hukuki ve ahlaki sorunlara yol açacaktır. Bunları tartışmamız gerekiyor. Ama bunları tartışacağımız zemini berhava eden aşırı bir annelik vurgusu ile kar-

şı karşıyayız. Üremeyle ilgili kararların bireysel olduğu ve çocuk doğurma kararını nihai manada kadının vereceği şeklinde bir iddia bu.

Kadınların anne olmak isteği elbette anlaşılabilecek bir arzudur. Çünkü soyun devamlılığı arzusu, sadece fizyolojik ve hormonel olarak bunu daha yoğun hisseden kadınlarda değil, erkeklerde de fıtri olarak vardır. Bazı filozoflar bu arzunun, insanın ölümsüzlük isteğinden kaynaklandığı açıklamasını yaparlar.

Müslüman düşünürlere göre ise Allah'ın yaratma sıfatının tecellisi olması hasebiyle, ayrıca bir tefekkür sahasıdır bir çocuğun dünyaya gelişi. Diğer taraftan mal mülk ve şöhretin yanı sıra çocuk da bir imtihan vesilesidir. Çünkü çoklukla, yani sahip olunan çocuklarla övünmek, onlar üzerinden bir iktidar kurmaya kalkışmak sık rastlanılan bir durumdur.

Peygamberler için de soylarının devam etmesi, fıtri bir arzudur. Zekeriyya Aleyhisselam da İbrahim Aleyhisselam da gönüllerindeki bu sevgi ile sınanmışlar, ama yine de Allah'tan gelene razı olmuş, yani çocuksuzluğun da Allah'tan olduğuna kani olmuş ve bu teslimiyetin ardından kendilerine çocuk ihsan edildiğinde, bunun aynı zamanda bir imtihan olduğunu da görmüşlerdir. Mesela Hz. İbrahim, oğlu İsmail'e duyduğu sevgi üzerinden onu kurban etmesi istenecek kadar büyük bir imtihana tabi tutulmuştur.

Günümüzde ise biyoteknolojinin sağladığı imkânlar aracılığıyla insanın her şeyi yapabileceğine dair beklentilerin artması, çocuk sahibi olma noktasında da kendisini gösteriyor. Koruma içgüdüsünü ve sevgi sunma ihtiyacını başka çocuklara yönelterek toplumsal bir vazife de icra etme imkânı olmasına rağmen, "aşırı anneler" diye nitelendirebileceğimiz birtakım kadınlarda, ille de kendi genlerinden bir çocuk sahibi olma hususunda bir ısrar görülüyor. Söz konusu kadınlar, ikinci dalga feminist hareketin ideali olan "Biyoloji kader değildir" anlayışını, tam tersi yönde uygulamaya kalkışıyorlar.

Feministler bu ifadeyi, çocuk doğurma zorunluluğundan kurtulmak adına bayraklaştırmışlardı. Onlar kendi bedenlerinin bir uzantısı kabul ettikleri ceninin yaşamına son vererek biyolojilerine mahkûm olmaktan kurtulmayı, kadın özgürleşmesi için ön şart kabul ediyorlardı. Bedenleriyle ilgili her tür kararı ancak kendilerinin verebileceğini, ne ataerkil kültürün ne devletin bu konuda herhangi bir müdahalesi olmaması gerektiğini savunuyorlardı. Cenini de bedenlerinin bir parçası olarak kabul ettiklerinden, onunla ilgili nihai kararı, sadece ve sadece kendilerinin vermesi gerektiğini iddia ediyorlardı. Bu nedenle kürtaj, tercihin (*choice*) ve kadın özgürlüğünün sembolüydü.

Günümüzde sperm bankası kanalıyla çocuk sahibi olanlar da aynı argümandan hareket ediyorlar. Cenini kendi bedenlerinin bir uzantısı olarak kabul ettikleri için bu konuda babaya, doğacak çocuğa, topluma, devlete, insanlığa hiçbir şekilde söz hakkı düşmeyeceğini söylüyorlar. Öncelikle bu tavır eleştiriye açılmalı. Babalığın tamamen devreden çıkarıldığı, anaerkil bir topluma gidiş midir bu? Çünkü spermin anonimliği, babalık kurumunu tamamen ortadan kaldıran, anneler ve çocuklarından oluşan bir yapıya geçit veriyor.

Yoksa erkeklerin zaten 1960'lardan beri cinsel özgürlük adı altında cinselliğin sonuçlarından, yani çocuk sorumluluğundan kurtulma arzularına yeni bir destek olarak görebilir miyiz bu uygulamayı? Diğer taraftan sperm bankası uygulamasıyla eşcinsellerin evlat sahibi olabilmesi arasındaki bağlantı ve bu konudaki grup baskısı da dikkate alınmalı. Ama görünen o ki, bu konularda fikir beyan etmek, "Bir kadın anne olmak istiyorsa, akan sular durur"dan başka bir ilkesi olmayanların yönelttiği muhafazakârlık, homofobi ve serbest cinsellik aleyhtarlığı gibi suçlamaları göze almayı gerektiriyor.

Bu nedenle, akraba evliliğinin zararları konusunda cahil olmadığını bildiğimiz tıp camiasının, sperm bankası ve süt bankası uygulamalarının kardeşler arası evliliklere bile yol açabilece-

ği gerçeğini dile getirmemesini, ancak bu suçlamaların şiddetine bağlayabiliriz. Hepimiz Türkiye'deki irtica ve gericilik suçlamasının bilim camiasında nasıl bir kredi kaybına yol açtığını biliyoruz. Ama şu bir gerçek ki nesebin karışması, sadece Müslümanlar için değil, insanlığın geleceği için de ciddi bir mesele.

Elbette biliyoruz, seküler bir toplumda dinî çözümü herkesin kabul etmesi mümkün değil. Ama ne olacağını bilemediğimiz bir gelecek için insan, hayat ve ölüm gibi konularda yüzyıllardan beri insanlığın önünü aydınlatmış dinî tecrübeyi yok saymak, akıllıca bir davranış olmaz.

Kadınların rahimlerini, erkeklerin spermlerini bağışlamaları ya da satışa sunmaları çok ciddi bir mesele. Kadınların bir kısmı babayla hiç paylaşmadan kendi çocuklarına sahip olmak istiyor, bir kısmı ise rahim kiralayarak "kendisi için doğuran köleler"e sahip oluyorlar. Tüm bunlar yeni bir mülkiyet ilişkisini, yeni bir ticari ahlaksızlığı da beraberinde getirebilecek gelişmeler.

Söz konusu örnekte de babasız çocuk dünyaya getirme, sadece bireysel bir karara bağlanamayacak kadar önemli sonuçlar doğuracaktır. Annenin, mutlaka biyolojik bir çocuğa sahip olma –babasız bile olsa- kararı, doğacak çocuğu da etkileyecek bir karardır. Çocuğun babasını bilme hakkı ile ilgili ciddi tartışmalar yapılıyor bugün Avrupa ve Amerika'da.

Ama günümüzde hâkim olan aşırı bireyci yaklaşım, "mutlak üreme özgürlüğü hakkı" şeklinde bir iddiaya geçit veriyor. Bu iddiaya göre, üreme ile ilgili kararlar hiç kimseyi ilgilendirmez, kişi istediği şekilde üreme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Klonlama, öjeni, çoklu yumurta ve sperm döllemesi, hayvan ve insan genlerini karıştırma vs. gibi her konuda bunun sadece kişiyi ilgilendirdiği şeklinde bir iddia bu.

Hâlbuki böyle durumlar hem toplumu hem bütün insanlığı ilgilendirir, hem de gelecek nesilleri ilgilendirmesi bakımından ahlaki bir konudur. Bu konularda kararı bireyci demokrasiye bı-

rakmak, insanlığın geleceğini, pazar etiğinin azgın iştahına, bireyciliğin hedonizmine emanet etmek anlamına gelecektir.

Mesela tasarım bebek olarak bilinen ve *in vitro* döllenmenin mümkün kıldığı bir genetik seçime, hatta genetik modifikasyona izin veren uygulama, hem öjeniye kapı aralıyor hem de yedek organ deposu niyetine genetik olarak uyumlu bebeklerin "üretilmesine".

Geçtiğimiz yıllarda gösterimde olan *Kız Kardeşimin Hikâyesi* (*My Sister's Keeper,* 2009) adlı film, bu meseleyi gündeme getiriyordu. Lösemi hastası kızı için "ölmesine izin veremem" diyerek uyumlu bir bebek dünyaya getiren anne, iflas eden organları yenileriyle değiştirerek büyük kızını yaşatma hırsına kaptırmıştı kendisini. Ama bu arada büyüyen "tasarım bebek", bir kişilik sahibi olduğunu ve ilelebet organ veremeyeceğini kabul ettirmek için mücadele vermek zorunda kalmıştı.

Film felsefi derinlikten yoksundu, ama ben yine de bu vesileyle şu soruları sordum kendime: Annelerin çocuk sahibi olmak ya da çocuklarını yaşatmak konusundaki arzuları, onları araçsallaştırma ve "insan tabiatı"ndan uzaklaştırma riskini taşımıyor mu? Genetik araştırmalar, biyoteknoloji ve ilaç endüstrisi üçlüsünün, kadınların sağlıklı çocuk sahibi olma ve çocuğunu yaşatma gibi masum arzularını, masumiyetin çok ötesine taşıyabileceği risk ve tehdidi üzerinde en fazla annelerin düşünmesi gerekmiyor mu?

Satılık Anne Sütü

"Sağlık bilincine sahip, ilaç ve sigara kullanmayan, içki içmeyen, fiziksel olarak fit, eğitimli bir anneyim... Her torbada sağıldığı döneme göre miktarı değişen, 5-8 oz dondurulmuş süt bulunur... Fiyatı 10 $/oz'dan satılık."[1]

1. "Satılık Sağlıklı Anne Sütü", *Craigslist,* Kasım, 2013.

ANNELİK, ANNE SÜTÜ VE BEBEK BESLENMESİ: TIBBİ VE TEKNOLOJİK DÖNÜŞÜM

Çocukların beslenmesi hem iktisadi ve toplumsal hem de kültürel ve dinî bir meseledir. Kültürel ve dinî bir mesele olagelmişse de modern devletin doğuşu ile birlikte bebeklerin nasıl besleneceği ekonomi politiğin konusu olmaya başlar. Çünkü müstakbel vatandaşın sağlığı ve nüfusun bizatihi ulusal bir güç oluşu gibi meseleler, modern devletin merkezinde yer alır. İşte bu sebeple bazı tarihî zamanlarda nüfus artış oranını yükseltmek, bebek ölümlerini azaltmak ve toplumu yenilemek için kadınlardan bebeklerini emzirmeleri istenir.

Ama bazen de ulus-aşırı şirketlerin baskısı nedeniyle annelerden bebeklerini göğüslerine bastırmaktan vazgeçmeleri istenir. Anneler, bebeklerini biberon aracılığıyla, yapay sütler ve mamalarla beslemeye yönlendirilirler. Marilyn Yalom bu siyasetin, nasıl da idari, ekonomik ve dinî, buna ilaveten sağlıkla ilgili pek çok etkenin tesiri altında şekillendiğini inceler, *Memenin Tarihi* adlı kitabında.[2]

2. Marilyn Yalom, *A History of the Breast.* New York: The Ballantine Publishing, 1998. Türkçesi: *Memenin Tarihi.* Çev. Ayşe Gün, İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2002.

Böyle olmasına rağmen günümüzde anne sütü bankası olgusu kamuoyuna sadece bebeklerin sağlığını hedefleyen bir düzenleme olarak sunuluyor, arka planındaki iktisadi yapılanma tamamen göz ardı ediliyor. Bu sebeple Türkiye'de değerlendirmeler sadece prematüre bebekler için özel bir uygulama olarak sunulan süt bankacılığı çerçevesinde değil, genel bir bebek besleme stratejisi olarak süt bankası uygulamasını dikkate alarak yapılmalı. Ve bu konuda farklı ve zenginleştirici bir perspektif geliştirebilmek için, depolama işleminin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik arka planını kavramak ve öncelikle şu üç hususu dikkate alan bir analiz yapmak zaruridir:

I. Anneliğin ve bebek beslemenin tıbbileştirilmesi (medikalizasyon) süreci,

II. 1960'lı ve 70'li yıllardaki yapay mamalar ve biberonla beslenme üzerindeki vurgu,

III. Anne sütünün, emzirme eyleminden ayrıştırılması ve metalaştırılma, yani bir ürüne dönüşme süreci.

I. Anneliğin ve Bebek Beslemenin Tıbbileşmesi

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında pek çok hastalığın tedavisi bulundu. Salgın hastalıklara karşı karantina ve aşılama gibi yöntemler merkezî devlet tarafından uygulanmaya başlandı. Böylece beden ve sağlık modern devletin iktidar kurgusunun merkezine yerleşmiş oldu. Hamilelik ve doğum başta olmak üzere kadınların annelik tecrübesi de devletin kontrol ettiği süreçler arasına katıldı ve bu kontrol tıbbileşme üzerinden uygulama alanı buldu. Anneliğin tıbbileşmesi yaşamın genel tıbbileşmesinin bir sonucuydu esasında. On dokuzuncu yüzyılda başlamış olsa da yirminci yüzyılda annelik ve bebek büyütmenin tıbbileşmesi hız kazandı. Kadınlar artık başka şifacı kadınlar tarafından değil, kliniklerde özellikle de erkek

uzmanlar tarafından tedavi ediliyordu. Bebeklerini de bilimsel ve tıbbi metotlarla büyütmeleri bekleniyordu onlardan.

a. Bilimsel annelik

"Bilimsel annelik", ilk kez Rima D. Apple tarafından 1995'te kullanılmış bir ibare, bir terimdir. Bu terimle kadınlarla ilgili bir dizi "beklenti" kastedilmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bilim ve teknolojideki gelişmelere paralel bir şekilde gelişen beklentilerdir bunlar. Bu beklenti seti, düzenlilik, temizlik, dengeli beslenme listeleri hazırlamayı ve ideal evler gibi unsurları içerir. Esasında tamamen bir orta sınıf durumuna karşılık gelir.[3]

Bu idealler, yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde etkisi yoğun olan gazete reklamları ve tavsiye köşe yazıları aracılığıyla yaygınlaştırıldı. Bu dönemde böyle gazete köşe yazıları, hem kadınlarla ilgili yeni beklentileri belirliyor hem de yeni ürünlerin promosyonunu yapıyordu. Mesela biberonlar, emzikler ve daha sonraları bebek maması, promosyonu yapılan ürünlerin başında geliyordu.

Bilimsel annelikte şöyle bir pratik değişimi yaşanıyordu esasında:

"Kadınlar arası bir ilişkiler ağı olarak annelik"ten –bu ağa süt annelik de dâhil edilebilir–, kendi çocuğunun büyütülmesinden sorumlu yegane otorite olarak anneye geçiş yaşanıyordu. Bugün bu süreç hâlâ devam ediyor. Ve ilginçtir, anneye böyle bir sorumluluk yüklenmesine rağmen, kadınların çocuklarını besleme ve büyütmeyle ilgili bilgiden yoksun oldukları şeklinde bir algı da kabul görüyor. Gazeteler eski usullerin ne kadar kötü olduğunu,

3. Elif Akşit, "Scientific Motherhood", *Encyclopedia of Motherhood.* California: Sage Publications, 2010, ss. 1103-4.

cahil annelerin çocuklarıyla ilgili ne kadar korkunç hatalar yapmış olduklarını vurgulayan haberlerle dolu.

On dokuzuncu yüzyılda tecrübe edilen modernleşme süreci, yaşlı kadınların, büyük annelerin, kız kardeşlerin, yaşlı akrabaların, komşuların ve ebelerin dâhil olduğu kadınlar arası ilişkiler ağını iptal etmişti. Hem cahil annelerin hem de eğitimsiz olduğu iddia edilen ebelerin hatalarıyla ilgili haberler, erkek profesyonellerin uzmanlığına olan ihtiyacın altını çiziyordu. Yeni tıbbi pratiklerle ilgili terminoloji, eski usullerden kendini tamamen ayıran bir terminoloji kullanıyordu. Diğer taraftan azalan anne ve bebek ölümleri, tıbbi bilgi uygulayıcılarına güven duyulmasını sağlıyordu.

Bu esnada nüfus politikaları ve nüfus kontrolü de bu yeni bilimsel annelik vurgusu üzerinden uygulamaya konuldu. Avrupa dışındaki ülkeler için bakabileceğin kadar çocuk vurgusuyla bilimsel annelik üzerinden ifade bulan bu ideoloji, Avrupa'da ise doğum oranlarında düşüşün başladığı döneme denk gelir. İkili bir siyasetin parçası olur "bilimsel annelik" söylemi. Bir tarafta nüfusu azaltıcı, diğer tarafta ise nüfusun azalmasını önleyici...

Tabii ki bu gelişmelerle, kadınların evin dışında çalışma serüveni arasında bir paralellik kurmak zor değil. Geçen yüzyılın başlarında bebek ölümlerini engellemek için imdada çağrılan yöntemler, "anne sütü"nün yanı sıra, aşılar, hijyen, aralıklı besleme vb. tıbbi yöntemlerdir. Bebeğin beslenmesinin tıbbileştirilmesi, yirminci yüzyıldaki bilimsel anneliğin önemli bir parçasını teşkil eder. Kadınları ve dolayısıyla bebekleri, doktorların uzmanlığına teslim eden bu medikalizasyon süreci, yirminci yüzyılın ikinci yarısında sezaryenle desteklenir. Tüm bu dönem boyunca kadınlar, çocuk dünyaya getirme ve büyütme sürecindeki otoritelerini kaybederler.

Çocuk yetiştirme pratikleri ile bilimsel bilginin birleşimi bugün de önemini koruyor. Hamilelik boyunca verilen uzman desteğine değinmek, bu önemi vurgulamak açısından yeterlidir. Pek

çok annenin sezgisel pratikleri ve kadınlar networkünün yerini, "bilimsel annelik" almıştır diyebiliriz. Yeni iletişim imkânlarıyla birlikte, her alanda internet üzerinden yeni bir tıbbi örgütlenme yaşanırken, "yeni annelik" de bundan nasibini alıyor ve kadınlar arası tecrübenin paylaşıldığı yeni bir kültürel ağ da kuruluyor. Ama bu "yeni annelik kültürü" bir bahs-i diğer.

b. Yeni annelik söylemi ve anne sütünün yükselişi

Yirminci yüzyılın sonlarında, bu annelik söylemine yeni eleştiri ve katkılar ortaya çıktı. Kadınlar bir siyasal kategori, feminizm de bir cinsellik siyaseti olarak annelik üzerine ciddi fikirler beyan ettiler. Bazı feministler, anneliğin icadı ile anne sütünün fetişleştirilmesi arasında bir bağ kurdu ve bunun kadınları bedenlerine mahkûm etmeye yaradığını iddia etti. Bu bağ, anneliği yeniden örgütleyerek kadınları kısıtlayıcı politikalara meşruiyet kazandırıyordu. Cinsellik siyasetine dair teoriler geliştiren başkaları ise, mesela Nancy Chodorow, annelik ve emzirmenin psikodinamikleri ve psikoanalizi üzerinden yeni bir kimlik ve benlik teorisi geliştirme yoluna gitti.[4]

4. Mesela bkz. Nancy Chodorow, *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1999. Chodorow, *Anneliğin Yeniden Üretimi: Toplumsal Cinsiyetin Sosyolojisi ve Psikanalizi* isimli bu kitabına "kadın anne" diye başlar. Kadınlar, sadece çocuk doğuran ya da emziren kişiler değildir; çocukların beslenmesi, bakılması, büyütülmesi yanında, çocukla duygusal bağ kurulması, çocuğun duygusal, ahlaki ve hatta bilişsel gelişimi için uğraşmak büyük oranda kadınların üzerindedir ve annelik tek başına çocuk doğurmakla ya da emzirmekle ilişkilendirilemez. Kadınların anneliği aslında birçok şeyle ilintilidir; aile yapısı, cinsler arasında ilişkiler, işlerin cinsiyetçi paylaşımı, aile içinde ve dışında toplumsal cinsiyet rollerindeki eşitsizlik, dinî kurallar, cinsiyet rolleri üzerindeki ideolojiler vb.

Görüldüğü üzere annelik ve bebeklerin nasıl besleneceği meselesi, kültürden, siyasetten ve ekonomiden bağımsız bir alanda cereyan etmiyor; dolayısıyla bebeklerin sütle beslenmesi vurgusu ve süt bankası meselesi de. Kısaca ifade temek gerekirse, bu meseleler sadece tıbbi değil kültürel, siyasal ve ekonomik meselelerdir.

Anne sütü ile ilgili tıbbi söylemi şöyle özetlemek mümkün:

1. Memelilerin sütü türe özeldir ve belli türlerin sütleri o türün beslenmesi için elverişli özelliklere sahiptir.
2. Anne sütü savunma sistemini güçlendirici özelliklere sahiptir, bütün bebekler için önemlidir. Özellikle prematüre doğan bebekler için ilaç hükmündedir.
3. Emzirme süreci bebeğin gelişimine pek çok yönden olumlu katkılar sağlar.

Bu ifadelerde daha ziyade bir madde olarak anne sütü vurgulanmaktadır. Hâlbuki anne sütü bir maddedir, emzirmek ise bir eylem. Süt bankası ve sütle besleme argümanlarında, daha ziyade sütün maddi yapısı vurgulanmakta, emzirme eylemi ikincil kabul edilmektedir. Süt sadece bir materyal olarak gündemde olduğunda, onun yerini tutacak muadil besinler meselesi de gündeme gelir.

II. Süt Tozu, Bebek Maması ve Yeni Babalık

Bebek beslenmesinde bir başka önemli dönüşüm noktası, süt tozu ve bebek mamasının yaygın kullanımı ve bunun uluslararası gıda programlarına girmesidir.

1960'larda ABD'nin desteklediği Barış İçin Gıda Programı, Üçüncü Dünya'yı endüstriyel olarak üretilmiş süt tozuyla tanıştırır. Bu tanışmada iddia şudur: Tekno-bilimsel olarak daha iyi bir şey yok! Uluslararası yardımın önayak olduğu paketlenmiş be-

bek sütü programları 1970'lere kadar sürer. Bu arada Nestle gibi şirketler bebek maması piyasasını geliştirmek için paçaları sıvamıştır bile. Nestle pazarlama stratejisini birkaç haftalık mamayı ücretsiz vermek üzerine kurmuştu. Bu şekilde bebek ve anne, süt tozu temelli mamaya alıştırılıyor, sonra da mamanın satın alınması sağlanıyordu.

Bebek mamasının pazarlanmasında izlenen stratejiler sonucunda, mesela Brezilya örneğinde emzirme kültürü kısa sürede dağılır.[5] Bebek mamalarının pazarda yaygınlaştığı 1960 ve 1970'li yıllarda emzirme oranı Meksika'da %100'den % 40'a, Şili'de %90'dan %5'e, Singapur'da %80'den %5'e gerilemişti.

Nancy Scheper-Hughes'un tespitine göre, emzirmeye dair bilgi kaybının sebepleri:

1. Hazır mamaların piyasaya girişi,
2. Yoksul kadınların geçimlik tarım işinden (kentte ev hizmetinin günümüzdeki biçimleri de dâhil olmak üzere) gündelik işlere geçmeleri ve girebildikleri işlerde bebeklerini emzirme şansı bulamamalarıdır.

Bu arada gecekondu yurttaşlarına hizmet veren bakkalın rafları, bebekler için "bilimsel" olarak hazırlanmış sütün her türlüsüyle dolup taşmaktadır. Özellikle babaların babalık davranışları kökten değişim gösterir. Yaratılan maddi/göstergesel ritüeller çok dikkat çekicidir. Bebeklerin sütünü sağlama sorumluluğu, sevecen annelerin göğüslerinden alınmış, sorumluluk sahibi sevecen babaların eve getirdiği paketlere taşınmıştır. Şirket ve devlet uyarıları bu baba pratiğini merkeze taşımaktadır.

Brezilya'nın gecekondu mahallelerinde, yani favela'da babanın babalığını tesis eden ve meşrulaştıran sperm değil, bir nevi

5. Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brasil.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992, s. 317.

"baba sütü"dür artık. Bir babanın çocuğu ve kadını üzerinde hak iddia etmesini sağlayan simgesel alışveriş, bebeğin bir haftalık Nestogeno'sunu (epey değer verilen mavi kutulu bir Nestle ürünü) eve getirmesidir.[6]

Scheper-Hughes'un bu sonuçlara vardığı çalışmasının başlangıç noktası, bu gecekondu bölgelerindeki yüksek bebek ölümleridir. Yıllara yayılan uzun süreli istatistik çalışmalar yapar. Sonunda tespiti ilginçtir: Bebek emzirme pratiği bırakıldığı için artmıştır bebek ölümleri. Bebekler ishal oldukları ve susuz kaldıkları için hayatlarının ilk yılını dolduramamaktadırlar. 23 Mayıs 1978'den itibaren sağlık profesyonelleri süt tozuyla beslenen bebeklerde ölüm oranlarının yükseldiğini bildirmeye başladılar.

Scheper-Hughes, "çocuk ölümünün modernleşmesi" ve "bebek ölümünün rutinleşmesi"[7] dediği bu durumun, Üçüncü Dünya Ülkeleri'ne uygulanan kalkınma planına içkin olduğunu iddia eder. Yani yapay süt, Donna Haraway'in ifadesiyle "bütün tarihsel -doğal-teknik karmaşıklığı içinde bir üreme teknolojisi"dir.[8] Üçüncü Dünya'ya hayırseverlik etiketi altında pazarlanan bir nüfus politikası aracı olarak bile görülebilir.

Yeni dünya düzeninde yoksul kadınlar neden emzirmeyi bırakmaktadırlar? Bu soruyla birlikte tekno-bilimsel yapıyla iş birliği halindeki sermaye akışının ebeveynliğin ritüellerini, yani nasıl iyi anne ve baba olunacağına dair tanımları kökten değiştirdiğini dikkate alan cevaplar vermek gerekir. Bu sorulardan yola çıkan Scheper-Hughes'un, Brezilya'nın ekonomik mucizesi dâhilinde anne sütü, ishal ve aile oluşumuyla ilgili anlattığı çarpıcı öykü bize ne çağrıştırıyor?

6. *A.g.e.*, s. 323-5.
7. *A.g.e.*, ss. 268-339.
8. Donna Haraway, "Cenin: Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum", *Başka Yer* (Metis Seçkileri), ss. 291-350, İstanbul: Metis Yayınları, 2010 , s. 344.

Şöyle bir soru sorabilir miyiz?

Günümüzdeki anne sütü bankası uygulaması, hangi kalkınma planına içkindir?

Bu soru sorulmazsa, konuyla ilgili dar bir alanda paslaşmaya devam edilir. Bu yüzden küresel iktisadın, canlı parçalarını (kan, doku, hücre, organ, embriyo, sperm, yumurta vb.) metalaştırma sürecine, anne sütünü de dâhil ediyor olduğu gerçeği dikkate alınmalıdır. Bu gerçeğin görülebilmesi için, meselenin tartışılmasına kadın bedeni ve çocuk sağlığı üzerine yazılan bilimsel metinlerin "salt bilimsellik" iddiası sorgulanarak başlanmalıdır.

III. Endüstriyel Bir Ürün Olarak Anne Sütü

Foucault daha 1970'li yıllarda biyopolitik kavramıyla bugünlerde aşikâr olan bir meseleyi anlatmaya çalışıyordu. "Hayat" ve "canlı varlık" yeni siyasi çatışmaların ve ekonomik stratejilerin merkezine yerleşecek, diyordu Foucault. Ona göre, canlı yaşamın tarihe yerleştirilmesi, kapitalizmin yükselişine paralel bir seyir izliyordu.[9]

Günümüzde anne sütünün, muadili olmayan bir besin olduğuna ve depolanma sürecinin bile nitelik kaybına yol açmadığına dair söyleme meşruiyet kazandıran, biyomedikal argümanlardır. Bu argümanlar da bilim-finans-küresel kapitalizm döngüsünde gelişiyor. Teşhis ve tedavi yöntemleri, kök hücreler, dokular, virüsler, aşılar, hatta embriyolar geç kapitalizmin zemininde üretilip pazarlanan birer meta haline gelmiş durumda. İnsan bedeni ve bedenin parçaları ticarileşirken bu ticaret, tamamen küresel şirketler eliyle idare ediliyor.

9. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi.* Cilt I, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2. baskı, 1993.

Bir organı bir bedenden ayrı düşünen biyoteknolojik yaklaşım, anne sütünü de anne bedeninden ayrıştırıp metalaştırıyor. Laboratuvarda pastörize edilerek endüstriyel bir ürüne dönüşüyor anne sütü. Ve bu esnada nasıl bir nitelik kaybı olduğuna dair araştırmalar da fazla gün yüzüne çıkarılmıyor. Böylece bütün doğallık vurgusuna rağmen karşımızda bir ürün olduğu göz ardı edilmiş oluyor.

Esasında modern dönem, kan ve kan ürünleriyle başlayan ve organ nakline kadar uzanan bir fragmanlaşmaya, yani bedenin başka bedenlerde kullanılabilecek bir parçalanma sürecine sahne olmuştu. Bu parçalanma ve metalaşma neticesinde artık dokular, hücreler, embriyolar, yumurta ve sperm bedenden ayrı parçalar olarak düşünülebiliyor. Bu sebeple de "biobank"larda depolanıp, sanki bu unsurların canlı bir organizmaya, bir insan tekine aidiyeti yokmuş gibi dolaşıma sokulabiliyor. Moleküller, organlar, araştırma laboratuvarları arasında gezerek kişiden kişiye aktarılırken aynı zamanda finansal bir alışverişin de konusu oluyorlar.[10]

Bu dolaşımı süt bankaları üzerinden de gözlemlemek mümkündür. Süt bankalarının bizatihi kuruluşu, sütü, anneden ayrı bir madde olarak kabul edişe dayanıyor. Anne sütü bir maddedir, emzirmek ise bir eylem. Esasında anne sütüyle beslemenin biyolojik ve psikolojik faydalarından istifade etmek için hem maddeye hem de eyleme yoğunlaşmak gerekir.

Mesela emememeyen prematüre bebeklere biberonla anne sütü verilmesiyle ilgili çalışmalar, anne sütünün materyal olarak faydaları üzerine yoğunlaşırken, emzirmeyi konu alan çalışmalar bir pratik olarak emzirmenin duygusal ve gelişimsel faydaları üzerinde durur. Süt bankasının arka planındaki yaklaşım, anne sütünün emzirme pratiğinden tamamen kopuk bir şekilde sadece bir materyal olarak içeriğine odaklanmaktadır.

10. Nikolas Rose, *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007, s. 15.

Türkiye'de süt bankası açılması vesilesiyle gündeme gelen tartışmalar, ticarileşme, hukuk, ahlak ve tıbbi söylemin nasıl iç içe geçmiş olduğunu gözlemlememiz açısından çok elverişli bir örnek teşkil etmektedir. Sadece bu örnek üzerinden bile "tıbbi bir uygulama"nın salt bir tıbbi uygulama olmayıp, esasında, nasıl da ekonomik, ahlaki ve siyasi bir mesele olduğu açıkça görülebilir.

Süt Bankalarının Arka Planındaki Sosyo-Politik

Süt bankaları, sütün metalaştığı, anonimleştiği, anne kucağından uzaklaşıp laboratuvar ortamında işlem gören bir ürüne dönüştüğü bir sürecin sonucu. Fakat bir dönüşümü tek başına anlamak mümkün değildir. O yüzden başka hangi değişimlerle paralellik arz ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Anne sütünün anne kucağından laboratuvar ortamına taşınmasını ve endüstriyel bir ürün olmasını hazırlayan paralel gelişmeleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kadınların çalışma hayatı ve bebeğin beslenme düzeni arasındaki uyum sorunu. Kadınların iş hayatına yoğun katılımı, annenin kendi sütünün ya da "insan sütü" diye tanımlanan ürünün biberonla bebeğe verilmesini gerekli kılmıştır. Bu da anne sütü bankalarının tesisine geçit veren bir gelişmedir.
2. Kan ve hücre ile başlayıp, doku ve organla devam eden bedenin metalaşma sürecine anne sütü de katılmış ve artık adı da yavaş yavaş değişerek "insan sütü"ne (human milk) dönüşen anne sütü, emziren anneden kopartılarak anonim bir nitelik kazanmıştır.
3. Yükselen estetik kaygılar, kadınları meme formlarının bozulmaması için emzirmemeye yöneltirken, medikal argümanlar bebek için en iyi besinin anne sütü olduğunu söylemeye devam etmektedir. Bu durum, kadınlarda/anne-

lerde bir çelişki ve çatışmaya yol açmaktadır. Bu çelişkinin çözümü için anne sütünün, istenildiğinde temin edilebilir, standart bir forma kavuşturulması gerekmektedir. Süt bankaları işte bu talebe de karşılık gelir.

4. Eşcinsel eşlerin evlat edindikleri ya da taşıyıcı annelere doğurttukları çocuklarını, biyomedikal argümanlar gereği anne sütü ile beslemek istedikleri bir sosyo-politik ortam mevcut günümüzde. Nüfus oranı olarak düşük olmasına rağmen toplumsal baskı ve lobi faaliyeti bakımından etken bir grup oldukları düşünüldüğünde, eşcinsellerin bebek bakımı için de sütün emzirme eyleminden koparılarak metalaştırılması sürecinde etkin bir talep oluşturdukları söylenebilir.

Bütün yaklaşım farklarına rağmen bu konudaki asıl baskın argüman, sütün bilimsel olarak vazgeçilmezliğinden güç almaktadır. "Kadın bedeninden çıkan bu harika materyal" ve çocuk sağlığı üzerindeki etkilerini konu alan binlerce bilimsel metin mevcuttur. Buna mukabil, süt ile genetik aktarımın olup olmadığı bilinmediği için mesela süt akrabalığı "bilimsel" olarak temellendirilemiyor. Peki bu durumda süt akrabalığı ile ilgili hassasiyetlere sahip olanların argümanları "temelsiz" mi kalmış oluyor? Bence bu soruyu sorabilmemiz önemli.

Tekno-bilimin sınırlarına dair etik, felsefi ve hukuki tartışma alanları, çok derinlikli bir ele alışı gerektiriyor. Bu makalenin çerçevesi daha basit, ama basit olmasına rağmen önemli bir noktadan soru sormaya müsait: Biyomedikal kanıtların ardında ekonomik ve siyasi saikler yok mudur? Çağdaş tekno-bilimin bize anlattığı hikâye, küresel sermayeden ne kadar bağımsızdır?

Yeni doğan bir bebeğin acizliği karşısındaki merhametimiz ve modern tıbbın onu hayata bağlama konusundaki iddiası, bizi bu soruları sormaktan alıkoymamalı.

İnsan
Neden Sorumludur?

Ahlak/sorumluluk ile biyoloji arasındaki ilişkinin tarihini Batı Avrupa özelinde şöyle özetliyor Nietzsche:

"Önceleri belli davranışların, onlara yol açan dürtüleri hiç dikkate almadan, basitçe faydalı ya da zararlı sonuçlarına bakarak iyi ya da kötü olduğunu kabul ediyorduk... Ardından iyilik ve kötülüğü dürtülere bağladık ve davranışın kendisini ahlaki olarak belirsiz bir konuma ittik. Daha da ileri gittik ve belirli bir dürtüye iyi ve kötü özelliği vermekten vazgeçip iyilik ve kötülüğü insanın bütün doğasına yönelttik: Bir ağaç nasıl topraktan bitiyorsa dürtü de o insandan çıkıyordu. Böylece insanı fiillerinin etkilerinden, daha sonra bizzat fiillerinden, ardından dürtülerinden ve en sonunda da doğasından sorumlu tuttuk. En nihayet insan doğasının da sorumlu olamayacağına, çünkü insanın doğasının da geçmiş ve gelecek birtakım unsurların ve etkilerin bir sonucu olduğuna kanaat getirdik. Ve böylece insanın ne do-

ğasından, ne dürtülerinden, ne fiillerinden, ne de fiillerinin sonuçlarından sorumlu tutulamayacağı sonucuna vardık."[1]

1. F. Nietzsche, *Human, All too Human*, 1878, 39. Aforizma.

"SUÇLULUK GENİ", ÖZGÜR İRADE VE SORUMLULUK

Üçüncü sayfa haberleri hayatımızın ayrılmaz bir parçası oldu. Karısını balta ile doğrayan adamlar, bırakın çocuk yaştaki genç kız ve delikanlılara, bebeklere bile musallat olan sapıklar, kameralara sırıtarak yaptıklarını anlatan anti-kahramanlar... Bunlar gerçekten insan mı? Bu yaptıklarını irade dâhilinde yapmaları mümkün görünmüyor. Eskiden bu tür olayları açıklamak üzere "cinnet" kavramına müracaat edilirdi. Bir an aklını kaybedebilirdi insan. Ama bu geçici ya da sürekli hal, kişinin yaptıklarının sorumluluğunu omuzlarından atabilir mi? Hukukta cezai ehliyet diye bir kavram var. İslam hukukunda da akil ve baliğ olmak yani ahlaki ve hukuki süje olmak için akıl ve yetişkinlik şartı söz konusu. Ama günümüzde suç ve sorumlulukla ilgili zihinleri karıştıran bir durumla karşı karşıyayız. Irk, yaratılış, hormonların baskısı, sosyolojik ve psikolojik arka plan gibi suçu belirli bir zemine oturtmaya çalışan açıklamalara yeni bir parametre dâhil oldu: "suçluluk geni".

Bir taraftan sapıkların normal aile babaları, sıradan insanlar, "içimizden biri" olduğu söyleniyor. Pedofiller, tacizciler, Amerikan filmlerinden fırlamış hissi veren serinkanlı katiller aslında "normal" insanlardır deniyor. Diğer taraftan mesele biyolojikleştirilerek davranışa bir hastalığın neden olduğu, o yüzden irade ve sorumluluğun devre dışı kaldığı söyleniyor. Yani günümüzde suç ve biyolojik kontrol arasındaki ilişki oldukça karmaşık bir durum arz ediyor. Eğer bir saldırganlık ya da taciz geni varsa, hukuki ve ahlaki açıdan sorumluluk ve irade nereye konacak? Birinci problem bu. İkincisi ise eğer bir insanın toplumsal açıdan uyumsuz davranışları ve suç işlemesi genleriyle ilgiliyse bu genetik özelliklere sahip insanlar tespit edilip henüz hiçbir suç fiili işlemeden engellenebilirler mi? Peki bu bir nevi ayrımcılık olmaz mı? Yeni tür bir genetik ırkçılığa kapı aralamaz mı böyle bir uygulama?

Özellikle son yıllardaki genetik araştırmaların sonuçları medyaya popüler bir dille yansıdığından pek çok kişinin kafası karışıyor. Bir taraftan her tür insan davranışı ve fiziksel özelliği genlere bağlanıyor, diğer taraftan insanın kendisini yeni baştan inşa edebileceğine dair umut tacirleri tıp endüstrisinde yerini alıyor.

Genom Projesi: Kutsal Kâse?

2000 yılının haziranında insan geninin haritasının çözüldüğü açıklandı. Dönemin ABD Başkanı Bill Clinton şirket yetkilileriyle birlikte kameralara gülümserken artık "hayat kitabı"nın okunduğundan, "şifrelerin şifresi"nin (code of the codes) çözüldüğünden ve "Kutsal Kâse"nin bulunduğundan bahsediyordu.

Genetik enformasyonun moleküler temeli keşfedilince "yaşamın sırrı"nın bulunmuş olacağına inanılıyordu elli yıldır. DNA'nın nükleotit dizisindeki mesajını bir çözebilsek bir organizmayı o or-

ganizma yapan "program"ı anlayacağımızdan pek emindik. Ama bugün genetik enformasyon ile biyolojik anlam arasındaki uçurumun farkına varmış durumda bilim adamları. Bilim adamları genetik enformasyonun her şeyi açıklayamayacağının farkında, ama popüler bilim medyatikleşince genetiğin sadece biyolojik anlamı değil ontolojik ve metafiziksel anlamı da tayin ettiği şeklinde bir çarpık algıya yol açıyor. Birkaç yıl önce "tanrı geni" ya da "inanç geni" denilen ve kişinin uhrevi ve metafizik dünyasını belirleyen bir genin varlığına dair haberler yer almıştı medyada. Yani bazı insanlarda inanç geni bulunduğu için onlar dindar oluyor, inanç geni bulunmayanlarsa varoluşa dair daha "rasyonalist" açıklamalarla yetiniyorlardı.

Genlerin her şeyi belirlediği şeklindeki determinist yaklaşım eninde sonunda insan iradesini ve sorumluluğunu iptal eden bir tavra götürüyor. Bir insan, genetik olarak suça yatkın doğmuşsa, elinden ne gelir? Tabii ki bu kadar basit değil konu. Ama yirminci yüzyılın son yıllarında yeni bir biyolojik kriminoloji gelişmeye başladı. Gazete haberleri, televizyon belgeselleri, sinema filmleri ve romanlar, suçluluk geni iddialarını popülerleştirdi.

Genetik kadere , yani her şeyin DNA üzerinde değiştirilemez bir şekilde yazılmış olduğuna inanmak, aslında en ideal toplumsal şartlarda bile suçluların ortaya çıkacağını iddia etmek anlamına gelir. Bu nedenle bu tür bir vurgu, dikkatin toplumu ıslah etmekten, eğitimden ve şiddete karşı rehabilitasyon tedbirleri almaktan ziyade biyolojik önlemlerde yoğunlaştırılmasına neden olur.

Suçun nörogenetik bir tabanının olduğu iddiası, hemen hemen bütün hukuk sistemlerinin temelini oluşturan özgür irade ve kişisel sorumluluk doktrinlerinin altını oyan bir etkiye sahiptir.

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Avrupa ve Kuzey Amerika'da kriminoloji, suçlunun belli bir tip insan olduğu anlayışına dayanıyordu. Bu anlayışa göre suçun görünür işaret-

leri suçlu tipin üzerine kazınmıştı. Bu sebeple yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar öjeni, yani suçu üzerinde bir damga olarak taşıyan kimselerin yok edilmesi yaygın bir önlemdi. Deli, tüberküloz hastası, kumarbaz, alkolik, fahişe... Bunların hepsi bir tek dejenere ve ırsi kimliğe dâhildi ve pek çok ülkede devlet güçleri ve hukuk, ırkın selameti adına bu tehditleri kontrol ediyordu.

Bu tarihî hatırlatmaları yapmamız gerekiyor, diyor "biomedicine" alanındaki gelişmeleri "yeni yaşam politikası" olarak niteleyen Nikolas Rose. Ve yukarıda özetlediğim hususları vurguluyor. Çünkü yeni biyolojik kriminoloji, yeni bir tür öjeniye geçit vermesi üzerinden eleştiriliyor. Zira her şeyi genetik kadere bağlayan böyle bir yaklaşım, sorumluluk ve özgür irade gibi ceza hukukunun temel kabullerini ortadan kaldırarak kişiyle ilgili determinist bir yargının oluşmasına yol açıyor.

Hâlbuki suçluluk geni ve suç davranışı arasındaki ilişki, yaşam hikhâyesi ve çevrenin etkilerinden daha determinist değil. Genetik şöyle diyor: Tevarüs edilen belli bir genotip, kişinin kendini kontrol edebilmesini ve farklı davranmasını zorlaştırabilir. Sosyoloji ve psikolojinin öne sürdüğü argüman ise kişinin kendini kontrol edebilme kapasitesinin çevre ve yetiştirilme tarzı nedeniyle kısıtlandığı yönündeydi. Şiddete maruz kalarak büyüyen, zaten suç işleyen bir çevrede yetişen kişilerin suça meylinin psikolojik ve sosyolojik bir arka planının olması, onların davranışlarını nasıl meşrulaştıramazsa genetik de aynı ölçüde mazeret olamaz. Yargı ve hukuk böyle bir değerlendirme yapmalı.

Aksi tavır, suçun sorumluluğunun beyindeki bir noktaya ya da bir gene bağlanması anlamına gelir. Hâlbuki sorumluluk ahlaki bir davranıştır, bir refleks ya da otomatik olarak belirlenen kaçınılmaz bir davranış değil. Hormonlar, genetik yapı, beynin nörofizyolojisi ve biyokimyası davranışı ne kadar etkilerse etkilesin, insanın davranışı serebral korteksin yani beyin kabuğunun en üst katmanında gerçekleşir. Ve Han Brunner'e göre be-

yin fonksiyonlarını belli sayıda gen şekillendiriyor olsa da, bu genlerden hiçbiri davranış kodunu belirleyici özelliğe sahip değildir.[2]

Kısadan hisse: Genetik ve biyoteknolojideki yeni gelişmeler insanın moleküler boyutuna vurgu yapıyor. Ama insan ne sadece moleküler ve biyolojik ne de sadece psikolojik ve sosyolojik bir varlık. İnsanın ahlaki ve müteal boyutunu dikkate almayan bir yaklaşım, ahlakın ve hukukun dayanağı olan sorumluluk ve özgür iradeyi imha eden bir vasata yol açabilir. Bu nedenle daha insani ve daha ahlaki bir dünya için insanın genlerin, moleküllerin ve hücrelerin toplamından öte bir varlık olduğunun her daim hatırda tutulması gerekiyor.

2. Rose, *a.g.e.,* s. 239.

Şişede Taşınabilir Ahlak

"Olur da hani bir talihsizlik yüzünden herhangi nahoş bir şey yaşanırsa 'soma' sizi gerçeklerden uzaklaştırmak üzere yanınızdadır. Sinirinizi yatıştırabilmeniz, düşmanlarınızla uzlaşabilmeniz, sabırlı ve cefakâr olabilmeniz için 'soma' daima oradadır. Eskiden tüm bunların üstesinden gelebilmek için büyük bir çaba göstermek ve yıllar süren zorlu bir ahlaki eğitimden geçmek gerekirdi. Şimdiyse yarım gramlık iki üç tablet yutuyorsunuz ve iş bitiyor. Artık herkes erdemli olmayı becerebilir. Ahlakınızın en azından yarısını bir şişede taşıyabilirsiniz. Acısız Hıristiyanlık - işte 'soma' budur."[1]

1. Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*.

BİLİM KURGU:
TEKNO-BİLİMSEL TAHAYYÜLÜN SINIRLARI

1997'de Dolly adlı koyunun klonlanmasının ardından ortaya çıkan bilimsel ve medyatik tartışmalar esnasında, İngilizce yayımlanan basında çıkan iki demeç dikkat çekiyordu. Klonlamayı gerçekleştiren araştırma ekibinden Dr. Ian Wilmut, insanın klonlanmasıyla ilgili gelecek korkularına şöyle bir cevap vermişti: "İnsanın klonlanması bilim kurgu alanıyla sınırlı kalmalı." Bu ifadesiyle, bilimsel çevreleri ve halkta yükselen korkuları teskin etmeye çalışıyordu. Diğer taraftan, Princeton Üniversitesi'nden yine hatırı sayılır bir biyofizikçi olan Dr. Lee Silver ise Dolly'nin kopyalanmasının ortaya çıkardığı felsefi problemlerle ilgili şöyle bir ifade kullanıyordu: Bir koyunun klonlanmış olması gösteriyor ki, "Artık hiç bir sınır yok... Demek ki bilim kurgu olarak sunulanların hepsi doğru."

Bilim adamlarının biyoteknolojideki gelişmelerin gelecekte nelere yol açabileceğine dair spekülatif konuşmalar yapmaları esasında normal bir durum. Çünkü bilimsel gelişmelerin ne-

relere gidebileceği ve neye evrilebileceği ile ilgili tartışma bizzat bilimsel alanın içinde yer alıyor. Fakat bu olayda ilginç olan nokta, her iki bilim adamının da ifadelerinde bilim kurguya yer vermiş olmaları.

Bu ifadeleriyle her ikisi de biyoteknolojiyi, yani canlılarla ilgili bilimi ve bu bilimin ürettiği teknolojiyi doğrudan doğruya bilim kurguya bağlıyorlar. Tabii ki belirli bir romana, belirli bir filme ya da televizyon programına işaret etmiyorlar. Tam aksine bilim kurguyu geniş bir kültürel alan olarak kabul ettikleri anlaşılıyor. Bir koyun klonlandığı için, bunun yaratılışla ilgili düzeyine dikkat çeken, bunu ontolojik ve felsefi açıdan eleştiren dindarlar ve etikçileri de toplumsal ve ekonomik sonuçlarına dikkat çeken stratejist ve idarecileri de teskin etmek isteyen bilim adamı, "Merak etmeyin, o korktuğunuz şeyler ancak bilim kurguda olur" diyor. Gelişmeden endişeli olan bilim adamı ise "Koyun klonlandığına göre bilim kurgu romanlarında okuduğumuz, filmlerde izlediğimiz her şey kurgu olmaktan çıktı. Bunların gerçek olmaması için hiçbir sebep yok" diyerek destekliyor eleştirel tavrını.

Peki neden? Neden böyle açıklamalar yapmak zorunda bilim adamları? Çünkü artık bir risk toplumunda yaşıyoruz ve çağdaş toplumsal çerçeve içinde, bilim ve teknoloji de kendisini izahla yükümlü. Esasında ciddi halkla ilişkiler problemleri yaşıyor çağdaş bilim ve teknoloji. İnsanlar, olmakta olanların kendilerine açıklanmasını istiyorlar; beyaz gömlekli gözlüklü bilim adamı tipi artık kendini bilime adamış yarı aziz olarak görülmüyor. Aklıevvel bir bilim adamının bir Frankenstein yaratabileceği endişesi halk düzeyine inmiş durumda. Çünkü halk düzeyinde bile, Aydınlanma'nın ilerleme ütopyası sarsıldı.

Sarsılan ütopya birtakım kara ütopyaların devreye girmesine neden oldu. Bu nedenle bilim kurgu yaşam bilimleri, bu bilimlerin beslediği endüstriler, ekonomi politik ve insan ötesini hedefleyen ütopyalar arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı potan-

siyeli, kalkış noktası olarak kullanır ve Batılı demokratik uluslaın bu radikal değişimlerle nasıl başa çıkacağı üzerinde spekülasyonlar yapar.

Biyoteknoloji, popüler kültür ve bilim kurgu arasındaki ilişki üzerinde dikkat çekici çalışmaları olan Eugene Thacker, genetik başta olmak üzere yaşam bilimleriyle ilgili unsurların her zaman anlamlı olmasa da hikâyeye dâhil edilmesini, bilim kurgunun popüler kültür üzerindeki yaygın etkisinin bir işareti olarak görür. Ve genetik, biyoteknoloji hatta nano teknolojinin bilim kurguda her zaman yer bulması, kültürel olarak ne anlama geliyor sorusuna şu cevabı verir: Aslında bu bilimler ve teknolojiler bu vesileyle normalleştirilmiş olur. Yani bu konular hikâyeye dâhil edildikçe, bu teknik ve bilimler kültürel tasavvurun bir parçası haline gelir. Bu yüzden bilim kurgu filmleri sadece film değildir. Biyoteknolojideki gelişmeleri belli bir dünya görüşünün parçası olarak normalleştirici bir işlev görür. Aslında romanlar, filmler, bilgisayar oyunları, çizgi filmler vs. insanları er geç karşılaşacakları bu olağanüstü gelişmelere hazırlar. Bu filmler, hem halkı eğitir hem de biyoteknolojik gelişmeleri meşrulaştırıp kabullenilebilir hale getirir. Mesela genetik, yalan yanlış bilgiler çerçevesinde sunuluyor da olsa popüler kültürde normalleştirilmiş durumda.[2] Ya da mesela organ nakli bekleyen bir genç kızla kurulan empati, duygusal olarak eleştirel damarı zayıflatır.

Diğer taraftan spekülasyon ve kurgu, ekonomik bir karşılıktan da ivme alıyor. Spekülasyon sadece biyoteknoloji ekonomisinin merkezinde yer almakla kalmıyor, bu teknolojiden kaynaklanan edebiyatın da kalbi. Catherine Waldby bu bilimin ortaya çıkardığı mit ve fanteziler bütününe, bilimsellik dâhilinde de kal-

2. http://roychristopher.com/eugene-thacker-whole-earth-dna. Bkz. *The Global Genome: Biotechnology, Politics and Culture*. MIT Press, 2005.

salar "biyomedikal tahayyül" diyordu.[3] Günümüzde yaşam bilimlerindeki genişleme dikkate alındığında biyomedikal tahayyülü kültürel çalışmalar alanına genişletmek de mümkün. Bilimin bilgilendirdiği ve yönlendirdiği bir bilim kurgu dünyası var karşımızda. Ama kurgu biyoteknolojinin itici güçlerini, süreçlerini ve sonuçlarını belirlemede de merkezî bir rol oynuyor.

Bu anlamda biyomedikal tahayyülün ütopik ve distopik (kara ütopya) olmak özere iki tür bilim kurguya geçit verdiğini söylemek mümkün. Birinci tür, bilimi kurtarıcı olarak kabul eden bir söylemi benimseyen eserlerden oluşuyor. "Kurtuluş" vazifesini rahiplerden alıp bilim adamlarına yükleyen iyimser bir yaklaşım söz konusu bu eserlerde. İkinci tür ise bilimin kötü uygulamalarının tehlikelerine dikkat çeken eserler. Mary Shelley'in *Frankenstein*'ı (1818) ile başlayan bu tür, Prometyen bilim adamı/yaratıcı tipini konu alır.

Yirminci yüzyılın ortalarında yazılan iki roman, bu türün en bilinen örnekleri olmakla kalmadı; yüzyılın iki büyük gelişmesini, üzerinden değerlendirmeye devam ettiğimiz kavramsal çerçeveyi de sundu bize. "Büyük Birader" ve "Cesur Yeni Dünya" bir roman kurgusu olmaktan ziyade zengin çağrışımlara sahip kavramlar olarak hayatımıza dâhil oldu. George Orwell, *1984*'ü ve Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*'yı yüzyılın ilk yarısında kalem alır. Birincisinde iletişimdeki gelişmelerin insanları nasıl totaliter bir çerçeveye hapsedebileceğini öngörür yazar. İkincisinde ise insanların laboratuvarda üretildiği, ilaçlarla uyumlarının sağlandığı bir gelecek kurgusu yer alır.

Her iki köklü dönüşümün de içindeyiz ve kurgu ile gerçeği, bilim ile bilim kurgunun sınırlarında yaşıyoruz. Bu sınırda yaşama tecrübesi, bilimi bilim kurgu üzerinden anlama ve eleştirmeye yöneltiyor bizi. Bu hızlı teknolojik değişmeler bize ne yapıyor sorusunun cevabını ararken, felsefi yaklaşımlar, pratik uygula-

3. Catherine Waldby, *The Visible Human Project: Informatic Bodies and Posthuman Medicine.* London and NY: Routledge, 2000.

malar ve bunların oluşturduğu kültürel atmosferi dikkate almak gerekiyor. Ama hem ilgi çekici hem de ufuk açıcı olan husus, bilim ile tahayyülün, bilim ile bilim kurgunun buluştuğu noktalar üzerinden yol almak.

Anne Hudson Jones, *Literature and Medicine* dergisinin "Bilim Kurgu ve Tıp" özel sayısında bilim kurgu ile biyomedikal teknolojinin gerçekliği arasındaki boşluğun dramatik bir şekilde kapandığına işaret ediyor.[4] Bu sebeple ben de "yeni insan"ı, uygulamada olan biyoteknolojiler üzerinden tartışırken bilim kurgunun çizdiği gelecek atmosferini değerlendirmenin dışında tutmamam gerektiğini düşündüm.

Elbette film, TV programı ve romanlardan oluşan bu türün hepsini gözden geçirmem mümkün değildi. Ama son yıllarda gösterime giren sinema filmleri arasından bir seçme yaptım. Ve onlarda çizilen gelecek tasavvuru üzerinden "insan", "kader" ve "tasarım"ı ele almaya çalıştım. İşte kitapta çeşitli konu başlıkları arasında birdenbire karşınıza çıkıveren film değerlendirmeleri böyle bir amaçla kaleme alındı. Peki, bunca ciddi "bilimsel" eser varken neden popüler filmler üzerinden bir izlek çıkarmaya çalıştım kendime? Çünkü bilim ile bir tür olarak bilim kurgu arasında kültürel olarak karşılıklı bir ilişki mevcut.

Susan Schneider, bilim kurgu ile felsefi tasavvur arasında ciddi bağlar olduğuna işaret ederken şöyle bir bilim kurgu tarifine yer verir: Bilim ve teknoloji ile birlikte gelişen, onu değerlendiren ve insan varoluşunun geri kalanına anlamlı bir şekilde bağlayan edebiyat.[5] Bilim kurgu sineması ise görsel teknolojinin im-

4. Anne Hudson Jones, "Editor's Column", *Literature and Medicine,* V. 7, 2001

5. Bilim kurguyu felsefi düşünce için bir pencere gibi gören Susan Schneider, bu tarifi tarihçi H. Bruce Franklin'den aktarır ve kitabın arka kapağında kullanır. *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Super Intelligence.* Wiley-Blackwell, 2009.

kânlarını da kullanarak insanları duygusal olarak yeni gelişmelere hazırlayıcı bir işlev görüyor. Bu özelliğiyle bilim kurgu eğlenceden öte bir şeydir ve biyoteknolojiyle ilgili tasavvurda dikkate alınmaması düşünülemez.

Beni Asla Bırakma (Never Let Me Go, 2010)

Hikâye zamanını geleceğe ertelemediği ve geçmiş zamana yerleştirdiği için duygu akışını güçlü bir şekilde gerçekleştirmeyi başarabilen bir bilim kurgu filmi *Beni Asla Bırakma*.

1950'lerde insan ömrü ortalama yüz yıl olur. Bu bilgiyle başlayan film 1974 ile 1994 arasındaki yılları konu alır. Yetimhaneye benzer bir okulda başlar hikâye. Çocuklar sağlık ve hijyenlerine, sportif faaliyetlerine özen gösterilerek yetiştirilirler. Ama dış hayattan tamamen kopukturlar. Yeni gelen bir gözetmen onlara organ bağışında kullanılmak üzere üretilmiş klonlar olduklarını anlatır. Aldıkları itaatkâr eğitimle görevlerini benimsemiştir hepsi. Film boyunca ekranın/perdenin diğer tarafındakiler olarak bizlerde isyan duyguları kabarır, ne zaman itiraz ve isyan başlayacak diye beklerken aynı sükûnette ve duygusal yoğunlukta akmaya devam eder hikâye.

Yetimhanede büyüyen gençler, 18 yaşından organ bağışı yapacakları zamana kadar oyalanırlar. Bazıları ise organ bağışı yaptığı için bakıma muhtaç olan arkadaşlarına gönüllü bakıcı olur sırasını beklerken. Modellendikleri kişiyi bulma çabasından çoktan vazgeçmişlerdir. Çoğu üçüncü bağışından sonra görevini tamamlar. Dördüncü bağışını yapabilenler nadirdir. Ölüm kelimesi hiç kullanılmaz. Hayatın sona ermesi görevin tamamlanmasıdır esasında.

Biz sorgu ve isyan beklerken biri ikinci bağışını yapmış diğeri henüz bakıcılık yapmaya devam eden ve yıllardır birbirlerini göremeyen birbirlerine âşık iki genç, bağışı birkaç yıl geciktirebilme ümidine kaptırırlar kendilerini. Bir söylenti yayılır kulaktan kula-

ğa. Gerçekten birbirlerine âşık olduklarını kanıtlayabilirlerse, birkaç yıl mühlet verilecektir kendilerine. Peki gerçekten âşık olduklarını nasıl ispatlayacaklardır? Okulda kaldıkları süre içinde sanat galerisi için pek çok eser yapmaları istenmiştir onlardan. Sanat insanın içini görebileceğimiz yegâne alan olduğuna göre bu iki genç gerçekten âşık olduklarını yaptıkları resimlerle ispatlayabileceklerini düşünür ve okul müdiresi ile sanat galerisi yöneticisini bulurlar. Aldıkları cevap yaratık/insan arasındaki farka göndermedir: "Biz sizin gerçekten ruhunuz olup olmadığını anlamak için açmıştık o sanat galerisini?" En azından bu okuldaki merhametli yöneticiler, organ bağışlayan bu klonların insan olup olmadığı sorusunu zihinlerinde taşıyarak etik davranmak istemişlerdir. Ama kurulan sistem bu şüphe damarını kurutmuş ve organ deposu olarak görülen klonların üretimi fabrikasyon tarzına dönüşmüştür.

Filmin son sahnesinde âşık gençlerden sonraya kalan Laura'nın şu cümlesi, insan oluşu hatırlatan derinden sorulmuş bir soru: "Anlamadığım şey, bizim hayatlarımızın hayatını kurtardığımız kişilerin hayatlarından ne farkı olduğu. Nihayetinde hepimizin hayatı son bulmuyor mu?" Ama hem sorunun soruluşu hem filmin aurası, klonların insan olup olmadığıyla ilgili soruyu cevapsız bırakıyor. *Beni Asla Bırakma*, hayatın biyopolitik kanalıyla araçsallaştırılmasının tehlikelerine işaret ediyor ve bu bakımdan eleştirel bir yaklaşıma sahip. Fakat insan ve klon arasındaki ilişkiyi özellikle muallakta bırakmış gibi bir hisle veda ediyor izleyiciye.

İsyan (Equilibrium, 2002)

Herkesin mutedil, barışçı, uyumlu olduğu bir toplum... Her sabah alınan ilaçlar öfke ve kızgınlık başta olmak üzere bütün duygularınızı öldürüyor. Üçüncü Dünya Savaşı'ndan sonra daha barışçıl bir toplum için böyle bir çareye başvurulmuştur Avrupa'da. Film Londra sokaklarında geçer. Gülümseyen yüzler, kırmızı ışığı asla ih-

lal etmeyen yaya ve sürücüler, öğretmeni hiç uğraştırmayan askerî nizamdaki güler yüzlü akça pakça öğrenciler, hiçbir sürprizle karşılaşılmayan "mutlu" bir hayat... Peki, bu mutlu hayatın nesi kötü?

Yirminci yüzyılın ilk distopya romanlarından biri olan A. Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında (*The Brave New World*) da böyle bir tablo çizilir. Ama orada zaten laboratuvarda genetik müdahale ile üç sınıf halinde üretilmiştir insanlar. Zeki, ortalama zeki ve aptal şeklinde üretilen sınıflara mensup insanlar toplumdaki yerlerine zaten genetik olarak hazırdırlar. Eğitimle şartlandırılır ve en nihayet aldıkları ilaçlarla mutluluk ve uyumları sağlanır. Düzen asla bozulmaz. Ta ki bu dünyanın dışından bir "yabancı" gelene kadar.

"Yabancı" gelmese ve herkes kendini mutlu hissetmeye devam etse, böyle bir toplum tasarımı bizi rahatsız eder mi? Herkesin yerini bildiği ve daha da önemlisi "mutlu" olduğu bir toplum... İnsanlara kendilerini mutlu hissetmeleri için Prozac, dikkatlerini yoğunlaştırabilmeleri için Ritalin kullanmalarını öneren modern psikiyatri de esasında benzer bir uygulama içinde denilebilir. Buna rağmen beyin kimyasını değiştiren ilaçlarla daha barışçıl ve verimli insanlar olma ihtimali etik olarak tartışılıyor.

Tartışılıyor, çünkü insan ancak duygularıyla insan olabilir. Herkesin ortalama bir uyumu ve buna mukabil ortalama bir duyarsızlığı paylaştığı bir toplumda belki bir Hitler ya da yakıp yıkan bir Moğol ordusu ortaya çıkmaz; ama böyle bir toplum, içinden bir Shakespeare, bir Yunus, bir Mevlana da çıkaramaz.

Equilibrium, sorgulamayan, hissetmeyen, kızmayan insanların, bir iktidarın itaatkâr köleleri olma ihtimaline işaret ediyor.

Suretler (Surrogates, 2009)

İnsanlar şiddetten o kadar yılarlar ki âdeta yaşamaktan vazgeçerler. Ve gündelik işlerini yapan, ofise gidip gelen, hatta evliliklerini ve bütün özel hayatlarını onlar adına yaşayan robotlar

icat ederler. Gerçek insanlar, hayatla irtibatlarını bu robotlarla kurdukları sanal bağlantı üzerinden sağlarlar. Birbirlerine değmezler, dokunmazlar. Böyle bir gelecek tasviri yapılır *Suretler* adlı filmde. Deneyimin bu denli fetiş haline getirildiği postmodern dönem ifrat ise, deneyimi sıfırlayan gelecek kurgusu da tefrittir. Esasında bu filmdeki gelecek dünyada deneyim, bizzat kendi bedeni ile değil, protez bir bedenle yaşanmaktadır. Hâlbuki hakikatte dikkat edilmesi gereken nokta şu: Belli organların yerini alacak ve belli ölçüde işlev görecek protezler bugün de var, ama bütün bedenin protez olması, kurgusal olmanın ötesinde "insan oluş"u ve "yaşanan hayat"ı ortadan kaldıracak bir durumdur.

"İnsanın işleyişini makinelerinkinden, en akıllı makinelerinkinden bile her zaman ayıracak olan şey, iş görme sarhoşluğudur, zevktir. Zevk sahibi makineler üretmek neyse ki bu hâlâ insan gücünün ötesinde olan bir şey! Her tür protez insanın zevk almasına yardımcı olabilir, ama insan, kendi yerine zevk alacak bir protez icat edemez. İnsan kendinden daha iyi çalışan, "düşünen" ya da yer değiştiren protezler icat edebilse de insanın aldığı zevkin, insan olma zevkinin teknik ya da medyatik bir protezi yoktur."[6]

Kız Kardeşimin Hikâyesi (My Sister's Keeper, 2009)

Lösemi olan küçük kızını bütün gücüyle yaşatma kararındadır anne. Doktorlar ne derse yapar, hatta daha fazlasını. Doku uyumlu bir tasarım kardeş bile dünyaya getirir kızı için. On beş yaşına kadar küçük kardeşinin kanından, iliğinden, dokusundan nakillerle âdeta annenin inadıyla yaşamaya devam eder genç kız. En sonunda böbrek nakline gelmiştir sıra. Ama genç kız artık bu ızdıraplı hayatı sürdürmek istemez. Bebekliğinden beri ameliyat-

6. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. Çev. E. Abora, I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995. s. 53.

hanelerden çıkamayan tasarım kardeşse ancak mahkeme kararıyla dur diyebilir kendi bedeninin yedek organ deposu gibi kullanılmasına. Kız kardeşin mahkemeye gitmesinin asıl sebebi, tedaviye devam etmek istemeyen ablasıyla yaptığı gizli anlaşmadır, iki kardeş annelerini ancak bu yolla durdurabileceklerine inanırlar. Hayatı sürdürme konusunda sınır tanımamaya ve ölümü kabullenmemeye sevk eden "ümit teknolojisi"nin tecessüm ettiği sözler annenin dilinden dökülür: "Senin gitmene izin veremem."

Bütün aile üyeleri ve doktorlar annenin ölümü kabullenmemesi karşısında çaresizdir. Ama nihayet aczini kabul etmek zorunda kalır, çocuğunun hayatını ellerinde tuttuğunu zanneden anne de. Filmin sonunda kalan duygu çok ilginç esasında. Ölümü ve acıyı birbirine kenetlenerek karşılayan "mutlu Amerikan ailesi" fedakârlıkla ilgili bir ders de vermiştir. 11 yaşındaki tasarım kardeş hiçbir olumsuz duygu beslemez ne ailesine ne de ablasına karşı. Başına gelenler olağan şeylerdir âdeta. Yani film bizi şöyle bir duygunun kucağına bırakır: Organ nakli artık hayatımızın bir parçası. Canımızın parçası olanlar için bu teknolojinin sunduğu umuda sarılmaktan başka çaremiz yok. Yani bu anlattığım "senin hikâyen."

Ada (The Island, 2005)

Bauman "özelleştirilmiş beka" kavramıyla açıklıyordu postmodern dönemin ölümsüzlükle ilgili stratejisini. Ada, bu bekayı sağlamanın maliyetine dikkat çeken bir film. Binlerce dolar ayırabilecek kadar zengin olanlar bir organa ihtiyaç duyduklarında donörlük yapması için kendi klonlarını imal ettirirler. Bazılarının amacıysa güzelliği bozulmasın diye çocuğunu dünyaya getirecek aynı genetik yapıya sahip bir bedendir. "En çok hak edenler", yani en çok parası olanlar yararlanabilir bu teknolojilerden. Ama sonunda bu klonların birer yedek parça değil, hem bedenleriyle hem de duygularıyla insan oldukları ortaya çıkar. Ölüm-

süzlük ve sağlığın satın alınabilecek bir metaya dönüştüğü ileri kapitalist toplumun imkânlarıyla çevrili bu insanlar, ahlaki davranmayı başarabilecek midir?

Buradaki eleştirel ton "klonların hakları" çerçevesinde bir yere yerleştirilebilir ancak. Çünkü klonların alet çantası değil, insan olduğu vurgusu hâkim. Fakat klonlamanın insan olmanın anlamı ve kimlik üzerinde nasıl bir dönüşüme sebebiyet vereceği derinlikli olarak ve felsefi açıdan sorgulanmıyor. Organ nakli için değil de sıradan "üreme/çoğalma" metodu olarak klonlamadan istifade edilse ve onlara "insan" gibi muamele edilse, bu durum problemli kabul edilmeyecek midir?

Deney (Splice, 2009)

Bilim, insanın merak duygusundan güç alan bir saha. Ama Batılı modern bilimin geldiği noktada bilmek ve ekonomi/iktidar arasındaki ilişki, insanın yaratma, sahip olma arzusunu sınırsızca kamçılıyor. Bu sınırsızlığın nerelere varabileceğine dikkat çeken bir hikâye anlatılıyor *Deney* (*Splice*)'de. İlaç şirketi yeni bir protein sentezi istemektedir laboratuvarındaki ekipten. Karı koca olan ekip, birçok hayvanın DNA'sından bir terkip yaparak bir varlık yaratmıştır. Ama daha iyi sonuç verecek bir canlıdır hayallerindeki. Bu da insan geni eklemek demektir deneye. İşverenlerinin izni olmaksızın hayvan ve insan genlerini birleştirmeyi denerler.

"Tanrı'yı oynama"ya kalkışıp evcilik oynamakta karar kılan, sonra bütün maliyetlerine rağmen kapitalist mantığa teslim olan "bilim aşkı"nı görüyoruz filmin art alanında.

Annesindeki deliliğin çocuğunda da çıkmasından endişe ettiği için ya da sonradan anlaşıldığı üzere çocuğuna aynen annesi gibi delice muamele yapmaktan korktuğu için çocuk sahibi olmak istemeyen bilim kadını, kendi yumurtasına kattığı insan-hayvan-bitki pek çok genin karışımından hibrit bir var-

lık "üretmek"te bir sakınca görmez. Bir çocuk sorumluluk demektir, insan olarak ona karşı "etik" sorumluluklar devreye girer. Fakat laboratuvarda üretilen bir yaratık, hakkında üreticilerinin karar vereceği bir üründür nihayetinde. Onunla ilgili kararları etkileyecek olan ancak kâr-zarar hesaplarıdır. İstediği zaman sonlandırabileceği bir varlıkla karşı karşıyadır; bilim kadını böyle zannetmektedir.

Fakat tecrübe başka bir şeydir. Önce yumurtasını vermiş olmanın etkisiyle mi nedendir bilinmez annelik duyguları depreşir insan-hayvan arası yaratığa karşı ve bu yüzden araştırma ekibinin kararına rağmen öldüremez onu. Daha sonra ise duygusal bir bağ gelişir aralarında. Ne zaman ki (insan/hayvan/kuş/balık/kadın/erkek vs. özellikleri gösteren çok zeki ve güçlü bir varlık olan) hibritin tehlikeli olduğunu fark eder, o zaman onu yok etmeleri gerektiğine kani olur; protein sentezi için mükemmel bir genetik yapısı olduğunu anlamasına rağmen. Artık iş işten geçmiştir.

Mary Shelley'nin Frankenstein'ını hatırlatan "yaratıcısına düşman olma" sendromuyla da karşılaşırız ilerleyen sahnelerde. Yaratık kontrol edilemez bir güçle kendi kurallarını koyar. Bilim insanlarından erkek olanı da "Biz doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasındaki ayrımı bozan bir şey yaptık" diyerek durumun ahlaki boyutunu hatırlar bir ara.

Pek çok kayıp yaşayan hibritin yaratıcısı kadın, yine de teslim olur kapitalist çarklara. Ve kendi yumurtasından imal ettiği deney ürününden kaldığı hamileliği koruyarak bebek hibriti yüksek ücret karşılığı patent altına alır. Çünkü hiçbir hayvanda ve insanda karşılaşılmayacak kadar zengin bir DNA yapısı, bir protein dizilimi vardır karnındaki hibritin.

Psikolojik takıntılar, bilimsel bilgiye duyulan iştiyak, tarihe geçmek ve en nihayet insan DNA'sını paraya çevrilebilir patent haklarına bağlayan kapitalist açgözlülük... İşte bu insanlık zaafları, düzenleyici kurallar, ahlaki duyarlılıklar olmadığında iyi ile kötü, insan olmakla sahip olmak arasındaki çizgiyi bulanıklaştı-

ran bir dünyanın kurulmasına götürebilir insanlığı, hem de bilimsel hırs maskesi altında.

Gattaca (1997)

İnsanların nasıl bir hayat çizgilerinin olacağı, kalplerinin kaç yıl dayanacağı, göz sinirlerinin yıpranma hızı, kas yoğunluklarının maksimum sınırı gibi bilgiler doğumdan önce bilinse ne olur? İşte bu sorudan yola çıkarak genetik bilginin sadece hastalıkların önceden tespit edilip tedavi edilmesine yarayacağı şeklindeki vaadin parlaklığından gözümüzün kamaşmaması gerektiğine, bizi gelecekte başka bir hikâyenin daha beklediğine dikkat çeken bir film *Gattaca*.

Kapitalizmin ihtiyaç duyduğu daha zeki ve sağlıklı insan gereksinimi, bu yeni teknikler ve bilgi edinme yolları ile birleşirse karşımıza nasıl bir dünya ve nasıl bir toplum çıkar? Zekâ, fiziksel dayanıklılık, yaşam süresi, genetik mükemmellik, becerilere ve başarıya olan yatkınlık yeni dünyada aranan en önemli insan özellikleri olacak. Her geçen gün hizmet sektörünün insan kaynaklarına ayırdığı önemle birlikte böyle bir tablo çıkacak karşımıza. Peki, daha düşük zekâlı, genetik olarak sıradan insanların akıbeti ne olacak? Onlar insanlık tarihinde var olan ırk ayrımcılığının yeni muhatapları olacaklar. *Gattaca* işte bu gerçeğe dikkat çekiyor.

Genome projesinin neredeyse tamamlandığı, DNA modifikasyonu ve klonlama tartışmalarının yeni yeni başladığı yıllarda çekilen film, gelecek için önemli ve gerçekçi bir vizyon çiziyordu. Çünkü yakın gelecekte bu ayrımcılığın uygulanabileceği şartlar gerçekleşecek diyordu filmin senaryosu. Bugün bazı ülkelerde genetik hastalıkların sigorta kapsamından çıkarılması, iş başvurularında genetik bilgilerin talep edilmeye başlanması gösteriyor ki "gelecek" geldi ve kurgu gerçek oldu.

Nefes Nefese (Inhale, 2010)

Amerika kanun ve kurallar ülkesi. Organ nakli için bekleyenler listesi bir dizi bürokratik işlemle ve öncelik sıralamasıyla belirleniyor. "Tıp etiği" böyle bir bürokrasiye dayanıyor. Ama demokrasilerde çare tükenmez. Tıbbi turizm, yeterli parası olanların hizmetinde. Bu kanunun işlemediği yerlere gidebilir ve canın pazarda satıldığı "dünyanın geri kalanı"nda "hayat" avcılığı yapabilirsiniz. *Nefes Nefese*, bir ailenin organ nakli listesinde çok gerilerde olan kızları için Meksika'dan akciğer bulma macerasını anlatıyor.

Kuzey'de ve Batı'da işler kuralına göre yürür, rüşvetle, zorla kuralları bozamazsınız. Zaten siz de kanuna karşı gelmek istemezsiniz. Ama Güney'de öyle mi? Buradaki çocukların hayatının hiçbir değeri yoktur. Bir cinayete veya bir trafik kazasına kurban gidebilirler onlar. Peki, ziyan değil mi bu boşa giden organlar? Bu mantıkla hareket eden bir ekip, Meksika'daki "kıymetsiz" çocukların organlarını Amerika'daki zenginlere pazarlamanın bir yolunu bulmuştur. İşin ilginç tarafı bu doktorlar "sınır tanımayan" hizmetlerini kamuflaj olarak kullanmaktadırlar.

Nasıl olsa bir gün bir köşebaşında ölecek olan bir sokak çocuğu bir masada, bir iki günlük ömrü kalan kızları diğer masada. Ailenin kimin ölüp kimin yaşayacağına karar verme konusundaki insani/ahlaki tavrı vurgulanıyor filmde. Ama bu, bireysel ahlaki duruşla aşılabilecek bir mesele değil. Çünkü sistemin işleyişi, dünyayı organ alıcılar ve organ vericiler şeklinde ikiye bölmüş durumda. Filmin alt metniyse organ bağışı reklam filmi gibi; çözümü bağışların artmasına bağlıyor.

Kusursuz Çocuk

Çocuk sahibi olmak ileri yaşlara ertelendikçe ve ebeveynler daha az çocuk sahibi olmayı planladıkça her çocuk paha biçilmez bir yatırım olmaya başlıyor. Her yatırım gibi pazarlama ve reklamın hâkimiyetinde bir sektöre dönüşüyor çocuk sahibi olmak. 1993'ten bir gazete reklamı:

"Kusursuz güzel... Her doğan bebek için bunu istemez miyiz? Beklediğimiz bu değil mi? Ama yine de sağlıklı bir bebek doğumu her seferinde gerçekleşmiyor...

Daha sağlıklı bir gelecek için verdiğimiz sözü kuvvetle savunmaya devam edeceğiz. Bu amaçlar, benim kişisel rüyalarımı da besliyor... Bütün bebeklerin kusursuz güzellikte ve güzel kusursuzlukta doğduğu günün rüyası."[1]

1. *New York Times Magazine*, Mart 1993.

GENETİK MÜDAHALE: LİBERAL ÖJENİK

Son on beş yılın en dikkat çekici biyoteknoloji projesi, insanın genetik kodunun çözülmesiydi. Geçmişteki öjenik probleminin bu vesileyle tekrar gündeme gelebileceğine dair endişeleri dile getiren pek çok eleştiri kaleme alındı. Daha önceki dönemlerde iktidarlar belli insan tiplerini uygun bulmadığı için, sakatları, yaşlıları, farklı ırkları ırkçı bir elemeye tabi tutuyordu. Ama bugün artık biyo vatandaşlardan bahsedebileceğimiz bir döneme girdik. Anne ya da baba adayı istediği özelliklere sahip bir bebeği seçebilir. Mesela zeki, atletik yapılı gibi fiziksel özellikleri seçebilir, cinsiyeti belirleyebilir, "özürlü" tanımına giren embriyolardan kurtulmayı, hatta bu tanımın genişletilerek her türlü "zayıflığın" genlerden silinmesini talep edebilir. Genetik kodun çözülmesinin ve doğum öncesi genetik müdahalenin (PND) uygulanabilir bir yöntem olmasının ardından bu talepler ebeveynleri oyalayan hayaller olmaktan çıktı, uygulanabilir hale geldi. Bu sebeple genetik müdahale biyoetiğin en tartışmalı konuları arasındadır.

Liberal etik bu teknolojiyi satın almak isteyen her bireye özgürlük tanınması gerektiğini söylüyor. Böyle olunca serbest pazarın zorlayacağı bir öjenik ile karşı karşıya kalabiliriz. Talep varsa, insanların bu talebi finanse edecek kaynakları varsa, tekno-

loji de izin veriyorsa neden olmasın? Bu mantığın geçerli olduğu yıkıcı pazar etiği hâkim olabilir bütün biyoteknoloji dünyasına.

Peki, böyle özgür bir seçim söz konusuysa bu seçimi nasıl oluyor da baskıcı iktidarların uyguladığı öjenik gibi korkutucu kavramlarla birlikte anıyoruz? Esasında döllenmiş yumurta hücresindeki genoma müdahale etme kararını anne babaya bırakan uygulamaların hepsi liberal öjenik çerçevesinde değerlendirilebilir. Çünkü çocuk sahibi olmak ertelendikçe ve ebeveynlerde daha az sayıda çocuk sahibi olma eğilimi yükseldikçe her çocuk "paha biçilmez" bir yatırım olmaya başlıyor. Anne babaların sahip olmak istedikleri çocuğun genetiğine müdahaleleri de "paha biçilmez" yatırımın optimum özelliklere sahip olması için ellerinden geleni yapmaları anlamına geliyor.

Ebeveynlerin en derinde yatan arzusu nedir? Normal, sağlıklı, sakatlığı ve kusuru bulunmayan bir çocuk sahibi olmak. Her çocuğun akıllı, hoş ve becerikli bir insan olarak yetişme şansına sahip olmasına kim karşı çıkabilir ki?

Biyoetik tartışmalar esnasında karşı çıkılan bu değil. Karşı çıkılan, üreme tekniklerinin hâkimiyetindeki tıp pratiğinin, bu temel insan arzusunu teknolojik bir vaadin aurasına taşıması ve bu rüyanın baskıcı bir söyleme dönüşmesi. Bu söylem baskıcıdır, çünkü bu rüyanın üzerine bina edildiği kâbusu görünmez kılıyor. Esasında bu rüya, görünmese de varlığını sürdüren "kusurlu çocuk" korkusu üzerine bina edilmiştir. "Mükemmel ve güzel" çocuk rüyası karanlık arka planını saklayan kaba bir göz boyamadır. Zira bu mükemmellik rüyasının arka planında, kusurluyu ötekileştiren ve kusurlu ile mükemmel arasındaki yarığı genişleten ayartıcı bir vaat yer almaktadır.[2]

Modern seküler inançlar on sekizinci yüzyıla, Condorcet'ye ve insanın mükemmelliği inancına dayanır. Bilim ve gelişme fik-

2. Joan Rothschild, *The Dream of the Perfect Child.* Bloomington IN: Indiana University Press, 2005.

rine yaslanan, insanın mükemmelleştirilmesi şeklindeki bu Aydınlanma rüyası, yüzeyde eşitlikçi bir anlayışa dayanır. Hâlbuki arka planında Foucault'nun tımarhanesinde bahsi geçen mantıksız delilikle ilgili anlayış yer alır.[3] On dokuzuncu yüzyılda pozitivistler, sosyal Darwinistler ve öjenikçiler (ırkın mükemmelleştirilmesini, arılaştırılmasını ve ıslahını savunanlar) bu mükemmellik söylemini seçmeci bir ideolojiye dönüştürdüler. Bilim ve ilerleme fikri Avrupa merkezli bir "ırkın saflığı" söylemini destekledi. Ötekiler üremememeliydi. Bu fikirleri destekleyen bilim saygın bulunmamasına ve Nazizmin aşırılıkları sebebiyle kredi kaybetmesine rağmen yirminci yüzyılın ortalarında biyoteknolojik çağa girildiğinde bu görüşler daha az önyargılı haliyle bilim dünyasına yön vermeye devam etti. Yarım yüzyıl sonra kusurlu bir çocuk sahibi olmayı bir trajedi olarak nitelemek ve hatalı fetüsü bulmak için bütün tıbbi çabayı teksif etmek, çok normal ve kabul edilebilir bir davranış haline geldi.

Günümüzde anne babalar dünyaya gelecek çocuğun özelliklerini belirlemede hiçbir engelle karşılaşmadan tayin edici bir önceliğe sahip olmak istiyor. Doğacak ve yaşayacak insanların nasıl olacağına anne babalar karar veriyor. Tıp mensuplarının ve teknolojinin yardımı sayesinde elbette.

Otoriter öjenikte ise devlet karar vericidir. Firavun'un İsrailoğulları'nın bütün erkek çocuklarını öldürtmesi, tarihte çok bilinen bir öjenik örneğidir. Nazizmin tuvaldeki görüntüyü bozan pis ve kir olarak gördüğü kişileri soykırıma uğratması da otoriter öjenikin geçen yüzyıla damgasını vuran örneklerinden. Irkların karışması soyun kirlenmesi olarak görülür bu anlayışta. O yüzden hadımlaştırmadan, melezleşmenin engellenmesine ve bizzat bir ırkı ya da o ırkın eksik, sakat üyelerini ortadan kaldırmaya kadar varabilir bu uygulamalar. Bu uygulamaların gayrı insaniliği konusunda hiçbir tartışma yok.

3. *A.g.e.*

Hâlbuki liberal öjenik biraz daha belirsiz bir durum sergiliyor. Nedir liberal öjenik? Liberal öjenikte en ayırt edici vasıf, devletin tarafgir olmamasıdır. Otoriter öjenikçiler doğum öncesi alışıldık özgürlükleri ortadan kaldırmaktadırlar. Yani bireylere istedikleri gibi üreme hakkı vermemektedirler. Oysa liberaller bu özgürlüklerin radikal biçimde genişletilmesini savunmaktadırlar. Yani ebeveynlerin "üreme hakkı"na ve dünyaya gelecek çocukla ilgili genetik ya da doğum öncesi müdahale yetkisine şartsız sahip olmasını isterler.

Bu uygulamaların meşrulaştırılması için, ahlaki olarak öjenik ile eğitim arasında herhangi bir ciddi fark bulunmadığı şeklinde bir fikir öne sürülmektedir. Bu iddiayla, anne babaların temel hakları arasında sayılan eğitim veliliğinin sınırları genişletilmekte ve kendi çocuklarımızın genetik malzemesini iyileştirmeye yönelik öjenik özgürlüğü de kapsaması amaçlanmaktadır. Yani nasıl ki anne babalar çocuklarını istedikleri gibi eğitme, onlara istedikleri beceri ve eğilimleri kazandırma hak ve özgürlüğüne sahiplerse, liberallere göre benzer özellikleri genetik müdahale ile kazandırma özgürlüğüne de sahip olmalıdırlar.

Mesela çocuğunuza dört yaşından itibaren bazen baskıcı da olabilen ciddi bir müzik eğitimi vermenizle, embriyoya bir müzik dehası geni yerleştirmeniz arasında ebeveyn hakkı ve eğitim veliliği açısından bir farkın olmadığını savunurlar.

Peki anne babalar bu iki davranış açısından eşit konumda mıdırlar? Çocuklarının geleceğini belirleme açısından iki tavır farklılık göstermez mi?

Bu husus üzerinde önemle duran Habermas, embriyo üzerindeki genetik müdahale ile eğitimle yönlendirme arasında çok ciddi niteliksel bir farklılık olduğuna işaret eder. Ona göre embriyo üzerindeki genetik kontrolün ortaya çıkardığı temel sorun, araçsallaştırmadır. "Belirli şartlar altında üretilen insan hayatının üçüncü kişilerin tercih ve değer yargıları doğrultusunda araçsallaştırılması." Üçüncü kişilerin anne babalar olması durumu değiştirmez. Habermas'ın genetik tasarımla ilgili eleştirisi bu argü-

mana yaslanıyor.[4] Diğer taraftan eğitimle kazandırılan özelliklerin değiştirilmesi mümkündür. Belli bir yaştan sonra çocuk anne babasının yönlendirmesinin dışında bir yol izleyebilir. Hâlbuki genetik müdahale kalıcı ve geri dönüşü mümkün olmayan bir belirleyiciliğe sahiptir. Yani anne babaya bir sonraki kuşağı "üretme" yetkisi verilmiş olmaktadır genetik müdahale ile.

Genetik müdahaleyi sadece insan hayatının araçsallaştırılmasına yol açtığı için değil, insan doğasının teknikleştirilmesine sebebiyet verdiği için de eleştirir Habermas. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir esasında: Genetik müdahalenin klinik müdahaleden farkı nedir de böyle bir iddiada bulunuyoruz? Yani klinik tedavilerde de insan bedeni bir dizi teknik uygulamaya maruz kalmaktadır. Ama genetik müdahale ile klinik tedavi arasında ciddi bir fark olduğunu söyler Habermas: Klinik tedavide bir karşılıklılık ve iş birliği söz konusudur. Genetik müdahale ise tek taraflı bir manipülasyondur ve nesneleştirerek araçsallaştırmaya geçit verir.[5]

Habermas, genetik müdahalenin bir başka sonucuna daha dikkat çeker. Genetik programlamaya tabi olan bir kişinin vücudu insan elinden çıkmadır. Ve burada nesneleştiren bir bakış söz konusudur. "Çünkü anne babalar çocuğun genetik programı hakkında verdikleri kararla, ileride çocuğun sahip olması istenen kendi beklentilerini nesneleştirmektedirler. Oysa bunu yaparken çocuğun bu karara ilişkin gözden geçirici bir görüş bildirme imkânı hiç yoktur."[6] Bu manada liberal toplumlar ebeveynlere çocuğun kaderini belirleme açısından nihai bir özerklik tanırken esasında bir sonraki kuşağın özerkliğini ellerinden almaktadır. Biyoetik tartışmalar esnasında gözden kaçan en önemli hususlardan biri de budur.

4. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği,* Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
5. *A.g.e.*, s. 86.
6. *A.g.e.*, s. 84.

Yeni üreme teknikleri, organ nakilleri, tıbben desteklenen ölümler, yani ötenazi... Bunlar insanların kişisel özerkliklerini artırıyor mu? İnsan kadere teslim olmaksızın çocuğunun cinsiyetini seçebiliyor, kendi ölümü konusunda irade kullanabiliyor. O halde buradan yola çıkarak kişisel özerklik artıyor, diyebilir miyiz?

Bu teknolojik kolaylıkların kişilerin özerkliğini artırdığına dair bir izlenim var. Hâlbuki konuya eleştirel açıdan bakarsak başka bir manzara ortaya çıkıyor. "Doğal olarak olduğumuz" fiziksel temellerimizi tartışmalı hale getiriyor bu müdahaleler. Bizi rahatsız eden nedir? "Kendimiz olarak var olduğumuz doğamız ile kendimize verdiğimiz organik malzeme arasındaki sınırın bulanıklaşmasıdır." diyor Habermas.[7] Yani genetik müdahale sadece mükemmel ve sağlıklı çocuklara sahip olmak anlamına gelmiyor, aynı zamanda insan olmanın anlamına ilişkin çok önemli dönüşümlere kapı aralıyor. Bu araçsallaştırmanın nasıl bir manipülasyona yol açabileceğine daha yirminci yüzyılın ilk yarısında işaret etmişti Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya* adlı kitabıyla.

İnsanın genetik olarak manipülasyona tabi tutulması bugün sadece toplumsal düzeyde değil bireyin özerkliği ve özgürlüğü düzeyinde de sorgulanıyor. Tabii olarak binlerce yıllık gen havuzundan tamamen şans/kader sonucu oluşacak terkibin bir laboratuvarda belirleniyor olması insanın kendilik algısını, anlam haritasını nasıl etkiler? Bir tarafta hiçbir şeyi kadere bırakmak istemeyen "mükemmel çocuk" talibi ebeveynler, diğer tarafta hayatları araçsal ve nesneleştirici bir sürece tabi, laboratuvarda üretilmiş insanlar. Habermas özgürlük ve özerklik açısından, siyaset felsefesi zaviyesinden yaklaşıyor meseleye. Hâlbuki insanın metafizik ve uhrevi boyutu değerlendirmeye katıldığında, ebeveynlerin hiçbir şeyi kadere bırakmak istemeyen iddialarına karşılık, "kâmil insan *olmak"* mı, "mükemmel çocuğa *sahip olmak*" mı sorusu izleğinde bir yol açılacaktır biz Müslümanlara.

7. *A.g.e.*, s. 37.

Tüketici Olarak Hasta

"Kişiye özel tıbbın muhasebesinin kilit noktası, riskin asgariye indirilmesi ve önlenmesinden sorumlu merci rolünü, işverenlerin veya sağlık işletmesi kuruluşlarının ayrımcı pratikleri veya doktorların uzman (ve yaptırım gücünü haiz) müdahalesi yerine, bizzat hastaların üstlenmesidir. Reklamlarda tasvir edildiği gibi 'özgür seçim' hakkına sahip rasyonel aktörler oldukları varsayılan bu hastalar, gerçekte hayli kısıtlı mevcut seçenekler arasında bir seçimle karış karşıyadırlar. Seçim özgürlüğü ancak sınıfsal konumunun kendilerine bu 'özgür' seçim hakkını tanıdığı öznelere mahsustur. Tanı amaçlı tetkikler, koruyucu veya tedavi amaçlı seçenekler, kişiye özel koruyucu hekimliğin işletme modellerinde tıpkı sabun veya parfüm gibi birer tüketim malı haline gelir. DNA çipi de tıpkı böyle bir teknolojidir; belirsizlik içerisinde 'özgür' (faydacı anlamıyla öz-yönetimin gerektirdiği rasyonel tercihlere sa-

hip) özneler yaratır. Bu özneler 'akılcı' bir öz-yönetimi –ki daha fazla tüketim biçiminde ortaya çıkar– takip eden mütemadi bir tüketim olasılığının rasyonalitesine tabidirler."[1]

1. Kaushik Sunder Rajan, *Biyokapital: Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu.* Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 225.

"HASTALIK SUÇU": BİREYSEL SORUMLULUK/YETERSİZLİK

Günlük gazetede sağlık sayfası yayınlayan meşhur bir beslenme uzmanı, ince kabuklu meyveleri zinhar yemeyin diyor. Çünkü, diye devam ediyor, ziraatta kullanılan kimyasalların meyvenin içine sirayet etmemiş olması mümkün değil; suda bekletip iyi yıkayarak bertaraf edemezsiniz zehri.

Sağlıkla ilgilenen bir köşe yazarı, kutu sütler hiç bozulmuyor, bu nitelikteki sütü hâlâ içiyor musunuz, diye soruyor.

Sağlıklı beslenmeyle ilgili direktifler veren, televizyon programı yapan popüler tıp mensupları, poşete girmiş hiçbir şeyi yemeyin, diyor.

Peki önerdikleri ne? Organik sebze ve meyvenin, köy tavuğunun, köy sütü ve yumurtasının peşine düşmek. Yani sağlığına ve kendine özen göstermek... Bu kadar özeni kendinizden sakınıyorsanız, sağlığınızı kaybetmeyi de göze alıyorsunuz, demektir. Böyle deniyor.

Peki bu önerileri gerçekleştirmek ne kadar ve kimler için mümkün hiç düşündünüz mü? "Sağlıklı", "organik" diye nitelenen yeni ve her gün büyüyen, listesine her daim yeni ürünler katan bir pazar var. Ama bu pazarın alıcısı daha ziyade üst gelir grubu. Üniversitenin birinci sınıfında, mikroekonomiye giriş dersinde arz talep fonksiyonunun en üst kısmındaki küçük üçgenin, yani en yüksek fiyata alınan bölümün, marka farklılaştırması ile karşılandığını öğrendiğimde yaşadığım şaşkınlık ve ayılmayı hâlâ hatırlıyorum. "Organik ve sağlıklı" tanımlamasına sahip ürünler de işte bu yüksek fiyata satılan, farklılaştırılmış ürünler kategorisinde değerlendirilebilir ve bu sebeple de müşterisi orta ve alt gelir grubu değildir.

Hâlbuki bundan yirmi yıl kadar önce, bahçesinde domates yetiştiren, tavuk besleyen ya da kışlık tarhanasını, bulgurunu, salçasını köyde yapıp getiren bir dar gelirli, bugün meşhur beslenme uzmanlarının tavsiye ettikleri gibi besleniyordu. Tabii bunları yapabilenler, apartmanda değil genellikle gecekonduda oturanlardı. Ama o zaman "trendy" değildi bu beslenme tarzı. Mesela yakındaki mandıradan süt almayın, bakteriyi yok etmek için kaynatırken vitamin ve mineralleri de öldürürsünüz, diyorlardı o zamanlar uzmanlar.

Esasında dikkatimizden kaçan husus şu: Bu tavsiyeler listesiyle birlikte sağlık tamamen bireyin sorumluluğuna havale edilen bir alan haline geliyor. Yani alışverişinizi bilinçli yapmaz, sağlıklı beslenme kurallarına (bunun da hızlı değişen bir trendi var, medyayı sıkı takip etmek gerek) uymaz, zamanında sağlık kontrolünden geçmez, erken teşhisi önemsemezseniz, kısacası moda tabirle "kendinize özen göstermezseniz", sonuçlarından da bireysel olarak kendiniz sorumlusunuz demektir.

Geçtiğimiz yüzyılda sosyal politikaların konusu, ulus devletin kurucu ögesi ve vatandaşı kontrol etmenin bir aracı olarak işlev görüyordu sağlık. Bu nedenle de sağlıktan refah devleti ve kurumlar sorumluydu. Ama Z. Bauman'ın da vurguladığı üze-

re günümüzde "hastalık suçu" kurumlardan alınmış ve postmodern stratejilerle uyumlu bir şekilde bireyin yetersizliğine atfedilmeye başlanmıştır.[2] Nasıl ki küresel iktisadi yapının ortaya çıkardığı esnek iş dünyasındaki başarısızlık, sosyal adaletsizliğe, sistemsel sorunlara değil de doğrudan bireyin yetersizliğine bağlanıyorsa, sağlık alanındaki "başarısızlık" da tamamen bireyin yetersizliğine bağlanır hale geldi. Yani sağlıklı olmak bireyin sorumluluğunda olan bir şey artık. Diyetinde dikkatli olmalı, sağlıklı beslenmeli, spor yapmalı, kontrolleri zamanında yaptırmalı, erken teşhis imkânını gözden kaçırmamalı, verilen tedavileri harfiyen uygulamalı vs. Bunlar yapıldığında sağlıklı olmak âdeta garanti altındadır.

Yaygın olan bu kabulde bireyin yaşadığı ekonomik ve sosyal, hatta ekolojik çevre, sanki sağlığı belirleyen bağlamın dışında gibi telakki edilir. Oysa, mesela Çernobil kazası sonrası aldığı radyasyon sonucu kanser olanlar için hangi bireysel ihmalden bahsedilebilir? Ya da Somali'de protein yetersizliğinden pek çok hastalıkla pençeleşen ve erken yaşlarda hayata veda edenler, yanlış bir hayat tarzı seçtikleri için mi bu akıbete düçar olmuşlardır? Küresel ısınmada payı olan gelişmiş ülkelerin, sömürge geçmişi nedeniyle bozulan iktisadi ve siyasi yapının, dünya çapındaki adaletsiz paylaşımın rolünü sorgulamalı değil miyiz? Bu örnekler üzerinden gidildiğinde böyle sorgulamaları yapmak mümkün hale geliyor. Çünkü somut ve akut sorunlar var karşımızda.

Ama marketten aldığımız sıradan ürünlerin sağlıksızlığı üzerine konuşmak, snob (züppe) bir muhabbetten öteye gidemiyor. Mesela cep telefonlarının yaydığı manyetik alandan etkilenmenin çözümü, daha üst bir model, yani daha az zararlı bir model

2. Zygmunt Bauman pek çok kitap ve makalesinde bu bireyselleşmeye dikkat çeker: Bkz. *Parçalanmış Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, *Bireyselleşmiş Toplum*. Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

almak olarak sunuluyor. Telefon kullanmama gibi radikal bir tavır alsanız bile binanızdaki wireless sisteminden, yakınınızdaki baz istasyonundan etkilenmemeniz mümkün değil. Ama mesele, hep sizin kendi tercihlerinizin sonuçlarına katlanmanız üzerinden sunuluyor.

Kot taşlamada çalışan işçi ya da ekmek ağırlıklı beslenmekten ve piyasada satılan sağlıksız undan üretilen ekmeğe mahkûmiyetten başka çaresi olmayan asgari ücretle geçinen bir aile bireyi, kendine "özensiz" davrandığı için mi sağlığını kaybetmektedir? Hoca Nasrettin'in ifadesiyle "hırsızın hiç mi suçu yoktur?" Esasında bu radikal soruların üzerini örtmek ve bir tüketim unsuru olarak kullanılmak üzere bireyselleştiriliyor sağlık.

Sadece bireyselleşmiyor sağlık, aynı zamanda bir hayat tarzı haline de geliyor. Günümüzde hastalar/müşteriler/tüketiciler, tıbbi bilgiler ve kendi sağlıklarıyla ilgili yaklaşımlar üzerinden bir kimlik geliştiriyorlar. Sağlık bireysel kimliğin ayrılmaz bir bileşeni, A. Giddens'in "life politics" dediği bir seçim ve tercih alanına dâhil.

Sağlık kültürü trendlerine uyabilenler ve uyamayanlar üzerinden de yeni bir sınıfsallaşmanın izlerini sürmek mümkün. Üzerinde "organik" yazan ürünlerin yeni bir pazarlama tekniği olduğuna da ayrıca işaret etmek gerekir belki. Ama bu ürünlere ulaşım imkânları üzerinden yeni bir sınıfsallaşma söz konusu. Bazıları ince kabuklu zehirli meyveler yerine altın değerinde organik, genetiği değiştirilmemiş vb. yeni kriterlere sahip yiyecekleri "tercih edebilecek" imkânlara sahip olurken, "dünyanın geri kalanı" her geçen gün standartlaşan ve standartlaştığı oranda ucuzlayıp sağlıksız hale gelen poşetli yiyeceklere mahkûm oluyor. Bu sınıfsallaşma bir yana, sağlığı bireysel sorumluluk düzeyine indirgeyen vasat, sisteme dair asıl sorulması gereken soruların önüne bir set çekiyor ve bireylere "kendi hayatlarının başarısız yöneticileri" olarak dönüp kendilerini suçlamaktan öte bir eleştiri ve hareket alanı kalmıyor.

Kendini Hiç Beğenmemek

"Burnunu hiç beğenmiyordu: Onu, estetik cerrahinin özenli ellerine bıraktı. Ruhunu hiç beğenmiyordu: Onu, psikanalizin özenli ellerine bıraktı. En kötüsü de burcuydu. Akrep, Başak ya da Yengeç olmayı ne kadar isterdi oysa. Kendi burcu olmasın da! Çünkü bütün sevdikleriyle ilişkileri kötüydü.

Ey burç, ey açgözlü burç, ne yapacağım ben bu burçla?

Allah'tan Dünya Lifting Zodiacal adında bir klinik var; orada, gökyüzü haritanızı ve doğum saatinizi yeniden düzenleyebiliyorlar. Bana nasıl olduğunu hiç sormayın. Kaderle ilgilenen bu klinikte yeni bir burç yapıyorlar insana.

Ey burç, ey mukadder burç, değişen sensin ve ben bir hiçim.

Ancak, kaderi yenilenen insan çok daha dikkatli olmak zorunda. Burcu yenilenen insan, organ nak-

li yaptırınca zorluklarla karşılaşabiliyor. Üstelik yükseleni karşısında çok daha uyanık olmalı ve onu çok sık değiştirmemeli. En çok dikkat etmesi gereken şey de kendi burcunun altında çıplak dolaşmamak."[1]

1. J. Baudrillard, *Siyah "An"lar*. Fransızcadan çeviren: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 201.

"SAĞLIK" MERCEĞİNDEN GÖRÜNEN "KİM"LİĞİMİZ

Bir bebek daha doğmadan dualarımıza eklenir sağlıklı bir ömür dileği. Ama uzun ve sağlıklı ömür dileklerine hayır ve bereket dileklerinin eklenmesi de itiyattandır. Çünkü sağlık ve uzun ömür, maddi olarak görülebilen parametreleridir hayatın. Hayır ve bereketse bizi ötelere bağlayan manevi ve uhrevi hayatla ilgili unsurlardır ve bunlardır hayata gerçek anlamını veren. Ama son dönemlerde sağlıklı ömür dileklerimizde bir vurgu değişimi dikkat çekiyor. "Hayır"dan ziyade "sağlık"ta yoğunlaşıyor temennilerimiz, dualarımız ve ilgimiz, yani bizi biz yapan talebimiz.[2] "Kaliteli yaşam" terkibinde kendisini izhar eden sağlık odaklı bir hayat anlayışı, sadece tıbbi alanla sınırlı değil, kimlik kurucu bir öge olarak tedavülde.

2. Kenan Rifai, *İlahiyat-ı Kenan*'da şöyle der: "Bilgin sana kıymet, talebin neyse osun sen/İnsanlığı sade yiyip içmekte mi sandın?/Halin ne ise, müşteri sen oldun o hale/Noksanı meğer adl-i ilahide mi sandın?"

Günümüzde hastalar/müşteriler/tüketiciler tıbbi bilgiler ve kendi sağlıklarıyla ilgili yaklaşımlar üzerinden bir kimlik geliştiriyorlar. Tıbbi bakımın alıcıları olarak hastalar, ciddi bir "müşteri bilinci" sergiliyorlar. Hastalar/müşteriler/tüketiciler, bir taraftan televizyonlardaki tıp programları, diğer taraftan internetteki enformasyon yığını sayesinde, sorumlu biyolojik vatandaşlar, bilinçli müşteriler olmak için pek çok imkâna sahipler.[3] Yani günümüzde sağlık bireysel kimliğin ayrılmaz bir bileşeni.

Sağlığı bu kadar merkeze taşımanın nesi kötü diyebilirsiniz. Dünyanın bildiği adla Muhteşem Süleyman'ın "Olmaya cihanda devlet bir nefes sıhhat gibi" mısraı, sağlığın ne derece kıymetli bir nimet olduğuna işaret etmiyor mu? Aynı hususu vurgulayan pek çok kelam-ı kibar, beyit, deyim var dilimizde. Allah'ın her derdin devasını da yaratmış olduğunu vurgular bir hadis-i şerifinde Efendimiz. Ama unutmamalıyız ki Müslümanlar için yaşanan her şeyin bir de "ibtila" (imtihan) boyutu vardır. Hastalıklar bazen bize lütfedilen dertlerdir. Eyyûb Aleyhisselam, hastalığa sabrı sonucunda ulaşmamış mıdır derece-i alaya? Bizim Müslümanlar olarak sağlık meselesine bakışımızı belirleyecek olan bazı kavramlar vardır: nimet, emanet, ahiret gibi. Hâlbuki günümüzde yaşamın her alanı tıbbileştirildiği ve sağlıklı olmak bir fetiş gibi peşinden koşulan bireysel bir çaba haline geldiği için, hem yaşama hem de sağlığa "emanet" perspektifinin dışında, tamamen seküler gözle bakılıyor.[4]

3. Bkz. Deniz Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
4. Dünya Sağlık Örgütü sağlığı hastalıklardan uzak olma olarak tanımlamıyor. "Sağlık yalnızca hastalıklardan ve sakatlıklardan uzak olma hali değil, fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan tam iyi olma halidir." Yakın zamanda buna "sosyal ve ekonomik olarak üretici bir yaşam sürebilme" de eklenmiştir. Sağlık bir durum olarak tanımlanıyor bu tarifte. Bu tanım, esasında değişen gereksinimlere ve hayata verdiğimiz anlama göre değişir.

Böyle olunca da sağlıksız hayat "kaliteli" olmadığı için anlamsız bulunuyor. Hâlbuki hayatın bize emanet edilmesi, fıtratı bozmamak ve beden emanetini ruhu yüceltme maksadıyla korumak demektir. Dolayısıyla görünüşte "sağlıklı ve kaliteli" olmayan bir hayat, insan olmanın anlamını idrak etmek bakımından çok da isabetli ve yüksek bir noktada olabilir.[5]

Somatik Kimlik

İçinde yaşadığımız ortamı analiz ederken sadece sosyolojik gözlemler değil, bizi müteal olana bağlayan duruş ve bakış açımız da devreye girmelidir elbette. Ama sadece sosyolojik gözlemler bile, tıbbi alanda yaşanan değişimlerin kişilerin kendilerini tanımlamalarında köklü dönüşümlere yol açtığını gözler önüne seriyor. Mesela yeni üreme teknolojileri daha önceleri var olmayan yeni birtakım kategoriler ortaya çıkardı: biyolojik anne, psikolojik anne, taşıyıcı anne, ailevi baba, sperm bağışçısı, yumurta bağışçısı. Kişinin kimlik anlatısında ve algısında önemli bir yeri olan akrabalık ilişkilerinde keskin bir dönüşümün yaşandığını gösteriyor bu yeni kategoriler.

Farmakolojideki gelişmeler de kişiliğin algılanışında ciddi dönüşümlere yol açıyor. Karakter, eğilim, kişilik tipleri vs. tüm bunlar birtakım kimyasal ilaçlarla belli formlara sokulabilir nitelikler haline geliyor. Mesela Prozac içe dönük kişileri dışa dönük ve özgüvenli hale getirirken, hiperaktivite tedavisinde kullanılan Ritalin dikkati dağınık kimseleri dikkatli ve titiz hale getirebiliyor. Böyle olunca da kişilik ve kimlikle ilgili hem dışardan ta-

5. Sadece bedeni merkeze alan bakış açısının tarihsel serüveni ve emanet/mülk kavramları çerçevesinde bir analizi için bkz. Nazife Şişman, "Bir Metafor Olarak Beden", *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*. 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss. 19-42.

nımlamalar hem de kişinin kendi kimlik algısı, biyokimyasal süreçlerin izinde tayin edilebiliyor ancak.

Yeni kişilik analizlerinde beyin dalgalarını ölçen aygıtların, kişiliği beyindeki birtakım fonksiyonlarla açıklayan yeni biyoteknolojilerin etki ve katkısı tartışılmaz düzeyde. Yaşam bilimlerindeki, tıp ve biyoteknolojideki son gelişmeler, esasında "kişiliğin somatizasyonu" diye tanımlanabilecek bir gelişmeye yol açmıştır. Yeni biomedikal tanımlama ve yargılama dili, işte böyle bir ortamda neşvünema buluyor. Artık yüksek kan basıncı, anormal kalp ritmi, yüksek kolesterol vs. bilimin gizemli dili olmaktan çıkmış, kişilerin uzmanlık alanına ve gündelik dillerine dâhil olmuştur.

Kadim çağlarda kişiliği belirlediğine inanılan ruh ya da modern döneme hâkim olan kartezyen düşüncenin ortaya koyduğu ikilik dâhilindeki zihin, günümüzde tamamen bedenin bir fonksiyonu olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Yani kişiliği belirleyen zihin ya da ruh değil, beyindeki kimyasal terkiptir.[6] Zihin de zaten beynin bir işlevidir bu anlayışta. Ve bu işlevin terkibi ilaçla değiştirilebildiği için insan oluş da "iyi hayat" da tamamen kimyasal ve somatik bir düzeye indirgenmiş olur. Feminist teori ve felsefeden de ivme alan bir bedensellik anlayışı, kişiliğin tamamen bedensel ve somatik düzeyde algılanmasını desteklemiştir. Novas ve Rose bu gelişmeyi "somatik kimlik" kavramsallaştırmasıyla açıklamaya çalışır.[7]

6. İnsanın beyin kimyası kontrol altında tutularak tüm toplumun yönetilebileceğine ve insanı "uyumlu" ama "duygusuz" bir varlık haline dönüştürmenin neye mal olabileceğine dair öngörüler, bilim kurgu dünyasına da ilham vermiştir. Sözde savaşı ve şiddeti engellemek üzere, insanları sanatı mümkün kılan heyecandan ve duygulardan arındırmanın esasında onları "insan olmak"tan çıkaracağını eleştirel bir dille ortaya koyan *Equilibrium* filmi (2002) bu konudaki örneklerden biri.
7. Carlos Novas and Nikolas Rose, "Genetic Risc and the Birth of the Somatic Individual", *Economy and Society*. Vol. 29, No. 4, November

Genetik Kimlik

Son on yıldır daha fazla gündem oluşturan yeni genetik de çağdaş kimlik pratiklerine bağlanıyor bir şekilde. Bireylerin yaşam şanslarını ve yaşam kalitelerini artırmak üzere gittikçe daha fazla yeni strateji uygulamak zorunda kaldıkları siyasal ve etik alana genetik de dâhil oluyor artık. Yaşam stratejik bir girişim olunca, hastalık ve sağlık kategorileri de seçim ve irade yetileri ile donatılmış kendini üretme, kendini inşa etme ve öznelliğini sergilemenin araçları olarak tedavüle giriyor. Bu bağlamda genetiğin de hayatı ve benliği tanımlayıcı düşünceye dâhil oluşu, sadece yaşam stratejilerine genetik bir renk vermekle kalmıyor. Genetikle ilgili bilgi sahibi olmak aynı zamanda yeni etik sorumluluklar da yüklüyor insanlara.

Bir hastalığın genetik olduğu tespit edilirse, bu artık bireysel bir mesele olmaktan çıkıyor, öncelikle ailevi bir mesele haline geliyor. Kişi sadece geçmişini, yani kim olduğunu, bu yeni bilgi eşliğinde kurmakla kalmıyor; evlenip evlenmeyeceğine, çocuk sahibi olup olmayacağına, yaşam tarzında genetik hastalık riskini ne oranda dikkate alacağına karar vererek geleceğini de bu bilgi eşliğinde inşa etmek zorunda kalıyor. Böylece genetik bilgi, riskli bireyin kendini tanımlayışını, davranış tarzını ve eylemlerini şekillendirmiş oluyor.

Bu ne demektir? Kim olduğumuz, ne yapmamız gerektiği ve neyi ümit edebileceğimizle ilgili belirleyici değerler arasına moleküler bilginin de dâhil olması demektir. Sekülerlik ve kimlik konularında kendisini referans göstermeden geçemeyeceğimiz

2000, pp. 485-513. Geç modern dönemde bedenin bireyin geliştirdiği kimlik için merkezî bir konumda oluşuna Giddens da işaret eder. Giddens'ın "yaşam politikası" dediği süreçte beden, özellikle üreme alanında benlikle neredeyse özdeş bir niteliğe kavuşur. Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Patsdow, Cornwall: Polity Press, 1991, s. 218.

Charles Taylor kimliği "özdeşleşmeler ve bağlanmalar" üzerinden tanımlayabileceğimizi söyler. Bu bağlanmalar ve özdeşleşmeler, "duruma göre neyin iyi ya da değerli olduğunu, neyin yapılması gerektiğini, ya da neye onay verdiğimi ya da karşı çıktığımı belirlemeye çalışabileceğim çerçeveyi ya da ufku sağlar."[8] Bu manada kimlik, sadece kim olduğumuz duygusu değildir, yani sadece bir tanımlama değildir. Aslında Friedman'ın ifadesiyle "dünyaya bakmak için kullandığımız mercektir."[9] Bu açıdan bakıldığında "tıbbileştirme ve sağlık fetişizmi" bir taraftan, genetik bilgilenme diğer taraftan dünyanın eskisi gibi görülmediği bir görüş açısı sunmaktadır. O halde şu sorular üzerinde düşünmeli değil miyiz? Genel geçer kabul gören "sağlık" merceğinin sunduğu sadece bu dünyaya odaklı görüntü ne kadar hakikattir? Maksadımız "Kendini bilen Rabbini bilir" kelam-ı kadiminin hakikatine ulaşmak ise, kendimizi somatik ve moleküler gerçeklikte bulabilir miyiz?

8. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 27.
9. Lawrence M. Friedman, *Yatay Toplum*. Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 13.

İnsan Nedir?

"İnsan olarak kalmak için, kişi insanüstü olmalı."

Saint Augustine

"İnsan canı sıkılabilen, hoşnutsuz olabilen, cennetten sürgün edildiğini hissedebilen tek hayvandır. İnsan, varoluşu kendisi için çözmesi gereken bir problem oluşturan ve bundan kaçamayan tek hayvandır.... Cenneti ve doğayla uyumu kaybettikten sonra ebedi bir gezgin haline gelmiştir (Odysseus, Oidipus, Abraham, Faust); o ilerlemek zorunluluğunu hisseder ve dur durak bilmeyen bir çabayla bilinmeyeni öğrenmeye ve bilgisinin içinde bulunan boşlukları cevaplarla doldurmaya çalışır. O kendisine kendisinin ve varoluşunun anlamının hesabını vermek zorundadır. İçindeki bu bölünmeyi aşmak için güçlü bir dürtü hisseder ve 'mükemmelliğe' ulaşma çabası ile acı çeker.'[1]

1. Erich From, *Kendini Savunan İnsan.* Çev. D. Yüzer, İzmir: İlya İzmir, 2005, 53-4.

Ben bir ilahın ağzıyla ve sözüyle konuşan
Bir ilahın elleriyle hareket eden
Bir adam olmak istiyorum.
Seherden başlayarak, günün bereketlenmesine
Yarayacak eserler ortaya koymak istiyorum.

Zerdüşt, Zend-Avesta İlahileri (Gathas)

Evrenin devasa fırdolayı dönüşüyle
Tamamen yutulmuş ve sonsuzluk içinde
Onunla birlikte hareket eden
Bir insan düşünelim.
...
Üstün insanın artık benliği olmaz
Bilge kişinin artık kendi adı bile olmaz
Çünkü o, Bütün'le birlikte vardır.

Chuang-Tseu

Ben,
Beş duyunun bir araya gelmesiyle meydana
Getirilmiş sadece bir hayalettir
Ve bu hayaletin mutlak gerçeklikle
Hiçbir alakası yoktur.

Hui-Neng'in vaazları (Zen Budist rahip)

Budur işte insan-ı kâmil... O kendisinde
Bütün varlıkların tohumunu taşır.
Bütün hakikatleri kucaklayabilir
Onun varlığıyla dünya kıvamına kavuşur...
O Allah'ın yeryüzündeki halifesidir...
Ve Allah vardır demek, âlem de birdir demektir.

İbn-i Arabî (*Fusûsü'l-Hikem*)

SEKÜLER VE DİNÎ BİYOETİĞİN KAVRAMLARI

İnsan hakları diye evrensel birtakım haklardan bahsedebiliyoruz. Ama embriyoya nasıl davranılacağına dair küresel bir ahlak görüşü yok. Böyle diyor Almanya Ulusal Etik Konseyi üyesi Wolfgang van den Daele.[2] Emriyoya, bitkisel hayat sürenlere, hastalıklı genlere sahip doğmamış çocuklara, kalıtsal ve kronik hastalığı olanlara nasıl davranacağımıza dair ortak bir ahlaki görüş yok insanlar arasında. Hıristiyan ya da Müslüman dindarlar, insan kutsiyetinden ve insanın doğasından bahsederek yaklaşıyorlar hayatın ve ölümün sınırlarında gezinen biyoteknolojik gelişmelere. Liberal yaklaşım ise insan doğası, insan haysiyeti (*dignity*), insanın kutsiyeti gibi kavramları kabul etmiyor.

Eğer insanın bir kutsiyeti ve doğası yoksa onu biteviye değiştirmemize, yapay organlarla takviye etmemize, embriyoya müdahale ederek üstün nitelikli insan ya da insan-hayvan-makine ara-

2. "There is no Global View", *Deutsche Welle*, Current Affairs, 24.08.2005. (http://www.dw-world.de/dw/article/0,,1688531,00.html).

sı bir varlık inşa etmemize ne engel olabilir? Eğer insan diye sürekliliği olan bir varlıktan bahsedemezsek, biyoteknolojideki hibritleri, klonları eleştirecek bir zeminimiz de kalmaz. Fukuyama, dinlerin ortaya koyduğu "insanın kutsiyeti" kavramını artık kullanamayacağımızı söylüyor. Ama sekülerlerin üzerinde anlaşabileceği bir "insan doğası" kavramından da vazgeçmememiz gerektiğini vurguluyor. Tür olarak tecrübemize süreklilik sağlayan anlamlı bir kavramdır, "insan doğası". Yoksa klonlama, genetik iyileştirme gibi biyoteknolojiler bizi insan-ötesi bir yapıya götürecektir, Fukuyama'ya göre.[3]

Habermas ise tüm bu biyoetik tartışmalara zemin teşkil edecek bir "tür-etiği" anlayışını öneriyor. İnsanları birer hücre yığını olarak görmeyen, diğer canlılardan ayırarak türümüze ahlaki davranmamızı sağlayan bir etik geliştirmenin zorunluluğuna işaret ediyor. Yoksa laboratuvar ortamındaki embriyoların telef edilmesine, doğmadan önce fetüs ya da embriyoya yapılan genetik müdahaleye, genetik mükemmelleştirme adına insan ve hayvan genlerinin birleştirilmesine, yaşaması anlamsız görülen hasta ve yaşlıların öldürülmesine vb. uygulamalara hangi gerekçeyle karşı çıkabiliriz? Habermas'a göre liberal etik, insanın kutsiyeti anlayışını kabul etmiyor, ama insanların birbirlerine karşı ahlaki sorumluluk sahibi türdeşler olduğu şeklindeki anlayış da kabul edilmezse, insan doğasının geleceği biyoteknolojideki gelişmeler sebebiyle tehlikeye girecektir.

Filozofumuz ayrıca Yahudi-Hıristiyan inancındaki "Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması" anlayışının da biyoetik tartışmalara belli bir içerik kattığı görüşündedir. Ki bu içeriği seküler söylem tek başına dolduramaz.[4] Çünkü liberal yaklaşımın, biyoteknolojiyi ahlaki açıdan tartışma gerekçeleri oldukça zayıftır.

3. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus an Giroux, 2002, s. 7.
4. Habermas, "İnanmak ve Bilmek", *İnsan Doğasının Geleceği*. ss. 155-176.

Doğmamış sakat çocukları ya da bitkisel hayattaki hastaları öldürmeye ahlaki olarak karşı çıkmanın tutamağı ne olabilir mesela? İnsanın öldürülmesine her ne olursa olsun karşı çıkanlar, hayatın kutsal olduğu argümanından hareket ederler. Hayat kutsal derken kastettikleri insan hayatıdır. "Fakat neden insan hayatının özel bir değeri olsun ki?" diye sorar biyoetik meselelere seküler bir çerçeveden bakan Peter Singer.[5] Ona göre insanı tanımlayan şeyler bilinç, kendine hâkim olma, gelecek duygusu, başkalarıyla ilgi kurabilme, üzülme, iletişim kurma ve merak duygusudur. Bu duygulara sahip olmadıkları için "human vegetable" denilen bitkisel hayattaki kişiler, down sendromlu doğmasından endişe edilen bir fetüs onun "insan" tanımına girmez. Böyle olunca Singer'ın kişi anlayışına uymayan pek çok insandan bahsedebiliriz. Sonuç, korunmaya değmeyen bu nedenle de ölmelerine izin verilebilecek ya da öldürülebilecek insanlardır. Sakat ya da engelli doğmuş çocuklar, kaza, hastalık ya da yaşlılık nedeniyle karar verme sürecini, kavrama ve sürece katılma yetilerini yitirmiş insanlar bu kategoriye dâhil olurlar.

Singer'in bu görüşüne pek çok kişi karşı çıkar. Mesela Hans Rotter'e göre "İnsan teki genel bir türün sıradan bir formu değildir. Eşsiz ve yeri tutulamaz bir gerçekliktir." Homosapiens'in bir uzantısı değil "niteliksel olarak eşsiz" bir şeydir.[6] Halbuki Singer insan ile hayvan arasında niteliksel bir fark görmemektedir. Hayvan haklarını savunurken acı çekmeyi temel almasına rağmen,

5. Aktaran: Herbert Schlögel, "Euthanasia and Theology", TD 41:1 (Spring, 1994). Profesör Singer, hayvan hakları ve ötenazi üzerine yazdıkları ile tanınır. Seküler ve faydacı etik görüşünü benimseyen Singer, 1995'te yazdığı *Rethinking Life and Death* adlı kitabında iki bin yıldır Hıristiyan etiğinin temeli olan "hayatın kutsiyeti" kavramı yerine "kaliteli yaşam"da temellenen bir etik anlayışın geçmesi gerektiğini savunur. Biyoetik tartışmalarda hastalıklı ceninlerin, bitkisel hayattaki hastaların "bilinç" sahibi olmadıkları için öldürülebileceklerini savunmasıyla tanınır.
6. Schlögel, *a.g.y.*

sakat çocukların doğumdan önce tahliyesini "akıl ve bilinç" sahibi olmamalarına bağlar. Gerçi Singer'in argümanına insan varlığının doğal zorunluluğundan yola çıkarak klasik doğal hukuk yaklaşımından karşı çıkanlar da vardır. Fakat ben burada insan hayatının değerini sadece insanın şuuruna ya da akıl ve iletişim becerisine bağlamayan, insanın değerini "aşkın" (müteal) olanla bağlantısı üzerinden kuran Hıristiyan ve Müslüman biyoetik argümanlar üzerinde durmak istiyorum. Çünkü günümüzdeki tartışmalarda doğrudan dine yaslanmayan metafizik argümanlar geçerli olduğundan dinî argüman pek öne sürülememektedir.

Hıristiyan Biyoetiği: İnsanın Kutsiyeti Kavramı

Dr. Heike Baranzke, biyoetik tartışmalara Katolik Kilisesi'nin katılımını özel bir görev olarak görür. Çünkü seküler hukuk devleti tarafsız bir dünya görüşünü savunduğuna göre, Kilise'nin de kamuoyu düşüncesinin oluşum sürecine katılması zaruridir.[7] Mesela Almanya'da kamuoyunu oluşturan camialardan biri olarak Kilise, biyoetik konusunda fikir beyan eden ve toplumu yeni düzenlemeler konusunda ikna eden bir sestir. 1975'te kürtaj tartışmalarıyla başlayan süreç 1990'lı yıllarda embriyo kök hücre tartışmalarıyla şiddetlenmiş, bu aşamaların her birinde Kilise görüşünü çeşitli kanallarla vurgulu bir şekilde ifade etmiştir.

Alman Protestan Kilisesi ve Alman piskoposlar açıkça şu tespiti yapmaktadır: "Bir çocuğu, ancak hiçbir sağlık sorunu yoksa doğumuna kadar karnında taşıma yönündeki kesin karar, ahlak bakımından kabul edilebilir bir karar değildir." Bir insan yaşamının değeri, o yaşamın ne derece sağlıklı olduğuyla ölçülemez, aksine bu yaşamın değeri "insanın Tanrı tarafından kendi timsaline

7. Dr. Baranzke Katolik ilahiyatı profesörüdür. http://www.konrad.org.tr/Islam%20tr%202006/15baranzkeTR.pdf

göre yaratılmış, Tanrı tarafından kendi adıyla çağırılmış ve sevgisiyle kabul edilmiş" olmasında yatmaktadır.[8]

Hıristiyanlık, dinî anlamda Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmayı ilke olarak kabul etmesine rağmen gerek Protestan ve Katolik kiliseleri gerekse akademideki ilahiyatçılar, biyoetik tartışmalarda yeterince etkin ve Avrupa kamuoyunu ikna edici bir dil geliştirmekte zorlanmaktadırlar. Nitekim Ulrich H. J. Körtner[9] Avrupadaki etik çoğulculuğun ve bu çoğulculuk içindeki baskın seküler dilin ilahiyatçıların bu tartışmada yer almasına imkân tanımadığına işaret etmektedir. Sadece başkalarının canını almayı değil kendi hayatına son vermeyi de yasaklayan "hayatın kutsiyeti" ilkesini, dinî anlamda savunmak gün geçtikçe daha da zorlaşmaktadır.

Asya Din Geleneği ve Biyoetik

Asya dinlerinin insan, tabiat ve tanrı ilişkisi tek tanrılı dinlerden farklı olduğu için biyoetik konulardaki yaklaşımları da farklılık göstermektedir. Mesela Çin'de en yaygın ahlaki sistem Konfüçyüsçülüktür ve bu sistemde kadir-i mutlak bir Tanrı kavramı yoktur. Taoculuk ve Şintoizm gibi halk dinleri ise animistiktir ve hem hayvanlara hem de cansız nesnelere ruhsal nitelikler atfeder. Budizm de insani ve tabii yaratılışı aynı kozmos içine yerleştirir. Hıristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık gibi tek tanrılı dinlerin aksine, Asya gelenekleri, insan ile tabii yaratılışın geri kala-

8. "İnsan: Kendi kendinin yaratıcısı mıdır?" (2001): Alman Piskoposlar Kurulu'nun gen teknolojisi ve biyotıp hakkındaki sorulara cevapları (7 Mart 2001). Yer aldığı eser: *Die Deutschen Bischöfe* 69, Yayımlayan: Alman Piskoposlar Kurulu Sekreterliği, Bonn. s. 99.
9. Viyana Üniversitesi, toplumsal etik profesörü, Protestan. Aktaran: Bartmann, Peter (2003), "Physician-Assisted Suicide and Euthanasia: German Protestantism, Conscience, and the Limits of Purely Ethical Reflection", *Christian Bioethics*. 9: 2, ss. 203-225.

nı arasında keskin ahlaki bir farklılık ortaya koymaz. Yani insan ile diğer yaratılmışlar (hayvan, bitki ve evren) arasında bir hiyerarşi söz konusu değildir. İnsanın diğer yaratıklara bir önceliği ve üstünlüğü yoktur.

Bu anlayış, insanın kutsallığı ile ilgili daha düşük bir idrake yol açmaktadır. Fukuyama, kürtaj, küçük çocukların öldürülmesi gibi pratiklerin bütün Asya ülkelerinde çok yaygın olmasının bu düşük idrakle bağlantılandırılabileceğine dikkat çeker.[10] Mesela Çin hükûmeti Batı ülkelerine korkunç gelen birtakım uygulamalara izin verir: Tutuklanan hükümlülerin organlarını almak (herhangi bir izne tabi olmaksızın) ve 1995 gibi yakın bir tarihte yürürlüğe giren öjenik yasası gibi.[11]

İslami Biyoetik: Ruhun Eşsizliği ve Bedenin Kutsiyeti

Bu tartışmalara "Rahman'ın ruhundan üflediği"[12] insan anlayışının, insanın eşref-i mahlukat oluşunun katacağı içeriği detay-

10. Francis Fukuyama, *a.g.e.*, s. 192.
11. Çin'deki tek çocuk politikası üreme ve kadın hakları açısından hep tartışılageldi. Fakat hükûmet 1995'te genetik hastalık taşıyan ebeveynlerin gönüllü kısırlaştırılmasını ve bir kusuru bulunduğu tespit edilen fetüslerin zorunlu tahliyesini de içeren yeni bir öjenik yasasını yürürlüğe koydu.
12. Esasında "ruhundan üfleme" ve "kendi suretinde yaratma" vurgusu, hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de Kur'an'da yer alır: "Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı." (Tekvin 1: 27); "Rab Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna hayat nefesini üfledi." (Tekvin 2: 7).
"Ey Peygamber! Rabbinin meleklere şöyle dediğini hatırla: 'Ben, kuru balçıktan, şekil verilmiş kokuşmuş çamurdan bir insan yaratacağım. Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.'" (Hicr suresi: 28-29). Allah'ın insanı kendi suretinde yaratmış olduğu Kur'an'da yer almaz, ama sahih bir hadiste yer alır: "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı." (Buhari ve Müslim)

landırmak çağdaş Müslümanların görevi. İnsanın kutsiyeti, fıtratın değişmezliği, bedenin bütünlüğü, bedenin ölümlülüğü karşısında ruhun ölümsüzlüğü gibi İslam'ın insan anlayışının biyoetik tartışmalara dâhil edilmesi üzerinde, ilahiyatçıların ve felsefecilerin düşünce üretmesi elzem. Bu konuların bizzat muhatabı olan tıp mensuplarının da hayatın değeri, insan doğası, insan fıtratı gibi konular üzerinde *de facto* bilimsel icatların ötesine geçen daha derinlikli bir yaklaşımla çalışmaları gerekiyor.

Derinlikli çalışma ihtiyacını mahfuz tutarak neler söyleyebiliriz, İslami biyoetiğe zemin teşkil edecek insan, tabiat ve yaratıcı münasebeti hakkında? Öncelikle belirtmeliyiz ki kâinatın yaratıcısının yarattığı son varlık olarak insan, tabiatta özel bir konuma sahiptir. Allah, yaratılmışlar içinde sadece insana ruhundan üflemiştir. İşte insanın kendisini bilmesini sağlayan husus, ona ilahi ruhun üflenmiş olmasıdır.

Allah'ın insana ruhundan üflemesi ne anlama gelir? Allah Teala esasında kendi ruhundan üfleyerek insanın varoluşsal kompozisyonuna epistemolojik bir kodlama yapmış olduğunu vurgulamaktadır. Yaratılmışların en şereflisi olma ve "O'ndan geldik, O'na döneceğiz" ayetinde ifadesini bulan hayat anlayışı da bu kodu oluşturan bileşenlerdir. Rahman'ın ruhundan bir nefha olması sebebiyle insan, Rahmani bir özelliğe sahiptir. Ayrıca âlem ona musahhar kılınmıştır. Hatta mutasavvıflara göre en son yaratılmış olmasına rağmen insan ilk murat edilen varlıktır. Yani Asya dinlerinin hilafına yaratılmışlarla insan arasında bir hiyerarşi vardır. İnsan âlemin kendisine emanet edildiği halifedir. Hem âleme hem de kendisine ahlaki davranma sorumluluğu vardır insanın. Bu, başka hiçbir yaratılmışın sahip olmadığı bir ayrıcalıktır. Bu nedenle bütün tabiat, bütün kâinat ve âlem, tabii unsurların ve onların sıfatlarının bir terkibinden ve dahi ilahi bir yaratışla yaratılmış olmasına rağmen, sadece insan türü "kendini bilme" (*marifetü'n-nefs*) özelliğine sahiptir.

Geleneksel bakış açısında bu bilme ayrıcalığı insana, ruhu yerlerin ve göklerin emanetini yüklendiği zaman tevdi edilmiştir. "Biz emaneti yerlere, göklere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar korktular ve kabul etmediler. Ama insan bu emaneti yüklendi." (33:72) Emanetin yüklenilmesi aynı zamanda Kur'an'da bahsi geçen Rab'le yapılan misakı da ihtiva etmektedir. "Rabbin âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir." (7:172) Bu misakla birlikte insan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve halifesi olur, tabiatın emanetini kabul eder. İşte psikoetik ve biyoetik de dâhil olmak üzere ahlak, bu kabulle başlar.

Kişiyi Kişi Yapan Beden midir, Bilinç midir, Ruh mudur?

Biyoetik tartışmalarda temel kalkış noktalarından biri "kişi" tanımıdır. Yukarıda bahsi geçmişti. Mesela Singer, Down sendromlu çocuğu "bilinç ve zekâ" eksikliği sebebiyle kişi saymadığı için onun öldürülmesini problemli görmez. Bu sebeple hem ötjeni hem de klonlama gibi konular tartışılırken kişiyi o kişi yapan özelliklerin neler olduğunun belirlenmesi önemlidir.

Kişiyi o kişi yapan özellikler nelerdir? Sorusuna ilk anda bir dizi cevap verilebilir: Fiziksel özellikler, görünüş, fotoğraf, parmak izi, DNA, iris, diş kayıtları ve son olarak da düşünceler, fikirler, hatıralar ve şuur gibi bilişsel (*cognitive*) faktörler.

Bunlardan hangisi kişisel kimliği teşkil eder? Dikkat edilecek olursa yukarıdaki listede ruh yer almıyor. Hâlbuki Müslümanlar için insanı biricik yapan unsur ruhtur. Mashhad Al-Allaf klonlama ve kişi meselesini ele alırken sürekliliği sağlayan unsurun ruh olduğunu İbn-i Sina ve İbn Bacce'nin görüşlerine referans-

la açıklar.[13] Mesela 11. yüzyılda yaşamış Müslüman filozof İbn-i Sina'ya göre bir kimsenin bütün uzuvları kesilmiş olsa, görüntüsü tamamen değişse bile ruhu aynen kalır. Bugün gündemimizde olan konuya uyarlayacak olursak İbn-i Sina'ya göre kişisel kimlik ne genetik ne de onunla alakalı fenotip ve genotip bir özelliğe sahiptir. Kimlik bunların tamamen ötesindedir ve ruhla alakalıdır. İbn-i Sina fiziksel bedeni, akletme yeteneğini ve şuuru kimliği belirleyen faktörler olarak seçmemiştir. Çünkü fiziksel bedenler değişir. Düşünceler ve fikirler ise bedenden daha soyuttur, hafızanın imajlarıysa solup gidebilir. Şuura ya da bedene her ne olursa olsun onunla bağlantısız bir şekilde kimlik için daha temelde ve değişmeyen bir öz mevcuttur ki bu da İbn-i Sina'ya göre ruhtur.

Endülüslü âlim İbn Bacce (1106-1138) ise İbn-i Sina'nın devamlılık ve devamsızlık argümanını yeniden ele alır. Fiziksel beden devam etmese de kişi aynı kişi olmaya devam eder. Yani fiziksel beden değişir ama ruh değişmez. Esasında klonlamada İbn Bacce'nin öne sürdüğü argümanın tam tersi bir durum ile karşı karşıya kalıyoruz. Klonlamada kişinin genetik bilgisi klonda devam eder ama hafıza ve şuuru devam etmez. Yani klonlama biyolojik DNA'nın kopyalanması demektir, kişinin çevresel ve tecrübi özelliklerini aynen tekrarlamak/kopyalamak mümkün değildir. Bu durumda klon için genetik determinizmden bahsedilebilir, psikolojik determinizmden değil.[14] Yani bir kimsenin hücre çekirdeğinden o kimsenin genetik koduna sahip bir başka insan kopyalanmış olsa da kopya insan asla genetik kökeni olan kişiyle aynı psikolojik ve çevresel şartlara sahip olamayacaktır. Esasında aynı genetik özelliklere ama farklı psikolojik özelliklere sahip bir insandır söz konusu olan. İslami açıdan bakıldığında ise bu

13. Mashhad Al-Allaf, "Cloning: Philosophical Arguments on the Moral Implications -an Islamic Perspective". B. Arda and V. Rispler-Chaim (eds.), *Islam and Bioethics*. Ankara University, 2011, ss.115-129.
14. Al-Allaf, *a.g.y.*

kişinin ruhu farklı olacağı için zaten bir "kopya"dan bahsedilmesi mümkün olmayacaktır.[15]

Eğer böyle bir uygulama gerçekleşmişse sonuçta kopya da müstakil ruha sahip bir insandır. Yedek organ deposu gibi davranılamaz bu insanlara. Fakat insanın böyle bir üreme teknolojisini kullanması doğru mudur? Müslümanlar bu konuyu tartışırken de fıtrat gibi temel bir kavrama müracaat ederler. Allah'ın yaratışında bir değişiklik yapmama temel ilkesi, biyoteknolojideki tartışmalı meseleler açısından en yol gösterici ilkedir.

Kişiyi o kişi yapan husus ruh olmasına rağmen bedenin kutsiyeti ilkesi sebebiyle insanın beden üzerinde sınırsız tasarruf hakkı yoktur. Peki bedenle ruh arasında nasıl bir ilişki vardır? Ruh çıktıktan sonra bedene nasıl davranılmalıdır? Organ nakli ölü bedenlerle ilgili olduğu için bu ilişkiyi bilmek de önemlidir.[16]

Ebu Hamid el-Gazali ve diğer sünni âlimlere göre ruh, insanlarda bulunan ve bilen, düşünen, algılayan bir latife-i rabbaniyedir. Gazali'nin anlattığı ruh, kalp, nefs ve akıl ile eş anlamlıdır. Bedenin parçaları ruhun kullandığı araçlardır. Kalp ya da ruh, öğrenme yetisine sahiptir ve bedenin parçalarıyla bağlantılı olmak-

15. Bu tespitlerden yola çıkan Müslüman ilahiyatçılar klonlama ile ilgili şöyle genel bir yaklaşım sergilemişlerdir: Bir klon belki genetik açıdan bir kopyadır, bir başka DNA topluluğunun kopyalanmasıyla elde edilmiştir, ama eşsiz ve kendine ait bir ruhu vardır. Müslümanların insan anlayışı böyle inanmayı gerektirir. Bu nedenle de klonlamaya karşı çıkışlar Tanrı'nın yaratıcı rolünü çalmaya kalkışmak ("playing God") gibi sebeplere dayandırılmaz. Çünkü insan DNA replikasyonuyla klonlamayı gerçekleştirmiş olsa bile insana ruhundan üfleyen yine Rahman'dır. İnsan böyle yaparak haddi aşmış, fıtratı bozmuş olabilir ama Yaratıcı'dan rol çalmış, O'nu acze düşürmüş olamaz. Çünkü bütün olmakta olanlar nihayetinde O'nun kudret eli ile gerçekleşmektedir.

16. Dr. Aasim I. Padela, "Brain Death: Epistemological and Doctrinal Challenges for Modern Islamic Bioethics," B. Arda and V. Rispler-Chaim (eds.), *Islam and Bioethics*. Ankara University, 2011.

sızın duyguları hisseder. Beden öldüğünde ruh ayrılır ve bedenin işlev görme yetisi kaybolur. Cafer-i Sadık'tan nakledilen bir hadiste beden ile ruh arasındaki ilişki mücevher ile mücevher kutusu arasındaki ilişkiye benzetilir. İçinden mücevher alındığında kutunun hiçbir değeri kalmaz.

Başka bir görüşte ise ruh, belli bir aşamasında fetüsün kazandığı, Allah tarafından üflenen hayat sıfatıdır. Bir sıfat olan ruh sayesinde insanlar öğrenme ve hissetme yeteneğine kavuşurlar. Bedenle ruh arasındaki ilişki her ne olursa olsun ruh, insan tekinin insanlığının ve ruhun bedene nüfuz etmesiyle başlayan şahsiyetin kaynağıdır. İnsan hayatının en önemli kriteri, ruh ile beden arasındaki bağdır. Bu manada ölüm, ruh ile beden arasındaki bu bağın kalıcı bir şekilde kopması anlamına gelir. Ölüm beden ile ruhun birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanır İslam geleneğinde.[17]

Yaşarken eşref-i mahlukat olan insanın[18] ölümü, yani ruhunun bedenden ayrılması da bu şerefe uygun bir şekilde dört büyük melekten biri olan Azrail'in nezaretinde gerçekleşir. Bu şerefli varlığın ölü bedeni de saygınlığı hak eder. Yani insanı insan yapan nasılsa ruhtur, o halde ölümden sonra bedenin hiçbir kıymeti ve saygınlığı yoktur denilemez. Çünkü bedenin de bir kutsiyeti vardır. Ölüye saygı iki şeyi gerektirir: Birincisi en kısa zamanda gömülmesi, ikincisi ise cesede saygıda kusur edilmemesi. "Bir ölünün kemiğini kırmak bir dirinin kemiğini kırmak gibidir" hadisi bu saygının derecesine işaret eder. Saygıyı hak eden sadece Müslümanların bedenleri değildir. İnsan bedeni, bir Müslüman'a ya da bir gayr-i müslime ait olsun fark etmez; aynı dokunulmazlık ve kutsiyete sahiptir. Çünkü bütün insanlar ölümde

17. "Ölümü ve hayatı yarattık ki kimin amelleri daha salih anlayabilelim." (67:1-2)
18. "Âdemoğullarını şerefli kıldık ve onları karada ve denizde gezdirdik. Onlara birçok nimetler ihsan ettik ve onları yarattıklarımız arasında şerefli kıldık." (17:71)

eşitlenir. Diğer taraftan bir insanın hayatı söz konusu olduğunda İslam anlayışı, insanlar arasında hiçbir ayrım yapmaz. Hayatı kurtarılacak, organı alınacak ya da bağışlanacak kişinin Müslüman olup olmaması hiçbir farklılık teşkil etmez. Burada söz konusu olan hayattır ve hayatın devamlılığını sağlayan beden üzerinde nihai söz sahibi olansa insan değildir. Kur'an'a göre insanlar hem ilahi hükme tabi olarak yaratılmışlar hem de halife tayin edilmişlerdir. Ama nihai olarak hüküm Allah'ındır.

İslami biyoetikle ilgili meseleler tartışılırken İslami biyoetiği seküler biyoetikten ayıran önemli bir husus daha vardır: Seküler biyoetik özel ve özerk bireysel haklar üzerinde yoğunlaşır daha ziyade. Uygulanan teknolojiler insanların özerkliğine zarar veriyor mu, karar verici kişiler özgür iradelerini kullanabiliyor mu? Bu ve benzeri sorunlar dile getirilir biyoetik tartışmalar esnasında. İslami biyoetik ise daha ziyade zorunluluklar, vazifeler ve kişiler arası adalet gibi bir dil kullanır. Ama bunların ötesinde sadece toplumsal sonuçlar bakımından değil, uhrevi sonuçlar açısından da bir değerlendirme yapar. Yani hayat bu dünya hayatından ibaret olmadığı için biyoetik sorular sadece bu dünyadaki fayda-zarar değerlendirmesinden neşet etmez. Liberal ve seküler biyoetiğin hilafına, yaratılışın hikmeti, insanın kutsiyeti gibi kavramlar insan üzerinde uygulanan biyoteknolojilere yaklaşımı belirleyen temel ilkelerdir.

Kozmik İnsan

"Dün gece düş (meyhane) kapısını çalan melekleri gördüm.
Âdem'in çamurunu, aşk kalıbıyla döktüler."

Hafız, *Divan*

"İnsan kozmik düzeyde ve Kitab-ı Mukaddes'in semavi cennet diye işaret ettiği düzeyde yaratılmıştır. Burada insana cennetin durumuna uygun bir şekilde nurani bir beden verilmiştir. Sonra insana dünyevi cennet düzeyine ve kendisine esirî ve gayrı fasid mahiyetle başka bir beden verilmiştir. Sonunda insan zeval bulan bir bedenle bu fizik dünyaya doğmuştur. Ancak insanın bu bedeni onun yeryüzünde zuhur etmeden daha önceki yaratılış safhalarına ait olan latif ve nurani bedenlerin ilkesine sahiptir."[1]

1. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*. Çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 184.

MÜSLÜMANLARIN UFKU FETVA İLE Mİ SINIRLI?

Katıldığım bir sempozyumda cinsiyet, aile gibi konular tartışılırken, katılımcılar arasında, bu meselelere eklenmesi gereken yeni parametrelere dikkat çeken bir konuşma geçti. Kadınların cinsiyet rolleri, aile içindeki konumları, kısırlık ve sağlık arasındaki ilişki, nesil akışının tespiti, "kiralık rahim" ibaresinde kendisini gösteren iktisadi boyut, yeni köle sınıfı olarak taşıyıcı annelik ve sömürü ihtimali... Esasında aile, kadın, cinsiyet, insanlığın geleceği gibi konulardaki değerlendirmelerimizi, tüm bunları, yani biyoteknolojideki ve tıp endüstrisindeki yeni gelişmelerin yol açtığı/açacağı toplumsal ve ahlaki sonuçları göz önünde bulundurarak yapmalıydık. Bu da tartışmaya ilahiyatçıların, felsefecilerin, sosyal bilimcilerin, tıp mensuplarının, politika yapıcıların ve biyoetikçilerin de dâhil olması gerektiği anlamına geliyor.

Avrupa'da seküler biyoetik bu meselelere daha ziyade bireyin özgürlüğü ve özerkliği vizyonundan bakıyor. Bu nedenle de

taşıyıcı annelik meselesi kadının bedeni üzerindeki karar verme hakkı üzerinden tartışılıyor: Yumurtayı bağışlayan da bedeninde taşıyan da kendi bedeni üzerinde karar verme yetkisine sahip olmalı. Genetik müdahale ile dünyaya gelen çocukların "tayin edilmiş" bir hayata doğdukları için gerçekte özgürlüklerinin ihlal edildiği eleştirisini dile getiren görüşlere de rastlanıyor. Yani bu meseleye sadece bireyin özerkliği ve özgürlüğü açısından yaklaşanlar var.

Diğer taraftan taşıyıcı annenin bedeninin araçsallaştırılması, anne çocuk ilişkisinin ötekileştirici bir çerçeveye mahkûm edilmesi, birini diğerine karşı konumlandıran bir yaklaşımla ele alınması gibi konular dile getiriliyor. Mesela taşıyıcı annelik, doğal bir sürecin ticarileşmesine yol açtığı gibi kadın bedenini sadece bebeği taşıyan işleve indirgeyerek araçsallaştırmaktadır. Bebekle ilgili tasarım devreye girdiğinde, yani rahme yerleştirmeden önce embriyoya tedavi ya da mükemmelleştirme amacıyla müdahale edildiğinde ise bebeği taşıyan anne sürece tamamen yabancılaşmakta, hamilelik, tıp endüstrisinin ve uzmanların sürekli müdahale ettiği, karar verici konumda olduğu bir sürece dönüşmekte, bunun sonucunda anne de bir ürünmüşçesine bebeğine yabancılaşmaktadır. Seküler biyoetikçiler ve feministler, hamilelik sürecine müdahaleye ve taşıyıcı annelik uygulamasına bu tür eleştirilerle karşı çıkıyorlar.

Hıristiyanlarsa bu biyoetik tartışmalara dâhil olurken insanın kutsiyeti, yaşamın dokunulmazlığı gibi temel dinî inançları dile getiriyorlar. Peki Müslümanlar bu biyoetik tartışmalar karşısında nasıl bir tavır alıyorlar? Müslüman ilahiyatçıların biyoteknoloji ve tıp endüstrisindeki yeni gelişmelere yaklaşımları hem şaşırtıcı hem de düşündürücü. Bu konuda söylenenlerin alt metninde "İslam bilimle çelişmez" şeklinde bir ifade yer alıyor, hem de vurgulu bir şekilde. Ama bunun da ötesinde taşıyıcı annelikle ilgili örnekte kendisini gösteren sığ ve fetva düzeyine hapsolan bir yaklaşım mevcut.

Bahsi geçen sempozyumda bir ilahiyat profesörü "Çocuk kimin yatağında doğarsa onundur" mealindeki hadise dayanarak çocuğun tamamen taşıyıcı anneye ait olduğunu, doğan çocuğun mahremiyet ilişkisi açısından yumurta donörü kadın ve sperm donörü erkekle hiçbir ilişkisinin olamayacağını keskin bir dille iddia edebildi. Yani genetik anne babalık diye bir konu yoktu gündeminde. Hatta taşıyıcı annenin çocuğu, yumurtayı bağışlayanın çocuklarıyla evlenebilirdi bile. İlahiyatçı fetvayı vermiş, kendince meseleyi çözmüştü, daha derinlikli ve şümullü bir ele alışa ihtiyaç olduğunun farkında bile olmadan.

Seküler cinsel etikte yetişkinler arasında rızaya dayanan her tür ilişki etik açıdan kabul edilebilir niteliktedir. Fetvacı biyoetik yaklaşımına sahip Müslümanlar arasında da buna benzer bir tavra rastlanıyor. Öne çıkarılan mesele, mahrem yerlerin görülmesi ve evlilik bağı. Eğer evli çiftler arasında ise her şey mübahtır şeklinde bir genelleme yapılsa bu tarz yaklaşım için, yanlış olmaz. Halk arasında tüp bebek diye bilinen in vitro döllenme ile ilgili fetvalarda başka hiçbir unsura dikkat edilmemesi de bu yaklaşıma dayanıyor zaten. Hatta iki eşi olan bir erkeğin bir eşinin döllenmiş yumurtasının öteki eşinin rahmine yerleştirilebileceği yolunda fetvalar verenler bile var. Bu fetvalar da aynı mantığa yaslanıyor. Bir çocuğun birkaç biyolojik ebeveyninin olması ne anlama gelir? Ya da ille de kendi genlerinden çocuk sahibi olma arzusu normatif açıdan "İslami ilkeler"le ne kadar uyum halindedir? Bu gibi soru ve sorunlar hiç gündeme gelmiyor. "Allah dilediğine çocuk verir" mealindeki ayetin takdirî boyutu çocuk sahibi olma ile ilgili teknolojik çabalara normatif bir sınır çizmekte midir? Bu düzeyde hiç düşünülmüyor.

Mesela Abdülaziz Sachedina "Genetik araştırmalarla ilgili sınır çizen nedir?" sorusuna cevap ararken ilginç bir sonuçla karşılaşıyor. Klonlama araştırmaları esnasında telef olan fetüslerle ilgili şöyle bir görüşü aktarıyor: Klonlama ile ilgili araştırmalar prensip olarak yasaklanamaz, ancak dolaylı olarak kadın erkek ilişki-

sini olumsuz etkileyecekse işte o zaman yasaklanabilir. Bir kasıt olmadığından embriyo telefi o kadar da önemli değildir, asıl yasak olan mahrem yerlere bakmaktır.[2]

Dikkat edilecek olursa bu yaklaşımda hiçbir felsefi derinlik olmadığı gibi genel bir sosyo-psikolojik analiz bile yok. Çünkü meseleler sadece fetva düzeyinde ele alınıyor. Kadınların mahrem bölgelerine bakmak haram, klon araştırmalarında böyle bir durum yok, o halde sorun da yok gibi çok yüzeysel bir düşünce silsilesi mevcut burada. Geçen yıl Antalya'da yapılan Uluslararası İslam ve Biyoetik Sempozyumu'nda sunulan bir tebliğ bu soruna işaret ediyordu.

"Sadece fetvalar üzerinden bir İslami biyoetik teorisi teşkil edilemez" diyordu genç biyoetikçiler.[3] Günümüzde İslami biyoetik dendiğinde fetvalardan başka bir malzeme akla gelmiyor. Müslümanlar bu konuda ne düşünüyor diye bir soru sorulduğunda hemen fetvalara müracaat ediliyor. Hâlbuki fetva külliyatı İslami biyoetikle alakalı düşünce ve tartışmaların bütününü temsil edemez. Biyoetiği fetvalar üzerinden değerlendirmek, kader ve ilahiyat ile ilgili temel soruları göz ardı ettiğinden İslam ilahiyatına, hukuka ve biyoetiğe dair merkezî öneme sahip birtakım meseleler dikkate alınmıyor.

Fetvalar daha ziyade toplumsal sonuçlara odaklandığından kişinin Yaratıcı karşısındaki konumunu da gözden kaçırmaktadır. Böyle olunca insan ömrünün geçiciliği, ahiretin hakiki yurt olduğu gibi akidevi ve uhrevi bakış açısı dikkate alınmadığında "İnsanların çocuk sahibi olmak isteği fıtridir, maddi manevi sağlıklarını muhafaza için klonlama dâhil her tür metodla çocuk sahibi olmaları mübahtır" şeklinde bir sonuca varılabilir.

2. Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press, 2009, s. 207.
3. A. Padela, H. Shanawani, M.E. Kholwadia, A. Arozullah, "Using Fatawa within Islamic and Muslim Bioethical Discourse", *Islam and Bioethics*. Ankara University, 2011.

Bireysel düzeyde fetvalar dinin yaşanması için zaruridir. Bu hususu gözden kaçırmamak gerekir. Elbette fetvalar insanların hayatını dine uygun yaşamaları için gereklidir, fakat belirli bir konuda "İslam ne söyler?" sorusuna cevap teşkil etmek bakımından yeterli olamaz. Bu sorunun cevabı katmanlı olmalıdır. Felsefi ve metafizik düzeyden fikir ve bilgi düzeyine, oradan da hukuk ve siyaset düzeyine doğru bir düşünce akışı zaruridir; özellikle insan, hayat, ölüm gibi varoluşsal meselelere temas eden biyoetik söz konusu olduğunda.

Mesela insan bedeni bir emanet olarak kabul edildiğinden sağlığı muhafaza bizatihi ibadet kabilindendir. Bu sebeple hastalıkların tedavisi, her tür devayı veren Yaratıcı'nın isim ve sıfatlarının tezahürü bakımından da gereklidir. Fakat hayatı biteviye uzatma girişimi olarak yaşam desteği, tevekkül ve teslimiyet gibi imani meseleler açısından ele alınmalı değil midir? Seküler etik, işlerin sadece bu dünyadaki süreci açısından bir değerlendirme yaparken, İslami biyoetik dünyevi/toplumsal boyutun yanı sıra uhrevi boyutu da değerlendirmelerine dâhil etmek zorundadır.

Müslümanlar, itikadi meseleleri, normatif hedefleri ve tıp ilmini nasıl bir terkibe kavuşturabilir? Müslüman biyoetikçinin ya da İslami biyoetiğin cevaplaması gereken soru bu. Ve bu sorunun cevabı fetvalar düzeyinde verilemez.

Ecel

Kulaklarımız ve gönüllerimiz mucize tedavilerle hastalığı/ölümü yenenlerin "başarı hikâyeleri"ne ziyadesiyle açık. Hâlbuki biraz kendimizi dinlesek ecelin ne ileri ne de geri gideceği inancına dair pek çok menkıbe kayıtlıdır hafızalarımızda. Azrail'den kaçarken onunla Hindistan'da karşılaşan adamın hikâyesi, ölümün kaçınılmazlığı ile ilgili Müslümanların bilinçaltını oluşturan en yaygın hikâyelerden biridir:

Mevlana'nın *Mesnevi*'de anlattığı kıssa Hz. Süleyman zamanında geçer. Bir gün beti benzi atmış bir adam koşarak Hz. Süleyman'ın yanına gelir. Azrail'in kendisine hışımla baktığını, bundan çok korktuğunu anlatır aceleyle. Ve rüzgârlara hükmü geçen Hz. Süleyman'dan kendisini Hindistan'a göndermesini ister. Hz. Süleyman adamın dediğini yapar, onu Hindistan'da ücra bir adaya gönderir. Ardından da Azrail'i görür ve neden hışımla bakıp adamı korkuttuğunu sorar. Azrail ise şöyle cevap verir: "Efendim ben onu korkutmak istemedim, sadece çok şaşır-

dım. Çünkü aldığım emir onun canını Hindistan'da almaktı. Burada görünce bir günde oraya gitmesi mümkün değil diye düşünerek hayretle baktım." Bu izahtan sonra Hindistan'a gider ve adamın canını takdir edildiği şekilde orada alır.

ÖLÜMÜN TIBBİLEŞTİRİLMESİ/ AHİRETİN GÜNDELİK HAYATTAN ÇIKARILIŞI

"Hasta mıydı yoksa kaza mı?" Vakitsiz bulduğumuz ölümlerin ardından hemen araştırmaya başlarız ölüm sebebini. Hele de ölen Yunus'un dilince "gök ekin biçilmişçesine" içimizi yakacak bir gençse. Sanki sebep bizi teselli edecekmiş gibi, sanki ölümün bir sebebi olması gerekirmiş gibi. "Ecel geldi cihane, baş ağrısı bahane" sözünün bahane kısmını çok ciddiye aldığımızı mı gösterir bu soru? Belki de bu ciddiye alış nedeniyle bahaneyi ortadan kaldırırsak ölümü de ortadan kaldırabileceğimize inanıyoruz. Modern tıp, hastalıkları yenerek ölümün öldürülebileceği inancını besliyor.

En önemli ölüm sebebi olan yaşlanma durdurulduğunda, ölümün de tedavi edilebilecek bir hastalık haline geleceğini savunan bir İngiliz bilim adamı, nihayet uzun yaşamanın sırrını bulduğunu açıkladı. *Ending Aging* (2008) adlı kitabın yazarı Aubrey de Grey yaşlanmanın bir hastalık, bunu engellemeninse mühendislikle alakalı bir mesele olduğunu ve yaşlanma engellendi-

ği takdirde insanların bin yıl yaşamasının mümkün olduğunu iddia ediyor. Esasında ölümsüzlük sırrını ele geçirmek insanlığın kadim arzularından biri. Masallarda, destanlarda ölümsüzlük iksirini ele geçirmek için çabalar hep kahramanlar. Ama bu bilim adamı "masal" anlatmıyor, bin yıl yaşamanın "bilimsel" olarak imkân dâhilinde olduğunu ilan ediyor. Hücrelerin yaşlanmasını engelleyen ve kendi kendilerini tamir etmelerini mümkün kılan teknolojik müdahale yapıldığında insanların çok çok uzun yaşaması ve genç kalması mümkün. Hatta bu bilim adamına göre 150 yıl yaşayacak olan kuşak son birkaç yılda dünyaya geldi bile.

Hücrelerin yaşlanmasını engelleyen teknikler, hastalıkların tedavi edilmesi ile ömrün uzaması, organ nakilleri sayesinde eskiyen ve yaşlanan organların tamir edilmesi vb. teknolojik gelişmeler, ölümün de bir hastalık olarak algılanmasına yol açıyor. Yeni tıp teknolojileri hastalık ve yaşlılık engellenebilirse ölüm de engellenebilir kanaatini destekliyor. Ama sadece böyle bir desteğe yol açmadı yeni teknolojiler, ölümün tanımlanmasını tıbbi etiğin en önemli meselelerinden biri haline getirdi. Nasıl ki yardımla üreme teknolojileri embriyonik hayatın başlangıcı ve sona erdirilmesi ile ilgili etik problemler ortaya çıkardıysa yeni tedavi usulleri de ölümün ne zaman gerçekleştiği ile ilgili ciddi sorulara yol açtı.

Geleneksel olarak nefes alma durduğunda gerçekleştiğine inanılan ölüm artık uzun ve ayrıntılı bir süreç. Akciğerin ve kalbin fonksiyonlarını yitirmesi, beyin ölümü, somatik ölüm... Tıbbın yanı sıra hukukun da dâhil olduğu bir tanımlama gerekiyor ölümle ilgili. Mesela beyin ölümü, organ nakillerinin meşrulaşması için 1967'deki ilk kalp naklinden sonra icat edilmiş bir tanım. Tıbbi gelişmeler hastalıkların tedavisini mümkün kılmanın yanı sıra yaşamın ve ölümün tanımını da değiştiren bir sürece geçit veriyor.

Ama hayat ve ölüm gibi meseleler sadece tıbbi düzeyde ele alınabilir mi? Mesela Müslümanlar ölümün ne zaman gerçekleştiği sorusunu sadece tıbbi düzeyde cevaplayamazlar. Ölümü

eninde sonunda tedavisi bulunacak bir hastalık olarak da algılayamazlar. Çünkü o bir vaizdir, yani bir hatırlatıcı. Ahiretin var olduğunu, insanın bu dünyada yaptıklarından sorulacağını, şu yaşadığımız hayatın ötesinde bizi "daha hayırlı" bir hayatın beklediğini, "o gün"ün geleceğini hatırlatan bir uyarıcıdır ölüm. Bu nedenle de sadece tıbbi bir düzeyde ele alınırsa idrak edilemez. Hâlbuki bugün tıp ve biyoteknolojideki gelişmeler, hem ölümün gerçekleşme zamanı ile ilgili tartışmalara yol açıyor hem de ölümü sadece tıbbi bir çerçeveye hapsediyor. Belki de bu yüzden artık insanlar yataklarında değil, daha ziyade bir hastane odasında ya da yoğun bakım ünitesinde karşılıyorlar ölümü. Philippe Ariès Batılının ölüm karşısındaki tavırlarını anlatırken ölümün reddedilmesinin ve yasın kamusal hayattan dışlanmasının somut işareti olarak görüyor, yaşlıların ve ölümcül hastaların evden uzaklaştırılması uygulamasını.

Peki evden uzaklaştırılan ölüm bizi tamamen terk ederse ne olur?

José Saramago *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş* adlı romanında ölümün terk ettiği bir diyarı anlatır. Bir sabah o ülkedekiler ölümün "öldüğü" bir güne uyanırlar ve artık o andan itibaren çok yaşlandıkları ya da bir trafik kazası geçirip bütün organları parçalandığı halde ölemez insanlar. Hastaneler ve huzurevleri tam kapasite çalışırken cenaze levazımatçıları işsiz kalır. Sosyal bir deprem yaşanır ülkede. İnsanları gizlice ülkenin sınırından geçirip ölüm ile buluşturan bir mafya ortaya çıkar. Âdeta rahmetli ninemin dilinden düşürmediği bir durum yaşanır evlerin kapalı kapıları ardında: "Ölmek bir nimet, ölememek musibet."

Ölüm Bir Hastalık Değildir

Hayatın geçiciliği ve ölümün ilahi planın bir parçası oluşu üzerindeki vurgu nedeniyle Müslüman toplumlarda, Batı top-

lumlarında ölümün tıbbileştirilmesinin ortaya çıkardığı sonuçlara henüz rastlanmıyor. Çünkü Müslümanların ahiret inancı, ölüm meleğinin insanı ziyaret ettiği vakti beklemenin doğal bir insanlık durumu oluşunu destekler. Doğal bir insanlık durumu olarak ölüm, Allah'ın iradesi ile gerçekleşir ve öbür dünyaya ulaşmak için insanların geçmesi gereken bir köprüdür.

Hatta ölümün varlığı, Allah'ın varlığının delillerinden biridir. Ölüm Müslümanlar için bir yok oluş değildir. Çünkü Allah ahirette insanları yeniden diriltecektir. Eğer ölüm hayatın içinde bir unsur olmaktan çıkarsa, yaratılış gayesi ve yeniden diriliş de idrak edilemez. Allah'ın her şeye kadir olduğuna ve hükmün O'nun elinde olduğuna yakinen kani olmak biz fâniler için mümkün olmaz. Bu idraki mümkün kılmak için atalarımız ölüleriyle iç içe yaşamalarını mümkün kılan bir şehir düzenlemesi yapmışlardı.

Tabiat doğum, ölüm ve yeniden doğuş, tekrar yok oluş döngüsünün sürekli sergilendiği bir sahnedir. Bu sahnedeki ölüm gerçeğine gözleri kapamak, esasında ecele dair inancı ve ahiret inancını da zayıflatmaktadır. 1990'lı yıllarda Zincirlikuyu Mezarlığı'nın kapısında yazan "Her can ölümü tadacaktır" ifadesini korkutucu bularak kaldırmak isteyenler tamamen seküler kaygılarla hareket ediyorlardı. Ölümü hastanelerin yoğun bakım ünitelerine kilitlemekle, yani ölümün tıbbileştirilmesiyle, vaiz olarak ölümün hayatımızdan çıkışı ve ahiret inancının zayıflaması arasında bir paralellik kurmak yanlış olmaz.

İnsanın ecelinden kaçamayacağını hikmetli bir şekilde anlatan ve Müslümanların ölüm karşısındaki tavırlarını belirleyen art alanı oluşturan pek çok menkıbe vardır. Ama günümüzde medikal yaklaşımın bütün kişiliği ele geçirmesi nedeniyle kendisini damarlar, sinirler, kaslar ve organlardan oluşan somatik bir varlık olarak tanımlayan insan, ecel mefhumundan gittikçe daha fazla uzaklaşmaktadır. Çünkü tıp teknolojisi iflas eden organların yerine yenilerini ikame etmekte, makineye bağlı olarak uzatmalı bir

yaşam sunabilmektedir hastalara. Bu da fişi çeken tıp personelini ya da hasta yakınını, öldüren ve yaşatan ilahi kudretin yerine geçiren bir algıya sebebiyet vermektedir.

Hâlbuki hastalık ve sağlık gibi doğum ve ölüm de sadece tıbbi olaylar değildir. Kişinin imanını, hayata dair tavır alışını, dolayısıyla hem dünyasını hem de ahiretini tayin eden merkezî önemi haizdirler. Bu sebeple hem dünyada hem ahirette iyilik istemekle tavsif edilen Müslümanların, ölümün tıbbileştirilmesine belli bir mesafe koymak ve ahiret inancını gündelik hayata dâhil etmek üzere bir şuur ve idrak geliştirmeleri elzemdir.

Canlı Kimdir ve Hayat Nedir?

Ahmed Yesevi'nin hocası olarak tanınan ve İmam Gazali'nin çağdaşı olan Hace Yusuf Hemedani bu soruya şöyle cevap verir:

"Basiret ve yakin ehline göre 'canlı,' avunup teselli olan kişidir. 'Hayat' da avunmak ve teselli olmaktır. Yedi kat gök ve yerin mahlukatı, teselli ve huzur bulma konusunun üzerinde hemfikirdirler. Ancak teselli olma ve huzur bulma yerleri farklı farklıdır. Herkesin kendi makam ve durumuna göre bir teselli yeri vardır.

....

Akıl, idrak ve temyiz gücü ile müşerref olan insanın hayvanlar, vahşi yaratıklar ve böceklerle aynı sınıfta bulunmaktan utanması, onların teselli mekânlarında avunmaktan sıkıntı ve üzüntü duyması gerekir. İnsan, vücudunun taşıyıcısı olan nef-

sinin menfaati için yeme, içme, giyinme ve evlenme isteklerini kontrol altına almalı ve kendisinin asıl huzur bulacağı yeri bilmelidir."[1]

1. Hace Yusuf-i Hemedani, *Hayat Nedir: Rutbetü'l-Hayat*. Çev. Necdet Tosun, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, ss. 53-55.

"İNSAN-I KÂMİL"DEN "YENİ İNSAN"A

Endüstri çağı, bilim çağı, enformasyon çağı derken yirminci yüzyılın sonunda tüm dünyaya çerçeve çizen iki husus öne çıktı: 1- dijital devrim, 2- biyoteknolojik devrim. Bir tarafta "Alet işler, el övünür" esprisini aşan, yani sadece insanın uzantısı olmaktan çıkan ve yapay zekâ, siborg ve biyonik protez gibi unsurlarla âdeta insana dâhil olan, ona dijital bir boyut ilave eden internet, ağ, sanal gerçeklik gibi teknolojiler. Diğer tarafta ise, yapay ya da ödünç organlarla takviye etme, genetik müdahaleyle mükemmelleştirme, hayatı uzatma gibi imkânlarla ölüme ve yaşama hâkim olma iddiasındaki tıp teknolojisi.

Yeni binyıla bu iki teknolojinin iş birliğiyle başarılan insan geni projesinin ilanı ile girdik. Yirminci yüzyılın sonunda "biyoteknolojik bir yüzyıl"a girdiğimiz söylenmeye başlanmıştı. İlk yarıda hızlanan pek çok hastalığa karşı tedavi imkânları, yüzyılın sonunda biyolojiyi teknolojiyle buluşturmanın sınırlarını zorlamaya başladı. Sonuçlar sağlıklı ve uzun bir ömrü vadetmeleri açısından mükemmel görünüyordu. Ama bu tıbbi imkânlar aynı zamanda pek çok sorunu da bünyesinde barındırıyordu.

1953'te James Watson ve Francis Crick, DNA zincirini keşfetti. Bu keşif tarihteki en büyük biyolojik araştırma projesi olan uluslararası insan geni projesinin (1960) temelini oluşturdu. Genom projesi 2001'de sona erdi ve insanın hayvanlardan çok farklı olduğu kanaatinin boş bir zan olduğu ortaya çıktı. Çünkü insanın genetik dizilimi domuzlardan ve farelerden pek de farklı değildi. Bu bilgi, insanı sadece moleküler düzeyde bir varlık olarak kabul edenlere göre, insanların diğer canlılardan üstün olduğu inancını çürütüyordu.

1955'te doğum kontrol hapı icat edildi. Kadınların doğurganlıklarını kontrol edebilmeleri, hem kadın hakları alanındaki taleplere bir ivme kazandırdı hem de serbest cinselliğin yolunu açtı. Giddens'in tespit ettiği üzere "plastik" cinsellik, yani sorumluluk ve bağlılık gerektirmeyen cinsellik mümkün hale geldi.[2] Doğurma zorunluluğundan azade hale gelen cinsellik, aile ve aşk ilişkilerinin de doğasını değiştirdi.

1970'lerdeki DNA teknolojisi ile ilgili gelişmeler irsî sakatlıklar için fetüsün görüntülenmesini mümkün kıldı ve bu teknikler daha sonra doğum öncesi bakımda ve anne baba adaylarına verilen danışmanlık hizmetlerinde rutin hale geldi. Belirli hastalıklara genetik eğilimin olup olmadığıyla ilgili bilgi, 1990'larda başlayan Genom projesinden itibaren hızla arttı ve bu yeni bilgi, insanların üreme kararlarında ve hastalıklara yakalanma risklerini hesaplamada çok köklü değişikliklere yol açtı. Artık çocuğunun genetik bir kusuru olduğunu doğmadan önce öğrenip doğum öncesi müdahale ile onun hayatını sonlandırma özgürlüğüne de hastalıklı genleri ayıklayıp laboratuvar ortamında "kusursuz mükemmellikte" çocuk imal etme teknolojisine de sahip hale geldi ebeveynler.

2. Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. Çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 31.

1978'de laboratuvar ortamında tüpte döllenen (*IVF: in vitro fertilization*) ilk bebek dünyaya geldi. Sadece birkaç yıl sonra, Amerika'da tüp bebek ve taşıyıcı annelik programları oluşturulmuş ve kurumsallaşmıştı.

1972'de bağışıklık sistemini baskılayan bir ilaç olan Cyclosporine'in bulunuşu, organ naklinin dünya ölçeğindeki yaygınlığını hızla artırdı. Hatta günümüzde ölülerden alınan organlar artık talebi karşılayamıyor. Bu sebeple organ temini için bedenin parçalarını metalaştıran yeni arayışlar gündemde. Tabii ki ölümün tanımını değiştirme çabaları da bu talebi karşılamaya yönelik. Zaten beyin ölümü tanımı 1967'deki ilk kalp naklinden sonra bir protokolle alınan bir karardan ibaret.

Son yirmi yılda çok hızlı gelişen tıbbi görüntüleme teknikleri, hem beden olarak hem kişi olarak kendimizle ilgili yeni malumatlar sundu. Bu malumatlar, kişiliğimize rengini veren ve "özel" olduğunu düşündüğümüz duygularımızın, kararlarımızın fotoğrafını çektiği iddiasındaydı. Bu görüntüler, hastanelerden araştırma laboratuvarlarına, mahkemelere, reklamlara ve gündelik hayata geçiş yaptı. Gündelik hayatta kamera, gözün yerine geçerken, doktorlar da "teşhis gözü" üzerindeki tekellerini kaybettiler. Ultrason, MR, tomografi gibi görüntüleme teknikleri, mikrobiyoloji laboratuvarları, moleküler ve genetik analizler, teşhis görevini artık tek başına hekime bırakmıyor.

Önümüzdeki elli yıl içinde bilgisayarların insan beyninin belli bölgelerinin kapasitesini aştığına, nanoteknolojinin bize gerek bile kalmadan işleri yürüteceğine, biyoteknolojik ürün ve süreçlerin bedenlerimizi, hatta sadece bedenlerimizi değil, zihinlerimizi ve kimliğimizi de şekillendireceğine, belirleyeceğine şahit olabiliriz. Genetik müdahalenin sınırı yok esasında: tasarım bebekler, klonlanmış insanlar, insan-hayvan karışımı hibrit varlıklar... Böyle bir gelecekte insana düşen bir rol var mı? Yoksa Prometyen egoizm insanın kendi yok oluşunu mu örgütlüyor?

Özellikle son on yıldır siyasetçiler, ilahiyatçılar, filozoflar hem korku hem de ümit vadeden bu gelişmeleri tartışıyor. Hükûmetler bu gelişmelere birtakım kurallar getirmeye uğraşıyor. Bu esnada pek çok entelektüel de tartışmalara dâhil oldu. Çünkü biyoteknolojide gerçekleşen devrim niteliğindeki gelişmeler, çağdaş sosyal teorisyenleri endişeye sevk edecek boyutlarda. Mesela liberal sistemi "tarihin sonu" olarak niteleyen Fukuyama, düzenleyici bir strateji olmadığı takdirde biyoteknolojinin, türümüzü insan ötesi bir geleceğe mahkûm edeceği endişesini taşıyor.

Habermas ise "iyi hayat"la ilgili dinî ve felsefi söylemlerin tükendiği postmetafizik çağda, insanın tasarımcısı kendisi olduğunda, bunun gelecek kuşaklar açısından nasıl bir özgürlük sorununa yol açacağına dikkat çekiyor. Yaşayan kuşağın gelecekteki insan türü üzerinde belirleyici olmasının, insanı araçsallaştıracağı, şeyleştireceği tespitinde bulunarak bilim ve felsefe arasında yeni ve derin bir bağ kurmak gerektiğini vurguluyor.

Slavoj Zizek, Habermas'ın bu geleneksel kabullere dönüş önerisini eleştiriyor. Ama genetik müdahalenin, psikanalitik açıdan bakıldığında, kimlik inşasında ciddi bir zemin kaybına yol açacağına işaret ediyor. Ben genlerimden ibaretsem ve genlerime müdahale ederek onu değiştirebiliyorsam, hâlâ "Ben" diye bir şeyden nasıl bahsedebileceğim? Bu aşırı nesneleştirme, kimlik, öznellik gibi meseleleri yeniden ele almayı gerektirecek Zizek'e göre. Diğer taraftan, bilgisayardaki *delete* tuşuna basıldığında kaybolduğunu zannettiğiniz verilerin, sanal âlemde bir yerlerde kaybolmadan depolanıyor olması ile klonlama arasında kurduğu ilişki, yeni dönemde varoluşla ilgili yeni felsefi yaklaşımlara kapı aralıyor. Nasıl ki sanal ortamda sildiğiniz hiçbir şeyi gerçekte silmiş olmuyorsanız, ölüp gömülseniz bile saç teli hücrenizden sizi klonlayabilecek bir teknoloji mümkün; pratikte olmasa bile teorik olarak. Belki de bu sebeple, ölüm ve "ölememek"le ilgili batıl birtakım inançlar yeniden hortlatılıyor popüler kültürde. Son

yıllarda yaygınlaşan zombilerle, hortlaklarla ilgili "Alacakaranlık" edebiyatı ile bu yeni teknolojiler arasında bir irtibat söz konusu.

Foucault daha 70'li yıllarda biyopolitik kavramıyla bugünlerde aşikâr olan bir meseleyi anlatmaya çalışıyordu. "Hayat" ve "canlı varlık" yeni siyasi çatışmaların ve ekonomik stratejilerin merkezine yerleşecek diyordu Foucault. Ona göre, hayatın tarihe yerleştirilmesi, kapitalizmin yükselişine paralel bir seyir izliyordu. İnsan genomunun patent altına alınması ve yapay zekânın gelişmesiyle birlikte, biyotoknoloji ve yeni bir canlı parça (dokular, hücreler, organlar) pazarının tedavüle sokulması, yeni bir biyoiktidar haritasının izlerini ele vermeye başladı.

Endüstri sonrası toplumda, bireyler kimlik ve doğalarını bilimin sunduğu imkânlarla yeniden belirleme özgürlüğü kazandılar. Peki bu özgürlüğe sınır çizecek bir ahlaki çerçeve var mı? İşte "yeni insan"ı, insan ötesi bir geleceğin kollarına bırakanlar ile ona ahlaki bir çerçeve çizmek isteyenler arasındaki tartışma bu noktada düğümleniyor.

"Bildiğimiz İnsan"ın "Son"u

Neden "yeni insan"? Bu vurguda bir onay mı var, yoksa bir eleştiri mi? Ya da tamamen nötr bir tespit mi söz konusu? "Yeni" bir mecaz mı, yoksa gerçekliğe tekabül eden bir tavsif mi?

Bütün eğitim hayatım boyunca, değişen dünyayı, insanı ve toplumu anlamak üzere ne zaman bir çaba içine girsem "yeni" ifadesi ile karşılaştım. Toplumsal dönüşümümüzde "yeni toplum," "yeni hayat," "yeni kadın" ne kadar açıklayıcıydı, tartışılır. Ama dönüşüm o kadar radikaldi ki süreklilikten ziyade yeniliklere dikkat çekerek anlamaktan başka çaremiz yoktu. Esasında "Her dem yeniden doğarız, bizden kim usanası" diyen Yunus da "Dün geçti, bugün yeni şeyler söylemek lazım" diyen Mevlana da kadim değişim olgusuna ve yenilenmenin yinelenmesine işaret ediyor-

lardı. Ama modern dönemde kullanıldığı haliyle "yeni" ideolojik bir tınıyı da bünyesinde barındırıyor. Bütün modernliğe rengini veren bu "yeni" ile, kronolojik olarak sonra olanın, iyi ve makbul olduğu iddiası vurgulanmış oluyor.

Toplumsal dönüşümün hızına işaret eden açıklayıcı bir nosyon olmaktan ziyade dönemin ruhunu veren ideolojik anlam yüklü bir kavramsal araç oldu bizim tarihimizde "yeni." Mesela "yeni kadın" ve "yeni hayat" modernleşme anlayışımızın oluşması esnasında çok önemli bir rol oynadı. Toplumsal dönüşümle ilgili farklı yöntem ve önerilere sahip taraflar, kavgalarını bu kavramlar üzerinden yaptı. Var olan durumu açıklamaktan ziyade olması gerekene, değişimin yönüne işaret eden bir ağırlığa sahip oldu bu kelimeler. Bazen de karmaşık ve kaypak bir hafifliğe.

Bu arada bir başka muğlak tanımlama daha gölgesini düşürdü sosyal ve siyasal analizlere. Tarihin sonu, sanatın sonu, bildiğimiz dünyanın sonu, coğrafyanın sonu... O güne kadar bize zemin teşkil eden fiziksel ve kavramsal zeminlerin tamamen değiştiğini, radikal bir dönüşüm yaşandığını vurgulayan bir "son edebiyatı" akademide ve popüler kültürde yaygın bir şekilde yer aldı. Üzerinde en fazla konuşulanlardan biri, Fukuyama'nın "tarihin sonu" iddiasıydı. Liberalizmi insanlığın gelip gelebileceği son nokta olarak gören bu analizini daha sonra bir miktar revize etse de, tarihe bu iddiasıyla geçti Fukuyama. Bu konuda örnekler sayısız. Ama Slavoj Zizek'in son kitabının isminin "Zamanın sonlarında yaşamak" şeklinde tercüme edebileceğimiz *Living in the End Times* olması da bu tespiti destekler mahiyette. Enformatiğin ve biyoteknolojinin insana sunduğu imkânların aynı zamanda "insanın sonu"na yol açacağı şeklindeki yaklaşım da bu "son"lar dizisine eklemleniyor bir yerinden.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde ise, bir başka terim ya da "ek" dâhil oldu kavramsal çerçevemize: *post*. Modernliğin eleştirisi adına ya da yeni safhasını açıklamak üzere "sonra", "öte" kav-

ramı her şeye uygulanmaya başlandı. Bu çerçevede *post-human* ile post-modernitenin aynı dönemlerde kullanılmaya başlandığına da dikkat çekmeliyiz. Kimi bu "sonra"yı ve "öte"yi olumlu manada kullanır ve "insan-ötesi"ni evrim zincirinde bir ilerleme aşaması olarak görürken, kimisi de bir felaket haberini çağrıştırmak üzere kullanıyor aynı terimleri.

Mesela Donna Haraway, "siborg"u kartezyen mantığın sınırlılıklarını aşmanın bir metaforu olarak, sınırlarının ve tanımının olmaması, kültür ile doğa arasında salınması nedeniyle merak ve iştiyakla selamlıyor. Cinsiyet ve ırk gibi ayrımcılıkların bedenlere işlendiği modern kurgudan kurtulmanın bir yolu olabilir, ona göre; yeni teknolojilerin sunduğu imkânlar. Transgenik vampirler, insan ötesi canavarlar gibi olgular nedeniyle tekno-bilimin bu yeni potansiyeline endişeyle yaklaşan Paul Virilio gibi isimlere de hak verir Haraway. Yine de insanlar ve insan olmayanlar arasında yeni bir dünya kurulma ihtimalini, kartezyen düşüncenin ortaya koyduğu geleneksel ikili karşıtlıklara tercih eder. Yani insan ötesine geçmek, bedenin sınırlılıklarını aşmak, dijital ve medikal teknolojilerden azami derecede istifade etmek, insan-hayvan-makine birleşimi yeni varlıklar inşa etmek korkutucu bir gelecek tahayyülüne yol açmamalıdır. Çünkü zaten insanın varoluşsal bir özü yoktur, Haraway'e göre.[3]

Fukuyama ise "insan-ötesi" derken bile hafızalardaki bu felaket senaryosu bölgelerine hitap ediyor. İnsanı aşmak adına girişilen bu yolda, insan olmaktan çıkacağımızı vurguluyor. İnsan davranışlarının çeşitliliğini sona erdirecek, genetik müdahaleyle insan doğasını belirsizliğe düşürecek, hatta anlamsızlaştıracak bir tehlike barındırdığı için, biyoteknoloji üzerinde çok sıkı bir kontrol uygulanmasından yana. Benzer şekilde *Enformasyon*

3. Donna Haraway, "Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm", *Başka Yer*. Metis Seçkileri, Çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 45-90.

Bombası'nın yazarı Paul Virilio da biyoteknolojiyi "tabiat karşıtı" olarak görür ve Holocaust örneğinden yola çıkarak, nasıl baskı ve ayrımcılığın bir aracı olabileceğine işaret eder. Hem Fukuyama hem de Virilio insanın haysiyetinin korunması ve yaşamın kutsallığının muhafaza edilmesi için birtakım sınırların olması gerektiği görüşündedir.

"İnsan"ı aşmak?

"İnsan ötesi" terimi, biyoteknoloji ile birlikte düşünüldüğünde, çok yeni bir duruma işaret ediyor. Hâlbuki insanüstü özellikler gösteren mitolojik kahramanlara da "trans-human" denilen farklı canlıların özelliklerini taşıyan insanlara da destanlarda, masallarda (kurt adam vb.), epik öykülerde, yaratılış kıssalarında rastlıyoruz. Ama benim dikkat çekmek istediğim husus insanın aşılması, ötelere geçmesi ile ilgili anlayışta yaşanan dönüşüm. Bütün kadim dünyada insanın kendini aşması ile ilgili kavramlar vardır. Bir tür insan-ı kâmil, bir ilk arketip, hem nirengi noktası hem de hedef olarak insanların hayatına yön vermiştir. İnsan müteal (aşkın) bir varlıktır. Bu aşkınlığı sağlayacağı alan iç dünyasıdır, ahlakı ve maneviyatıdır.

Gılgamış Destanı başta olmak üzere, ölümsüzlük iksiri arayışlarında hep insanın sınırlılıklarını aşma çabası görülür. Bu arayışlarda dikkat çekici husus, sınırlılıkları aşmanın müteal (transandantal) dürtülerden kaynaklanıyor olmasıdır. Taoculuk ve Konfüçyüsçülük, Hinduizm ve Budizm gibi Doğu ve Asya dinlerinde de İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kitabi dinlerde de bir nevi "gerçek insan," "mükemmel insan," "üstün insan" imgesi mevcuttur. Bu imgelerdeki ortak yön, insanın bedensel sınırlılıklarından soyunup, ruhunu yüceltme çabasıdır.

"Post-human" ya da "trans-human" terimleriyle ifade edilen insanın aşılması çabası ise, insan bedenini gerek tıbbi teknoloji-

ler gerekse yapay zekâ ve benzeri dijital teknolojilerle güçlendirmek ve sınırlarını genişletmek şeklinde gösteriyor kendisini. Bu yaklaşımın kökleri, Rönesans hümanizminde ve Aydınlanma'da mevcuttur esasında. Mesela Condorcet insan ömrünü sınırsızca uzatmanın tıbbi yollarını araştırmış, Benjamin Franklin "biteviye uzatılan canlılığın" (*suspended animation*) hayalini kurmuş ve Darwin'den sonra insanın evrim zincirinin son noktası değil, erken safhalarından biri olduğu iddia edilmeye başlanmıştı.

Son dört yüzyıldır Batılı düşünce, insanlık anlayışını "gerçek insan," "insan-ı kâmil" gibi kavramlar üzerine değil, hayvanlar âleminin en üstün üyesi olan "alelade insan" kavramı üzerine bina ediyor. Bu sebeple, Aydınlanma hümanizminin insanı, bu dünya ile sınırlı. Hem bedenine hem de bu dünyaya hapsolmuş durumda. Martin Lings metafizik ve evrenin yüksek menzilleri ile ilgilenmeyen bu çağdaş felsefi yaklaşımı, insanı tavanı alçak bir yere hapsedip sonra da uçmasına izin vermeye benzetiyor.[4] Böyle bir ortamda kanatlanmak tabii ki mümkün olmaz. İşte bu sebeple son birkaç yüzyıldır insanın kendini aşması şeklindeki kadim arzunun tamamen bedene teksif olduğu görülüyor.

Sennett, tıp alanındaki gelişmelerin insanın bedenini algılayışını ve bunu müteakip şehir örgütlenmesini nasıl değiştirdiğini Batı Avrupa tarihi üzerinden anlatırken, kişinin kendini mutlu hissetmesinin kaynağının ahlaktan sağlığa evrildiğine dikkat çeker.[5] Artık insanın mutluluğu Eflatun'un *Devlet*'indeki gibi erdeme ya da Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla*'sındaki gibi "insanın yaratılışına uygun" davranmasına bağlanmaz. Mutlu olmak için sağlıklı olmak gerekir.

4. Martin Lings, *Antik İnançlar, Modern Hurafeler.* Çev. E. Harman, U. Uyan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980, s. 39.
5. Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 230.

Zaten tıp tarihi de laikleşme ile birlikte sağlığa Tanrı'nın verdiği bir hediye olarak değil, bireye düşen sorumluluklardan biri olarak bakılmaya başlandığını gösteren örneklerle doludur. On dokuzuncu yüzyıl Rus filozofu Nikolai Fyodorov, bilimsel metotlar kullanarak ömrün uzatılmasının, ölümsüzlüğün, hatta ölülerin diriltilmesinin mümkün olduğunu iddia etmişti. Ömrün uzatılması ve ölümsüzlük temalarına 1960'lardan sonra yapay zekâ tartışmaları dâhil oldu. Akıllı yapay varlıklar yaratılabileceği fikri, trans-hümanizmle birleşerek insanı bedensellikle sınırlı bir varlık olmaktan çıkarma hedefine kilitlendi.

Daha önceki medeniyetlerde "insan olmak"tan ne kastedildiğini anlamak isteyenler "Tanrı olmak"tan ne kastedildiğini anlamak durumunda olmuşlardır. "Tanrı öldü" ifadesiyle tarihe geçen Nietzsche'nin çağında ise artık "insan olma"nın tanımı sadece insandan yola çıkılarak yapılır olmuştur. Ama yine de onun "Üst-İnsan" anlayışını trans-hümanist felsefeye dâhil etmemiz zor. Çünkü Nietzsche'nin vurgusu, teknolojik dönüşümden ziyade, kendini gerçekleştirme üzerinedir. Hâlbuki insan sonrası diye tanımlanan çağda "bedensel varoluş ve bilgisayar simülasyonu arasında hiçbir temel farklılık ya da mutlak sınır çizgisi yoktur."[6] *Homo sapiens* evrimin son noktası olarak görülmez ve evrimin mükemmele doğru ilerleyen çizgisinde, hem dijital hem de medikal teknolojiden sınırsızca yararlanılması öngörülür.

Descartes felsefesi insan olan ile olmayan arasındaki ayrımı, zihin üzerinden yapmıştı. "Düşünüyorum, o halde varım" mottosuyla ifade edilen "insanlık" anlayışı, genetik müdahale, klonlama, yapay zekâ vb. biyoteknolojik gelişmeler karşısında sorgulanabilir hale geldi. Çünkü insanlar arasında ve insanlar ile hayvanlar arasında doku ve organ alışverişi, "gerçek" insan-

6. N. Kathrine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, and Informatics*. University of Chicago Press, 1999.

lığın özünün ne olduğu ile ilgili sorunun cevaplandırılmasını da imkânsız hale getiriyor. Teknoloji her geçen gün daha fazla insanı "insan ötesi beden" haline dönüştürüyor. Sürekli, yapıçözümü yaşayan bir siborg ontolojisi ve protez bir varoluş imkânı sunuyor.

Bu biyoteknolojik gelişmeler bizim "insanlık" anlayışımızı nasıl etkileyecek? İnsan ötesi bir varlığa mı dönüşüyoruz? Yoksa zaten "üzerine et giydirilmiş zihin" olarak tanımlanmamızın kendisinde mi problem? Aydınlanma'nın "insan=düşünen hayvan" ön kabulü üzerinden yapılan bu tartışmalara, insanın ruhu da olan bir varlık olduğundan hareket eden Müslümanlar, neresinden dâhil olacak? İşte bu sorular eşliğinde girdik yeni binyıla. Genetik ve biyoteknolojideki yeni gelişmeler, insanın moleküler boyutuna vurgu yapıyor. Ama insan ne sadece moleküler ve biyolojik, ne de sadece psikolojik ve sosyolojik bir varlık. İnsan aynı zamanda ve hepsinden önemlisi müteal bir varlık. İşte bu sebeple organ naklinden embriyonik kök hücre tedavisine, genetik müdahaleden beyin kimyasını değiştiren nörolojik tedavilere kadar pek çok konuyu sadece pratik düzeyde değil tam aksine ve özellikle teorik düzeyde, metafizik, felsefi, dinî, ahlaki düzeylerde tartışmamız gerekiyor.

KADERLE TASARIM ARASINDA

YENİ İNSAN

NAZİFE ŞİŞMAN

On dokuzuncu yüzyılda evrimci biyoloji, insan-hayvan arasındaki farkı ortadan kaldırmıştı. Günümüzdeyse biyo-teknik ve gen mühendisliği makine-insan arasındaki sınırı belirsiz hale getirdi. Biyonikler, yapay zekâ, genetik kopyalama gibi metotlar nedeniyle artık insanın sınırları tartışmalı hale geldi.

Eğer insanın bir kutsiyeti ve doğası yoksa, onu biteviye değiştirmemize, yapay organlarla takviye etmemize, embriyoya müdahale ederek üstün nitelikli insan ya da insan-hayvan-makine arası bir varlık inşa etmemize ne engel olabilir?

Bilim kendi amacını tayin edebilir mi? "Bilimsel" tavır, ölü bedenlere ya da embriyolara sadece birer hücre yığınıymışçasına muamele edilmesini meşrulaştırabilir mi?

Nazife Şişman, kader ile tasarım arasında salınan "yeni insan"ı bu sorular eşliğinde tartışmaya açıyor.

THG
0612989
LZF
2018
THG 06 2989 LZF

İnsan

KADERLE TASARIM ARASINDA
YENİ İNSAN

NAZİFE ŞİŞMAN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
682	NAZİFE ŞİŞMAN KİTAPLIĞI	2	2

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-833-7

9 789755 748337