Transhümanizm & Posthümanizm

-Disiplinlerarası Bir Çalışma-

Editörler
Prof. Dr. Mustafa Tekin
Doç. Dr. Muhammet Özdemir



eski yeni

TRANSHÜMANİZM
&
POSTHÜMANİZM

-Disiplinlerarası Bir Çalışma-

Editörler
Prof. Dr. Mustafa TEKİN
Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR

Eski Yeni Yayınları

Eskiyeni Yayınları: 105

TRANSHÜMANİZM & POSTHÜMANİZM

-Disiplinlerarası Bir Çalışma-

Editörler
Prof. Dr. Mustafa Tekin
Doç. Dr. Muhammet Özdemir

© FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.
(Sertifika no: 13178)

Mizanpaj ve Kapak
FCR

Baskı ve Cilt
VADİ GRAFİK TASARIM VE REKLAMCILIK LTD. ŞTİ.
İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1
Yenimahalle/ANKARA • Tel: 0 312 395 85 71
Sertifika No: 47479

1. Baskı: Aralık 2021

ISBN: 978-625-7673-18-1

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SANAYİ ve TİC. LTD. ŞTİ.
Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1
Ulus-Altındağ/ANKARA • Tel: (0312) 310 08 60
Web: www.fcr.com.tr • e-mail: fcr@fcr.com.tr

TRANSHÜMANİZM
&
POSTHÜMANİZM

-Disiplinlerarası Bir Çalışma-

Editörler
Prof. Dr. Mustafa TEKİN
Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR

Ankara 2021

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ ---------- 9

BİRİNCİ BÖLÜM
TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM KAVRAMLARI

POSTHUMAN KAVRAMININ ÇERÇEVESİ VE TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM LİTERATÜRLERİNİN TARİHÇESİ
Muhammet ÖZDEMİR ---------- 15
Giriş ---------- 15
1. Tekno-Ekonomi ve Politik Kapitalizm Açısından Dünya Toplumları ---------- 17
2. Transhümanizm ve Posthümanizm Kavramlarının Tarihçesi ---------- 21
2.1. Transhümanizm Kavramının Tarihçesi ve İçeriği ---------- 22
2.2. Posthümanizm Kavramının Tarihçesi ve İçeriği ---------- 29
2.3. Transhümanizm ve Posthümanizm Literatürlerinin İlişkisi ---------- 35
Sonuç Yerine ---------- 38

*POSTHUMAN*IN YENİ ETKİNLİK ALANI VE DİJİTAL ÇAĞ İNSANINDA YAŞAMIN ANLAMI
Muhammet ÖZDEMİR ---------- 48
Giriş ---------- 48
1. Transhümanizm ve Posthümanizmde Yeni-İnsanın Etkinlik Alanı ---------- 48
1.1. Trans-insan ve Post-insan ---------- 49
1.2. Tekno-İnsan ve Dijital Kapitalizm Toplumu ---------- 51
1.3. Yeni-Yaşam ve "Düşünce Ekonomisi" Kavramı ---------- 54
2. Dijital Çağ İnsanında Yaşamın Anlamı ve Yeni-Hazcılık ---------- 55
2.1. Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Yaşamın Anlamı ---------- 56
2.2. Yaşamın Anlamı Bağlamında Trans-/Posthümanizme Yöneltilmiş Eleştiriler 62
3. Mekanik İnsan ve Yaşamın Anlamsızlığı Tartışması ---------- 66
Sonuç ---------- 67

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÜSTÜN İNSAN TASAVVURU VE TRANSHÜMANİZM & POSTHÜMANİZM
Hasan OCAK ---------- 77
Giriş: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru ---------- 77
1. Ontolojik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm ---------- 84
2. Etik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm ---------- 90
3. Epistemolojik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm ---------- 95
Sonuç ---------- 100

İKİNCİ BÖLÜM
BİREY VE TOPLUM AÇISINDAN TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM

BİREYİN ÖLÜMSÜZLÜK ARAYIŞI BAĞLAMINDA TRANSHÜMANİZMİ DÜŞÜNMEK
Abdulvahid SEZEN ---------- 107
Giriş ---------- 107
1. Transhümanizmde Ölüm-Ölümsüzlük Anlayışları ---------- 110
1.1. Transhümanist Yaklaşım ---------- 110
1.2. Transhümanizmde Ölümü Tanımlamak ---------- 112
1.3. İnsan Çabası ve Ölümü Yenmek-Ölümsüzlük ---------- 113
1.4. Teknolojik Çaba ile Ölümsüzlük ---------- 115
1.5. Ölümün Yenilmesi Mümkün mü? ---------- 116
1.6. Transhümanizmde Ölümsüzlüğün Anlamı ---------- 117
1.7. Ölümsüzlük Konusunda Transhümanistlerin Dine Yaklaşımları ---------- 119
1.8. Ölümsüzlük ve Mutluluk ---------- 120
2. Psikoloji Literatüründe Ölümle İlgili Kavram ve Kuramlar ---------- 121
2.1. Ölümlüğün Belirginleşmesi Kavramı ---------- 121
2.2. Ölüm Korkusu-Kaygısı ---------- 122
2.3. Ölümü İnkâr Tutumu ---------- 124
2.4. Ölüm Hayata Anlam Verir Yaklaşımı ---------- 125
2.5. Ölümsüzlük Kavramı ---------- 126
2.6. Ölüm ve Din: Bir Çerçeve ---------- 126
2.7. Din, Ölüm ve Ölümsüzlük ---------- 128
2.8. Ölümün Aşılması ---------- 130
2.9. Din-Ölüm ve Ölmekle İlgili Kaygı ---------- 131
Değerlendirme ve Sonuç ---------- 132

TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM BAĞLAMINDA DİN VE TOPLUM
Mustafa TEKİN ---------- 139
1. Hümanizm ---------- 140
2. "İnsan"a Dair Hikâyeler ---------- 142
3. Hümanizmden Posthümanizme Toplumun Serüveni ---------- 151
4. Transhümanizm, Posthümanizm ve Toplum ---------- 155

YAPAY ZEKÂ, TEKNO-DOĞA, TEKNO-KÜLTÜR VE BİYO-ETİK
Levent AYDIN ---- 163
Giriş ---- 163
1. Yapay Zekâ ---- 165
2. Tekno-Doğa, Tekno-Kültür ---- 179
3. Tekillik Üniversitesi/Singularity University ---- 186
4. Farklı Felsefi Görüşler ---- 190
5. Biyo-etik ve Tekno-etik ---- 193
6. Basit Problemler (İnsan Hayatını Önceleyen Durumlar) ---- 194
7. Orta Zor Problemler (İnsan Hayatını Önceleyen Durumlar 2) ---- 195
8. Zor Problemler (Hangi İnsan Öncelensin) ---- 195
Sonuç ve Değerlendirme ---- 206

BİYO-TEKNOLOJİK DEĞİŞİMLER, TIBBİ DENEYİMLER VE İNSAN BİLİNCİ (SOMA ESTETİK/GÜZELLİK ÖRNEĞİ)
Cem KARAS ---- 213
Giriş ---- 213
1. Soma Estetik ve Transhümanizm & Posthümanizm Kavramları ---- 214
2. Güzellik Algısı ---- 218
3. "Biyo-Politika"dan Hareketle Tıbbileştirilmiş Posthuman Toplumunun Güvenilebilirliği ---- 221
Sonuç ---- 223

DİJİTAL ÇAĞ VE ROBOTİK TEKNOLOJİ
Levent AYDIN ---- 227
Giriş: Robotik Alanları ---- 227
1. Robotların Şahitliği ---- 234
2. Köle Robotlar Yerine... ---- 237
3. Sağlık Robotları ---- 240
4. Yumuşak Makineler (Canlı dokudaki nano-robotlar) ---- 244
5. Beyin-Makine Arayüzleri(BMA) ---- 247
6. Cyborgs (Siborglar/Yarı Robotlar) ---- 252
7. Vücut Dünyaları/Body Worlds ---- 255
8. Nesnelerin İnterneti – Endüstri 4.0 ---- 260
Sonuç: Robotik ve Akıllı Algoritmaların Avantajları ile Kullanımına İlişkin Sınırlar 271

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DİN AÇISINDAN TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM

TRANSHÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE HIRİSTİYANLIK
Nuh YILMAZ ---------- 289
Giriş ---------- 289
1. Transhümanizm ve Posthümanizmin Kitab-ı Mukaddes'teki Referansları ---- 295
2. Kilise Babaları/Yazarlarının Transhümanizm ve Posthümanizmi Değerlendirmeleri 299
3. Transhümanizm, Posthümanizm ve Hıristiyanlık ---------- 303
3.1. Transhümanizm, Posthümanizm ve Katolik Kilisesi ---------- 304
3.2. Transhümanizm, Posthümanizm ve Ortodoks Kilisesi ---------- 309
3.3. Transhümanizm, Posthümanizm ve Protestan Kilisesi ---------- 313
4. Hıristiyanlığın Transhümanizm ve Posthümanizm'le İlgili Endişeleri --------- 317
Sonuç ---------- 319

POSTHÜMANİZMDE VE TRANSHÜMANİZMDE VARLIK
Mahsum AYTEPE ----------
Giriş ---------- 325
1. Posthümanizm ve Materyalist Ontoloji ---------- 328
2. Transhümanizm ve Yapay Ontoloji ---------- 340
3. İslam ve Fıtri Ontoloji ---------- 347
Sonuç ---------- 357

POSTHÜMANİZM VE TRANSHÜMANİZMDE BİLGİ
Mahsum AYTEPE ---------- 364
Giriş ---------- 364
1. Posthümanizm ve Melez Epistemoloji ---------- 365
2. Transhümanizm ve İşlevselci Epistemoloji ---------- 374
3. İslam ve Hidayet Epistemolojisi ---------- 383
Sonuç ---------- 390

TRANSHÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE ONLİNE DİN
Süleyman GÜMÜŞ ---------- 395
Giriş ---------- 395
1. Modernite İçinde Moderniteler: Transhümanizm ve Posthümanizm --------- 398
2. Transhümanist ve Posthümanist Koşullarda Din ---------- 412
Sonuç ---------- 424

YAZARLAR HAKKINDA ---------- 431
DİZİN ---------- 435

ÖN SÖZ

Modernliğin ortaya çıkışından bugüne kadar geçen kısa tarihe baktığımızda, aslında insanlığın yoğun ve hızlı hayatıyla karşılaşmaktayız. Bu kısa tarihi "yoğun" ve aslında "karmaşık" hale getiren temel öge hızlı değişimler olduğu kadar insanın kendisi ve dünyaya olan müdahaleleri çerçevesinde oluşan yeni formlardır. Esasen Pre-modern dönemde sadeleştirebileceğimiz birçok olay ve problemler, günümüzde insanın üretimleri bağlamında dolayımlanarak karmaşıklaştırılmıştır. Bu, çok hızlı geçen reklam ya da film gösterilerini andırmaktadır. Hümanizmden transhümanizme kadar insanlığın yakın tarihteki serüveni bu gözle ve dikkatli bir şekilde okunmalıdır.

İçinde yaşadığımız çağ çok boyutlu olarak karakterize edilmektedir. İlkin küresel kapitalizm bir yandan borçlanma ve tüketimi teşvik ederken diğer yandan iletişim araçlarında bu hedeflere yönelik bir gerçeklik algısı yaratmaktadır. İkincisi, insan geliştirmiş olduğu teknoloji ile yapay bir dünya yaratmış ve ardından bu yapaylığın kendi üzerinde egemen hale geldiğini görmüştür. Ayrıca modern zamanlarda insanın daha çok farkına vardığı "değiştirebilme" gücünü, gelecekte başka bir dünya yaratmak üzere seferber etmektedir. Transhümanizm ve posthümanizm kavramları tüm bu gelişmelerin kavşağında şekillenirken, farklı disiplinlerin analizine ihtiyaç duymaktadır.

Bu kitabın amacı, 20. yüzyılın son 20 yılında belirginleşmiş ve 21. yüzyılın ilk 20 yılında tüm dünyada ilgi görmüş olan transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin birbirinden oldukça uzak görünen disiplinler açısından anlamlandırılmasıdır. Esas itibariyle teknolojideki gelişmelerin sağlık, mühendislik ve iletişim alanlarında daha yoğun bir etkiye sahip olmasının ardından 1990'lı yılların sonu ve 2000'li yılların başından itibaren neredeyse bütün insanların yaşamı teknolojiye bağımlı hale gelmiştir. 2000'li yıllarda önce internet ve ardından sosyal medyanın günlük yaşamda kayda değer bir yer edinmesi ve nihayet 2019 yılında Çin'in Vuhan kentinde ortaya çıkarak tüm dünyaya yayılan ve 2022 yılı arefesindeki şu zamanlarda hâlâ etkisini sürdüren Koronavirüs Pandemisinin içerisinde biyo-teknoloji, nanoteknoloji gibi sağlık endüstrisini yönlendiren alanların insan yaşamı ve bilincindeki etkilerini araştıran iki literatür çok dikkat çekmiştir. Transhümanizm ve posthümanizm literatürleri felsefe ve sosyal bilimler düzeyinde insan-insan ilişkilerinin yeni içeriği ve geleceği, sağlık ve mühendislik düzeyinde insan-teknoloji ilişkilerinin bir neticesi olarak yeni olanaklar elde etmiş insanın (*posthuman*) daha kolay ve mutlu yaşamı ve bu yaşamın ekonomisi, ayrıca salt felsefe ve ilahiyat seviyesinde yeni-insan veya gele-

cek insanı olarak posthumanın yeni bilincinin kapsamı, transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin tarihsel deneyimler bakımından tamamlanması gereken eksiklikleri ve dinlerin iki literatürle geleceği gibi konular bakımından değerlendirilmektedir.

Biyolojik ve fizyolojik açılardan durumu iyileştirilmiş, güçlendirilmiş ve yetkinleştirilmiş insanın bilincini ve yeni yaşamını inceleyen literatürün adı olan transhümanizmin Türkçede sağlık bilimleri, mühendislik bilimleri, sosyal bilimler ve din bilimlerini bir araya getiren bir değerlendirmesi yapılmamıştır. Toplumsal iletişim ve işbölümü bakımından belirli bir insan alışkanlığının ve hatta tabiatta insan-merkezcilik gibi bütün türcülüklerin geride bırakıldığı bir çeşit insan-insan ve insan-tabiat ilişkilerini öngören literatürün adı olan posthümanizmin de Türkçede disiplinler arası bir değerlendirmesi yapılmış değildir. Elinizdeki kitap özellikle İngilizce ve başka uluslararası dillerde iki literatüre ilişkin geliştirilmiş kuramların Türkçede disiplinler arası bir değerlendirmesini yapmaktadır. Birbirinden farklı çalışma alanlarından toplum dokuz araştırmacı, akademisyen ve hekimin çalışmalarını bir araya getiren bu kitapta Doç. Dr. Muhammet Özdemir, transhümanizm ve posthümanizm kavramlarının tarihçelerini ve iki literatürün birbirleriyle ve yeni-insan kavrayışıyla ilişkisini; Doç. Dr. Hasan Ocak, modern öncesi İslâm düşüncesinde üstün-insan arayışlarının içeriğini; Doç. Dr. Abdulvahid Sezen, bireyin ölümsüzlük arayışıyla transhümanist ve posthümanist düşünceler arasındaki ilişkiyi; Prof. Dr. Mustafa Tekin, transhümanizm, posthümanizm ve toplum arasındaki yeni sorun alanlarını; Doç. Dr. Levent Aydın, yapay zekâ, tekno-doğa, tekno-kültür ve biyo-etiği; Op. Dr. Cem Karas, biyo-teknolojik değişimler, tıbbi deneyimler ve insan bilinci ile soma estetik arasındaki ilişkileri, yine Doç. Dr. Levent Aydın, dijital çağ ve robotik teknolojiyi; Dr. Nuh Yılmaz, transhümanizm, posthümanizm literatürleri ile Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişkileri; Doç. Dr. Mahsum Aytepe, transhümanizm ve posthümanizmin varlık ve bilgi anlayışlarıyla İslâm kelâmının varlık ve bilgi anlayışları arasındaki ilişkiyi ve nihayet Dr. Süleyman Gümüş, transhümanizm, posthümanizm ve online din arasındaki kuramsal ve eylemsel bir araya gelişleri incelemektedir.

Sadece yazma süresi ve kitap bölümlerinin bir araya getirilmesi süresi bile bir yılı bulmuş olan bu kitap, içeriği itibariyle Türkçe literatürde ilk kez yayınlanan bir kitap olma özelliğini edinmiştir. Hem transhümanizm ve posthümanizm literatürlerini birlikte ve kapsamlı ele alması bakımından, hem tıp, mühendislik, felsefe, sosyoloji, psikoloji, eğitim ve ilahiyat (teoloji) gibi birbirinden çok farklı alanların uzmanlarını bir araya getirmiş olması bakımın-

dan ve hem de neredeyse bütünüyle uluslararası dillerde geliştirilmiş literatürlere dayanması bakımından bu kitap Türkçede yayınlanmış ilk kitap olarak literatürdeki yerini almaktadır. Kitabın planlanması ve yazılması süreçlerinde araştırmacı, akademisyen ve hekim yazarlar birçok ailevi ve iş yoğunluklarına rağmen çevrimiçi olanaklarla bir araya geldiler ve sürekli bu kitap projesini yeniden etüt ettiler. Bu etütlere birçok bilim insanı, uzman ve sahada sağlık, teknoloji ve iletişimi birlikte yöneten uygulamacılar katıldılar. İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa, Mersin, Kırklareli, Amasya ve Muş gibi birbirinden farklı şehir, üniversite, kurum ve toplumsal çevrelerden uzmanlar bir yıl boyunca birçok kez bir araya gelerek bu kitabı mümkün kıldılar.

Bu bağlamda birçok kişiye ve kuruma teşekkür etmek gerekmektedir ki, Eskiyeni Yayınları ve Hüseyin Nazlıaydın Beyefendiye, Prof. Dr. İhsan Toker ve öğretim görevlisi Caner Gürel'e, tanınmış bir soma estetik uzmanı olmanın dışında Karşıyaka Basketbol Spor Kulübü'nün Başkanlığını yürütmekte olan Op. Dr. Cem Karas'a ve burada ismi anılmamış birçok kişiye teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Mustafa TEKİN
Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR
İstanbul 2021

BIRINCI BÖLÜM

TRANSHÜMANIZM VE POSTHÜMANIZM KAVRAMLARI

POSTHUMAN KAVRAMININ ÇERÇEVESİ VE TRANSHÜMANIZM VE POSTHÜMANIZM LITERATÜRLERININ TARIHÇESI

Muhammet ÖZDEMİR*

Giriş

Bu bölümün ve bir sonraki bölümün amacı, transhümanizm ve posthümanizm kavramlarını tarihçe, literatür, anlam ve yöneltilmiş eleştiriler bakımından tanıtarak dijital çağ insanında yeni yaşamın anlamını değerlendirmektir. Covid-19 sürecinde Türkçede ve yabancı dillerde bilim çevrelerinde popüler hale gelen her iki kavram ve literatür de *Amerikan rüyası*nın vadesini doldurmaya yaklaşması veya yeni bir evrime hazırlanmasının neticesinde özellikle 1985 (posthümanizm) ve 1990 (transhümanizm) yıllarından sonra doğmuşlardır.[1] *Amerikan rüyası*nın özelliği, modern Avrupa'nın bütün dünyada hüküm sürdüğü 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısından sonra ihmal edilmiş ve genellikle *öteki* olarak görülmüş etnik, ırksal, dinsel, cinsel, coğrafi ve kültürel farklılıkların emeğe dayalı toplumsal pratikler üretmek koşuluyla ekonomik kazanımlara erişmek üzerinden eşitlenen merkeze davet edilmeleridir.[2] Bu *rüya*, birçok dünya toplumuna ilham vermiş ve örneğin Çin kendi tarihini, kimliğini, bilimini, tıbbını ve teknolojisini üreterek bir çeşit "*Çin rüyası*" oluşturma girişiminde bulunmuştur.[3] Bazı araştırmacılar ABD'nin 44. Başkanı Barack Hussein Obama'nın 2009-2017 yılları arasındaki başkanlığıyla birlikte *Amerikan rüyası*nın sona yaklaşmaya ve dünya insanlarına sunduğu fırsatların tükenmeye başladığını; dolayısıyla *Amerikan rüyası*nın güncellendiği yeni bir *rüya* veya üstanlatının gerekli olduğunu saptamışlardır.[4] *Amerikan rüyası*na ait muhteşem ba-

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.
e-mail: muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8465-1924.

1 Lucie Dalibert, *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, Dissertation to obtain the degree of doctor at the University of Twente, Enschede/The Netherlands: CTIT Ph. D.-thesis series No. 14-303 Centre for Telematics and Information Technology, 2014, s. 107-108.

2 Kasiyarno, "American Dream: The American Hegemonic Culture and Its Implications to the World", *Humaniora*, Vol. 26, No. 1 February 2014, s. 13-21.

3 Guxin Chen, "A Comparative Study on the Chinese Dream and the American Dream", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Atlantis Press, vol. 322, 2019, s. 571-574.

4 Michael A. Peters, *Obama and The End of the American Dream: Essays in Political and Economic Philosophy*,Rotterdam, Boston, Taipei: Sense Publishers, 2012, s. 9-14; David T. Elwood, Nisha G. Patel, *Restoring the American Dream: What Would It Take to Dramatically Increase Mobility from*

şarı vaatlerinin artık gerçek olgulara değil de algılara (yalan) dayanmaya başlamasıyla ortaya çıkan *post-truth* (gerçeklik-sonrası) terimiyle transhümanizm ve posthümanizm literatürü arasında bir ilişki vardır ve her iki literatür de biyo-teknolojik gelişmelerin ardından küreselleşmiş dünyada insanların daha huzurlu ve mutlu bir geleceğe erişebileceklerine ilişkin taahhütlerde bulunmaktadırlar.[5]

Transhümanizm ve posthümanizm kavramları entelektüel arka plan, felsefi gelenek ve geliştirilmiş temel argümanlar bakımından birbirinden farklıdır. Tıbbi teknolojideki veya biyo-teknolojideki gelişmelere dayanmak ve geleceğin insanı (*posthuman*) hakkında söylem üretmek ortak bağlamı dışında transhümanizm ve posthümanizm literatürlerine ait görüşlerin birbirleriyle uyuşmadıklarını saptamakta yarar vardır. Esas itibariyle "*posthuman* (*post-insan/insanlık-sonrası/gelecek-insanı*), şemsiye bir terim olarak; liberal, demokratik, extropianist, singularitarianist (tekilci) ve başka varyantlarıyla transhümanizm; felsefi, kültürel ve eleştirel bütün varyantlarıyla posthümanizm, posthümanist çerçevede feminist literatüre bağlı yeni-materyalizmler, nesne-yönelimli bir ontoloji olarak anti-hümanizm ve meta-insanlıkların bütününü içermektedir."[6] Adlandırma itibariyle çok sayıda görünen bu yaklaşımlar temelde transhümanizm ve posthümanizm literatürlerine indirgenebilir ve her iki kavram *posthuman*a ve zaman zaman *posthumanizme*[7] bir terim olarak yaptıkları ortak vurgular dışında kastettikleri yeni-insan, yeni-yaşam ve gelecek beklentileri açısından birbirinden ayrışmaktadırlar. Transhümanizm, temelde Anglosakson ve liberal bilim ve felsefe geleneklerine göndermede bulunarak örtük bir tarzda doğal seleksiyonu savunan aydınlanmacı bir söylem üretmekte; posthümanizm ise Kıta Avrupası postmodernizmi, toplumsal cinsiyet feminizmi, post-kolonyal teori, hayvan hakları söylemi ve çevrecilik yak-

---

Poverty?, January 2012, s. 4-18, https://www.governor.wa.gov/sites/default/files/documents/restoringtheamericandream.pdf (Erişim Tarihi: 23.03.2021).

[5] Ignas Kalpokas, "Affective Encounters of the Algorithmic Kind: Post-Truth and Posthuman Pleasure", *Social Media + Society*, April-June 2019, s. 1-12.

[6] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2019, s. 1.

[7] Transhümanizmin önde gelen teorisyeni Max More, *posthuman* ve *posthümanizm*den söz etmektedir. Fakat onun *posthuman* ve *posthumanizmi* ile posthümanist literatürün *posthuman* ve *posthümanizmi* birbirinden farklıdır. Bu fark, yukarıda metin içerisindeki pasajlar izlenerek ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilir. Posthümanizm literatürünün ilk teorisyenleri olan N. Katherine Hayles ve Donna Haraway'a ait 1985 tarihli yayın More'u yanıltmış ve More bu terimin toplumsal işbölümü ve iletişimle ilgili türsüzleştirme kapsamında varolduğunu ihmal etmiş olabilir. Çünkü More'un metni 1990 tarihlidir. Bkz. Max More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", *Extropy*, 1990 ve 1996, s. 1, https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf (Erişim Tarihi: 31.05.2021).

laşımına dayanarak her çeşit türcülüğe ve doğal seleksiyona açıkça karşı çıkan bir söylem üretmektedir.[8] Büyük ölçüde "güçlendirilmiş insan düşüncesi" anlamına gelen transhümanizm[9] ile "insan-merkezciliğin aşılması düşüncesi" anlamına gelen posthümanizmin[10] tarihçe, literatür ve birer bilinç felsefesi olarak karşılaştırmalı incelenmesi önemli bir gereksinimdir.

Bu bağlama hasredilmiş iki kitap bölümünden birincisi olan bu bölümde öncelikle teknolojinin yaratımı, iç pazarda geliştirilmesi ve dünyaya arz edilmesi bakımından dünya toplumlarının güncellenmiş çeşitliliği saptanacaktır. Gelecek insanı olarak *posthuman*a ilişkin bütün analizlerin, özel olarak transhümanizm ve posthümanizmin zamanla kendilerini geliştirirken gözetecekleri gerçek dünya durumu niteliğinde dünya toplumlarının yeni-ekonomik çeşitliliği belirleyici olacaktır. İkinci sırada transhümanizm ve posthümanizm kavramlarının sözcük, kavram, terim ve literatür tarihleri ve içeriklerine yer verilecektir. Bu kitap bölümünün en önemli alt başlığı bu kısımdır. İkinci kitap bölümüne bırakılmış üçüncü bir çerçevede transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinde işlenmiş *posthuman* veya yeni-insanın etkinlik alanına temas edilecektir. Bu etkinlik alanı zaman ve mekânla yeni ilişkileri içermesi bakımından önemlidir. *Posthuman* ve iki literatürle ilgili iki kitap bölümünden ikincisinde son olarak dijital çağ insanında yaşamın anlamı ve bu anlamın henüz önerilmiş ve deneyimlenmeye başlanmış içeriği niteliğinde yeni-hazcılığa yer verilecektir. Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinde işlenmiş yeni-insanın içeriği de dâhil olmak üzere günümüzde hayatın yeniden anlamlandırılmasında sanki ilk defa yaşanılıyormuş ve öğrenmek zaman alacakmış gibi ilkel ve kaba bir materyalizm eğilimi dikkat çekmektedir. Materyalizm anlaşılabilir bir eğilimdir, ama yaşamış ve görmüş insanlar yaşamın dış maddi uyaranların belirleyiciliğindeki insan içeriğinden ibaret olmadığını anlayabilirler. Bununla birlikte 21. yüzyılın yükselen felsefesi genellikle yeni-materyalizm olarak kavranmaktadır.

1. Tekno-Ekonomi ve Politik Kapitalizm Açısından Dünya Toplumları

*Amerikan rüyası*nın vadesini doldurmaya ve karşılıksız taahhütlerde bulunmaya başlamasıyla (*post-truth*) birlikte Covid-19 Pandemisi patlak verdi. Bu dönem, ekonomik bir çerçevede bakıldığında, *paranın az, insanın çok olduğu* bir dönemdir. Bu vakıa, küresel ekonominin yeni bir aşamaya geçeceğini göster-

[8] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 27-28.

[9] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 31-32.

[10] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 54-55.

mektedir.[11] Çünkü tabiat ve insan yaşamı boşluk veya çözümsüzlük kaldırmayacaktır. Söz konusu yeni aşamada ekonominin iki önemli değişkeni olarak biyo-teknolojik gelişmeler ve çevrimiçi (online) yaşantılar dikkat çekmeye başlamıştır. Bu iki değişkene bağlı bir değerlendirme yapıldığında, Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Uzak Doğu ülkelerinden bazılarının daha hazırlıklı; planlı, eşgüdümlü ve birikmiş nitelikli emeğe sahip oldukları saptanabilir. Covid-19 Pandemisi, biyo-teknoloji ve çevrimiçi yaşantılar bakımından hazırlıklı bu toplumların merkezde olacağı bir politik kapitalizme doğru evrilecek gibi görünmektedir.[12]

Yeni dünya düzenini doğru teşhis edebilmek için tekno-ekonomi ve politik kapitalizm kavramlarını tanıtmakta yarar vardır. Öncelikle tekno-ekonomi kavramı ve terimi, iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, sınırlı bir alanda önce teknoloji bağlamında söz konusu olan para alışverişi veya akışını, sonra ise teknolojik üretim ile bu teknolojinin tüketimi arasındaki istatistiksel verileri içerecek bir anlamda kullanılmaktadır. İkincisi, biyo-teknoloji ve iletişim teknolojileri başta olmak üzere birçok alt alanı olan teknolojiden kaynaklanan bütün insan-insan ilişkileri ve sosyal değiş tokuşların tamamını kapsayan bir anlamda kullanılmaktadır. Her iki anlamda da kullanılabilen ve 1990'ların sonlarından beri önce bir kavram, sonra ekonomik bir terim olarak literatüre yerleşmiş olan tekno-ekonomi, dünya toplumlarının hiyerarşik sınıflanmasında önemli bir işlev görmektedir.[13]

Tekno-ekonomiden sonra onu küresel çapta ve bölgesel çapta yöneten süreçlerin toplamı olarak politik kapitalizm kavramı ve terimi gündeme gelmektedir. Politik kapitalizm, teknolojik süreçlerin ve çevrimiçi yaşantıların siyasi ve sosyal düzenlenmesi, kurallaştırılması, vergilendirilmesi, denetlenmesi ve kontrolünü içermektedir. Küresel kapitalizmin yeni ve büyük ölçüde dijital bir aşa-

---

[11] Bu değişim daha önceden incelenmiş ve dijital söylemle ilgili muhtemel yönlere işaret edilmiştir. Bkz. Eran Fisher, "Contemporary Technology Discourse and the Legitimation of Capitalism", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 13(2), 2010, s. 232-236.

[12] Pandemi, dijital toplum ve politik kapitalizm arasındaki ilişkilere dair son yıllarda dikkat çekici incelemeler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları için bkz. Michael Betancourt, *The Critique of Digital Capitalism: An Analysis of the Political Economy of Digital Culture and Technology*, Brooklyn, New York: Punctum Books, 2015; Kohei Saito, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York: Monthly Review Press, 2017; Leo Panitch, Greg Albo (ed.), *Beyond Digital Capitalism: New Ways of Living*, Socialist Register 2021, London: The Merlin Press, 2020.

[13] Carlota Perez, "Technological Revolutions and Techno-economic Paradigms", *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 34, No. 1 (January 2010), s. 186, 188, 190; Wolfgang Drechsler, Rainer Kattel, Erik S. Reinert (ed.), *Techno-Economic Paradigms*, London: Anthem Press, 2011.

ması niteliğinde politik kapitalizm; olumlu anlamda insanların yeni yaşamsal ve zamansal bilinçlerinin düzenlenmesi ve yönetimi, eleştirel anlamda ise biyo-politika kavramını gerekçelendirecek bir seviyede bu bilinç durumlarının standartlaştırılması, vergilendirilmesi ve denetimi anlamına gelmektedir. Politik kapitalizm ile dünyadaki bütün insanlar küresel yurttaşlık standartlarına uyan "makbul ve muteber bireyler" ve bu standartlara uyum sağlayamamış "istenmeyen bireyler" şeklinde ikiye ayrılmaktadırlar. Burada bireyin özgürlüğünün kendisi için küresel dijital şartlarda düşünülmüş iyilikleri kabullenme ve onlara uyum sağlamakla gerçekleştiği kabul edilmektedir. *Posthuman* veya gelecek insanının bu verili koşullara uyum sağlayarak yaşaması ve mutlu olması beklenmektedir.[14] Politik ekonomi ile kapitalizm arasındaki ilişkinin geçmişi oldukça uzun olup *Amerikan rüyası* ile ilişki halindedir,[15] ama *posthuman* veya yeni-insanı gerekçelendirecek krize hazırlık bakımından dünya toplumları dört sınıf veya grupta ele alınabilir. Nitekim söz konusu dörtlü kategori 18-24 Nisan 1955 tarihinde Endonezya'nın Bandung kentinde düzenlenen Konferans'tan bu yana ABD'deki araştırmacılar tarafından farklı şekillerde adlandırılmış küresel kapitalizm ve ekonomi toplumlarının tekno-ekonomi ve politik kapitalizme göre güncellenmiş bir içeriğine karşılık gelmektedir.[16]

Covid-19 Pandemisi içerisinde biyo-teknolojik gelişmeler ve çevrimiçi yaşantılar değişkenlerini öncelikle gözeten hazırlıklarına göre, tekno-ekonomi ve politik kapitalizm açısından dünya toplumlarını değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu değerlendirmede, 'hayatta kalma', 'değer üretme' ve 'üretilmiş değeri pazarlama' değişkenlerinin bir ölçme, değerlendirme ve sınıflama kıstası olarak işe koşulabileceği saptanabilir. Burada tekno-ekonomi ve politik kapita-

---

[14] Jon Seltin, "Production of the Post-human: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia*, Number (8) 2009, s. 43–59; Randall G. Holcombe, "Political Capitalism", *Cato Journal*, Vol. 35, No. 1 (Winter 2015), s. 41-62; Greg Bird, Heather Lynch, "Introduction to the Politics of life: A Biopolitical Mess", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 2019, Vol. 22(3), s. 301-316.

[15] Bkz. Anwar Shaikh, "Political Economy and Capitalism: Notes on Dobb's Theory of Crisis", *Cambridge Journal of Economics*, 1978 (2), s. 233-251.

[16] Tukumbi Lumumba-Kasongo, "Rethinking the Bandung conference in an Era of 'unipolar liberal globalization' and movements toward a 'multipolar politics'", *Bandung: Journal of the Global South*, Springer, (2015) 2:9, s. 1-17; Rudolph Carl Ryser, Dina Gilio-Whitaker, Heidi G. Bruce, "Fourth World Theory and Methods of Inquiry", *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries*, ed.: Patrick Ngulube, Hershey PA (USA): IGI Global, 2017, s. 50-84.

lizm bütün insan ve toplumları kuşatan küresel/ortak bir bağlam olarak, biyoteknolojik gelişmeler ve çevrimiçi yaşantılar biriktirilmiş emek ve değerin içeriği olarak, 'hayatta kalma', 'değer üretme' ve 'üretilmiş değeri pazarlama' ise insanlar ve toplumlar arası ilişkilerde hiyerarşiye sebep olan bir değişken grubu olarak belirlenmektedir. Bu bakış açısıyla ve post-kolonyal teorinin günümüzde oturmuş dünya toplumları hiyerarşisi güncellenerek aşağıdaki gibi bir sınıflamada bulunulabilir:

I- Hayatta kalan, değer üreten ve bu değeri pazarlayan toplumlar (ABD, İngiltere ve Çin)

II- Hayatta kalan, değer üreten ve bu değeri pazarlamaya aday/rakip toplumlar (Avrupa Birliği'nin gelişmiş ülkeleri, Rusya, Japonya ve Hindistan)

III- Hayatta kalan ve değer üretmeye çalışan toplumlar (eski üçüncü dünya ülkeleri/post-kolonyal toplumlar: örneğin Brezilya, Arjantin, Meksika, Mısır, İran, Pakistan, Endonezya, Tayland)

IV- Hayatta kalmaya çalışan toplumlar (eski dördüncü dünya ülkeleri: örneğin Kenya, Somali, Afganistan).[17]

Esas itibariyle *Amerikan rüyası*nın 1980'li yıllardan sonra ve daha yoğunlukla 2000'li yılların ilk çeyreğinin sonuna doğru dünyayı getirdiği bir aşama olan bu dörtlü ayrım aynı zamanda teknoloji ağırlıklı ekonomiye dayanan ontik bir sıralama ve ilişki tarzına göndermede bulunmaktadır. Çünkü biyo-teknoloji ve çevrimiçi yaşantılar başta olmak üzere teknoloji bağlamında üretilmiş değeri olan ve bunu pazarlayan toplumlar ile üretilmiş ve pazarlanmaya elverişli değeri bulunmayan toplumlar arasında yeni bir örgütlenme, işbirliği ve rekabette karşı karşıya gelme gibi süreçleri içeren yeni bir hukuk içeriği gelişmektedir.[18] Bu bağlamda Çin'in zaman içerisinde sıralamada üçüncü sınıftan birinci sınıfa yükselmiş olduğu, Hindistan'ın üçüncü sınıftan ikinci sınıfa yerleştiği ve tartışılabilir de olsa Güney Kore ve Malezya'nın ikinci çerçeveye yakın bulunduğu saptanabilir. Uzakdoğu ülkelerinin teknolojiye dayalı ekonomileri ile Batı Avrupa ülkelerinin teknolojiye dayalı ekonomileri birbirine yakınlaşmıştır. Türkiye, 1955 yılındaki ilk siyasi ve askeri tarafsızlığından bu yana belirli aralıklarla güncellenen uluslararası literatürde üçüncü sınıfa giren tekno-ekonomik koşullarını korumakta gibi-

---

[17] Dünyanın yeni sosyo-ekonomik insan ve toplum tabiatı hakkında bkz. John Ehrenreich, *How Money, Power, and the Pursuit o f Self-Interest Have Imperiled the American Dream*, Ithaca and London: ILR Press An Imprint of Cornell U niversity Press, 2016.

[18] Ayrıntılı bilgi için şu kaynağa bakılabilir: Grietje Baars, *The Corporation, Law and Capitalism: A Radical Perspective on the Role of Law in the Global Political Economy*, Leiden, Boston: Brill, 2019.

dir. *Posthuman* teorisyenlerinden Francis Fukuyama'nın analizine göre, Türkiye ürettiği insansız hava araçlarıyla konumunu iyileştirme potansiyeline sahiptir.[19] İsrail'in yeri birinci sınıftaki tekno-ekonomik koşullarla uyuşmaktadır. Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi bazı körfez ülkeleri sermaye ve teknoloji yatırımları bakımından üçüncü sınıf ekonomiler ile ikinci sınıf ekonomiler arasında bir geçişkenliğe sahip görünmektedirler.

*Amerikan rüyası*nın etkin olduğu son zamanlarda gelişen iki literatür ve yeni-dünya ve yeni-insan (*posthuman*) okuması olarak transhümanizm ve posthümanizm yukarıdaki dörtlü ayrımın içeriğinde kendini güncellemekte ve geliştirmektedir. *Amerikan rüyası*nın miadını doldurmaya başlamasıyla birlikte onu da güncelleyen iki literatür niteliğinde belirginleşen transhümanizm ve posthümanizm, dünya toplumlarının verili durumlarına bağlı olarak olgusallaşacaktır. Transhümanizm literatürü aynı zamanda bir toplumsal iletişim ve işbölümüne atıfta bulunacak ölçekte hiyerarşik bir insan varoluşunu içeren yukarıdaki dörtlü sınıfsal dağılımı onaylamakta, posthümanizm ise her türden sınıflamanın geride kaldığını kabul ederek bu sınıfsal dağılımı teorik seviyede kabul etmiyor görünmektedir.[20] Fakat posthümanizmin gelecek insanı da bu dünyada yaşayacağı için eldeki hiyerarşik durumun pratikte reddedilmesi pek de sürdürülebilir bir *posthuman* düşüncesine karşılık gelmemektedir. *Amerikan rüyası*nın doğal seleksiyoncu fikir ile eşitlikçi fikir arasındaki tutumuna benzer şekilde transhümanizm literatürü ile posthümanizm literatürünün birbirine yakınlaştığı yeni seçenekler daha gerçekçi bir yeni-insan öngörüsüne göndermede bulunabilir.[21]

2. Transhümanizm ve Posthümanizm Kavramlarının Tarihçesi

Buraya değin transhümanizm ve posthümanizm kavramları ve literatürlerinin güncel arka planını, ayrıca küresel, bölgesel ve yerel toplumsal durumunu açımladık. Bu arada transhümanizm ve posthümanizm literatürleri hakkında; her ikisinin de 20. yüzyılın insan sorunlarına göndermede bulunduklarını ve *posthuman*a ilişkin taahhütleri bulunsa bile aslında geçmiş insanların ortak sorunlarından söz ettiklerini saptamakta yarar vardır. Çünkü iki literatürün *Ame-*

---

[19] MEMO (Middle East Monitor), "Turkey drone success has 'elevated' it in the world, says Fukuyama", https://www.middleeastmonitor.com/20210413-turkey-drone-success-has-elevated-it-in-the-world-says-fukuyama/ (Erişim Tarihi: 31.05.20121)

[20] David Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2015, s. 35, 46-47, 110-111, 114, 132.

[21] R. L. Rutsky, "Technologies", *The Cambridge Companion to Literature and Posthuman*; ed.: Bruce Clarke, Manuela Rossini, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2017, s. 190-191.

rikan rüyası sonrasında yeni birer rüya seçeneği niteliğinde gündeme gelişleri, biriktirdikleri ve çözümledikleri geçmiş insan sorunları nedeniyledir. Hem başka bir deneyim alanından beslenmemektedirler ve hem de başka bir deneyim alanına seslenseler bu denli etki meydana getiremezlerdi. Tıpkı Kıta Avrupası aydınlanması ve modern kültürün Ortaçağ Avrupası'nda Engizisyon örgütlenmesi kaynaklı insan sorunlarına ve *Amerikan rüyası*nın 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılın modern Avrupa kaynaklı insan sorunlarına dayanması gibi transhümanizm ve posthümanizm literatürleri de *Amerikan rüyası*nın biriktirdiği insan sorunlarına dayanmaktadır.[22] Buna göre, gelecek zamanlara seslendiğini ve yeni-insandan söz ettiğini temalaştıran her iki literatür de somut oldukları bütün kapsamlarda hep geçmiş insandan söz etmektedirler. Şimdi bu iki kavramın tarihçesine, terimleşme ve literatürleşme geçmişlerine yer vereceğiz ki, her iki kavramın ve terimin anlaşılmasında da hem güncel arka plan hem de geçmiş insan sorunlarına gönderme yapan bu detay önemlidir.

2.1. Transhümanizm Kavramının Tarihçesi ve İçeriği

Transhümanizm, bir hareket, bir felsefe akımı ve bir literatür olarak, teknolojik araçlar vasıtasıyla, insanın öncelikle bedeni ve fiziksel güçlerinin, sonra beş duyusu, zekâsı ve bilincinin geliştirilip yetkinleştirilmesini savunmayı içermektedir.[23] Anlaşılabilir bir tarifle, teknolojinin kullanılması yoluyla insanın hastalanması, acı çekmesi, yaşlanması, engelli olması ve ölmesinin bertaraf edilebileceği ve böylece insanın güçlendirilip yetkinleştirilebileceği düşüncesini felsefi bir yaklaşım niteliğinde savunan akıma transhümanizm denilmektedir.[24] Transhümanizmle ilgili olarak İngilizce literatürde özellikle iki sözcük, "empowerment" (güçlendirme) ve "enhancement" (iyileştirme) sözcükleri kullanılmaktadır. Bu iki sözcük de göz önünde bulundurulduğunda, transhümanizm, biyo-teknolojik gelişmeleri kullanarak insanın güçlendirilmesi düşüncesini sahiplenen, işleyen ve savunan literatür veya akımın adı olmaktadır.[25]

---

[22] Roberto Manzocco, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 25-31.

[23] Muhammet Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research*, 2021: 32 (1), s. 33.

[24] Hava Tirosh-Sammuelson, "A Critical Historical Perspective of Transhumanizm: Engaging Transhumanism", *H± Transhumanism and Its Critics*, ed.: Gregory R. Hansell, William Grassie, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011 (e-kitap), s. 10.

[25] Manzocco, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, s. 4; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 31.

Transhümanizmin amacı, eldekine kıyasla oldukça sağlıklı ve uzun bir gençliğin biyo-teknolojiye dayandırılarak mümkün kılınmasıdır.[26]

Çağdaş felsefi transhümanizm terimi ve düşüncesini biyo-teknolojik bağlamı da içerecek nitelikte kuran ilk kuramcının kim olduğuyla ilgili görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bunun bir nedeni, liberal, demokratik, extropianist ve singularitarianist nitelikli transhümanizm kavrayış ve kuramlarının birbirlerinden farklılaşıyor olmasıdır.[27] Bakış açısına göre, her bir alt akımın ilk kuramcısı gerçek başlatıcı düşünür olarak işlenebilmektedir. İlk sistematik kuramcıya ilişkin görüş ayrılıklarının ikinci nedeni ise, biyo-teknolojideki gelişmelerle insanın bedensel ve zihinsel iyileşmesi arasında felsefi bir ilişki kurmak gereği ölçütünden kaynaklanmaktadır. Sözgelimi çağdaş transhümanizmin en önde gelen teorisyeni olan Max More, biyo-teknolojik gelişmeleri ve yaşanılan bu dünyada fiziksel ve zihinsel yetkinleşmeyi içerecek nitelikle transhümanizmi ilk kez terimsel anlamda kullanan kişinin kendisi olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, More'dan önce transhümanizmi yetkinleşme anlamını kastederek kullanan Julian Huxley gibi ve "transhuman"ı insanlıktan gelecek insanına (*posthuman*) geçiş anlamında kullanan Fereidoun M. Esfendiary gibi düşünürler olmuş, ama birincisi felsefi bir çerçeveyi esas almadığı ve ikincisi de hiçbir şekilde transhümanizme referansta bulunmadığı için bu düşünürler terimsel anlamı yaratan kişiler olamamışlardır.[28] Transhümanizm literatürü üzerine çalışan önemli bir araştırmacı ve aynı zamanda More'un da eşi olan Natasha Vita-More, More'un bu okumasından görece farklı bir okuma yapmakta ve aslında birbiriyle hiç görüşmemiş, farklı alanlarda uzmanlaşmış, ama her ikisi de Oxford Üniversitesi'nden mezun İngiltereli iki başlatıcı teorisyenin bulunduğunu saptamaktadır. Bu iki kişiden biri, evrimci bir biyolog ve Katolik bir papaz olan Julian Huxley'dir. Huxley, aynı zamanda agnostisizmin kurucusu Thomas Henry Huxley'in torunudur. Bu iki kişiden diğeri ise, transhümanizm felsefesinin kurucusu olan Max More'dur.[29] Francesca Ferrando, Julian Huxley'in yanına onun erkek kardeşi Aldous Huxley'i de öncü

---

[26] Manzocco, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, s. 85, 109, 144.

[27] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 31.

[28] Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 40.

[29] Natasha Vita-More, "History of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 51.

olarak eklemektedir.[30] Manzocco da Ferrando'ya katılmakta ve kardeş Aldous Huxley'i öncüler arasında işlemektedir.[31] Max More, extropianisttir ve insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesi anlamında aldığı transhümanizmi felsefi bir bağlamda incelemeyenleri kuramcı kabul etmemektedir.

Transhümanizmin çağdaş etütlerinde liberal, demokratik, extropianist ve singularitarianist (tekilci) etütlerin birbirinden ayrı saptanmasında yarar vardır. Yapay zekâ konusunda tanınmış araştırmacı Ben Goertzel'in somutlaştırmasıyla, teknolojik gelişmelerin radikal iyimserliğiyle liberteryen politik felsefeyi birleştiren transhümanizm akımına liberal veya liberteryen transhümanizm denilmektedir. Bu akıma göre, bütün insanlar, biyolojik ve teknolojik eşitlik yaklaşımından hareketle güçlendirilme ve iyileştirilmede eşit ölçüde göz önünde bulundurulacaklardır. Liberal transhümanizmin dikkat çeken bir başka özelliği, bireyselciliği gelecek insanı (*posthuman*) yaklaşımında korumasıdır.[32] Demokratik transhümanizmin önde gelen düşünürü James Hughes'tir[33] ve ona göre, sosyal demokrasi ve liberal politikaların yönettiği bir teknolojik gelişmeyle güçlendirilme ve iyileştirilme bütün insanların geleceklerini değiştirmelidir. Daha uzun, daha sağlıklı, daha zeki ve daha mutlu bir yaşam, bilim ile demokrasinin bir arada olmasıyla mümkündür.[34] Extropianist transhümanizmin kurucusu ve önde gelen teorisyeni Max More'dur ve dünya genelinde sosyal bilimlerde transhümanizm denildiğinde genelde bu tarz kastedilmektedir. Extropianist transhümanizm, biyo-teknolojideki gelişmeler kullanılarak fiziksel seviyede yetkinleştirilen gelecek insanının (*posthuman*) bilinç felsefesini incelemekte ve *posthuman*ın uzun ömürlü, genç, sağlıklı, engelsiz, acısız ve mutlu olacağını öngörmektedir. More, 1990 yılındaki ilk çalışmasında, insanın fiziksel ve zihinsel olarak daha sağlıklı ve varoluşsal olarak daha mutlu olacağını haber vermektedir.[35] Singularitarianist transhümanizmin kurucu babası ve önde gelen teorisyeni, başarılı bir mühendis olan Ray Kurzweil'dır. Kurzweil,

---

[30] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 29.

[31] Manzocco, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, s. 4; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 26.

[32] John Mazarakis, "The Grand Narratives of Democratic and Libertarian Transhumanism: A Lyotardian Approach to Transhumanist Politics", *Confero*, Vol. 4, No. 2, 2016, s. 11-12.

[33] Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1, April 2005, s. 22, https://nickbostrom.com/papers/history.pdf (Erişim Tarihi: 05.06.2021).

[34] James Hughes, *Citizen Cyborgs: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge: Westview Press, A Member of the Perseus Books Group, 2004, s. 3-54.

[35] More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", s. 8.

teknoloji merkezli biyolojiden hareketle evrimci bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre, önce biyo-teknoloji yoluyla insanların bedenleri geliştirilecektir, ama sonra insanlar kendi zekâlarını geliştireceklerdir. Beden ve zihni gelişmek bakımından ikiye bölen ve zihinsel gelişmeyi kişiye bırakan Kurzweil, böylece bireyselci bir yaklaşım ortaya koymakta ve biyolojik evrimin zaferinden bahsetmektedir.[36]

Transhümanizmin geçmiş tarihçesine yönelik bir inceleme yapıldığında, literatürdeki kaynakların ortak görüşüne göre, tarihte *transhuman* kavramını ilk telaffuz eden ve ondan ilk bahseden düşünürün Dante Alighieri (1265-1321) olduğu fark edilebilmektedir. Alighieri, 1312 yılında *İlahi Komedya* adlı eserinde "insanlığın mevcut olanaklarını ve sınırlarını aşmış insan" anlamında *transumanare* terimini kullanmış, fakat onun bu işleyişi doğa bakımından dinsel veya ruhsal kaldığı için çağdaş transhümanizmden farklı olmuştur.[37] Söz konusu kitapta Alighieri, ölümden sonraki yaşamı, sırasıyla cehennem, araf ve cennette geçen seyahatler yoluyla ve şiirsel bir dille anlatmaktadır. "Bu kitabın üçüncü ana bölümü olan cennetle ilgili anlatımını birinci kantosunda ruhsal ve dinsel nitelikte bir arınma ile yetkinleşmiş insanın (*transhumanise*) özelliklerinden söz edilmektedir. Alighieri, "*transhumanise'ı (yetkinleşmiş insanı) kelimelerle temsil etmek için*" ile başlayan mısranın ardından yetkinleşmiş insanın hayranlık verici üstün vasıflarını ayrıntılı bir şekilde betimlemektedir."[38] Vita-More, Alighieri'nin İtalyanca fiil olan "transumanare" veya "transumanar"ı kullanıp, İngilizce karşılığıyla "to transumanate" ve "to transhumanize"ı kullanıp, koşullar ve idrak bakımından dünyanın dışında olan bir yetkinliği kastetmiştir.[39]

Alighieri'den yüzyıllarca sonra 20. yüzyılın başında Richard Maurice Bucke, ilk kez 1901 yılında yayınlanmış *Kozmik Bilinç* adlı kitabında, 19. yüzyıldaki endüstri devriminin ardından Alighieri'ye referansta bulunarak, eldeki dünyevi sınırları aşan insan bilincine işarette bulunmak üzere, "*transhuma-*

---

[36] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 37-38. Karşılaştırmak üzere bkz. Ray Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, London: Viking Published by Penguin Group, 2005, s. 25-44.

[37] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 40-41; Vita-More, "History of Transhumanism", s. 50.

[38] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 42-43; karşılaştırmak üzere bkz. Dante Alighieri, *Divine Comedy-Paradiso*; İngilizceye çev.: Henry Wadsworth Longfellow, Released under Creative Commons Attribution-Noncommercial Licence, Typesetting by H. G. Longfellow (e-book), 2008, s. 3-4, http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/us/ (Erişim Tarihi: 25.12.2020).

[39] Vita-More, "History of Transhumanism", s. 50.

nizing", "*transhumanized*" ve "*transhumanization*" kavramlarını kullanmaktadır. Bu, çağdaş dönemin ilk dönüm noktasıdır, çünkü kavramlar hem İngilizcedir, hem de endüstri devrimi baz alınarak teknolojiye dolaylı bir gönderme içeren bir kavramsallaştırma yapılmaktadır. Bucke'tan sonra Thomas S. Eliot, 1935 yılında yayınlanmış *Kokteyl Parti* adlı kitabında, "*transhumanized*" kavramını aydınlanmış insan anlamında kullanmakta, ama teknolojiden söz etmediği ve böyle bir bağlamı da olmadığı için bu kullanım günümüzdeki anlamında bir terimsel anlam içermemektedir. Eliot'tan sonra Julian Huxley, 1957 yılında yayınladığı *Yeni Şarap İçin Yeni Şişeler* adlı kitabında kısa bir "*transhümanizm*" bölümüne yer vermiş ve bu kavramla "insanlığını sürdürürken insanlık doğasını geliştirmek için yeni olanaklar fark eden insan" anlamını kastetmiştir. Çağdaş dönemin ikinci dönüm noktası Huxley'in işleyişinde bulunabilir, çünkü burada insan doğasının geliştirilmesiyle transhümanizm kavramı birlikte kullanılırken evrimci biyolojiye referansta bulunulmaktadır. Ardından İran asıllı ve Belçika'da doğmuş, ama ABD'de uzun zaman kalmış Fereidoun M. Esfandiary, 1972 yılında yayınlanmış bir kitap bölümünde "*transhuman*" terimini kullanmış, ama insanlıktan insanlık sonrasına geçişi kastetmiştir.[40] Esfendiary, bir gelecek bilimcidir (fütürist) ve *2000 Yılı Kadınları* (*Women the Year 2000*) adlı kitaptaki bölümün adı *2000'lerin Transhuman'ı*dır (*Transhumans 2000*).[41] Vita-More'un tarihsel okumasına göre, yüzyılın üçüncü dönüm noktasında iki hadise vardır ki, her ikisi de 1983 yılında gerçekleşmiştir. İlki, *Webster's New Universal Unabridged Dictionary*'de (*Webster'ın Yeni Evrensel Eksiksiz Sözlüğü*) "transhuman"ın "superhuman" (süper insan), "transhumanize" ve "insan olmanın ötesi bir şeye yükselmek veya dönüşmek" anlamıyla tanımlanmış olmasıdır. İkincisi ise, Vita-More'un "Transhuman Manifesto" ve "Transhumanist Arts Statement" (Transhümanist Sanatlar Bildirisi) metinlerini kaleme almış olmasıdır. Vita-More, kaleme aldığı iki metinde, insan bedenlerinin ve zihinlerinin geliştirilmesi yoluyla insanlığın mevcut sınırlarının aşılabildiği bir transhümanizm felsefesinden söz etmektedir.[42] Nihayet yüzyılın dördüncü ve son dönüm noktası, Max More'un 1990 yılında kaleme aldığı "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy" (Transhümanizm: Bir Gelecek Felsefesine Doğru) başlıklı felsefi denemenin yayınlanmasıdır. Bu kısa denemede artık biyo-teknolojiye bağlı gelişmelerin insan bedenini iyileş-

[40] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 34.

[41] Vita-More, "History of Transhumanism", s. 50.

[42] Aynı yer.

tirmesinden hareketle insan zihninin aydınlanmasını ve yaşam ve mutluluğunun artmasını içeren bir bilinç felsefesi niteliğinde transhümanizmden söz edilmektedir.[43]

Hava Tirosh-Samuelson, Julian Huxley ve iki yakın arkadaşı John Burdon Sanderson Haldane (1892-1964) ve John Desmond Bernal'i (1901-1971) transhümanizmin Peygamberleri olarak resmetmektedir. Onun anlatımına göre, 20. yüzyıldaki öncü çalışmalar Huxley'in çevresinde ve İngiltere'de teşekkül etmiştir. Tirosh-Samuelson'ın verdiği silsileye göre, H. G. Wells, Arthur C. Clarke, Isaac Asimov, Robert Heinlein, Stanislaw Lem, Bruce Sterling, Greg Egan, Vernor Vinge, Fereidoun M. Esfandiary, Marvin Minsky, Ray Kurzweil, Eric K. Drexler, Frank P. Tipler, Hans Moravec ve Hans Moravec transhümanizm çalışmalarının gelişmesinde katkılarda bulunmuşlardır. 1980'lerde filozof Max More, transhümanizmi bir doktrin olarak formüle etmiş ve bu doktrini insanın gelişimine çabalayan "extropinin ilkeleri" şeklinde nitelendirmiştir. 1990'ların sonlarına doğru bir grup transhümanist filozof ortaya çıkmış ve Nick Bostrom ve David Pearce gibi filozoflar, "Dünya Transhümanist Örgütü"nü 1998 yılında kurmuşlardır. Bu aşamadan sonra transhümanizm filozofları ve araştırmacılarının sayısı artmıştır. Dünya Transhümanist Örgütü, 2006 yılında ilk dini özel örgüt çalışması olarak Mormon Transhümanist Örgütü'nü ilan etmiştir.[44]

Bu uzun soy kütüğünün ürünü olan transhümanizm literatürü ve düşüncesi, öncelikle insanlığın şu andaki durumunun türün gelişim tarihinin sonu değil, ancak geleceğe yönelik bir aşaması olabileceğini kabul etmektedir. Buna göre, transhümanist olan birey, sadece biyo-teknolojinin gelişmesiyle insanın fiziksel olarak iyileşmesini değil, aynı zamanda teknolojilerin işe koşulması yoluyla insanlık durumunun imkân ve çekiciliğini temelden geliştirmeyi planlamaktadır.[45] İkinci olarak bizzat Max More'un aktarımına göre transhümanizmin birçok tarifi yapılmıştır. More'un 1990 yılında yapmış olduğu tarife göre, transhümanizm, bilim aracılığıyla insanlığın şu andaki formu ve sınırlarının ötesinde zekânın sürekli ve hızlı evrimini arayan -extropian perspektifler gibiyaşam felsefeleridir. Nick Bostrom'un tarifine göre, transhümanizm, uygula-

---

[43] Bkz. More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", s. 6-12; a.g.mlf., "The Philosophy of Transhumanism", s. 40.

[44] Tirosh-Sammuelson, "A Critical Historical Perspective of Transhumanizm: Engaging Transhumanism", s. 10-11.

[45] Tirosh-Sammuelson, "A Critical Historical Perspective of Transhumanizm: Engaging Transhumanism", s. 11-12.

malı akıl ve özellikle gelişen ve ulaşılabilir olan teknolojiler aracılığıyla yaşlanmayı ortadan kaldırıp insanın zekâ yetisini genişletecek ve fiziksel ve psikolojik kabiliyetlerini artırarak insanlık durumunu temelden iyileştirecek imkân ve yolları amaçlayan entelektüel ve kültürel bir harekettir. Başka bir tarife göre, transhümanizm, insanın temel sınırlarının aşılabilmesini sağlayan teknolojilerin vaatleri, sonuçları ve olası tehlikelerini ve gelişen ve kullanılan teknolojilerle gündeme gelen etik sorunları çalışan bir araştırma alanıdır. Buna göre, transhümanizm, bir yaşam felsefesi, entelektüel ve kültürel bir hareket ve bir çalışma alanıdır.[46]

More'un ifadesine göre, transhümanizm köklerini aydınlanma hümanizminde bulmaktadır. 19 ve 20. yüzyıllarda teknolojideki ve biyo-teknolojideki ilerlemeler artık insanın kendini daha iyi bir geleceğe hazır hissetmesine ve insanlığın kendini geliştirmesi fikrine yöneltmektedir. Bu durum, insanın fiziksel olarak güçlendirilmesi, hastalık ve engellilik gibi istenilmeyen hallerden kaynaklanan acılarının azaltılması, yaşlanmanın geciktirilmesi, gençliğin ve ömrün uzaması gibi *posthuman*a yönelik arayışları tetiklemektedir. Daha önceleri süper güçler, umut ve duaya bağlanan hâdiseler bunların yerine daha çok akıl, teknoloji ve bilimsel yönteme bağlanacaktır. Hümanizm ile transhümanizmin farkı; insanlığın geliştirilmesi ilkinde eğitime ve kültürel niteliğe dayandırılırken, ikincisinde insanlığın geliştirilmesi biyolojik ve genetik miras yoluyla gelmiş sınırların teknoloji yoluyla bertaraf edilmesine dayandırılmaktadır. Transhümanist, insan doğasını mükemmel ve son niteliğinde değil, evrimsel bir yol ve *posthuman* olabilecek bir doğa olarak kabul etmektedir. *Posthuman* olmanın anlamı, insan durumunun daha az cezbedici yönlerini tanımlayan sınırları aşmaktır. Transhümanizm sadece felsefeyi değil, aynı zamanda bilgi teknolojisi, bilgisayar bilimi ve mühendisliği, bilişsel bilim ve sinir bilimleri, yenileyici tıpta yer alan teknolojiler, yaşamı uzatma, genetik mühendisliği ve nanoteknoloji gibi fiziksel ve sosyal nitelikli bilimleri içermektedir.[47]

Belirtmek gerekir ki, aydınlanmacı olan transhümanizm literatürü doğal seleksiyonu kabul etmektedir. Ayrıca Max More, 1990 yılında transhümanizmi bir geçiş insanına tekabül edecek şekilde kullanırken posthümanizmin transhümanizmden sonra ve ondan gelişeceğini belirtmektedir.[48] Fakat 2013 yılında transhümanizm okurları ve araştırmaları için kaleme aldığı bir açıklamada

[46] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 31-32.

[47] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 32-33.

[48] More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", s. 1.

transhümanizmin sıklıkla posthümanizmle karıştırıldığını, onunla karşılaştırıldığını ve hatta onunla özdeşleştirildiğini, ama bunun yanlış olduğunu açıkça ifade etmektedir.[49]

2.2. Posthümanizm Kavramının Tarihçesi ve İçeriği

Posthümanizm, bir hareket, bir felsefe akımı ve bir literatür olarak, bir taraftan "*insan*" kavramının idealize edilerek evrensel ölçekte ayrıcalıklandırıldığı her türlü bilgiyi (epistemoloji) reddedip yerine insan ve doğayı bir bütün niteliğinde kucaklayan bir bilgiyi ikame etme taahhüdünü ve diğer taraftan da bu bilgiyi koşullayan her çeşit türcü varlık anlayışını (ontoloji) reddedip yerine insan-merkezciliğin eleştirildiği bir varlık anlayışını ikame etme taahhüdünü içermektedir.[50] Transhümanizme kıyasla çerçevesi pek oturmamış olan posthümanizm, anlaşılabilir bir tarifle; yaşam formlarının, hayvan, bitki ve insan şeklinde sınıflanması ve tanımlanması demek olan normatif sübjektifliğin reddedilmesi başta olmak üzere,[51] ten rengi, dil, ırk, etnisite, inanç, cinsiyet, coğrafya ve zaman farkına dayanılarak oluşturulmuş ayrımların yol açtığı türcü ve hiyerarşik insan ve evren kavrayışlarının ötesindeki kuşatıcı insan, tabiat, çevre ve kâinat kabulü ve ortaklığına işaret eden bir bilinç felsefesidir.[52] Zaman zaman transhümanizmle karıştırılabilen posthümanizm, transhümanizm literatürünün sahiplendiği aydınlanma, doğal seleksiyon ve sosyo-biyolojik evrim fikirlerini özellikle reddetmekte, postmodernizm sırasında ve sonrasında oluşmuş fikirlere yaslanmaktadır.[53] Başlangıç itibariyle biyo-teknolojideki gelişmeler, Siborg kavramı ve gelecek insanı (*posthuman*) teması bakımından transhümanizm literatüründen de faydalanan posthümanizm, esas itibariyle çağdaş feminizm literatürüne yaslanmış ve sonradan post-kolonyalizm literatürüyle kendini güncellemiştir.[54] Artık felsefi posthümanizm, insan-merkezciliğin ve her çeşit düalitenin reddedildiği ve gelecek

---

[49] Max More, "Roots and Core Themes", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, s. 28.

[50] Rosi Braidotti, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities", *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities, 2018 (0/0), s. 1-2.

[51] Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Cambridge, Malden: Polity, 2014, s. 19.

[52] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 33.

[53] Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010, s. 3-5.

[54] Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, "Feminist Posthumanities: An Introduction", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 7-12.

insanını bu ikisini eleştirmek üzerinden kuramsallaştıran bir bilinç felsefesi görünümündedir.[55] Posthümanizmin hedefi, melez insandır, hatta türlerin melezliğidir.[56]

Çağdaş dönemde posthümanizm literatürünü öncelemiş ve bu arada Batılı ve görece evrensel insan anlayışlarını yeni gelişmeleri göz önünde bulundurarak değerlendirip *posthuman*dan ilk bahsetmiş düşünür, Mısır asıllı ve ABD'de tanınmış olan edebiyat eleştirmeni Ihab Hassan'dır. Esas itibariyle posthümanizm düşüncesinin öncüsü olarak çağdaş birçok filozoftan söz edilmekteyse de, kaynakların ortak tanıklığına göre, *"posthümanist kültür"* kavramını günümüzdeki terimsel anlamında telaffuz eden ilk kişi, Hassan'dır.[57] Bizzat posthümanizm filozoflarından ve ilk teorisyenlerden birisi olan Nancy Katherine Hayles de bunu ifade etmektedir.[58] Hassan, 1976 tarihli ve postmodern sanat üzerine tertip edilmiş bir kongrede bir bildiri sunmuştur. Ardından bu bildiriye dayanarak kaleme aldığı *Bir Sanatçı Olarak Prometheus: Posthümanist Bir Kültüre Doğru* başlıklı denemesi 1977 yılında yayınlanmıştır. Bu denemede Hassan, hem başlıkta *posthümanist* terimini kullanmakta, hem de içerikte günümüzdeki terimsel anlamıyla posthümanizmi anlatmaktadır. O, *"anlamı bilinmeyen yeni sözcük"*e dair konuşmakta ve şunları ifade etmektedir:

> "Bizim ilkin -insanın hayranlığı ve onun bütün dışsal temsillerini içerecek şekilde- insan formunun radikal bir seviyede değişebileceğini ve bu nedenle onun mutlaka revize edilmesinin gerekeceğini anlamaya ihtiyacımız vardır. Hümanizm kendini bizim çaresizce posthümanizm demek zorunda kalacağımız bir şeye dönüştürüyor olduğu için beş yüz yıllık hümanizmin sona geldiğini anlamaya gereksinim duymaktayız."[59]

---

[55] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 54.

[56] Nayar, *Posthumanism*, s. 47; Braidotti, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities", s. 5.

[57] Robert Ranisch, Stefan Lorenz Sorgner (ed.), "Introducing Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main, Bern , Bruxelles , New York , Oxford, Warszawa , Wien: Peter Lang Edition, 2014, s. 15; Bruce Clarke, Manuela Rossini (ed.), "Preface: Literature, Posthumanism, and the Posthuman", *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, Cambridge, New York, Melbourne, Delhi: Cambridge University Press, 2017, s. xi; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 25.

[58] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999, s. 1, 247.

[59] Ranisch, Sorgner, *Post- and Transhumanism An Introduction*, s. 15; Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 34.

Kaynaklar, Hassan'ın insan doğasının aynı kalacağını, ama onun kendi benliğine ilişkin kavrayışlarında öncekilere kıyasla ciddi farklılıklar olacağını ifade etmiş olduğunu saptamaktadırlar. Aslında onun bildirdiği insanlık durumunun içeriği, Fransız filozof Michel Foucault'nun işaret ettiği "*insanlığın sonu*"nu çağrıştıran bir kavrayıştır. Birçok postmodern filozof bu fikre çağıran analizlerde bulunmuşlardır. Fakat Hassan'ın farkı, *posthümanizmi* bizzat telaffuz ederek insanlığın sonu gibi görünen şeyin yeni-insanın başlangıcına karşılık geldiğini açıkça saptamış ve bunu açımlamış olmasıdır.[60]

Çağdaş posthümanizm literatürü temelde eleştirel, kültürel ve felsefi nitelikli etütler bakımından birbirinden farklılaşan ve içerisinde posthümanist feminizme bağlı yeni-materyalizmlerin, nesne-yönelimli bir ontoloji olarak antihümanizmin ve meta-insanlıkların da bulunduğu dinamik bir kapsama sahiptir. Bazen bu kavramların tamamı aynı filozofun zihninde ve kaleminde bir araya gelebilmektedir, ama her birini önce ayrı ayrı teşhis etmekte fayda vardır. Felsefi posthümanizm sırasıyla eleştirel ve kültürel posthümanizm etütlerinden sonra geldiği için ona en son yer verilebilir. Bu bağlamda posthümanizm literatürü uzmanlarının birbirlerinden farklı anlatılar geliştirebildiklerini önceden saptamak gerekmektedir. Sözgelimi Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner'in birlikte kaleme almış oldukları çağdaş tarihçe ile Francesca Ferrando'nun kaleme aldığı çağdaş tarihçe olgusal nitelikte birbiriyle uyumluyken kavramsal sınıflama ve analiz bakımından birbirinden farklıdır.[61] Burada iki uzmanın sınıflama ve analizleri birlikte göz önünde bulundurulacaktır.

Posthümanizm literatürünün gerçek anlamda çağdaş ilk teorisyenleri Donna J. Haraway ve Nancy Katherine Hayles'tir. Haraway ve Hayles 1985 yılında birlikte yayınladıkları *Bir Siborg Manifestosu* başlıklı makalede Siborg ve posthümanizm kavramlarını terimsel anlamlar yükleyerek kullanmışlardır. Hassan'dan sonraki görece bu ilk veya ikinci aşamada posthümanizm henüz transhümanizmi çağrıştıran bir terimsel anlama sahiptir ve Siborg'un durumunu belirginleştirmeyi taahhüt eden bir terim görünümündedir. "Burada Siborg, Batı düşünce geleneğinde bulunan ikilemleri sorunlaştırmaya göndermede bulunmaktadır. Çünkü Batı geleneğinde ısrarla sürdürülmüş olan *zihin/beden*, *hayvan/insan*, *organizma/makine*, *kültür/doğa* ve *erkek/kadın* gibi ikilemler, insanların canlılıklarının makinelerle ilişkiye girmesinden sonra,

[60] Ranisch, Sorgner, *Post- and Transhumanism An Introduction*, s. 15; Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 35.

[61] Karşılaştırmak üzere bkz. Ranisch, Sorgner, *Post- and Transhumanism An Introduction*, s. 15-16; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 25-26.

ironik bir şekilde, Batılı logostan hareketle ancak "*nasıl insan olunamadığını*" öğrenmeyi temin etmektedir. İki araştırmacıya göre de bu gelişmenin en önemli etkeni, 20. yüzyılın ikinci yarısında tüm dünyada kadınların toplumsal varoluş ve rollerindeki değişimdir."[62] 1985 yılındaki bu ilk çığır açıcı ortak yayından sonra iki filozofun metinleri görece birbirinden ufak ayrımlarla farklılaşmaktadır. Haraway, Santa Cruz Kaliforniya Üniversitesi'nde bilinç tarihi bölümü altında kadın araştırmalarında ordinaryüs profesör niteliğine benzer kıdemli bir profesör unvanıyla çalışmaktadır.[63] Hayles, Duke Üniversitesi'nde dijital insanlıklar, elektronik literatür, edebiyat, bilim, teknoloji, bilim yazınları ve eleştiri uzmanı olarak ve ordinaryüs profesör niteliğine benzer kıdemli bir profesör unvanıyla görev yapmaktadır.[64] Haraway'ın antropoloji ve sosyoloji uzmanlığı, Hayles'in de edebiyatçı uzmanlığı ilkinin kültürel posthümanizm, ikincisinin ise, eleştirel posthümanizm niteliğinde yeni eserler kaleme almalarını sağlamıştır. 1990'lı yıllarda kaleme aldığı metinlerde Haraway, Siborg'un makine ile canlı organizma arasındaki yeni bir ilişkiyi içerdiğini, bu vakıanın insanın evrendeki sabit yerini melez bir canlılığa doğru zorunlu bir değişime ittiğini, 21. yüzyılda bu gelişmenin yeni bir ontoloji içerdiğini ve artık yeni bir politikaya gereksinim duyulduğunu belirtmektedir. Onun okuması, insan kültürünün büsbütün yeni, genişletici, kapsayıcı ve kuşatıcı bir melezlik içereceği gibi kültürel bir okumadır.[65] Hayles, 1999 yılında yayınlamış olduğu *Gelecek İnsanı Olmamızın Keyfiyeti: Sibernetik'te Sanal Bedenler, Edebiyat ve Bilişim* adlı kitabında, kökleri feminist ve postmodern pratiklere dayanan sibernetik ve bilişim literatüründeki bedensiz anlatıları eleştiri konusu yaparak çeşitli posthuman analizleri geliştirmektedir. Onun okuması, insan olmanın içeriğini bedensizlik üzerinden kuran eleştirel bir posthümanizm okumasıdır.[66] Anlaşılabildiğine göre, Haraway'da melez bi-

---

[62] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 35. Karşılaştırmak üzere bkz. Ranisch, Sorgner, *Post- and Transhumanism An Introduction*, s. 15-16.

[63] Donna J. Haraway, https://humanities.ucsc.edu/academics/faculty/index.php?uid=haraway (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

[64] N. Katherine Hayles, https://scholars.duke.edu/person/katherine.hayles (Erişim Tarihi: 11.06. 2021).

[65] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 26. Karşılaştırmak üzere bkz. Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149-181; Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

[66] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 25-26. Karşılaştırmak üzere bkz. N. Katherine Hayles, *How Became Posthuman*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999;; N. Katherine Hayles, *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.

linç bedeni dışarıda bırakmamaktadır, ama Hayles'te posthuman'a ait bilinç bütünleşmesinde beden önemsizleşmektedir.

Haraway ve Hayles'ten sonra posthümanizm literatürüne katılan Neil Badmington, Elizabeth A. Wilson, Elaine L. Graham, Cary Wolfe, Pramod K. Nayar ve David Roden gibi uzmanlar kültürel posthümanizm ve eleştirel posthümanizm anlayışlarını sürdürmektedirler. Bu araştırmacılar büyük ölçüde Siborg ve onun melez bilincinde bütünleşen doğa ile kültür ve doğa ile teknoloji arasındaki yeni ilişkilere yoğunlaşmaktadırlar. İnsan organizması ile makinelerin birleşmesi yeni bir kültür ve eleştiri bağlamı meydana getirmektedir. Bu bağlamda insan daha önce toplumsal iletişim ve işbölümünde sorun yaratan ve her defasında hiyerarşik bir ayrıcalıklandırılmayı koşullayan öznel tasarımlarından kurtulacaktır.[67] Hollanda'daki Utrecht Üniversitesi'ne bağlı İnsan Bilimleri Fakültesi ve medya ve kültür bölümünde tam zamanlı, Gelişmiş Araştırmalar Enstitüsü'nde misafir ordinaryüs profesör niteliğine benzer kıdemli bir profesör unvanıyla çalışmakta olan İtalyalı filozof Rosi Braidotti ise,[68] Haraway ve Hayles'in posthümanizm düşüncelerini postmodern Kıta Avrupası felsefesi, çağdaş feminist felsefeler ve post-kolonyalizm içerisinde yeniden yorumlayarak felsefi posthümanizm düşüncesini geliştirmiştir. Braidotti, Haraway ve Hayles'in yanı sıra bu ikisinin de faydalandığı Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jacques Derrida gibi postmodern, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Julia Kristeva ve Judith Butler gibi çağdaş feminist yazarları yeniden değerlendirirken söz konusu filozoflara Frantz Fanon, Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha ve Dipesh Chakrabarty gibi post-kolonyal alan düşünürlerini de ekleyerek çağdaş dünyanın tamamını kendi felsefi posthümanizm epistemolojisine dâhil etmiştir.[69] Braidotti'nin felsefi posthümanizmine göre, gelecek insanının yaşamı, kendilik (öznellik), türler, ölüm ve teorilerin ötesinde olacaktır.[70] Bunun somut anlamı, insan-merkezciliğin geride bırakılması, evrende insanın ayrıcalıklı konumunun ve yeryüzü insanları arasında gelişmişlik kategorisine

---

[67] Bkz. Neil Badmington, "Theorizing Posthumanism", *Cultural Critique 53*, Winter 2003, University of Minnesota, s. 10-27; Wolfe, *What is Posthumanism?*; Nayar, *Posthumanism*; Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*.

[68] Rosi Braidotti, https://www.uu.nl/en/research/prof-dr-rosi-braidotti, https://www.ucl.ac.uk/institute-of-advanced-studies/people/professor-rosi-braidotti, https://rosibraidotti.com/ (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

[69] Bkz. Rosi Braidotti, *Posthuman Knowledge*, Cambridge, Medford: Polity Press, 2019 (e-kitap).

[70] Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.

sahip bazılarının birincil statülerinin bütünüyle reddedilmesi ve önce insanlar arasında başlayacak şekilde bütün canlıların birbirleriyle eşit olacaklarıdır. Burada posthuman, insan-merkezcilik sonrası bir ontoloji ve epistemolojiyi imlemektedir. Gereksinimlerin tanımlanması ve giderilmesinde doğa ile teknoloji, insan ile hayvan, erkek ile kadın, beyaz ile siyah, metropoliten ile post-kolonyal arasında kurulmuş ne kadar ikilik varsa tamamı iptal edilecektir. Bu ikili ontolojik ve hiyerarşik ayrımların yerine aynı ontolojik zemindeki eşitlik getirilecektir. İnsan canlıları ile makinelerin etkileşiminden böyle yeni bir maddi (materyal) ve manevi (bilinçsel) dünya vücuda gelmektedir ki, burada *insan* kelimesinin kendisinin bile bütün tarihsel anlamlarına itirazda bulunulmaktadır.[71]

Posthümanizm literatüründeki filozoflar genel itibariyle feministtirler, ama aralarında Neil Badmington gibi feminist olmayanları da bulunmaktadır.[72] Burada Haraway, Hayles, Wilson, Graham ve Braidotti gibi filozoflar başta olmak üzere posthümanist teorisyenlerdeki feminizmin basitçe bir kadın hakları veya cinsiyetsizlik girişimi olmadığını; insanlığa ait bütün sorunların ele alındığı, dünyayı bir çeşit güçlünün egemenliğinden kurtarma girişimi olduğunu belirtmekte yarar vardır. Esas itibariyle post-kolonyalizm gibi birçok eleştirel teori kendini böyle bir görevle tanıtmaktadır, ama posthümanizmin özellikle feminist teorinin terminolojisiyle söylem geliştirmeye başlaması muhtemelen biraz da kadın hakları söyleminin evrensel meşruiyetine katkıda bulunmak içindir. Nitekim Elizabeth A. Wilson, daha görünür şekilde 2003 yılıyla birlikte feminist felsefelerin biyolojik datada kullanılmasının yaygınlaştığını, bilim felsefesi ve biyo-tıpta bunu örnekleyen birçok tanınmış filozof ve araştırmacının adını anarak tespit etmektedir. Feminist felsefeler gitgide insan haklarının daha kapsayıcı ve kuşatıcı güncellenmesinin bir ortak bağlamı haline evrilmektedir.[73] Özellikle Braidotti'nin posthümanizm ve feminizm arasındaki entelektüel ve felsefi ilişkilere dair çalışmalarında da bu ana fikir işlenmektedir.[74] Kültürel, eleştirel ve felsefi bütün nitelikleri

---

[71] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 103-108; krş. Braidotti, *The Posthuman, Posthuman Knowledge*, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities", *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities", s. 11-31.

[72] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 35.

[73] Elizabeth A. Wilson, *Gut Feminism*, Durham, London: Duke University Press, 2015, s. 2, 27-28, 181 (2. dipnot).

[74] Bkz. Rosi Braidotti, "Posthuman Feminist Theory", *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, ed.: Lisa Disch, Mary Hawkesworth, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 773-698, özellikle s.

ve alt örnekleriyle posthümanizm, aydınlanma düşüncesi ve doğal seleksiyona kesinlikle karşıdır. Hatta posthümanizmin önemli sayılabilecek teorisyenlerinden biri olan Elaine L. Graham, dijital, sibernetik ve biyo-medikal olanakların gelişmiş olmasına rağmen 21. yüzyılda insana dair esas meselenin daha zeki olmak değil, insanın tam olarak ne olduğunu kararlaştırmak olduğunu saptamaktadır.[75] Buna göre, çağdaş feminizmin baskın olduğu posthümanizm literatürünün amacı, -her ne kadar ilgili filozoflar *insan* sözcüğü ve olgusunu büsbütün karşılarına alıyor da olsalar, yine telaffuz ettikleri *posthuman*da insanın bulunması nedeniyle- içerisine canlı ve cansız bütün varlıkları mümkün olduğunca dâhil edebilecek nitelikte insan kavramının kapsam ve kapsayıcılığını genişletmektir.[76]

2.3. Transhümanizm ve Posthümanizm Literatürlerinin İlişkisi

Transhümanizm ile posthümanizm kavramları ve literatürleri arasında bazı olgusal, entelektüel, felsefi ve söylemsel ilişkiler bulunmaktadır. Söz konusu ilişkilerden az bir kısmı koşutluk, çoğunluk kısmı zıtlık ve aykırılık ve az bir kısmı da farklılık içermektedir. Bu vakıa, hem transhümanist düşünürler ve posthümanist düşünürlerin çalışmaları karşılaştırılıp analiz edilerek, hem de her iki literatürü karşılaştırmalı çalışan araştırmacıların ulaştıkları sonuçlara bakılarak anlaşılabilmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, *Amerikan rüyası*na alternatif bir seçenek oluşturmak, biyo-teknolojideki gelişmelere dayanıp 20. yüzyıldaki insan sorunlarından hareketle gelecek insanına (*posthuman*) dair konuşmak bakımından transhümanizm ve posthümanizm fikirleri birbirine koşuttur. İlk sistematik transhümanist düşünürler olan Natasha Vita-More ve Max More'un 1983 ve 1990 yıllarındaki metinleri ile ilk sistematik posthümanist düşünürler olan Donna J. Haraway ve Nancy Katherine Hayles'in 1985 ve 1991 yıllarındaki ilk metinleri birbirine yakın Siborg analizlerini içermektedir. Her dört filozofta da Siborga benzer bir anlamda bir *posthuman* kavramı vardır ve bu kavram, tekno-

690-691; a.mlf., "Four Theses on Posthuman Feminism", *Anthropocene Feminism*; ed.: Richard Grusin, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, s. 21-48.

[75] Elaine L. Graham, *Representations of the post/human: Monsters, aliens and others in popular culture*, Manchester: Manchester University Press, 2002, s. 1.

[76] Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London: Duke University Press, 2016, s. 11, 13; Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby, "Introduction: Posthumanism after Kant", Posthumanism in the Age of Humanism *Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*; ed.: Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby , New York, London, Oxford, New Delhi, Sdney: Bloomsbury Academic, 2019, s. 1-16.

lojik olanakların gelişmiş olması neticesinde insanın makineyle birleşiminden sonra onun bedensel yetkinleşmesine ve bilinçsel iyileşmesine göndermede bulunmaktadır.[77] Bu koşutluk ve kavramsal yakınlığın etkisiyle More, ilk metninde posthümanizmin transhümanizmden doğacağını, aslında *posthuman*ın transhümanizm aşamasından sonra posthümanizm aşamasına geçeceğini ve bu gelişmenin muhtemelen ancak 21. yüzyılın sonuna doğru gerçekleşeceğini haber vermektedir.[78] More'dan sonra Francis Fukuyama, transhümanizm literatürünün tarihçesinde önemli bir araştırmacı yazar olan Aldous Huxley'in 1932 yılında yayınlanmış romanı *Cesur Yeni Dünya*'nın öngörüsünün yerinde olduğunu ve 20. yüzyılda biyo-teknolojideki gelişmelerle insan doğasında bir dönüşüm meydana gelerek tarihte *posthuman* aşamasına geçileceğini ifade etmektedir. Fukuyama'nın insan analizleri transhümanizm ile posthümanizmin ortak alanlarında gezinirken iki kavramın birbirine indirgenebilmesine yönelik bir izlenim vermektedir.[79] Bununla birlikte 1990'lı yıllarında ikinci yarısından itibaren Haraway ve Hayles'in çalışmalarındaki Siborg ve *posthuman*ın, More çifti ve diğer transhümanist düşünürlerin *posthuman*ından ve hatta More'un 1990'daki *posthümanizm*inden farklı olduğu anlaşılabilmiştir.[80] Pek çok araştırmacı, Haraway'ın 1991'deki çalışmasının da transhümanizmden farklı ve hatta ona karşıt olduğunu saptamaktadır.[81] Bunlar arasında transhümanist filozof Nick Bostrom da vardır. Bostrom, ilk kez 2005 yılında yayınlanmış ve transhümanizm düşüncesinin tarihçesini incelediği hacimli bir makalesinde, Haraway'ın 1991 yılındaki çalışmasına atıfta bulunmakta, ama onu *"feminist"* ve *"çevreci feminist"* nitelendirmeleriyle anmaktadır.[82]

İkinci bir çerçevede, posthümanist düşünür Cary Wolfe'ün işaret ettiği ve araştırmacı Francesca Ferrando'nun açıkça saptadığı üzere, transhümanizm ve posthümanizm kavram ve literatürleri birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı

---

[77] Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", s. 151; More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", s. 7; Wolfe, *What is Posthumanism?*, s. viii.

[78] More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", s. 6.

[79] Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York Farrar, Strauss and Giroux, 2002, s. 7.

[80] Lucie Dalibert, *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, s. 83-84.

[81] Edgar Landgraf, "*Five* Embodied Phantasy: Johannes Müller and the Nineteenth-Century Neurophysiological Foundations of Critical Posthumanism", *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*, s. 81; Wolfe, *What is Posthumanism?*, s. xiii-xv.

[82] Bostrom, "A History of Transhumanist Thought, s. 23-24.

ve karşıttır. Transhümanizm, biyo-teknoloji ve onunla ilişki halindeki diğer biyo-tıp, yapay zekâ ve mühendislik alanlarında meydana gelen gelişmelerin insan bedenine yansıyan iyileştirici etkileriyle ilgilenmektedir. Transhümanizme göre, bu etkiler, insan bedeni ve bilincinin güçlenmesi, yetkinleşmesi, aydınlanması ve mükemmelleşmesine yorulabilir. Transhümanizmin *posthumanı*, Rönesans hümanizmi ve 18. yüzyıl Kıta Avrupası aydınlanmasına dönen, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl doğal seleksiyon fikrini devam ettiren bir gelecek insanıdır. En önemlisi, transhümanizm düşüncesinde insan ve özellikle Batılı beyaz insan bütün sistemin hala merkezindedir. Posthümanizm ise, biyo-teknoloji ve onunla ilişki halindeki diğer biyo-tıp, yapay zekâ ve mühendislik alanlarında meydana gelen gelişmelerin insan bilincine yansıyabilecek iyileştirici etkileriyle ilgilenmektedir. Posthümanizme göre, bu etkiler, insan bedeninin iyileştirilmesine hizmet ettiğinde yeterli olmayacaktır; insan bilincinin özellikle Batılı zihin tarihinde alışmış olduğu insan-merkezci, türcü, hiyerarşik, bölücü, ayrıştırıcı ve ayrıcalıklandırıcı alışkanlıklarının terk edilmesine yardımcı olduğunda gerçek bir gelişmeden söz edilebilir. Posthümanizmin *posthumanı*, Rönesans hümanizmi, aydınlanma ve doğal seleksiyon başta olmak üzere bütün insan-merkezci, Avrupa-merkezci, ekonomi-merkezci ve ataerkil dil ve davranış alışkanlıklarını geride bırakmış bir gelecek insanı ve hatta gelecek canlısıdır. Siborg veya posthuman, insan bedeninden kaynaklandığı düşünülen yanlış, ayrıştırıcı ve zararlı açlık, hırs ve tutkulardan kurtulabilecek insan veya canlıdır. Dolayısıyla transhümanizm ve posthümanizm birbirinin karşıtıdır. Hele de posthümanizm, transhümanizmden sonra gelecek bir insanlık aşaması kesinlikle değildir. Böyle bir düşünce veya kabul en iyi ihtimalle kötü bir posthümanizm fikrine bulunabilir.[83]

Üçüncü bir çerçevede transhümanizm ve posthümanizm kavram ve literatürlerinin uğraştıkları sorun bağlamları, dayandıkları felsefi gelenekler, öne çıkardıkları kavramlar ve çözüm içerikleri birbirinden farklıdır. Transhümanizm düşüncesi, Anglosakson, bireyci, faydacı, pragmatist ve liberal felsefe geleneklerine dayanmakta, ama ilginç bir şekilde bu geleneğe aykırılıkları da bulunan G. W. F. Hegel ve Friedrich Nietzsche gibi filozofları da anmaktadır. Posthümanizm düşüncesi, postmodernizm, toplumsal cinsiyet feminizmi, ekofeminizm ve post-kolonyalizme dayanmakta, ama ilginç bir şekilde pragmatizm ve liberalizmden de argümantatif seviyelerde faydalanmaktadır. Transhüma-

[83] Wolfe, *What is Posthumanism?*, s. xiii-xvii; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 39-40, 107-108; Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 36-37.

nizmde yaşamın anlamı kişisel bir mesele olarak işlenirken posthümanizmde yaşamın anlamı bazı teorisyenlerce neredeyse hiç işlenmeyebilmektedir. Transhümanizm, bireyin bedensel engelleri, hastalıkları, acıları, yaşlanması ve ölümü gibi fizyolojik bağlamıyla ilgilenmektedir. Posthümanizm, bireyden ziyade toplumsal bir aktör olarak öznenin psikolojik, sosyolojik, politik ve etik gibi zihinsel veya davranışsal bağlamlarıyla ilgilenmektedir. Transhümanizm teorisyenlerinin felsefi terminolojiye hâkimiyeti zayıftır ve bu vakıa metinlerden hemen anlaşılabilmektedir. Posthümanizm teorisyenleri felsefe tarihine ve özellikle modern ve çağdaş felsefeye kapsamlı seviyede hâkimdirler ve argümanları son derece felsefi veya bazen eleştirel nitelikte edebidir. Transhümanizm teorisyenleri arasında mühendisler de vardır, ama posthümanizm teorisyenlerinin tamamı sosyal bilimcidir. Bütün bu vakıalar, transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin konu, mesele, kaynaklar ve terminoloji bakımından birbirinden farklı iki literatür olduğunu göstermektedir.[84]

Bu arada transhümanizm literatürü posthümanizm literatürüne nadiren referansta bulunmaktadır, ama posthümanizm literatürü transhümanizm literatürüne referansta bulunmaktadır. Posthümanizm metinleri genellikle aradaki farklılığı saptamak ve ifade etmek, kimi zaman da transhümanizmin posthuman tasarımını eleştirmek üzere transhümanizmden söz etmektedirler.[85]

Sonuç Yerine

Posthuman kavramının çerçevelenmesi ve transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin ayrıntılı tanıtımına ayrılmış bu ilk bölümde kavram ve teorilerin tarihçeleri, farklı disiplinlerdeki arka planları, sosyolojik bağlamları ve olgusal içerikleri anlatılmış ve tartışılmıştır. Her iki literatürle birlikte *posthuman* veya yeni-insanın etkinlik alanı ve gelecek insanında yaşamın anlamı Batılı araştırmacılar tarafından kapsamlı bir şekilde etüt edilmiştir. Bu nedenle bu bölümü tamamlayacak bir ikinci bölüme bırakılmış olan söz konusu çerçeve

---

[84] Nayar, *Posthumanism*, s. 16-22; Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, "Feminist Posthumanities: An Introduction", s. 7-8; Patricia MacCormack, "Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 35, 40-41; Sophie Wennerscheid, "Not in the Image of Humans: Robots as Humans' Other in Contemporary Science Fiction Film, Literature and Art", *The Transhumanism Handbook*, ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 560; Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 36-37, 45-48.

[85] Aynı yer.

transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin anlaşılabilmesinde dikkate değerdir.

Bu bölümün sonunda kısaca belirtmek gerekir ki, *posthuman* kavramı ile *Amerikan rüyası* birbiriyle ilişki içinde iki kavramdır. Ayrıca transhümanizm ve posthümanizm literatürleri *Amerikan rüyası* ile birlikte yaşanmış 20. yüzyıl deneyimlerinde ortaya çıkan insan sorunlarını gidermek üzere üretilmişlerdir. 21. yüzyılın yükselen felsefesinin yeni-materyalizm olması anlaşılabilirdir, çünkü bir önceki yüzyılda genel olarak teknolojiyle özel olarak biyo-teknoloji ile yoğun bir ilişki ve etkileşime girmiş insanlar doğal olarak maddenin merkezde olduğu bazı alışkanlıklara sahip olacaklardır. Ayrıca *Amerikan rüyası* ile birlikte çevreden merkeze gelen ve bu arada zenginleşen; bu zenginleşmeyi de bir başarı kabul eden insanların teknoloji ve maddeye tutkulu bir şekilde bağlanmaları yeni-materyalizmin ikinci sosyolojik gerekçesini meydana getirmektedir. Yeni-materyalizm modern klasik ve eleştirel materyalizmlerden biraz farklıdır. Bu farklılık, yeni-materyalizmin sonuçlarının henüz yaşanmamış olmasıyla ifade edilebilir. Transhümanizm ve posthümanizm literatürleri bu insan-teknoloji-madde ilişkisine yaslanmaktadırlar ve amaçları teknoloji ve maddeyi insan içeriminin önüne almak değildir. Transhümanizm literatürü bu vakıayı biraz daha nötr ve görece olumsal saptarken posthümanizm literatürü biraz çelişkili bir biçimde hem olumsal hem de eleştirel karşılamaktadır. Bundan sonraki bölüm iki literatürün insanlar ve insanlarla ilgili alışılmış dünyevi kavramlarla ilişkilerini açımlamaya ayrılmıştır.

Kaynakça

Alexander, Jeffrey C., *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

Alighıeri, Dante, *Divine Comedy-Paradiso*; İngilizceye çev.: Henry Wadsworth Longfellow, Released under Creative Commons Attribution-Noncommercial Licence, Typesetting by H. G. Longfellow (e-book), 2008, http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/us/ (Erişim Tarihi: 25.12.2020).

Allenby, Braden R., Sarewitz, Daniel, *The Techno-Human Condition*, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2011.

Argy, Anne-Gaëlle, "On the Uses and Abuses of Nietzsche in Self-Help Literature", *PhænEx 11*, no. 2 (fall/winter 2016), s. 49-69.

Åsberg, Cecilia, Braidotti, Rosi "Feminist Posthumanities: An Introduction", *A Feminist Companion to the Posthumanities*; ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 1-22.

Atanasoski, Neda, Vor, Kalindi, *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*, Durham, London: Duke University Press, 2019.

Baars, Grietje, *The Corporation, Law and Capitalism: A Radical Perspective on the Role of Law in the Global Political Economy*, Leiden, Boston: Brill, 2019.

Badmington, Neil, "Theorizing Posthumanism", *Cultural Critique 53*, Winter 2003, University of Minnesota, s. 10-27.

Baggini, Julian, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

Bejan, Petru (Ed.), "Beyond Human", *Hermeneia Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, Editura Fundaţiei Academice AXIS IAŞI, Nr. 24/2020 (208 sayfa).

Betancourt, Michael Betancourt, *The Critique of Digital Capitalism: An Analysis of the Political Economy of Digital Culture and Technology*, Brooklyn, New York: Punctum Books, 2015.

Bird, Greg, Lynch, Heather, "Introduction to the Politics of life: A Biopolitical Mess", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 2019, Vol. 22 (3), s. 301-316.

Bollas, Christopher, *Meaning and Melancholia Life in the Age of Bewilderment*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1, April 2005, s. 1-30, https://nickbostrom.com/papers/history.pdf (Erişim Tarihi: 05.06.2021).

Bostrom, Nick, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-

More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 72-115.

Braidotti, Rosi, *Posthuman Knowledge*, Cambridge, Medford: Polity Press, 2019 (e-kitap).

Braidotti, Rosi, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities", *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities, 2018 (0/0), s. 1-31.

Braidotti, Rosi, "Four Theses on Posthuman Feminism", *Anthropocene Feminism*; ed.: Richard Grusin, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, s. 21-48.

Braidotti, Rosi, "Posthuman Feminist Theory", *The Oxford Handbook of Feminist Theory*; ed.: Lisa Disch, Mary Hawkesworth, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 773-698.

Braidotti, Rosi, https://www.uu.nl/en/research/prof-dr-rosi-braidotti, https://www.ucl.ac.uk/institute-of-advanced-studies/people/professor-rosi-braidot ti, https://rosibraidotti.com/ (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Braidotti, Rossi, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.

Camp, Nathan Van, *Redesigning Life: Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*, Bruxelles: P. I. E. Peter Liang, 2015.

Chen, Guxin, "A Comparative Study on the Chinese Dream and the American Dream", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Atlantis Press, vol. 322, 2019, s. 571-574.

Clarke, Bruce, Rossını, Manuela (ed.), "Preface: Literature, Posthumanism, and the Posthuman", *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, Cambridge, New York, Melbourne, Delhi: Cambridge University Press, 2017.

Coeckelbergh, Mark, "Pervasion of What? Techno–Human Ecologies and Their Ubiquitous Spirits", *AI & Soc* (2013) 28, 25th Anniversary Volume A Faustian Exchange: What Is To Be Human in the Era of UbiQuitous Technology?, Springer, s. 55-63.

Cohen-Shacham, E., Walters, G., Janzen, C., Maginnıs, S. (ed.), *Nature-based Solutions to address global societal challenges*, Gland/Switzerland: IUCN, 2016.

Conrad, Peter, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007.

Cottıngham, John, *On the Meaning of Life*, London, New York: Taylor & Francis Group, 2003.

Dalibert, Lucie, *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, Basılmış Doktora Tezi, Department of Philosophy, University of Twente, Enschede/Netherlands: Centre for Telematics and Information Technology (by CPI Wohrmann), Ph. D.-thesis series No. 14-303, 2014.

Dönmez, Başak Ağın, "Posthuman Ecologies in Twenty-First Century Short Animations", Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Department of English Language and Literature British Cultural Studies Programme, 2015.

Drechsler, Wolfgang, Kattel, Rainer, Reinert, Erik S. (ed.), *Techno-Economic Paradigms*, London: Anthem Press, 2011.

Ehrenreich, John, *How Money, Power, and the Pursuit o f Self-Interest Have Imperiled the American Dream*, Ithaca and London: ILR Press An Imprint of Cornell University Press, 2016.

Elwood, David T., Patel, Nisha G., *Restoring the American Dream: What Would It Take to Dramatically Increase Mobility from Poverty?*, January 2012, s. 1-22, https://www.governor.wa.gov/sites/default/files/documents/resto ringtheamericandream.pdf (Erişim Tarihi: 23.03.2021).

Eroukhmanoff, Clara, Harker, Matt (ed.), "Reflections on the Posthuman in International Relations: The Anthropocene, Security and Ecology", Bristol/England: E-International Relations Publishing, 2017.

Ferrando, Francesca, *Philosophical Posthumanism*, London, New York, Blooms bury Academic, 2019.

Fısher, Eran, "Contemporary Technology Discourse and the Legitimation of Capitalism", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 13(2), 2010, s. 229–252.

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

Fuller, Steve, "The Posthuman and the Transhuman as Alternative Mappings of the Space of Political Possibility", *Journal of Posthuman Studies*, Vol. 1, No. 2, 2017, s. 151-165.

Glennon, Fred, "Even Cyborgs Cast a Shadow: Christian Resources and Responsibilities in Response to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*; ed.: Steve Donaldson, Ron Cole-Turner, Cham/Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018, s. 209-228.

Graham, Elaine L., *Representations of the post/human: Monsters, aliens and others in popular culture*, Manchester: Manchester University Press, 2002.

Hall, Gary, *Pirate Philosophy For a Digital Posthumanties*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2016.

Haraway, Donna J., https://humanities.ucsc.edu/academics/faculty/index.php?uid =haraway (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Haraway, Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London: Duke University Press, 2016.

Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149-181.

Haraway, Donna, *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

Hayles, N. Katherine, *How Became Posthuman*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Hayles, N. Katherine, *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.

Hayles, N. Katherine, https://scholars.duke.edu/person/katherine.hayles (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Ho, Mae-Wan, *Meaning of Life & Universe: Transforming*, New Jersey, London, Singapore: World Scientific, 2017.

Holcombe, Randall G., "Political Capitalism", *Cato Journal*, Vol. 35, No. 1 (Winter 2015), s. 41-62.

Hughes, James, *Citizen Cyborgs: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge: Westview Press, A Member of the Perseus Books Group, 2004.

Ingvarsson, Jonas, *Towards a Digital Epistemology: Aesthetics and Modes of Thought in Early Modernity and the Present Age*, Gothenburg/Sweeden: Palgrave Macmillan, 2020.

Kalpokas, Ignas, "Affective Encounters of the Algorithmic Kind: Post-Truth and Posthuman Pleasure", *Social Media + Society*, April-June 2019, s. 1–12.

Karkulehto, Sanna, Koistinen, Aino-Kaisa Varis, Essi (ed.), *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthumanin Literature and Culture*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2020.

Kasıyarno, "American Dream: The American Hegemonic Culture and Its Implications to the World", *Humaniora*, Vol. 26, No. 1 February 2014, s. 13-21.

Koosed, Jennifer L. (ed.), *The Bible and Posthumanism*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, London: Viking Published by Penguin Group, 2005.

Lachs, John, *Stoic Pragmatism*, Bloomington: Indiana University Press, 2012.

Lakew, Nathan, "Being-human in the World of Digital Artifacts: Holistic Rethinking of Design Practices", Basılmış Doktora Tezi, Faculty of Science, Technology, and Media Mid Sweden University, Mid Sweden University Doctoral Thesis 256, Sundswall: Mid Sweeden University, 2016 (e-kitap).

Landgraf, Edgar, "*Five* Embodied Phantasy: Johannes Müller and the Nineteenth-Century Neurophysiological Foundations of Critical Posthumanism", *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*; ed.: Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby, New York, London, Oxford, New Delhi, Sdney: Bloomsbury Academic, 2019, s. 79-101.

Landgraf, Edgar, Trop, Gabriel, Weatherby, Leif, "Introduction: Posthumanism after Kant", Posthumanism in the Age of Humanism *Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*; ed.: Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby , New York, London, Oxford, New Delhi, Sdney: Bloomsbury Academic, 2019, s. 1-16.

Lee, Newton, "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life", *the Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 313-354.

Levchuk, Kate, *"How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millenium", The Transhumanism Handbook; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer,* 2019, s. 75-88.

Lumumba-Kasongo, Tukumbi, "Rethinking the Bandung conference in an Era of 'unipolar liberal globalization' and movements toward a 'multipolar politics'", *Bandung: Journal of the Global South*, Springer, (2015) 2:9, s. 1-17.

Maccormack, Patricia, "Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire", *A Feminist Companion to the Posthumanities*; ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 35-44.

Manzocco, Roberto, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, Cham/Switzerland: Springer, 2019.

Mazarakıs, John, "The Grand Narratives of Democratic and Libertarian Transhumanism: A Lyotardian Approach to Transhumanist Politics", *Confero*, Vol. 4, No. 2, 2016, s. 11-31.

Memo (Middle East Monitor), "Turkey drone success has 'elevated' it in the world, says Fukuyama", https://www.middleeastmonitor.com/20210413-turkey-drone-success-has-elevated-it-in-the-world-says-fukuyama/ (Erişim Tarihi: 31.05.20121).

Metz, Thaddeus, "The Meaning of Life", *The Meaning of Life (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, 2015, s. 1-19.

More, Max, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*; ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 31-55.

More, Max, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", *Extropy*, 1990 ve 1996, s. 6-12, https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/ 03/

max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf (Erişim Tarihi: 31.05.2021).

Murphy, Nancey, "Introduction", *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*; ed.: Nancey Murphy, Christopher C. Knight, Surrey, Burlington: Ashgate, 2010, s. 1-24.

Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge, Malden: Polity, 2014.

Özdemir, Muhammet, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eskiyeni* 26/Bahar 2013, s. 7-32.

Özdemir, Muhammet, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research*, 2021: 32 (1), s. 30-51.

Panitch, Leo, Albo, Greg (ed.), *Beyond Digital Capitalism: New Ways of Living*, Socialist Register 2021, London: The Merlin Press, 2020.

Perez, Carlota, "Technological Revolutions and Techno-economic Paradigms", *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 34, No. 1 (January 2010), s. 185-202.

Peters, Michael A., *Obama and The End of the American Dream: Essays in Political and Economic Philosophy*,Rotterdam, Boston, Taipei: Sense Publishers, 2012.

Peters, Ted, "Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?", Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement; ed.: Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, s. 63-86.

Peters, Ted, "Theologians Testing Transhumanism", *Theology and Science*, 13:2 (May 2015), s. 130-149.

Peters, Ted, *Playing God? Genetic Determinism? Genetic Determinism and Human Freedom*, New York, London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2. Basım, 2012.

Ranisch, Robert, Sorgner, Stefan Lorenz (ed.), "Introducing Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang Edition, 2014, s. 7-28.

Rivera, Javier de, "A Guide to Understanding and Combatting Digital Capitalism", *tripleC 18* (2020/2): 725-743.

Roden, David, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2015.

Rutsky, R. L., "Technologies", *The Cambridge Companion to Literature and Posthuman*; ed.: Bruce Clarke, Manuela Rossini, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2017, s. 182-195.

Ryser, Rudolph Carl, Gilio-Whitaker, Dina, Bruce, Heidi G., "Fourth World Theory and Methods of Inquiry", *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries*; ed.: Patrick Ngulube, Hershey PA (USA): IGI Global, 2017, s. 50-84.

Saıto, Kohei, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York: Monthly Review Press, 2017.

Salzgeber, Jonas, *The Little Book of Stoicism: Timeless Wisdom to Gain Resilience, Confidence, and Calmness*, Jonas Salzgeber yayını, 2019.

Sandberg, Anders, "Transhumanism and the Meaning of Life", Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement; ed.: Cavin MercerTracy J. Trothen. California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 3-22.

Seltın, Jon, "Production of the Post-human: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia*, Number (8) 2009, s. 43–59.

Seung, Sebastian *Connectome: How The Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.

Shaıkh, Anwar, "Political Economy and Capitalism: Notes on Dobb's Theory of Crisis", *Cambridge Journal of Economics*, 1978 (2), s. 233-251.

Sharon, Tamar, *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, New York, London: Springer, 2014.

Shatzer, Jacob, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Illinois: IVP Academic, 2019.

Tırosh-Sammuelson, Hava, "A Critical Historical Perspective of Transhumanizm: Engaging Transhumanism", *H± Transhumanism and Its Critics*; ed.: Gregory R. Hansell, William Grassie, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011 (e-kitap), s. 9-24.

Thomson, Garrett, *The Meaning of Life*, Singapore, Melbourne, Toronto, London: Thomson Learning, 2003.

Toraldo, Marta, Toraldo, Domenico Maurizio, "Trans-Human and Post-Human: A Challenge for the Human and Philosophical Sciences", Open Journal of Philosophy, 2019, 9, s. 54-61.

Trust, Roland T., Huang, Ming-Hui, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, Cham/Switzerland: Springer, 2021.

Vermeulen, Timotheus, "Altergorithm", *Posthuman Glossary*; ed.: Rosi Braidotti, Maria Hlavajova, London, New York: Bloomsbury Academic, An Imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018, s. 29-31.

Vıdal, Clément, *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*, New York: Springer, 2014.

Vıta-More, Natasha, "Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*; ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 56-71.

Vita-More, Natasha, "History of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 49-62.

Wennerscheid, Sophie, "Not in the Image of Humans: Robots as Humans' Other in Contemporary Science Fiction Film, Literature and Art", *The Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 557-572.

White, Ryan, *The Hidden God: Pragmatism and Posthumanism in American Thought*, New York: Columbia University Press, 2015.

Wilson, Elizabeth A., *Gut Feminism*, Durham, London: Duke University Press, 2015.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010.

Wright, John C., *Transhuman and Subhuman: Essays on Science Fiction and Awful Truth*, Kouvola/Finland: Castalia House, 2014 (e-kitap).

Young, Julian, *The Death of God and the Meaning of Life*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003.

*POSTHUMAN*IN YENI ETKINLIK ALANI VE DIJITAL ÇAĞ İNSANINDA YAŞAMIN ANLAMI

Muhammet ÖZDEMİR*

Giriş

Bir önceki bölümde *posthuman* kavramının çerçevesi ve transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin tarihçesi anlatılmıştır. Bu ikinci bölümde *posthuman*ın yeni etkinlik alanı ve dijital çağ insanında yaşamın anlamı üzerinde durulacaktır.

1. Transhümanizm ve Posthümanizmde Yeni-İnsanın Etkinlik Alanı

Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin öngördüğü *posthuman*ın (yeni-insan) etkinlik alanı ilk etapta felsefi, tarihsel, edebi, tekno-bilimsel ve tekno-ekonomik nitelikli entelektüel bir çerçevede geçerli gibidir. Her ne kadar transhümanizm literatürü içerisinde mühendisler ve sağlıkçılar bedensel bazı etkinlik değişimlerinden söz ediyor olsalar da, iki literatürü sosyal bilim içerisinden analiz eden filozoflar ve uzman araştırmacıların etütleri büyük ölçüde *posthuman*ın entelektüel etkinlikleriyle sınırlıdır. Bu da hastalık, engellilik, yaşlılık ve ölüm gibi fizyolojik; ırk, etnisite, renk, cinsiyet, sınıf, fakirlik, göç ve coğrafya gibi psikolojik ve enerji kaynakları, küresel ısınma, hayvan hakları, çevrecilik gibi doğal nitelikli duyarlılık alanlarının temel etkinlik alanları olacağını göstermektedir.[1] Nitekim bunlar 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren dünyanın ortak sorunları olmaya başlamış ve hala da dünyayı meşgul eden sorunlardır.

Bedenin sağlıklı yaşam egzersizlerini içeren fitness yoluyla belirli bir görünüm ve hareketliliğe alıştırılmasından estetik cerrahi operasyonlar yoluyla güzelleştirilmesine ve gençleştirilmesine, organ ve doku naklinden kalp pili takılmasına, tıbbi ameliyatların robotik teknolojiyle icra edilmeye başlanmasından yapay kalp teknolojisine değin birçok fizyolojik etkinliğin nesnesi ve bizzat tüketici öznesi konumunda olan hâlihazırdaki insanın bilincindeki değişimler transhümanizm ve posthümanizm literatürleri tarafından incelenmektedir. Bu

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.
e-mail: muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8465-1924.

[1] Bkz. Clara Eroukhmanoff, Matt Harker (ed.), "Reflections on the Posthuman in International Relations: The Anthropocene, Security and Ecology", Bristol/England: E-International Relations Publishing, 2017.

değişimlerin henüz oturmuş ve karar kılmış kesin bir merkezi olmadığı gibi bedene yapılan müdahalelerin insan bilincinde yarattığı gelişmelerin ilerici olup olmadığı konusunda en azından posthümanizm literatüründe bazı tereddütler mevcuttur.[2] Ayrıca her iki literatürün de 20. yüzyıldaki insan sorunlarına çözüm bulmak üzere *Amerikan rüyası*na alternatif birer teori niteliğinde ortaya çıktıkları bilinmektedir. Açık bir deyişle, *posthuman*a yönelik tasarımlar geçmiş yüzyıldan bu yüzyıla miras kalmış insani sorunlardan ilham almaktadır. Bu bağlamda insan zihni ve bilincine ilişkin analizler içeren her iki literatür de *posthuman*ın etkinlik alanını henüz eldeki deneyimlerin büsbütün dışında tasavvur edememektedirler. Fantastik tasavvurlar, Siborgun ileri analizleri ve *posthuman*ın tüm insani sınırlardan kurtulduğu umulan içeriği de buna dâhildir.[3]

Bununla birlikte 21. yüzyılda artık standart yaşam açısından uzak görünmeyen şoförsüz toplu ve kişisel ulaşım araçları, kasa dayalı emeğin zamanla robotlara bırakılması ve başka yeniliklerin sosyal yaşamda getirecekleri daha önce olan ekonomik, hukuki, ahlaki, etik, dinsel, felsefi ve ideolojik ilişkileri önemli oranda değiştirebileceğinden dolayı *posthuman*ın bu yenilikleri yorumlayabilmesi beklenmektedir. Bu bakımdan *posthuman*ın iki literatürdeki iki farklı tasarımı olan trans-insan ve post-insanı, tekno-insan ve dijital kapitalizm toplumunu, yeni-yaşam ve "düşünce ekonomisi" terimini tanımlamakta ve analiz etmekte fayda vardır.

1.1. Trans-insan ve Post-insan

Araştırmacı Steve Fuller, esas itibariyle modern dönemde kabul edilmiş ve tedavülde bulunan insan anlayışlarını analiz ederek ve politikaya ilk kez kuantum teorisinin yarattığı çerçeveden hareketle yaklaşarak, transhümanizm literatürünün yeni-insana dair kavramı *trans-insan* ve posthümanizm literatürünün yeni-insana dair kavramı *post-insan*ın, alternatif tarih yazımları geliştirmeye matuf olduğu saptamasında bulunmaktadır.[4] Fuller'in bu saptaması, *trans-insan* ve *post-insan*ın zihin, kişilik, davranış, hafıza, tarih, inanç, kültür, toplumsallaşma, iletişim ve ekonomik işbölümü bakımından yeni bir insan projesi,

---

[2] Graham, *Representations of the post/human: Monsters, aliens and others in popular culture*, s. 1.

[3] Bu bağlamda geniş kapsamlı yeni bir inceleme ve analiz için bkz. Sanna Karkulehto, Aino-Kaisa Koistinen, Essi Varis (ed.), *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthumanin Literature and Culture*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2020.

[4] Steve Fuller, "The Posthuman and the Transhuman as Alternative Mappings of the Space of Political Possibility", *Journal of Posthuman Studies*, Vol. 1, No. 2, 2017, s. 157-161.

önerisi veya okuması olduğunu göstermektedir. Burada transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin ortak kavramı olan *posthuman* ile posthümanizm literatüründeki *post-insan*a tekabül eden *posthuman*ın birbirine karıştırılmamasına dikkat edilmelidir. Burada bedenlerin güçlendirilmesi, zihnin bedenden kurtulması, öteki zihinler ve ölümsüzlük gibi sorun alanları *trans-insan* ve *post-insan*ın temel sorun başlıklarına karşılık gelmektedir.[5]

Transhümanizm literatürünün sorunlaştırdığı ve taahhüt ettiği yeni-insan veya gelecek insanına *trans-insan*, onun durumuna *trans-insanlık*; posthümanizm literatürünün sorunlaştırdığı ve taahhüt ettiği yeni-insan veya gelecek insanına *post-insan* ve onun durumuna da *post-insanlık* denilmektedir. John C. Wright ve David Roden, *trans-insan* ve *post-insan*ı somutlaştırırken öncelikle insan ile insan olmayan arasındaki ayrıma yer vermekte, sonra insanın teknolojik gelişmelerle ilişkisine yoğunlaşmaktadırlar. Wright, kurgusal edebi çalışmalardan hareketle *trans-insan*ı, geçmişten biraz farklı nitelikte işlenmiş gelecek dünya insanı; *trans-insan* olmayan ile özdeşleştirdiği insan olmayanı (*subhuman*) ise buna uyum gösteremeyen şeklinde karşılamaktadır. İnsan olmayan, dağınık, kuşkucu ve anarşisttir. Roden, birkaç farklı ölçütü işleterek *posthuman* görüşlerini değerlendirmektedir. Bir tanesi, olgusal *trans-insan* ve *post-insan* analizleri ile spekülatif olanlarının birbirlerinden ayrıştırılmasıdır. Bu ölçüte göre, olgusal analizler büyük ölçüde sağlık ve teknolojideki gelişmelere dayanan analizlerdir; spekülatif olanlar ise büyük ölçüde eski insan-merkezciliği eleştiren felsefi analizlerdir. İkinci bir ölçüt şekli özellikle transhümanistlerin yoğun olduğu fütüristlerin insan ile teknoloji ve bilgisayar arasındaki gelecek ilişkilere dair analizlerinin değerlendirilmesidir. Burada inanç, hukuk ve etik gibi varsayımsal analizler söz konusudur. Üçüncü bir değerlendirme ölçütü, *trans-insan*da ruh veya özbilinçle ilgili olup beden ile bilgisayar arasındaki bir görecelikte özne olan benin içeriğine dair birçok görüş ve tartışma bulunmaktadır. Bu ölçütü ilgilendirecek kapsamda posthümanistlerin kültürel, eleştirel ve felsefi nitelikli olanlarının birbirlerinden farklı görüşler ileri sürebildikleri görülebilmektedir. Roden, spekülatif ve eleştirel olanların yanı sıra spekülatif gerçekçi ve felsefi doğalcı olanlardan söz ederek bazı yeni *post-insan* yaklaşımlarını aktarmaktadır. Roden'in sözünü ettiği farklı *post-insan* yaklaşımlarının nedeni, makine, bilgisayar veya teknoloji dışında *post-insan*a dair konuşulup konuşulamayacağıdır. Böylece hem Wright'ın hem de

[5] Manzocco, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, s. 242-250.

Roden'in değerlendirmelerinde *trans-insan* ve *post-insan*ın biyo-teknoloji ve yapay zekâdaki gelişmelere bağlı bazı bilinç değişimleri dışında henüz somut deneyim alanlarının tartışma seviyesinde kaldığı görülebilmektedir.[6]

1.2. Tekno-İnsan ve Dijital Kapitalizm Toplumu

Transhümanizm ve posthümanizm literatürleri, bir taraftan genel olarak 20. yüzyıldaki insan sorunlarına *Amerikan rüyası*nın ardılı olacak alternatif birer çözüm sunarlarken, diğer taraftan özel olarak insan ile teknoloji arasındaki yoğun ilişkilerin geleceğini kararlaştırmak ve doğru yönetmek için geliştirilmiş önerileri içermektedirler.[7] 20. yüzyılda önce teknolojiyle insan, sonra biyo-teknolojiyle insan arasındaki ilişkilerin yoğunluğu, tekno-insan, sosyo-teknolojik-platform, biyo-teknolojiye dayalı tıbbileştirme ve biyo-politika gibi görece olgusal veya eleştirel kavramlar vücuda getirmiştir.[8] Burada dış maddi ve çevresel uyaranları büyük ölçüde teknolojiye bağımlı hale gelen ve hatta bizzat kendi yaşamı ve başka insanlarla sosyal ilişkileri biyo-teknoloji ve dijital teknolojiye göreli hale gelen insana *tekno-insan*,[9] teknolojiye bağımlı toplam alışverişlerin bütününü içeren ve belirli bir kurallılıkta vergilendiren yeni küresel toplum tarzına *dijital kapitalizm toplumu* denilmektedir.[10]

Dijital kapitalizm kavramının literatüre giriş tarihi, 1990'lı yıllara değin geriye giderken[11] *tekno-insan* kavramı bütün bir 20. yüzyılda varoluşçu felsefelerin temel sorun bağlamlarından birisi niteliğinde geriye götürülebilir.[12] Transhü-

---

[6] John C. Wright, *Transhuman and Subhuman: Essays on Science Fiction and Awful Truth*, Kouvola/Finland: Castalia House, 2014 (e-kitap), s. 11-24; Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, s. 9-34.

[7] Braden R. Allenby, Daniel Sarewitz, *The Techno-Human Condition*, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2011, s. 91.

[8] Peter Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007, s. 15-16; Nathan Van Camp, *Redesigning Life: Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*, Bruxelles: P. I. E. Peter Liang, 2015, s. 111-114; Neda Atanasoski, Kalindi Vor, *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*, Durham, London: Duke University Press, 2019, s. 86.

[9] Mark Coeckelbergh, "Pervasion of What? Techno-Human Ecologies and Their Ubiquitous Spirits", *AI & Soc* (2013) 28, 25th Anniversary Volume A Faustian Exchange: What Is To Be Human in the Era of UbiQuitous Technology?, Springer, s. 55-63.

[10] Javier de Rivera, "A Guide to Understanding and Combatting Digital Capitalism", *tripleC 18* (2020/2): 725-726.

[11] de Rivera, "A Guide to Understanding and Combatting Digital Capitalism", s. 725.

[12] Camp, *Redesigning Life: Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*, s. 89-91.

manizm ve posthümanizm literatürlerinin ortaya çıkışına değin özellikle Kıta Avrupası felsefelerinde ve sosyal bilimlerinde *tekno-insan* ve *dijital kapitalizm toplumu*na soğuk yaklaşılmıştır.[13] Peter Conrad, tekno-insanın yaşadığı dijital kapitalizm toplumunda insanların durumlarının iyileştirilebilir hastalıkların bulunduğu bir koşul kümesine dönüştürülerek bir tıp endüstrisinin meydana getirildiğini saptamaktadır. Bu tıp endüstrisi sayesinde insanların sağlıkla ilişkileri üzerinden insan olmaklığın ve insanın etkinlik alanının içeriği değiştirilmektedir.[14] Conrad, modern ve çağdaş dönemde erkeğin cinsel kimlik ve yönelimlerindeki değişimin tıbbi endüstrinin onun bedenindeki tasarruflarının önemli bir malzemesini örneklendirdiğini saptamaktadır.[15] Nathan Van Camp, politik kapitalizm döneminde liberalizmin tüm dünya kuşaklarını ıslah etmeye ve belirli bir standarda uygun hale getirmeye niyetlenip bunu planlayarak icra etmeye başladığını saptamaktadır. Bazı çağdaş araştırmacılar öjeni ile liberalizm arasındaki evliliğin insanlığın ve yaşamın korunması için gerçekleşmiş faydalı bir gelişme olduğunu belirtmektedirler -sözgelimi Francis Fukuyama bu araştırmacılar arasındadır-, ama bütün insanların yeniden dizayn edilen yaşamlarının özellikle bir tarafın lehine devasa ekonomik bir kaynak üretmesi olguyu kuşkulu hale getirmektedir. Yeni öjeninin gelişimiyle klasik liberalizmin bittiğini ilan eden analizler de bulunmaktadır. Van Camp'a göre, politikadan tıbbileştirme yoluyla biyo-politikaya taşınmış insan yaşamı, bir tekno-insan deneyimi olarak öjeni yoluyla kuşatma altına alınmış ve büyük ölçüde dönüştürülmüştür. Yaşamın ve fizyolojik kabiliyetlerin geliştirilmesi tam olarak bu anlama gelmektedir.[16] Neda Atanasoski ve Kalindi Vor ise, biyo-teknolojinin endüstrileşmesi ve robotların piyasaya çıkmasıyla birlikte sosyo-politikanın büyük ölçüde tekno-liberal kapitalizmin lehine olacak bir değişime göre şekilleneceğini saptamaktadır. Buna göre, mühendislik ve tıp, yapay zekâ ve biyo-teknolojik gelişmelerle birlikte insan yaşamının ve toplumsallığının dönüştürülerek ekonomik ve hukuki çerçevede kontrol altına alındığı iki aygıt haline gelmiş; robotlarla sömürgeleştirme ve sömürge olgularında yeni etkinlik

---

[13] Nancey Murphy, "Introduction", *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*; ed.: Nancey Murphy, Christopher C. Knight, Surrey, Burlington: Ashgate, 2010, s. 21-22.

[14] Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, s. 15-25.

[15] Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, s. 97 vd.

[16] Van Camp, *Redesigning Life: Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*, s. 17-55.

alanları söz konusu olmuştur.[17] Atanososki ve Vor, insan ırkı ile robot ırkı arasındaki ilişkilerin muhtemel geleceğini sorunlaştırmakta ve robotları bir koloni niteliğinde yorumlamaktadır. Her iki araştırmacıya göre, bu koloninin yaratacağı endüstriye sahip toplum veya toplumlar diğerlerine kıyasla daha avantajlı olacakları için aynı zamanda yeni bir uluslararası ilişki aritmetiği gelişecektir. Bu aritmetik, eski Üçüncü Dünya veya gelişmekte olan ülke kategorisine ait değer üretme girişiminin kaderinin aynı kalacağını göstermektedir.[18]

Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinde araştırmacılar *posthuman*ın veya *trans-insan* ve *post-insan*ın durumuna ilişkin genel bilgiler verirlerken bu iki literatürü takip eden başka sosyal bilimciler yukarıdaki analizlerle eldeki olguyu ayrıntılandırmaktadırlar. Buna göre, *trans-insan* ve *post-insan*, üç tip senaryoyla yeni bir etkinlik alanı bakımından açıklanabilir gibidir.

I- Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin öngörülerine göre, yeni-insan veya gelecek insanı geçmiştekinden daha varlıklı, daha bilgili ve daha ahlaklı olacaktır. Posthümanizme göre, bütün insanlar buna dâhilken, transhümanizm kapsam konusunda sessiz kalmaktadır. Her iki literatürün gerçekçi yorumuna göre, dünyada ayrıcalıklı insanlar daha bilgili ve ahlaklı olacaklardır.

II- İki literatürün dışında biyo-tıp, biyo-teknoloji, yapay zekâ ve robot endüstrisinin gelişimini yorumlayan araştırmacılara göre, insanların varlık, bilgi ve ahlaklarında olumlu bir değişim olmayacak; aksine insanların özgürlükleri daha güdümlü ve denetimli bir hal alıp, insanlığın durumu küresel bir hapishaneye benzeyen bir dünyevi mevcudiyete evrilecektir. Bilim ve teknolojide bilgi artışı doğrudur, ama bunun insana olumlu yansıtılmasındaki artış bir manipülasyon olup, amaç belirli çevrelerin daha kolay, fazla, garantili ve uzun süreli para kazanmalarıdır.

III- Transhümanizm ve posthümanizm literatürleri ve bağımsız literatürden ayrı olarak tercih edilebilecek olgusal ve gerçekçi bir yoruma göre, yeni-insanın veya gelecek insanının etkinlik alanında bir değişim olduğu varittir. Covid-19 sürecinde bu değişimin olumlu yönde olduğuna ilişkin bir veri kaydedilmemiş ve

---

[17] Atanasoski, Vor, *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*, s. 1-26.

[18] Atanasoski, Vor, *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*, s. 61-62, 77, 83.

> buna dair olumlu bir izlenim edinilmemiştir. İnsanın varlıkça gelişmesi göreceli ve bilgice gelişmesi belirgin olup; ahlakça gelişmesi ise şimdilik olumsuzdur. Çünkü *posthuman*ın 20. yüzyıldan getirilmiş emek ve kazançlar dışında hazır bulacağı ve tüketeceği bir kaynak henüz görünmemektedir.[19]

1.3. Yeni-Yaşam ve "Düşünce Ekonomisi" Kavramı

Tekno-insan ve *dijital kapitalizm toplumu* kavramları yeni bir yaşamın mevcudiyetine işarette bulunmaktadır. Söz konusu yeni-yaşamın içeriği yukarıda zaman zaman temas edildiği üzere dünya çapında yeni bir ekonomiyi dolaylamaktadır. Bu ekonominin küresel ve dijital boyutları daha önce açıklanmıştır. Söz konusu ekonominin insanın eğitimi, yeterliliği ve kişisel koşullanmasıyla ilgili yansımalarına burada değinilmesi uygundur. Bu meyanda literatüre son yıllarda girmiş olan kavram, *düşünce ekonomisi* kavramıdır. Dijital çağla ilgili olarak söz konusu olan *düşünce ekonomisi* kavramı, dar çerçevede yapay zekâ ve geniş çerçevede düşüncenin yeni işlevlerine karşılık gelmektedir.[20]

Dar bir çerçevede *düşünce ekonomisi*, kas kuvvetine dayalı fiziksel ekonomi ile duygu, empati ve insanlar arası ilişkiyi içeren hissediş ekonomisi arasındaki ikinci aşamada yapay zekâ ve robotlar dolayısıyla daralacak endüstride süreç, analiz, bilginin yorumlanması ve işlerin önceliklere göre gruplanması gibi değişkenler açısından karar verme ve problem çözme zihinsel faaliyetlerine karşılık gelmektedir.[21] Buna göre, fiziksel ekonominin erkekler tarafından ve hissediş ekonomisinin tüm insanlar tarafından icra edilmesi arasında *düşünce ekonomisi* kadınlar tarafından icra edilmektedir.[22] Geniş bir çerçevede *düşünce ekonomisi*, tabiat ve insan yaşamının ekonomik niteliğine kesin uygunluğu açısından düşüncenin cevap aradığı soruların üretken ve dağıtımcı olup olmamasını ayırt etmeye karşılık gelmektedir. Daha açık bir deyişle, düşünce, faydanın hazır olanlar dışında yaratılmasına koşullanmış değer üretici düşünce ve dışarıdan hazır alınmış olanın içeride nasıl doğru paylaştırılacağına ko-

---

[19] Bkz. Petru Bejan (ed.), "Beyond Human", *Hermeneia Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, Editura Fundaţiei Academice AXIS IAŞI, Nr. 24/2020 (208 sayfa).

[20] Jonas Ingvarsson, *Towards a Digital Epistemology: Aesthetics and Modes of Thought in Early Modernity and the Present Age*, Gothenburg/Sweeden: Palgrave Macmillan, 2020, s. 124-128; Roland T. Trust, Ming-Hui Huang, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, Cham/Switzerland: Springer, 2021, s. 23-24.

[21] Trust, Huang, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, s. 7, 24, 41.

[22] Trust, Huang, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, s. 59.

şullanmış dağıtımcı düşünce şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dijital kapitalizm çağında dağıtımcı düşünceler yerli düşüncelerin geçmişe doğru ve dışarıya doğru yönlenmesini sağlamakta ve içeride bir tekrar ekonomisini koşullamaktadırlar. Yani gelişmiş üretken ekonomilerden yapılmış tercümeler ve geçmiş tarihten getirilmiş bir nevi yerli kaynaktan tercümelerle düşünce yenilenmeye çalışılmaktadır. Üretken düşüncelerin ekonomik bir değerinin bulunduğu, dağıtım ve paylaşıma yoğunlaşmış düşüncelerin ise ekonomik olarak herhangi bir değere sahip olmadıklarını imleyen yeni kavrama *düşünce ekonomisi* denilmektedir.[23] Buna göre, bu bölümün başında değer üreten ve ürettiği değeri pazarlayan toplumlar ile buna aday veya rakip olan toplumlar üretken düşünce ekonomisine sahip toplumlar olmaktadırlar.

Transhümanizm ve posthümanizm literatürleri açısından bakıldığında *posthuman*ın yeni-yaşamdaki en önemli etkinliği entelektüel, felsefi veya bilimsel düşünce olacaktır. Bu düşüncenin *düşünce ekonomisi* onun geçerliliği, kapsamı ve ömrünü belirleyecektir. Dar kapsamda dijitalleşmiş bilgi ve düşünce açısından ve geniş kapsamda üretken bilgi ve düşünce açısından *posthuman*ın zihinsel ürünlerinin bir değeri olacaktır.[24] Roland T. Rust ve Ming-Hui Huang, fiziksel ekonomi, düşünce ekonomisi ve hissediş ekonomisinin birer vadesi olduğunu saptamaktadır. Buna göre, dijitalleşme ve robotik sosyolojide *posthuman*ın ekonomideki ağırlığı yapay zekâ ve yazılıma kattığı zihinsel yenilikle koşut gelişecektir. Bu koşutluk tükenme gerçeğinden kurtulamaz. Bu vakıa, *düşünce ekonomisi*nin gelecek insanının yeni-yaşamındaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Yukarıda yer verilmiş biyo-tıp ve biyo-teknoloji endüstrisiyle birlikte değerlendirildiğinde, spekülatif veya tarihsel anlatıları içeren düşünce ekonomilerinin de kendilerini yenilemeleri ve güncellemeleri gerektiği anlaşılabilmektedir. Rust ve Huang'a göre, kişiselleşme artacaktır ve buna uygun eğitim ve deneyimle öğrenme koşullarının var edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde toplumlar hayatta kalamazlar.[25]

---

[23] Muhammet Özdemir, "Türkiye'de Sol Düşünce Ekonomisinin İslam Düşünce Ekonomisi Açısından Değeri", *Yetkin Düşünce*, Yıl 4, Sayı 13, 2021, s. ; a.mlf., "Türkiye'de Çağdaş İslâm'ın Düşünce Ekonomisi ve Değer Üretmenin Zorlukları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Haziran 2021.

[24] Ryan White, *The Hidden God: Pragmatism and Posthumanism in American Thought*, New York: Columbia University Press, 2015, s.27-29; Gary Hall, *Pirate Philosophy For a Digital Posthumanties*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2016, s. 93-98; Ingvarsson, *Towards a Digital Epistemology: Aesthetics and Modes of Thought in Early Modernity and the Present Age*, s. 30-38.

[25] Trust, Huang, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, s. 36-38, 57-60.

2. Dijital Çağ İnsanında Yaşamın Anlamı ve Yeni-Hazcılık

Her insani dönem kendi ögeleriyle birlikte var olmaktadır. Dijital çağ insanında yaşamın anlamı, 20. yüzyıl Kıta Avrupası varoluşçu felsefelerinin 21. yüzyılın başlangıcında Anglosakson felsefelerin elinde küreselleşme ve bireyselleşmeye uyarlanmasıyla çözümlenmektedir.[26] Bu çözümlemeye Antik Yunan felsefesinden Epikürcülük ve Stoacılık mirasının verileri eklenmekte; Amerikan pragmatizmi ve kişisel gelişim literatürü bireyin anlam gereksinimini somutlaştırmaktadır.[27] Amerikan pragmatizminin ve kişisel gelişimin yaşamın amacı ve anlamına verdiği içerik, "başarı ve kazanç" sözcükleriyle özetlenebilir. Stoacılık'tan bireyin iradesi ve gücünün dışında gelişenlere karşı bir psikolojik savunma mekanizması yaratabilsin diye aldırmazlık, kayıtsızlık, kanaat ve sabır alınmıştır.[28] Bu ikisine Epikürcülük ve Aristippus'un felsefi görüşlerinden bir ekleme yapılarak, yaşamın anlamı yeni-hazcılıkta bulunmuştur.[29] Buna göre, insan yaşadığı dünyada tabiattan kaynaklanan acıların zorunlu varlığı dışında mümkün olduğunca acı, çile ve hüzünden uzak duracak ve neşe, haz, mutluluk ve huzura doğru tasarrufta bulunacaktır.[30]

2.1. Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Yaşamın Anlamı

Önce modern dönemde sonra çağdaş dönemde insanların sosyal çevresi ve dış maddi uyaranlarındaki yoğun değişim kendilerini tereddütte bırakmıştır. Çünkü tabiat yavaştır ve onun bir parçası olan insan da kendi oturmuş kurallı düzenine ait unsurlardaki ani değişimlere duygu bakımından ayak uydurmakta zorlanmaktadır. Alışılmış herhangi bir insanın, hayvanın veya nesnenin kaybıyla yaşanan duygusal güçlüklerin nedeni tam olarak bu vakıadır. Hatta tabia-

---

[26] Thaddeus Metz, "The Meaning of Life", *The Meaning of Life (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, 2015, s. 1-19.

[27] Stoik pragmatizm üzerine yapılmış çağdaş bir çalışma için bkz. John Lachs, *Stoic Pragmatism*, Bloomington: Indiana University Press, 2012.

[28] Anne-Gaëlle Argy, "On the Uses and Abuses of Nietzsche in Self-Help Literature", *PhænEx 11*, no. 2 (fall/winter 2016), s. 49-69. Stoik felsefenin 21. yüzyıl açısından yeni bir kişisel gelişim yorumu için bkz. Jonas Salzgeber, *The Little Book of Stoicism: Timeless Wisdom to Gain Resilience, Confidence, and Calmness*, Jonas Salzgeber yayını, 2019.

[29] Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2004, s. 91-92, 124 vd.

[30] Dijital dönemde insanın yeni deneyimleri ve anlam içeriğine dair geniş çaplı bir çalışma için bkz. Nathan Lakew, "Being-human in the World of Digital Artifacts: Holistic Rethinking of Design Practices", Basılmış Doktora Tezi, Faculty of Science, Technology, and Media Mid Sweden University, Mid Sweden University Doctoral Thesis 256, Sundswall: Mid Sweeden University, 2016 (e-kitap).

tın tahribatının engellenmesine yönelik çağdaş hareketler de büyük ölçüde bu deneyim ve gerçekten yola çıkmaktadırlar.[31] 19. ve 20. yüzyılda filozoflar, edebiyatçılar, sosyologlar, psikologlar, din bilginleri ve din adamları, temel bileşenleri ve çevresel içeriği %50'den fazla ve kısa zamanda değişmiş bir yaşamda insanın anlam, güven ve huzur duygulanımları üzerinde ayrıntılı analizlerde bulunmuşlardır. 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında insanın teknoloji, ekonomi ve bireyselleşme gibi kuşatıcı, dönüştürücü ve görece eski alışkanlıkları dışlayıcı değişkenlerin ortasında yalnızlaşması olağandı ve bu vakıa, felsefe ve sosyal bilimlerde "niçin yaşıyoruz?" sorusunun ortak ve yüksek bir sesle sorulmasına yol açtı. Verilen son cevaplarda ortak tema, felsefe ve sosyal bilimlerin anlam, güven, huzur ve mutluluk gibi bütünüyle sosyal ve maddi alışkanlıkları ilgilendiren yaşam alanlarında yetersiz kalıyor oluşudur. "İnsanlar niçin yaşadıklarını bilmeksizin yaşamaya devam ediyorlar."[32]

Modern ve çağdaş felsefi teoriler ve onlara müracaat eden kişisel gelişimciler, sosyal bilimciler, fen bilimciler ve sağlık bilimciler, yaşamın anlamına dair çeşitli incelemeler ortaya koymuşlardır, ama bunlarda kazanma, başarı ve konfor gibi hayatta çatışma ve mücadeleyi öne çıkaran kişisel gereksinimlere değiniliyor olmakla birlikte kişinin etkileşimde bulunduğu çevresel uyaranların hızlı değişiminin ürünü olan duygu ve anlam gereksinimi eksik kalmıştır. Bu eksikliğin varlığı, hem değişimin baş döndürücü hızını, hem ihtiyaçlar skalası bakımından hâlâ insanın fiziksel nitelikli alanlarda doymadığını ve hem de yeni sosyal ve dış maddi çevresiyle insanın henüz teşhis edilememiş olduğunu göstermektedir. Bu nedenle çağdaş dönemde örneğin felsefe ve kişisel gelişimi birleştirerek bir tüketim felsefesi geliştirmeye çalışan Julian Baggini, insanların içinde bulundukları tereddütlerin zamanı uzamasın ve zihinler olumsal eylemlerle vakit geçirerek tatmin olabilsinler diye yaşamın anlamının acılardan kaçınma ve zevklere yakın olmaktan meydana gelebileceğine ilişkin bir analizde bulunmuştur. Buna göre, insan ne zaman öleceğini ve sonraki zamanın ne getireceğini bilmemektedir. Geçmişin acıları ve geleceğin kuruntularıyla zihni ve

---

[31] Bkz. E. Cohen-Shacham, G. Walters, C. Janzen, S. Maginnis (ed.), *Nature-based Solutions to address global societal challenges*, Gland/Switzerland: IUCN, 2016.

[32] Jeffrey C. Alexander, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003, s. 3; John Cottingham, *On the Meaning of Life*, London, New York: Taylor & Francis Group, 2003, s. 6; Julian Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003,32, 42, 131, 145, 174; Christopher Bollas, *Meaning and Melancholia Life in the Age of Bewilderment*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, s. xxiii-xxiv.

yaşamı nitelik bakımından geriletmek yerine mümkün olabildiğince maddi açıdan zevk veren etkinliklerde bulunarak her ikisini nitelikçe doldurmak daha tercih edilebilir bir seçenek gibi durmaktadır.[33] Tereddütlü insanlar açısından bu öneri hiç değilse gençlik ve yetişkinlik yıllarında doğru ve sürdürülebilir görünmektedir. Fakat sağlığı, ekonomik durumu, yaşı, fiziksel görüntüsü, sosyal çevresi ve dış maddi uyaranlarla ilişkisi bakımından kendini yetersiz bulan insanlar için bu *carpe diem* felsefesi işe yaramamaktadır. Bu vakıa da *carpe diem* felsefesini tercih edilebilir bulanların imkânı az insanlara bakarak bir çeşit teselli niteliğinde maddi hazlara yöneldiklerine yorulabilir. Çünkü tek başına haz insana aradığı anlamı vermemektedir. Özellikle filozof John Dewey'in yorumuna göre, burada etik ile egoizmi birbirine zıt gösteren olgu sosyal yapının iletişime mani olmasından kaynaklanmaktadır. Yani yaşamın anlamı bir kişilik bir bulgudan ibaret değildir.[34]

İnsan için tüm zamanları ve deneyimleri gözeten bir tarif yapmak yaşamın anlamına ilişkin bir analizi kolaylaştırabilir. Tarifte yer alan unsurlar aynı zamanda yaşamın anlamını kararlaştırmak konusunda işe yarayacaktır. "Bu dünyada insan öncelikle biyolojik olarak ölmemek için, psikolojik olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır."[35] Bu tarifte yer alan biyolojik gerçeklik, psikolojik gerçeklik ve bilinç gerçekliği, insanlardaki ortak bütünlüğü ve bu bütünlüğü oluşturan ögelerin öncelik sırasını göstermektedir. Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin hem çağdaş zamanlardaki geçerliliği, hem de yaşamın anlamına dair birbirine benzer tutumları insan tarifinde yer alan *biyolojik gerçeklik*, *psikolojik gerçeklik* ve *bilinç gerçekliği* sıralamasından ilham almaktadır. Buna göre, aynı zamanda birbirinden farklı iki kavram ve literatür olsalar da transhümanizm ve posthümanizm öncelikle insanların ölmemeleri gereksinimine, ardından psikolojik meşguliyet ve sosyalleşme gereksinimlerine ve nihayet bu ikisinin analizini ve organizesini içeren bilinç gereksiniminin içeriğine yoğunlaşmaktadırlar. Bu üç bileşenden yaşamın anlamını belirleyen veya yaşamda anlama karşılık gelen, ikinci bileşen olan psikolojik meşguliyet ihtiyacıdır. Bu bağlamda transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin biraz zamana ve insanı daha fazla tanımaya ihtiyacı varmış gibi görünmektedir. Çünkü 20. yüzyıldaki insan sorunlarından hareketle söylem üretirken ha-

---

[33] Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, s. 124-127.

[34] Alexander, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, s. 111-112.

[35] Muhammet Özdemir, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eskiyeni* 26/Bahar 2013, s. 12.

yattaki doğru bileşenleri göz ardı edebilen her iki literatürde de yaşamın anlamı henüz yukarıdaki *carpe diem* felsefesi çerçevesinde anlaşılabilmektedir.[36]

Araştırmacı Tamar Sharon, transhümanizm ve posthümanizm literatürlerindeki ortak posthumanın biyo-teknolojik gelişmeler sonrasında insanın alışılmış sınırlılığı, ölümü, acı ve çilelerine yoğunlaşıyor olması ve öncelikle bunları aşmaya çalışıyor olmasının nedeninin bunlarla hesaplaşmak amacı olduğunu belirtmektedir. Yaşamın anlamını ve erdemi mümkün kılan insandır ve eksikleri tamamlanarak gereksinimleri giderildiğinde anlam ve erdeme karar verecek insan "soylu" ve "onurlu" bir niteliğe bürünebilecektir.[37] Nitekim Amerikalı bir hekim ve 2001-2005 yılları arasında "Biyoetik Konsül Başkanlığı"nı yapmış olan Leon Richard Kass, insanların insanlığa dair unutmuş oldukları anlam ve erdemleri bilimsel ve teknolojik dönüşümlerden sonra hatırlayabileceklerini ve artık insanca konuşmanın mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Kass'a göre, insanın fiziksel yetkinleşmesi ve güçlendirilmesi onun unuttuğu, ihmal ettiği ve bir kavrayışa göre yabancılaştığı anlam ve erdemleri hatırlamasını sağlayacaktır.[38] Bir başka araştırmacı olan Timotheus Vermeulen, Rosi Braidotti ve Maria Hlavajova'nın editörlüklerinde hazırlanmış bir terimler sözlüğünde, yaşamın anlamını dijital avatar örneği üzerinden melezleşmiş insanın yeni davranış rolleri ile somutlaştırmaktadır. Posthümanizmin posthumanına uygun olan bu kavrayışta yaşamın anlamı ve erdem, avatar modellemesi üzerinden yeni davranış rolleri ve demokratik tutumlara indirgenmektedir.[39] Francis Fukuyama, Aldoux Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* romanındaki tasarımı onaylayarak, insan doğasındaki asıl rolün ahlaki doğru ve yanlış, haklı ve haksız, adil ve adalete aykırı ve önemli ve önemsizin ayrımını mümkün kılabilecek tanımlamalar yapmak olduğunu saptamaktadır.[40] Fukuyama'nın daha sonra üreme ile bilişsel etkinliklerin arasını ayırarak tanım ve tarif görevini üremeyen ve bilişsel etkinliklerde bulunanlara yüklüyormuş gibi bir izlenim vermesi kayda değerdir. Değerli olanı bilişsel etkinliklerle nitelendiren Fukuyama, yaşamın anlamı ile insanların biyolojik olarak ölmemeleri arasında kesin bir ilişkilen-

---

[36] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 40-41.

[37] Tamar Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, New York, London: Springer, 2014, s. 23.

[38] Dalibert, *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, s. 47-48.

[39] Timotheus Vermeulen, "Altergorithm", *Posthuman Glossary*, ed.: Rosi Braidotti, Maria Hlavajova, London, New York: Bloomsbury Academic, An Imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018, s. 30-31.

[40] Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, s. 7.

dirmede bulunmaktadır.[41] Tam bu bağlamda posthümanist filozof Cary Wolfe ve transhümanist filozof Natasha Vita-More, yaşamın anlamından insan yaşamının nitelikçe artırılması olduğunu anlamaktadırlar. Burada nitelik artışından ve kaliteli yaşama dönüşümden kastedilen, yaşamanın değerindeki artıştır, yani biyolojik ölüm olasılığını uzaklaştırabilmektir.[42] Hem Wolfe ve hem de transhümanizmin önde gelen filozofu Nick Bostrom, yaşamın anlamında biyolojik ve fizyolojik etkenleri öne çıkardıktan sonra insanın posthumanda acı veren davranış ve yönelimlerden uzaklaşacağını, hem kendisine ve hem de diğer insanlara sevinç, neşe, hoşluk ve zevk veren eylemlere yöneleceğini belirtmektedirler.[43] Tanınmış bir transhümanizm araştırmacısı olan Newton Lee, yaşamın anlamına ayırdığı özel bir çalışmasında, bütünüyle sağlık, uzun yaşam ve bağışıklık sisteminin geliştirilmesine yer verdikten sonra Sokrates'in "*sorgulanmayan bir hayat yaşanmaya değmez*" cümlesine atıfta bulunarak posthumanın entelektüel ve felsefi etkinliklerle mutlu olabileceğini dile getirmektedir.[44] Donna J. Haraway ve N. Katherine Hayles, anlamı büyük ölçüde 19. ve 20. yüzyıl yanlış insan davranışlarının doğru örneklerine yoğunlaşarak ve bu sınırda ve kapsamda konuşarak teşhis etmektedirler. Her iki yazar da toplumsallaşmanın neticesi olan "Biz" duygusunun içeriğini dışlamacı ve ötekileştirmeci olmayan bir davranış tipi ve karakter tarzı ile somutlaştırmaktadırlar. Böylece her ikisinde de yaşamın anlamı, geçmişte yapılmış yanlışlıkları tekrarlamamak ve doğru davranışlarda bulunmak olmaktadır.[45]

Yaşamın anlamına ilişkin yukarıda aktarılmış görüşlerde yaşamak özellikle biyolojik ölüme ve yanlış davranışlara karşı işlenmekte; ayrıca o, bütünüyle dışarıdan bireye onun iyiliği için verilmiş bir görevmiş gibi görünmektedir. Transhümanizm literatürü bireyci olmasına karşın o da tıpkı toplumcu (komüniteryan) olan posthümanizm literatürü gibi posthumanın yaşamına ka-

---

[41] Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, s. 70.

[42] Wolfe, *What is Posthumanism?*, s. 56; Natasha Vita-More, "Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 64.

[43] Wolfe, *What is Posthumanism?*, s. 68; Nick Bostrom, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, s. 72-73.

[44] Newton Lee, "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life", *the Transhumanism Handbook*, ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 313-354.

[45] Haraway, *When Species Meet*, s. 5, 26, 32, 63-64; Hayles, *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, s. 6-7, 33-35.

rar verebilmekte rahat davranabilmektedir. Ölmemek ve yanlış davranışlarda bulunmamak temaları 20. yüzyıldaki iki dünya savaşını ve bireyin iyiliğine onun adına karar vermek de dinleri anımsatmaktadır. Her iki literatür insanların bir önceki yüzyıldaki sorunlarına yoğunlaşıp da bunlara çözüm ararken sanki hayat bu yanlışlardan ibaretmiş gibi ortak bir tavır takınmaktadır. Oysa çözümlerin yeni sorunlar yaratmamaları için yan etki analizinde bulunmak gerekmektedir. Vakıa böyle olmasına rağmen Kate Levchuk'un aşağıdaki fazla ve tek taraflı iyimser cümlelerini transhümanizm içerisinden seslendiren araştırmacılar bulunmaktadır:

> "Mevcut dinlerden hiçbiri suların yükselmesi, mercanların beyazlaması, türlerin kitlesel yok oluşu ve ölümcül ateşlere çözüm sağlayamıyor. Bu nedenle insanlığı birleştiren ve yaşamı seven ve Dünya diye adlandırılmış bu güzel yeri korumak isteyen insanlara umut ve anlam veren yeni bir ideolojiyi kucaklamaya ihtiyacımız var."[46]

Lecvhuk'un yukarıdaki cümlelerinde eldeki alternatif insan yaklaşımlarının görece eksik olduğu ve transhümanizm ile posthümanizm literatürlerinin görece yetkin olduğu yeni sorun alanlarına yer verilmektedir. Fakat transhümanizm ve posthümanizmin söz konusu sorun alanlarındaki yetkinlikleri ayrıca değerlendirilebilir olmakla birlikte bu alanlar dışındaki konularda bir fikirlerinin olmadığı da belli olmaktadır. Bu bağlamda doğru olabilecek saptama, her iki literatürün de biyolojik gerçeklik bağlamındaki konular ve bilinç gerçekliği bağlamındaki konulara yer verirken psikolojik meşguliyet gereksinimi bağlamındaki konulara henüz daha zamanla yer verebilecekleridir. Her ne kadar posthümanizm literatürü özellikle psikolojik meşguliyet içeriğine yoğunlaşmış görünse de, buralarda sorunlu davranışların düzeltilmesi dışında bu literatür bireyin duygu ve samimiyet alanına dokunmamaktadır. Öte yandan her iki literatürde de sevgi ve empati gibi sözcüklere yapılmış değinilerde soğukluk dikkat çekmektedir. Metinlerin önsözleri ile profesyonel içeriklerinde büyük ölçüde farklılaşacak nitelikte insanın gerçek sevgi ihtiyacından uzak ve görev olan etik ilgiye karşılık gelebilecek bir sevgi profesyonel içerikte bulunabilmektedir. Bunlar her iki literatürün ve kavramın özellikle yaşamın anlamı bağlamında eleştirel değerlendirmelerine yol açmıştır.

---

[46] *Kate Levchuk, "How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millenium", The Transhumanism Handbook; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 80.*

2.2. Yaşamın Anlamı Bağlamında Trans-/Posthümanizme Yöneltilmiş Eleştiriler

Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerine yaşamın anlamı bağlamında Hıristiyan teologlardan ve bazı bağımsız araştırmacılardan çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Söz konusu eleştirmenlerin amacı, bu iki literatürün düşüncenin gelişimindeki meşruiyetlerini ve geçerliliklerini sorgulamaktan ziyade her ikisinin eksikliklerinin giderilmesine katkıda bulunmaktır. İçlerinde özellikle Fred Glennon, Ted Peters, Sebastian Seung, Anders Sandberg, Jennifer L. Koosed ve Jacob Shatzer'in eleştirilerinin dikkat çektiği söz konusu eleştirmenler, transhümanizm literatürü başta olmak üzere posthumandan bahseden yeni rüya önerilerinin insan yaşamına ilişkin gereksiz indirgemeci tasarımlarına ve deneyimden yoksun varsayımlarına karşı çıkmaktadırlar.[47]

Din araştırmalarında uzman olan Fred Glennon, 20. yüzyılda ABD'de yaşamış en önde gelen Hıristiyanlık teolojisi etik düşünürü olan Helmut Richard Niebuhr'un analizlerine göre transhümanizm ve posthumanda bulunan yaşamın anlamı fikrini değerlendirmektedir. Niebuhr'a göre, ahlaki eylemde sorumluluğun anlamının dört unsuru bulunmaktadır ve bunların ilki, her birimizin tüm eylemlerinin hepimizi bütünüyle etkileyen bir karaktere sahip bulunmasıdır. İnsan bireyleri basitçe transhümanizm ve posthümanizmde kavrandığı şekliyle kendi başına etkin varlıklar (self-active beings) olmayıp toplumsal canlılardır ve bu bireylerin davranışları Siborglardan farklı olarak kendi talep ve iddialarına da indirgenemez. Toplumda yaşayan bir canlı niteliğinde insan bireyi sosyal özelliklerini yok sayan bir doğal durumdan hareket etmemelidir. Ne var ki transhümanizm araştırmacıları insanın sosyal doğasını göz ardı ederek sav geliştirmektedirler ve bu nedenle Niebuhr'un ikinci unsur dediği ve ahlaki sorumluluğun kişi tarafından yorumlanabilmesiyle mümkün olabildiğini içeren deneyimden uzaklaştırmaktadırlar. Üçüncü unsur, kişinin içerisinde bulunduğu sosyal ortamdan aldığı deneyime kendince verdiği cevaptır. Ahlaki sorumluluğun gerçekleşebilmesi için sosyal ortamı yorumlamak ve ona bir tepkiyle katılmak gerekmektedir. Dördüncü unsur, dayanışmadır. Toplumsal etkileşimin devam edebilmesi için diğeri veya diğerleriyle ilişkinin ve birbirine bağlılığın devam etmesi, gereksinimlerin birbirinden yardım ve dayanışma yoluyla giderilebilmesi gerekmektedir. Böylece ahlaki eylemde sorumluluğun anlamı, toplumsal bazda etkin birey, yorumlayabilme, tepki geliştirme ve dayanışma unsurlarından meydana gelmektedir. Transhümanizm ve posthumandan söz

[47] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 40, 46-47.

eden literatürler, bu dört unsuru göz ardı etmektedirler ve insan-insan ilişkisini toplumsal geçmişinden ayırarak basitçe sağlık, yaşlanma ve ölüm sorunlarının giderilmesi yoluyla yetkinleşmeye indirgemektedirler.[48]

David Roden, Glennon'un Niebuhr'a dayanarak söylediklerine katılmakta ve posthumanın toplumsallıktan koparılması veya insan kardeşlerinden uzaklaştırılmasının tasarım ve plan seviyesinde söz konusu olduğunu, ama bunun varoluşsal değil de işlevsel olduğunu saptamaktadır. Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinde insan bireyinin bağlantısız oluş üzerinden tasvir edilmiş olduğu itirazında doğruluk payı var olmakla birlikte bu şekilde insanlık bilincinden onun koparılması iddiası yanlıştır. Çünkü insan bireyleri birlikte vardırlar ve öznelliğin ancak toplumsal ilişkiyle kurulabileceği kabulü genelde sanıldığının aksine *a priori* değildir. Roden, özellikle posthümanizm literatürüne dayanarak, bu şekildeki bir öznelliğin *a priori* alınmasının aslında insanın merkezde olduğu bir dünya tasarımının ürünü olduğunu açıklamasına eklemektedir. Gelecek kuşaklara karşı olan sorumluluk eski sorunların kaynağı durumundaki inançları devam ettirmekle yerine getirilemez.[49]

Sebastian Seung, transhümanizmi, aydınlanmacı fikri sahiplenen, Tanrısal vahiyden ziyade insan aklına güvenen ve Charles Darwin'in insanlık için haber verdiği evrimi bekleyemediği için teknoloji yoluyla bu evrimi gerçekleştirmeye çalışan bir girişim olarak saptamaktadır.[50] Ona göre, transhümanizm literatürü teknoloji yoluyla evrimi gerçekleştirmek isterken insanın kişisel yönünü ve bu bağlamda yaşamın anlamına dair temel gereksinimleri göz ardı etmektedir. Fizikçi Steven Weinberg'in Big Bang ve sınırsız uzam hakkında ve filozof Blaise Pascal'ın bu uzam ile ölümlü kişisel bilinç arasındaki analizlerini aktardıktan sonra Seung, yaşamın anlamının hem evrensel hem de kişisel boyutları olduğunu, transhümanizmin evrensel boyutlarla ilgilendiğini, ama kişisel boyutları ihmal ettiğini ifade etmektedir. Çünkü insanın kişisel olarak, "*biz acaba bir nedenle mi buradayız?*" veya "*ben bir nedenle mi buradayım?*" sorularına bir cevap verilebilmesi gerekmektedir. Transhümanizmin bu iki soruya verebileceği cevaplar insanın kaderinin insanlık duru-

---

[48] Fred Glennon, "Even Cyborgs Cast a Shadow: Christian Resources and Responsibilities in Response to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*, ed.: Steve Donaldson, Ron Cole-Turner, Cham/ Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018, s. 214-215.

[49] Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, s. 166-168.

[50] Sebastian Seung, *Connectome: How The Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012 (e-kitap), s. 23-24, 333-334.

munu aşması gerektiğiyle ilgili olacaktır. Yani ne olduğu değil, ne olması gerektiğine dair cevaplar verilmiş olacaktır ki, bu da kişiye verilmiş tatmin edici bir cevap olmayacaktır. Kutsal Kitap'a göre, Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır ve Ludwig Feuerbach buna insanın Tanrı'yı kendi suretinde yarattığıyla cevap vermiştir. Transhümanistler bu iki anlatıya insanın Tanrı'ya dâhil olabileceğiyle ilgili bir iddia eklemektedirler.[51]

Ted Peters, felsefi ve tekilci (singularitarianist) düşünceleri değerlendirerek transhümanizmin, biyolojik sınırlarından insanı özgürleştirmeye çalışan liberal bir hareket olduğunu ve bu şekilde insanın türsel sınırlarını aşabileceğine ilişkin savlarla kendilerini meşrulaştırdıklarını saptamaktadır.[52] Peters'a göre, insanın yaşamın anlamına ilişkin önemli gereksinimlerinden bir tanesi mevcudiyetini gerekçelendirmektir. Din veya Hıristiyanlığın bu gerekçelendirme için başvurduğu izahlardan bir tanesi, *asli günah* veya *ilk günah*tır. Peters'ın sorusu, "*transhümanizm [asli] günahı geride bırakacak mı?*" şeklindedir.[53] Anders Sandberg, transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin *posthuman* anlatılarını analiz ederek bir eleştiride bulunmaktadır. Ona göre, posthumanın tam olarak hangi zaman ve mekâna tekabül ettiği ve human ile posthuman arasındaki sınır belirgin değildir. Onun gündeme getirdiği şekilde, "(i) ya insanlar, posthümanizmin de kabul edeceği, deneyimsel ve algısal bir farklılığı içeren felsefi, bilişsel ve duygusal bir sınırdadırlar, (ii) ya post-insanlar önceki insanlardan yaşamın anlamı bakımından farklı bir tür yeni anlam önerisinde bulunacaklardır (iii) veya insanlar değil sadece post-insanlar yaşamın doğru anlamına erişebileceklerdir."[54] Jacob Shatzer, birbirinden farklı ve kimi zaman bütünüyle zıt yönelimlere sahip olsalar da, hem transhümanizmin ve hem de posthümanizmin Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın sahip olduğu seviyede insanları yetkinleştirmeyi amaçladıklarını saptamaktadır. Teknolojiyle insanlığın çocukluktan yetişkinliğe evrimi gibi bir sıçrama hedeflenmektedir ki, bu, Hıristiyanlık öğretisine ay-

---

[51] Seung, *Connectome: How The Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, s. 335-336.

[52] Ted Peters, "Theologians Testing Transhumanism", *Theology and Science*, 13:2 (May 2015), s. 132-135.

[53] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 40; Ted Peters, "Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?", Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement; ed.: Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, s. 63-66.

[54] Özdemir, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", s. 46; Anders Sandberg, "Transhumanism and the Meaning of Life", Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement; ed.: Cavin MercerTracy J. Trothen. California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 19-22.

kırı değildir.[55] Shatzer'in transhümanizm ve posthümanizm ile yaşamın anlamı arasındaki ilişkiye yaklaşımı olumlu olduğu kadar tereddütlüdür. Çünkü Amerikan rüyası ve küreselleşme, insanları televizyona kilitleyerek birbirleriyle konuşmaktan uzaklaştırdı ve insanlar birbirlerine yardımcı olabilecekleri ve konuşabilecekleri insanlar yerine sadece eğlenebilecekleri insanlar olarak yaklaşmaya başladılar. Tabiatta değişimin varlığı ve gerekliliği yadsınamaz ve teknolojiyle yaşamın kolaylaşması olumlu bir gelişmedir. Fakat bu değişim ve gelişmenin transhümanizm ve posthümanizm üzerinden her zaman ve her konuda olumlu olabileceği konusunda elde bir veri bulunmamaktadır. Her iki literatür de insan-insan ilişkisindeki eğlence temasını koruyacağa ve yaşamın anlamını ihmal edeceğe benzemektedir. Bu bağlamda posthumanı güvenle kucaklamak kolay görünmemektedir.[56]

Genetik incelemelerken başlayarak transhümanizm ve posthümanizm girişimlerine değin biyo-teknolojideki gelişmelerin insanın tarihsel ve toplumsal alışkanlıklarına bir başkaldırı olduğunu "*Tanrı'yı oynamak*" başlığı altında işleyen bir eleştirel yaklaşım bulunmaktadır. Eksikleri hatırlatarak mevcut önerileri tamamlama eğilimine rağmen Ted Peters'ın bu isimde bir kitabı vardır ve o, genetik determinizme yol açmanın insanın özgürlüğüyle çeliştiği görüşünü seslendirmektedir.[57] Din araştırmaları uzmanı Jennifer L. Koosed, transhümanizm ve posthümanizmin içeriğiyle Kutsal Kitap'ın içeriğini karşılaştırmalı olarak inceleyen editoryal bir kitap çalışması yapmış ve o da Shatzer gibi hem transhümanizme ve hem de posthümanizme karşı biraz tereddütlü ve ihtiyatlı yaklaşan yazıları bir araya getirmiştir. İnsanın sınırlarını aşma girişimiyle tarihe ve toplumlara mal olmuş iletişim, işbölümü ve hiyerarşilerin tümden reddedilmesi insan gerçekliğine hemen uydurulabilir gibi gelmemektedir. Bu da insan yaşamının doğru anlam kodlarıyla ilgili genel geçer bir iddiada bulunmayı güçleştirdiği gibi alışılmış kodlardan vazgeçmeyi zorlaştırmaktadır.[58]

Burada yaşamın anlamına dair aktarılmış bulunan eleştirilerin ortak amacı, transhümanizm ve posthümanizmin gayri meşru ve yanlış olduğu, bu ikisinin

---

[55] Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Illinois: IVP Academic, 2019, s. 168-169.

[56] Shatzer, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, s. 161, 175-178.

[57] Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism? Genetic Determinism and Human Freedom*, New York, London: Routledge, Taylor&Francis Group, 2. Basım, 2012, s. 1-2.

[58] Jennifer L. Koosed (ed.), *The Bible and Posthumanism*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, s. 5, 8, 19, 26, 36, 77, 81.

mutlaka engellenmeleri gerektiği şeklinde yorumlanamaz. Aksine eleştirmenler bu iki literatürü mümkün kılan arayışların değerli olduğunu, ama insan yaşamının tamamını güncellemek ve sıfırdan başlatmak gibi entelektüel ve felsefi bir yorumun aşırı olduğunu saptamaktadırlar. Posthuman da insanlıkla ilgilidir ve insanın tarihi ve toplumsal zemini göz ardı edilerek ona dair bir söylem geliştirilmemelidir. Bu bağlamda transhümanizm ve posthümanizm yaşamın anlamını ölüm, farklılaşma, türcülük ve eğlence temalarından ibaret analizlere indirgememelidir. İnsan bu kavramlardan fazlasıdır.

3. Mekanik İnsan ve Yaşamın Anlamsızlığı Tartışması

Kişisel deneyimlerinin neredeyse %50'den fazlasını teknolojik aygıtlar ve cansız nesnelerle geçirmiş, başka insanlarla gerçekleşmiş deneyimleri az olan insanlara güvenilebilir mi? Siborg'dan önce Covid-19 Pandemisi sırasında 2020 ve 2021 yıllarında gerçekleşmiş bu çeşitten bir deneyimin özneleri olarak insanları değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü posthumanın öngörülen yaşam koşullarına gelmezden önce mevcut insanın deneyimleri, alışkanlıkları ve gereksinimleri çözümlenmek durumundadır. Genetik uzmanı Mae-Wan Ho, 46 yıllık deneyimlerini topladığı ve bu bağlamı değerlendirdiği bir kitabında bütün insanların ve hayvan türlerinin sosyal birer canlı olduklarını, sözgelimi sevgi olmadan yaşayamayacaklarını ve canlıların birbirleriyle toplumsal deneyimleri olmaksızın da sevginin meydana gelemeyeceğini saptamaktadır.[59]

Mekanik yaşamın anlamsız olup olmadığıyla ilgili geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu literatür canlılık ve yaşamın başlamasıyla ilgili evrim tartışmalarına değin genişletilebilir ve burada birbirine karşıt birçok görüşün bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Ortadoğu menşeli dinlerin yaratılış teorisinden Charles Darwin'in evrim teorisine ve Big Bang teorisine değin uzanan kapsamlı izah girişimlerinde nedenselci ve indirgemeci argümanların insanın çeşitliliğini öngörmekte zaman zaman zorlandığı fark edilebilmektedir. Kuantum ve rölativite insandaki çeşitliliğe ilişkin yeni yaklaşımların gereğine ilişkin bir bilinç yaratmıştır.[60] Bununla birlikte çağdaş dönemde yaşamın anlamına dair tatmin edici bir izah bulmak hiç kolay değildir. Ho'nun uyarıları ve Covid-19

---

[59] Mae-Wan Ho, *Meaning of Life & Universe: Transforming*, New Jersey, London, Singapore: World Scientific, 2017, s. 24.

[60] Garrett Thomson, *The Meaning of Life*, Singapore, Melbourne, Toronto, London: Thomson Learning, 2003, s. 35; Clément Vidal, *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*, New York: Springer, 2014, s. 77-81.

Pandemisi sırasında insanların olumsuz deneyimleri bu nedenle önem kazanmaktadır. Ho'ya göre toplumsallık ve sevgi yaşamın anlamının bulunabileceği iki önemli olgudur ve Covid-19 Pandemisi de insanların toplumsallaşamamasının doğaya aykırı olduğunu göstermiş gibidir.

Siborg ve posthumana dair literatürlerin verimli olmakla birlikte büyük ölçüde spekülatif ve indirgemeci davranmaları, transhümanizm ve posthümanizmin insana yaklaşımının mekanik olduğuyla ilgili bir izlenim yaratabilir.[61] Posthumanın dış ve maddi çevresel uyaranlarının insanlardan çok teknolojik aygıt ve cansız nesnelerden oluştuğu bir koşulda filozof ve teorisyenlerin haber verdikleri entelektüel, felsefi ve bilimsel etkinliklerin de içeriği oldukça farklı olacaktır. Posthumanın ekolojisiyle ilgili geliştirilmiş görüşlerde mekanik nitelikten arındırılmaya çalışılan insanın tasarımında yeniden mekanikleştirme eğilimi gibi bir izlenim edinmek mümkün görünmektedir. Çünkü seçim ve davranış içeriklerine belirsizlikten ziyade filozof, teorisyen ve araştırmacıların teknolojinin yaşamı kolaylaştırıcılığından mülhem belirlemeleri hâkim olmaktadır. Burası, insanın öznelliğinin görece kaybolduğu veya yeni dünya şartlarına uydurulduğu bir aşamadır.[62]

İnsan yaşamının mekanikleşmesiyle anlamsızlaşması arasında kesin bir korelasyon kurmak mümkün değildir, ama yapılmış analizlerin insanın duyguları yerine neredeyse bütünüyle bedeni ve teknolojiye yoğunlaşması böyle bir korelasyonun bulunduğuna ilişkin bir kanıya yol açmaktadır.

Sonuç

Posthuman etütlerine ve transhümanizm ve posthümanizm literatürlerine mekanikleşme ve alışılmış tarihsel deneyimlerden hareketle insan-dışılaşma eleştirilerinde bulunmak pekâlâ mümkündür, ama teknoloji ve özellikle biyoteknoloji, nanoteknoloji ve dijital teknolojiyle ilişki halindeki insan gerçeğinden maddeciliğe eğilimli olmayan düşünce ve davranışlar beklemek gerçekçi değildir. İlişki ve etkileşimin bir tarafı olan madde ve teknoloji yoğunluğunun mevcudiyeti yadsınamayacağına göre bu ilişki ve etkileşimin sonuçlarını değerlendirmek bakımından biraz sabırlı olması gerektiği saptanabilir. *Materyalizm*

---

[61] Marta Toraldo, Domenico Maurizio Toraldo, "Trans-Human and Post-Human: A Challenge for the Human and Philosophical Sciences", Open Journal of Philosophy, 2019, 9, s. 58.

[62] Başak Ağın Dönmez, "Posthuman Ecologies in Twenty-First Century Short Animations", Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Department of English Language and Literature British Cultural Studies Programme, 2015, s. 104-105.

kavramının özellikle modern Fransız rasyonalizminin ürünü olumsuz deneyimleri çağrıştırmasının ötesinde *yeni-materyalizm* kavramına biraz da zorunlu olarak anlayışla yaklaşılabilir. Çünkü insan bireyleri alışıncaya değin her şeye karşı çıkarlar ve alıştıktan sonra da he şeyi savunmaya başlarlar. Makul ve isabetli olan bu iki öznelliğin kişiselleştirilmesinde daha nesnel ve anlamaya yatkın davranılabilmesidir.

Transhümanizm ve posthümanizm lietartürleri 20. yüzyıldaki sorunlara yoğunlaştıkları için tamamlayıcı çözümler üretirken insanın verili yeterlilikleri konusunda eksik kalabilmektedirler. Bu eksikliklerin varlığı nedeniyle hem iki literatürün yorumcuları hem de eleştirmenleri tarafından maksadını aşan çeşitli değerlendirmenler yapılabilmektedir. Oysa yorumcular ve eleştirmenler arasındaki iletişim ve müzakereler gerçek yaşamdaki deneyimlerle birlikte ortak verimli sonuçlara ulaşmada önemlidir. Her ne şekilde bakılırsa bakılsın her iki literatürün gelecek insan etüdünün iyi niyetli ve olumsal olduğu, ama *posthuman*ın etkinlik alanı ve yaşamın anlamı bağlamında eksik ve geliştirilmeye muhtaç olduğu belirtilmelidir. Hangi toplum ve kültür olursa olsun küreselleşmenin yeni bir aşaması olan politik kapitalizm döneminde transhümanizm ve posthümanizm literatürlerine kayıtsız kalması mümkün değildir.

Kaynakça

Alexander, Jeffrey C., *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

Alighieri, Dante, *Divine Comedy-Paradiso*; İngilizceye çev.: Henry Wadsworth Longfellow, Released under Creative Commons Attribution-Noncommercial Licence, Typesetting by H. G. Longfellow (e-book), 2008, http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/us/ (Erişim Tarihi: 25.12.2020).

Allenby, Braden R., Sarewitz, Daniel, *The Techno-Human Condition*, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2011.

Argy, Anne-Gaëlle, "On the Uses and Abuses of Nietzsche in Self-Help Literature", *PhænEx 11*, no. 2 (fall/winter 2016), s. 49-69.

Åsberg, Cecilia, Braidotti, Rosi "Feminist Posthumanities: An Introduction", *A Feminist Companion to the Posthumanities*; ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 1-22.

Atanasoski, Neda, VOR, Kalindi, *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*, Durham, London: Duke University Press, 2019.

Baars, Grietje, *The Corporation, Law and Capitalism: A Radical Perspective on the Role of Law in the Global Political Economy*, Leiden, Boston: Brill, 2019.

Badmington, Neil, "Theorizing Posthumanism", *Cultural Critique 53*, Winter 2003, University of Minnesota, s. 10-27.

Baggini, Julian, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

Bejan, Petru (Ed.), "Beyond Human", *Hermeneia Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, Editura Fundaţiei Academice AXIS IAŞI, Nr. 24/2020 (208 sayfa).

Betancourt, Michael Betancourt, *The Critique of Digital Capitalism: An Analysis of the Political Economy of Digital Culture and Technology*, Brooklyn, New York: Punctum Books, 2015.

Bird, Greg, Lycnh, Heather, "Introduction to the Politics of life: A Biopolitical Mess", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 2019, Vol. 22 (3), s. 301–316.

Bollas, Christopher, *Meaning and Melancholia Life in the Age of Bewilderment*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1, April 2005, s. 1-30, https://nickbostrom.com/papers/history.pdf (Erişim Tarihi: 05.06.2021).

Bostrom, Nick, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-More,

Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 72-115.

Braidotti, Rosi, *Posthuman Knowledge*, Cambridge, Medford: Polity Press, 2019 (e-kitap).

Braidotti, Rosi, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities", *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities, 2018 (0/0), s. 1-31.

Braidotti, Rosi, "Four Theses on Posthuman Feminism", *Anthropocene Feminism*; ed.: Richard Grusin, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, s. 21-48.

Braidotti, Rosi, "Posthuman Feminist Theory", *The Oxford Handbook of Feminist Theory*; ed.: Lisa Disch, Mary Hawkesworth, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 773-698.

Braidotti, Rosi, https://www.uu.nl/en/research/prof-dr-rosi-braidotti, https://www.ucl.ac.uk/institute-of-advanced-studies/people/professor-rosi-braidotti, https://rosibraidotti.com/ (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Braidotti, Rossi, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.

Camp, Nathan Van, *Redesigning Life: Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*, Bruxelles: P. I. E. Peter Liang, 2015.

Chen, Guxin, "A Comparative Study on the Chinese Dream and the American Dream", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Atlantis Press, vol. 322, 2019, s. 571-574.

Clarke, Bruce, Rossini, Manuela (ed.), "Preface: Literature, Posthumanism, and the Posthuman", *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, Cambridge, New York, Melbourne, Delhi: Cambridge University Press, 2017.

Coeckelbergh, Mark, "Pervasion of What? Techno–Human Ecologies and Their Ubiquitous Spirits", *AI & Soc* (2013) 28, 25th Anniversary Volume A Faustian Exchange: What Is To Be Human in the Era of UbiQuitous Technology?, Springer, s. 55-63.

Cohen-Shacham, E., Walters, G., Janzen, C., Maginnus, S. (ed.), *Nature-based Solutions to address global societal challenges*, Gland/Switzerland: IUCN, 2016.

Conrad, Peter, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007.

Cottingham, John, *On the Meaning of Life*, London, New York: Taylor & Francis Group, 2003.

Dalibert. Lucie, *Posthumanism and Somatechnologies: Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, Basılmış Doktora Tezi, Department of Philosophy, University of Twente, Enschede/Netherlands: Centre for Telematics and Information Technology (by CPI Wohrmann), Ph.D.-thesis series No. 14-303, 2014.

Dönmez, Başak Ağın, "Posthuman Ecologies in Twenty-First Century Short Animations", Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Department of English Language and Literature British Cultural Studies Programme, 2015.

Drechsler, Wolfgang, Kattel, Rainer, Reinert, Erik S. (ed.), *Techno-Economic Paradigms*, London: Anthem Press, 2011.

Ehrenreich, John, *How Money, Power, and the Pursuit of Self-Interest Have Imperiled the American Dream*, Ithaca and London: ILR Press An Imprint of Cornell University Press, 2016.

Elwood, David T., Patel, Nisha G., *Restoring the American Dream: What Would It Take to Dramatically Increase Mobility from Poverty?*, January 2012, s. 1-22, https://www.governor.wa.gov/sites/default/files/documents/restoringtheamericandream.pdf (Erişim Tarihi: 23.03.2021).

Eroukhmanoff, Clara, Harker, Matt (ed.), "Reflections on the Posthuman in International Relations: The Anthropocene, Security and Ecology", Bristol/England: E-International Relations Publishing, 2017.

Ferrando, Francesca, *Philosophical Posthumanism*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2019.

Fisher, Eran, "Contemporary Technology Discourse and the Legitimation of Capitalism", *European Journal of Social Theory*, Sage Publications, 13(2), 2010, s. 229-252.

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

Fuller, Steve, "The Posthuman and the Transhuman as Alternative Mappings of the Space of Political Possibility", *Journal of Posthuman Studies*, Vol. 1, No. 2, 2017, s. 151-165.

Glennon, Fred, "Even Cyborgs Cast a Shadow: Christian Resources and Responsibilities in Response to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*; ed.: Steve Donaldson, Ron Cole-Turner, Cham/Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018, s. 209-228.

Graham, Elaine L., *Representations of the post/human: Monsters, aliens and others in popular culture*, Manchester: Manchester University Press, 2002.

Hall, Gary, *Pirate Philosophy For a Digital Posthumanties*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2016.

Haraway, Donna J., https://humanities.ucsc.edu/academics/faculty/index.php?uid=haraway (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Haraway, Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London: Duke University Press, 2016.

Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149-181.

Haraway, Donna, *When Species Meet*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

Hayles, N. Katherine, *How Became Posthuman*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Hayles, N. Katherine, *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.

Hayles, N. Katherine, https://scholars.duke.edu/person/katherine.hayles (Erişim Tarihi: 11.06.2021).

Ho, Mae-Wan, *Meaning of Life & Universe: Transforming*, New Jersey, London, Singapore: World Scientific, 2017.

Holcombe, Randall G., "Political Capitalism", *Cato Journal*, Vol. 35, No. 1 (Winter 2015), s. 41-62.

Hughes, James, *Citizen Cyborgs: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge: Westview Press, A Member of the Perseus Books Group, 2004.

Ingvarsson, Jonas, *Towards a Digital Epistemology: Aesthetics and Modes of Thought in Early Modernity and the Present Age*, Gothenburg/Sweeden: Palgrave Macmillan, 2020.

Kalpokas, Ignas, "Affective Encounters of the Algorithmic Kind: Post-Truth and Posthuman Pleasure", *Social Media + Society*, April-June 2019, s. 1–12.

Karkulehto, Sanna, Koistinen, Aino-Kaisa Varis, Essi (ed.), *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthumanin Literature and Culture*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2020.

Kasıyarno, "American Dream: The American Hegemonic Culture and Its Implications to the World", *Humaniora*, Vol. 26, No. 1 February 2014, s. 13-21.

Koosed, Jennifer L. (ed.), *The Bible and Posthumanism*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, London: Viking Published by Penguin Group, 2005.

Lachs, John, *Stoic Pragmatism*, Bloomington: Indiana University Press, 2012.

Lakew, Nathan, "Being-human in the World of Digital Artifacts: Holistic Rethinking of Design Practices", Basılmış Doktora Tezi, Faculty of Science, Technology,

and Media Mid Sweden University, Mid Sweden University Doctoral Thesis 256, Sundswall: Mid Sweeden University, 2016 (e-kitap).

Landgraf, Edgar, "*Five* Embodied Phantasy: Johannes Müller and the Nineteenth-Century Neurophysiological Foundations of Critical Posthumanism", *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*; ed.: Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby, New York, London, Oxford, New Delhi, Sdney: Bloomsbury Academic, 2019, s. 79-101.

Landgraf, Edgar, TROP, Gabriel, Weatherby, Leif, "Introduction: Posthumanism after Kant", Posthumanism in the Age of Humanism *Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*; ed.: Edgar Landgraf, Gabriel Trop, Leif Weatherby , New York, London, Oxford, New Delhi, Sdney: Bloomsbury Academic, 2019, s. 1-16.

Lee, Newton, "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life", *the Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 313-354.

Levchuk, Kate, *"How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millenium", The Transhumanism Handbook; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 75-88.*

Lumumba-Kasongo, Tukumbi, "Rethinking the Bandung conference in an Era of 'unipolar liberal globalization' and movements toward a 'multipolar politics'", *Bandung: Journal of the Global South*, Springer, (2015) 2:9, s. 1-17.

Maccormack, Patricia, "Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire", *A Feminist Companion to the Posthumanities*; ed.: Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham/Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018, s. 35-44.

Manzocco, Roberto, *Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*, Cham/Switzerland: Springer, 2019.

Mazarakıs, John, "The Grand Narratives of Democratic and Libertarian Transhumanism: A Lyotardian Approach to Transhumanist Politics", *Confero*, Vol. 4, No. 2, 2016, s. 11-31.

Memo (Middle East Monitor), "Turkey drone success has 'elevated' it in the world, says Fukuyama", https://www.middleeastmonitor.com/20210413-turkey-drone-success-has-elevated-it-in-the-world-says-fukuyama/ (Erişim Tarihi: 31.05.20121).

Metz, Thaddeus, "The Meaning of Life", *The Meaning of Life (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, 2015, s. 1-19.

More, Max, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*; ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 31-55.

More, Max, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", *Extropy*, 1990 ve 1996, s. 6-12, https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf (Erişim Tarihi: 31.05.2021).

Murphy, Nancey, "Introduction", *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*; ed.: Nancey Murphy, Christopher C. Knight, Surrey, Burlington: Ashgate, 2010, s. 1-24.

Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge, Malden: Polity, 2014.

Özdemir, Muhammet, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eskiyeni* 26/Bahar 2013, s. 7-32.

Özdemir, Muhammet, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research*, 2021: 32 (1), s. 30-51.

Panitch, Leo, Albo, Greg (ed.), *Beyond Digital Capitalism: New Ways of Living*, Socialist Register 2021, London: The Merlin Press, 2020.

Perez, Carlota, "Technological Revolutions and Techno-economic Paradigms", *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 34, No. 1 (January 2010), s. 185-202.

Peters, Michael A., *Obama and The End of the American Dream: Essays in Political and Economic Philosophy*,Rotterdam, Boston, Taipei: Sense Publishers, 2012.

Peters, Ted, "Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?", Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement; ed.: Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, s. 63-86.

Peters, Ted, "Theologians Testing Transhumanism", *Theology and Science*, 13:2 (May 2015), s. 130-149.

Peters, Ted, *Playing God? Genetic Determinism? Genetic Determinism and Human Freedom*, New York, London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2. Basım, 2012.

Ranisch, Robert, Sorgner, Stefan Lorenz (ed.), "Introducing Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang Edition, 2014, s. 7-28.

Rivera, Javier de, "A Guide to Understanding and Combatting Digital Capitalism", *tripleC 18* (2020/2): 725-743.

Roden, David, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2015.

Rutsky, R. L., "Technologies", *The Cambridge Companion to Literature and Posthuman*; ed.: Bruce Clarke, Manuela Rossini, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2017, s. 182-195.

Ryser, Rudolph Carl, Gilio-Whitaker, Dina, Bruce, Heidi G., "Fourth World Theory and Methods of Inquiry", *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on*

Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries; ed.: Patrick Ngulube, Hershey PA (USA): IGI Global, 2017, s. 50-84.

Saito, Kohei, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York: Monthly Review Press, 2017.

Salzgeber, Jonas, *The Little Book of Stoicism: Timeless Wisdom to Gain Resilience, Confidence, and Calmness*, Jonas Salzgeber yayını, 2019.

Sandberg, Anders, "Transhumanism and the Meaning of Life", Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement; ed.: Cavin MercerTracy J. Trothen. California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 3-22.

Seltın, Jon, "Production of the Post-human: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia*, Number (8) 2009, s. 43–59.

Seung, Sebastian *Connectome: How The Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.

Shaikh, Anwar, "Political Economy and Capitalism: Notes on Dobb's Theory of Crisis", *Cambridge Journal of Economics*, 1978 (2), s. 233-251.

Sharon, Tamar, *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, New York, London: Springer, 2014.

Shatzer, Jacob, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Illinois: IVP Academic, 2019.

Tırosh-Sammuelson, Hava, "A Critical Historical Perspective of Transhumanizm: Engaging Transhumanism", *H± Transhumanism and Its Critics*; ed.: Gregory R. Hansell, William Grassie, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011 (e-kitap), s. 9-24.

Thomson, Garrett, *The Meaning of Life*, Singapore, Melbourne, Toronto, London: Thomson Learning, 2003.

Toraldo, Marta, Toraldo, Domenico Maurizio, "Trans-Human and Post-Human: A Challenge for the Human and Philosophical Sciences", Open Journal of Philosophy, 2019, 9, s. 54-61.

Trust, Roland T., Huang, Ming-Hui, *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*, Cham/Switzerland: Springer, 2021.

Vermeulen, Timotheus, "Altergorithm", *Posthuman Glossary*; ed.: Rosi Braidotti, Maria Hlavajova, London, New York: Bloomsbury Academic, An Imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018, s. 29-31.

Vıdal, Clément, *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*, New York: Springer, 2014.

Vıta-More, Natasha, "Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*; ed.: Max More,

Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., Publications (e-kitap), 2013, s. 56-71.

Vıta-More, Natasha, "History of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 49-62.

Wennerscheıd, Sophie, "Not in the Image of Humans: Robots as Humans' Other in Contemporary Science Fiction Film, Literature and Art", *The Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 557-572.

Whıte, Ryan, *The Hidden God: Pragmatism and Posthumanism in American Thought*, New York: Columbia University Press, 2015.

Wılson, Elizabeth A.,*Gut Feminism*, Durham, London: Duke University Press, 2015.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010.

Wrıght, John C., *Transhuman and Subhuman: Essays on Science Fiction and Awful Truth*, Kouvola/Finland: Castalia House, 2014 (e-kitap).

Young, Julian, *The Death of God and the Meaning of Life*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÜSTÜN İNSAN TASAVVURU VE TRANSHÜMANIZM & POSTHÜMANIZM

Hasan OCAK*

Giriş: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru

Trans-hümanizm; insanın gerek bedensel gerekse zihinsel yeteneklerinin arttırılması, ihtiyarlık ve hastalık gibi istenmeyen ve çoğu zaman da kabullenilemeyen durumların bertaraf edilmesi amacıyla özellikle robotik teknoloji ve bilimsel gelişmelerden azami ölçüde yararlanılmasının gerekli olduğunu savunan bir düşünce akımıdır. Trans-hümanist düşünürler ise, insanın mevcut yapısını geliştirmenin yollarını ve yüksek teknolojinin insanlar üzerinde kullanılması durumunun dini ve etik anlamda olası sonuçlarını tartışmaktadırlar. Kısacası, trans-hümanizm; gen klonlama, nano-teknoloji ve yapay zekâ gibi son dönem gelişmiş teknolojilerin insanlar üzerinde kullanılmasını inceleyen kültürel bir hareketliliktir.[1] Bu düşüncenin temelinde, insanların modern teknoloji ile bedensel ve bilişsel anlamda daha da geliştirilmesinin çok daha iyi olacağı, hatta bunun kaçınılmaz olduğunun kabul edilmesinin gerekliliği yatar.

Mekanik ve bilişim alanındaki gelişmeler ve bu gelişmeler sonucu ulaşılan araçlar ve yazılımlar vasıtasıyla insan doğasının iyileştirilmesini ve her yönüyle bedensel ve bilişsel kapasitesinin artırılmasını ön gören transhümanizm, insanı bio-nano-neuro-info teknolojileriyle donatarak transhuman'a çevirmeye; böylece daha teknik ve daha güçlü bir siber yaşam kurmaya çalışmaktadır. Evrimci bir işleyişe sahip olan transhümanizm, felsefi açıdan ütopik, uygulama imkanları açısından ise teknolojik bir iddiaya sahiptir. İnsanda, doğada ve hayatta var olan değişimi hızlandıracak teori ve uygulamaları savunan ve gerçekleştirmeye çalışan bir faaliyettir. Felsefi anlamda Darwinci doğal evrim kuramına dayanan, ayrıca biyolojik ve psikolojik evrim fikrinden beslenen transhumanizm, insanı biyolojik vücuttan biyonik vücuda doğru yapay ve hızlandırılmış ve dahası kontrol edilebilen, yönlendirilebilen bir evrim sürecine sokmaya çalışmaktadır. Özellikle, transhumanizmi evrimi merkeze alan bir süreç olarak anlayan ve bunu insan eliyle hızlandırmaya ve yön vermeye çalışanlara göre bu durum evrim surecinde çok önemli ve yapılması gereken bir çalışmadır. İnsanın gen yapısı ve dijital ve bilişim alanındaki teknolojik çalışmalardaki hızlı gelişmeler

* Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. e-mail: hasanocak35@gmail.com.

1 Andrew Pilsch, *Transhümanizm*, University of Minnesota Press, London, 2017, s. 6.

arasındaki ilişkiyi ön plana çıkaran transhümanizm, Darwinci evrim anlayışını uyarlayarak insan eliyle planlanmış bir neo-evrim süreci başlatmaya çalışır.[2] Bu evrimci süreç; bilimsel, teknolojik, siyasi ve ekonomik yönlere de sahip olan doğal ve biyolojik evrimcilikten farklı, modern bir neo-Darwinci evrim anlayışına sahiptir. Transhumanizmle biyonik yani yarı makine haline getirilmeye çalışılan insanın, transhümanist bir tür olan transhuman'a dönüştürülmesi amaçlanır. Biyolojik evrim dinamikleri tarafından devam ettirildiği iddia edilen Darwinist evrimci yaklaşım, transhumanizm ile biyonik evrim aşamasına yükseltilerek sürdürülmeye çalışılmaktadır. Transhumanizm prosesinde biyolojisine ek olarak genetik yapısı da başkalaşacak olan bu yeni tür insanın, doğal olarak, yaşam tarzının da değişmesi veya değiştirilmesi arzulanmaktadır. Bu durum da, yapılan çalışmaların sosyal, siyasi ve ekonomik sonuçları kapsamına girmektedir.

Transhümanizm fikrini savunanların temeldeki en belirgin gayesi; insan türünün bedensel ve zihinsel yapısını geliştirerek, bir yönüyle insan yaşamını daha iyi bir noktaya taşımaktır. Başka bir deyişle, insanın varoluşunu bir üst mertebeye terfi ettirmek, üstelik buna aşkınlık yükleyerek vazgeçilmez ve hatta zorunlu kabul edilecek bir anlama kavuşturduktan sonra eylem sahasına çıkarmaktır.

Bir düşünce hareketi olarak, geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru aynı konular etrafında ortaya attıkları fikirler çerçevesinde doğan transhümanizm ve posthümanizm, genellikle birbiriyle karıştırılan veya sıklıkla aynı anlamlarda kullanılan kavramlardır. Hem transhümanizm hem de posthümanizm insanın sürekli değişen yapısından hareketle bir sonraki durumuna/modeline odaklanmış kavramlar olarak felsefi açıdan ortak bir anlama sahip olsalar da, temelde aynı görüşleri savunmazlar. Daha açık bir ifadeyle, transhümanist düşüncede posthümanizm veya posthüman kavramı, posthümanizmin kendi doğal yapısından daha fazla karışıklığa neden olan öznelci ve tek taraflı bir transhümanist tarzda yorumlanır. Transhümanistlerden bazıları, insan türünün kaçınılmaz olarak, yaşanagelen değişim sürecini kabullenmek ve nihayetinde gerçekleşecek transhüman dönemini yaşaması beklenen bir tür olarak "posthüman", yani "insan ötesi bir varlık" olabilmek için kökten dönüşmesi gerektiği kanaatindedirler. Transhümanizmin posthüman anlayışına karşı böyle bir yaklaşıma sahip

[2] Philip Douglas, Becoming God by the Numbers An Evolutionary journey oward the Divine, *Religion and Transhümanizm* içinde (ed: C. Mercer and T.Trothen), Praeger, London, 2015, s. 218.

olması, birçok farklı bakış açısı ve çeşitliliğe sahip olan post-hümanizmin felsefi, kültürel ve eleştirel yaklaşımlarıyla birbirinden farklı şeylerdir. En genel anlamıyla posthümanizmin, "insan" kavramının radikal ve ontolojik olarak yeniden tanımlanmasında teknolojik gelişmelerle ortaya konan sonuçlarla ilişkili bir biçimde değerlendirilmesinde daha bütüncül bir yaklaşım sunabileceği söylenebilir.[3]

Yukarıdaki farklılıkların aksine, posthümanizm de bazı araştırmacılara göre transhümanizm ile aynı anlama gelen bir kavram olarak kabul edilmekle birlikte, bazı araştırmacılar aradaki farkı vurgulama konusunda ısrarcıdır. Hem dijital gelişmeler ve anlayışlar hem de biyoteknoloji ile yoğun bir şekilde ilişkilendirilen günümüz insan anlayışlarının rasyonel bir değerlendirmesi olarak yorumlanan posthümanizm, teknolojik ve bilişsel uygulama ve imkanlara sıcak bakmakla beraber, birçok farklı açıdan değerlendirilebilen durumları içerisinde barındırır. Dolayısıyla posthümanizm, köklü bir politik kuram olan postmodernizmden hemen bir adım sonra gelen aktüel bir kültürel yaklaşımın idealize edilmiş bir ifadesi olarak da görülebilmektedir.[4] Bir başka yönüyle posthümanizm, Rönesans Hümanizmi ve Batı Aydınlanması'nın insan merkezci yönünü sarsan, biyoloji merkezli çeşitliliği ön plana çıkaran felsefi bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında posthümanizmin en ayırt edici özelliği olarak, geleneksel hümanizm fikrine karşı olması durumu ortaya çıkar. Hümanizm kavramı, uzun yıllar boyunca gelişen çeşitli varsayımlar ve yaşam tarzlarına uygulanabilme imkânına sahip ise de, posthümanist araştırmacılar birkaç temel özelliği ön plana çıkarırlar. Hümanizm, tanımı gereği insan merkezli dünya görüşünün en genel anlamda ifade edildiği bir kavram ve ideolojinin adı haline gelmiştir. Tarihsel bir olgu olarak hümanizm, insanı, metafiziği dışlayarak, edebi ve felsefi tasarımların odak noktasına yerleştirirken, Yunan ve Roma düşünce sistemi üzerine güncellenmiş ve yeniden yorumlanmış bir akım olarak kurgulanmıştır. Rönesans'la doğan bilimsel anlayış, deney ve gözlem ile evrensel mekanizmaları keşfetmeye çalışarak, doğal dünyayı seküler bir gözle açıklamayı amaç edinmiştir. Bu anlama biçimine göre insan, dünyayı nesnel bir bakış açısıyla inceleyebilir ve çalışmalarını bilimsel kanunlar ile açıklayabilir hale gelmiştir veya gelebileceğini iddia etmiştir. Gerçekte doğanın bir parçası ol-

---

[3] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing Plc., Britain 2019, s. 30.

[4] Francesca Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism*, and New Materialisms Differences and Relations. Existenz Journal, 8(2), California, 2013, s. 29.

masına rağmen, insanın doğadan bağımsızmışçasına ayrı bir statüde görülmesi Aydınlanma olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir.

Bizim bu başlık altında yapacak olduğumuz şey ise, adeta insan-üstü bir insan tasavvur eden ve bunun gerçekleşmesi için uğraşan transhümanist ve posthümanist düşüncenin, benzeri yaklaşımlarını İslam düşünce geleneği içerisinde aramak olacaktır. Aynı kavramlar ve yöntemler kullanılmasa da, İslam düşünce geleneğinde de mevcut insan profilinin üstünde bir insan tasavvuru ortaya konulduğu veya bu üstün insan profiline ulaşmanın yollarının dile getirildiği satırlara rastlamak mümkündür. Bu satırları okumak, bize, olan ve olması gereken insan tasavvurunu ermesi bakımından ve daha da önemlisi İslam düşünce geleneğinde "İnsan Nedir?" sorusunu cevaplayan önemli bir okuma biçimi olacaktır.

İnsan sözcüğü, Arapça "ins" sözcüğünden türetilmiştir. "Beşer, insan topluluğu" anlamına gelen "ins", daha ziyade insan türü için kullanılmakta ve bu türün erkek veya dişi her ferdine "insî", "enesî" veya "insân" denmektedir. Sözcüğün aslının "unutmak" manasındaki "nesy"den "insiyân" olduğunu savunanlar da vardır. Bunu savunanlar, İbn Abbas'a nisbet edilen, "İnsan ahdini unutması sebebiyle bu ismi almıştır" şeklindeki rivayete dayanırlar. Bu sözcük "üns" masdarı ile de ilişkilendirilmiştir. "Alışmak, uyum sağlamak" manasına gelen "üns" Türkçe'de "ünsiyet" şeklinde geçmektedir. Teennüs "insan olmak" manasına gelirken isti'nâs "cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi" anlamı taşımaktadır. Nitekim "enes" vahşetin zıddıdır. Bunun yanı sıra "insânü'l-ayn" tabirinin "göz bebeği" anlamına gelmesi dikkate değerdir.[5] Râgıb el-İsfahânî ins kelimesini cinnin, üns kelimesini de "ürkmek" manasındaki "nüfûr" masdarının zıddı olarak gösterir. Ona göre insana bu ismin verilmesi, diğer insanlarla birlikte uyum halinde yaşayabilmesine atıf yapar; insanın "yaratılışı itibariyle sosyal varlık" olarak tanımlanması da kaynağını buradan alır.[6]

---

[5] İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, C. I, ss. 147-150; Râgıb el-Isfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru Kahramân, İstanbul 1986, s.34; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut trs., C. I, ss. 277-280; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah (Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye)*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır, Trs., C. III, ss. 904-906; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin, *Mu'cemu Makâyısi'l-Luga*, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1366, C. I, s. 145; Komisyon, *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 19; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Dâru'd-Da've (Çağrı Yayınları), İstanbul, 1986, s. 29; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997, s. 398; Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, İstanbul 1986, s. 471; Mehmet Necmettin Bardakçı, *Sosyo - Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, s.128.

[6] Ragıp el-Isfahani, *Age.*, s. 34.

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği şekliyle, tüm âlemin kendisi için yaratıldığı[7] ve Tanrı'nın, kendisine halîfe olarak tanımladığı[8] insan, farklı yönlerden incelenebilecek kadar kapsamlı bir niteliğe sahip olması sebebiyle, birçok bilim dalı tarafından muhtelif yönleri ile incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Örneğin, pozitif bilimler, insanı fiziksel ve biyolojik açıdan; sanat, duygusal açıdan; felsefe, daha çok zihinsel faaliyetleri açısından ele almıştır. Din ise, tüm bunlardan farklı olarak, insanı tüm yönleriyle dikkate alan bir kurum olma hüviyetine sahiptir. Bunun sebebi de, dinin insana bakışının, her şeyden önce seçiciliği ve tekâmülü esas alan, evrensel bir gerçeğe dayanmasında yatmaktadır. Din açısından insan, madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana doğru gelişen maddi varlıklar âleminin en tepesinde yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'e göre, insanın da diğer varlıklar gibi cismani[9] bir yönünün bulunduğunu, bunun yanı sıra onda ilâhî[10] yönün de var olduğunu ifade ederek, onu üstün hale getirenin bu özelliği olduğunun altını çizmektedir.

Kur'an-ı Kerim, insanı iki açıdan ve seviyeden ele almaktadır: Birincisi, insanın cismani yönünü temsil eden **beşer**, ikincisi ise bu cismani yapıyı anlamlandıran ve ruhsal yönünü vurgulayan insandır. İnsan, biyolojik bir varlık olan beşer statüsünden çıkarak insanlık mertebesine yükseldiği ana kadar evrensel mekanizmaya bağlı olan diğer varlıklarla aynı değeri paylaşmaktadır. Bu anlamda insan, biyolojik gelişimin en üst mertebesi, zihinsel düzenin gelişiminin ise kaynağı durumundadır: *"İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi..."*[11] ayetinde geçen, insanın anılmaya değmeyen yönü, onun beşeri yönüdür. İnsanın beşeri yapısı demek onun fiziksel ve biyolojik yapısı demektir. Onu insan yapan şey ise 'tabiatüstü' yanıdır. Bu yüzden insan, kendisini fiziksel yapısıyla sınırlandırmak yerine metafizik bir alanla bağlantılı bir anlam bütünü içinde konumlandırmak ister. İnsanın bu niteliği, onun yaratılışında bulunan zaman dışılıktan kaynaklanmaktadır.

Bütün çatışma ve çelişkilere rağmen insan "en güzel biçimde yaratılmıştır" ve "alem insanla süslenmiştir." İnsansız âlemin hiçbir kıymeti yoktur. İşte, insan da, kendisine verilen bu akıl, zekâ, şuur ve idraki hem kendisi hem de insanlık için iyi, doğru ve güzel şekilde kullanmalıdır. Ancak bu şekilde hakiki

---

7 Bakara, 29; Lokmân, 20.

8 Bakara, 30; En'am, 165.

9 İnsanın toprak/su/çamurdan yaratıldığına dair Bkz. En'âm, 2; Hicr, 26; Meryem, 20; Mü'minûn, 12; Furkan, 54; Necm, 45-46; Fâtır, 11, Sa'd, 71; Mü'min, 67; Mürselât, 20-23.

10 İnsanın Allah'tan kendisine rûh verildiğine dair Bkz. Hicr, 29; Sa'd, 72.

11 İnsan 76/1-2.

insan olunabilir. Onu, insan yapan sadece fiziki vasıfları değil, takvası ve ruhî kabiliyetlerindeki güzelliklerdir.[12] Kur'an-ı Kerim'de "İnsan üzerine zamandan öyle bir süre geçti ki, o süre içinde insan anılmaya değer bir şey değildi. Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık. Onu deneyeceğiz. Bunun için onu duyuş ve görüş sahibi yaptık"[13] ayeti insanın durumunu ve geçirmiş olduğu dönemleri ortaya koymaktadır.

İnsanoğlu, metafizik düşünceden yani kendi varlığı ile âlemin varlığını çözme çabasından, hiçbir zaman vazgeçememiştir. Belli bir kültürel seviyeye ulaşmış olan insanoğlu, sadece hayat ve biyolojinin isteklerini karşılamakla yetinmemiştir. Hayat ve biyolojik yapı ile ilgili olan gereksinimler, insanın en üstün mahiyetini tatmin etmeye yetmemiştir. İnsan, hemen her dönemde, bu dünyadaki biyolojik varlığını anlamlandırmak için, maddi evrenin üzerinde bulunan üstün bir âleme ulaşmaya çalışmıştır. Bu nedenle insan, hiçbir devirde, evrenin ve kendisinin gizemini metafizik anlamda çözme kaygısından kurtulamamıştır. İnsanoğlu her devirde, kendi varlığı kadar kadim sorular sormaktan kendini alamamıştır: Ben neyim? Nereden geliyorum? Nereye gidiyorum? Bu hayattan önce başka bir hayat yaşamış mıydım? Öldükten sonra başka bir hayat yaşayacak mıyım? Ölüm, yeni bir hayatın başlangıcı mıdır, yoksa bedenin ölümü yaşamın sonu mudur?

İnsan zihnini kurcalayan bu tür sorular, insanlığın kadim problemlerinden biri olan ruh-beden problemini doğurmuştur. Medeniyet ve kültürel başarıları ile tarih sahnesinde boy gösteren tüm uluslar, ruh kavramı üzerine düşünmüşler ve çeşitli ruh kuramları ortaya atmışlardır. Öyle ki, ilkel kabilelerde dahi ruh kavramına rastlamaktayız. İnsan, kendi varlığındaki farklılığın bilincine vardığından beri, varlığının özü gereği, kendi varlığındaki iki veçheyi fark etmiştir. Başka bir ifadeyle, onun varlığı bir yönüyle fiziksel evrenin mekanizması içerisinde yer alırken, diğer yandan fiziksel evrenin dışında var olan ulvi bir boyutunun bulunduğunun idrakine varmıştır. Bu manevi yön, tarihin her döneminde insan zihnini meşgul etmiş ve bu gizemli varlığın sırrının çözülmesi için büyük uğraşlar verilmiştir.[14]

Yeryüzünde bilim, sanat, teknik ve felsefe ile uğraşan yegâne canlı insandır. Ancak burada asıl dikkat çekici olan, insanın içinde yaşadığı evrenin işleyişini

---

[12] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kit., İstanbul, 1994, s. 105; İbrahim Düzen, *Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşüne Göre İnsan*, 5. Milli Mevlânâ Kongresi, Sunulan Bildiri, Konya, 1991.

[13] Dehr 76/ 1-2.

[14] Kamran Birand, "İnsanlığın Sırrı", *AÜİFD*, Ankara, 1961, C. 4, s. 27.

anlamaya çalışmakla yetinmeyerek kendi varlığı üzerinde de düşünmesi ve kendisini çeşitli bilimsel çalışmaların nesnesi haline getirmesidir. İnsanı konu edinen bilimlerin insan adını alan varlık alanını incelemeleriyle, doğal ve tarihsel varlık ve olayları inceleyen çeşitli bilimler arasında bu noktada metodoloji açısından bir fark yoktur.

Söz gelimi, doğa bilimleri doğal varlığın bütününü ve onu belirleyen temel ilkeleri; tarihsel bilimler de, tarihsel varlığın bütününü inceleyemiyorlarsa; insanı inceleyen bilimler de, insanın bütününü; yani insanın fiziksel varlığını, bu varlığın ortaya koyduğu eylemlerin anlamını, varlık niteliğini ve bunu yöneten ilkeleri araştıramaz. İnsanın neliğini, varlık tabakalarıyla olan bağlantılarını, insanın ortaya koyduğu teorik ve pratik eylemlerin neticesinde ortaya çıkan yeni düşünsel boyutların ne olduğunu, insanın insan olarak evrendeki konumunun niteliğini incelemek bilimin alanının dışında kalmaktadır.[15]

Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, bu problemler de felsefenin çalışma alanına girmektedir. Biz bu problemleri konu edinen felsefe dalına "insan felsefesi", "felsefi antropoloji" veya "insan ontolojisi" demekteyiz.

Günümüzde insanı; beden ve ruh bütünlüğü içerisinde inceleyerek onun rahatsızlık ve hastalıklarına çare aramaya çalışan tıp, insanın bireysel davranışlarını kontrol eden psikoloji, insanı toplumsal bir varlık olarak ele alan sosyoloji, insanı ekonomik açıdan değerlendiren iktisat, onu kültür ve medeniyetler kuran bir gücün sahibi olarak kabul eden antropoloji, bunlara ilaveten sosyal psikoloji, arkeoloji, tarih, beşeri coğrafya ve daha pek çok bilim dalının araştırmalarının verilerine bakıldığında insanın ne denli büyük ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu ve bununla birlikte beden ve ruh ahenginin nasıl tesis edilerek onun şuurlu, düşünene bir varlık olarak hayatını sürdürdüğü görülür. İnsan bu haliyle diğer varlıklar arasında çarpıcı özelliklere sahiptir.[16]

İslam düşünce geleneğinde insan sorununu gündeme alan düşünürler, çoğunlukla, insanın diğer varlıklardan üstün konumda oluşunun, onun manevi özelliklerinden ileri geldiği kanaatindedirler. Onlara göre insanın diğer canlıla-

---

[15] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 253.

[16] Şerafettin Gölcük, *Kur'an ve İnsan*, Esra Yay., Konya, 1996, s. 71; Farklı insan tasavvurları için ayrıca Bkz. Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev: Ayda Yörükan, 1997; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1994; F. W Foerster, *İyi İnsan İyi Vatandaş*, Çev: M. Hekimoğlu, İstanbul, 1995; Çiğdem Kağıtçıbaşı , *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul ,1988; Muhammed Kutub, *İslam'a Göre insan Psikolojisi*, Çev: Akif Nuri, İstanbul, 1977; C. T Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev: Hüsnü Arıcı ve Arkadaşları, Ankara 1991; Turhan Yörükan, "Alfred Adler, Sosyal Roller ve Kişilik Konusunda Karşılaştırmalı Bir İnceleme", Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıyın*, Çev: Ayda Yörükan, 1997.

ra olan üstünlüğü, fiziksel ve biyolojik yapısından kaynaklanmamaktadır. Bilakis fiziksel açıdan daha güçlü olan ve daha uzun süre hayatta kalabilen canlılar bulunmaktadır. Her ne kadar bu canlılar insanla kıyaslandığında daha üstün gibi görünse de, bu canlıların fiziksel üstünlüğü onları insandan değerli kılmaya yetmez. İnsan, akıl, zekâ, düşünme, estetik zevk, inanma, ahlak gibi ruhi/manevî özellikleri sebebiyle yaratılmışların en üstünü olma unvanına sahip olabilir.[17] Öyleyse, insanın bu üstün mertebesini muhafaza etmesi ve kendisini üstün kılan yetilerini aktif hale getirmesi onun manevi yönünün temelini oluşturmaktadır. İnsanın yüksek bir donanım ve üstün bir yaratılış ile var edilmiş olmasının sebebi budur.

1. Ontolojik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm

İnsanlığın her bakımdan iyiliğini ve evrenin merkezine yerleştirilmesini amaçlayan hümanizmden sonra transhümanizm, bir yandan bizi üst insanın ortaya çıkarılmasına götürürken, diğer yandan post-human ile yani mevcut insan sonrası bir türle yüz yüze getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında transhümanizm, insanın Homo Sapiens olma durumu ile gelecekteki post-human seviyesi arasında bir yerdedir. Bu anlamda transhümanizm, hümanizmin bittiği, post-hümanizmin başladığı bir sürecin tam ortasıdır. Bunun yanı sıra üst insan ile post-human arasında bir takım aşama ve bilinç farkları da bulunduğunu da eklemek gerekir. Üst insan, insan olmayı zekânın sınırlarını aşarak aşan fakat gerek biyolojik yapısı gerek yaşamıyla insan olmaktan henüz çıkmamış bir türü ifade etmektedir.

Ancak, hedeflenen gerçekleşecek olursa, ortaya çıkacak olan 'süper yapay zekâ' bundan böyle mevcut insan türünden oldukça farklılaşacaktır. Posthuman olarak adlandırılan bu yeni türe Homo Sapiens denilebilmesi için bir sebep kalmayacaktır.[18] Böylelikle, sürecin sonunda, biyolojik ve psikolojik yapısıyla oynanmış Homo Sapiens'in adı insan olarak kalsa da biyolojik yapısı yaşamı asla eskisi gibi olmayacak; insanın hem yapısı hem de içeriği ontolojik olarak başkalaşacaktır. Bu, bir anlamda insani varlığın dönüşeceği ve insanın tanımının da değişeceği anlamına gelmektedir.

İslam düşünce geleneğinde, Nazzam (ö. 231/845), Cahız (ö. 255/869), İhvan-ı Safa (10. Yy.), İbn-i Miskeveyh (421/1030), İbn-i Haldun (ö. 808/1406) ve Erzurum'lu İbrahim Hakkı (1780) gibi, farklı bilgi sahalarına sahip birçok

[17] İnsanın konumu ve donanımı hakkında daha geniş bilgi için Bkz., el-Bakara 2/30-31; en-Nisa 4/1; el-A'raf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzab 33/72; Sad 38/71-73; et-Tin, 95/1-5.

[18] A. Doğan, *Yapay Zekâ*, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2002, s. 34.

düşünürde gerek şu ana kadar ve gerekse bundan sonrasını da içeren ve bir süreklilik arz eden bir varoluş süreci görmek mümkündür.<Hatta biyolojik olarak insan ve hayvanın bitkilere olan benzerliklerini vurgulayarak bu iki tür arasında geçişlerin ve mümkün olabileceğini düşünen Cahız'ın yanı sıra âlemin maden, bitki, hayvan ve insan tabakalarından meydana geldiğini savunarak, bunları hiyerarşik bir derecelendirme içerisinde inceleyen İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh, İbn Haldun gibi Müslüman düşünürlerin görüşlerininidi modern evrim teorisinin izlerinin görüldüğünü savunan araştırmacılar bulunmaktadır. İslami gelenekte karşılaşılan evrim anlayışı ile modern evrim teorisinin bağdaştırılmasının doğru olmadığını savunan bazı düşünürlere göre ise İslami gelenekte bahsi geçen evrimde; topraktan, bitki, hayvan, insan, melek ve tanrıya doğru uzanan ontolojik bir derecelendirmeye rastlanmaktadır. Bu tabakalar arasında ilişkiyi belirleyen ontolojik yapı değil özsel form veya cevherin kendisidir. Form, varlıklar hiyerarşisinde alttan üste veya üstten alta doğru uzanır ancak bu, oluşumdaki yasalara ya da dışarıdaki değişikliklere değil, insanın durumuna, ameli ve nazari davranışlarına bağlıdır.[19]

Salt gerçekliği içinde veya yapısal bütünlüğü ile değerlendirilen insanın, fiziki dünyanın yanı sıra ile bitki ve hayvan dünyaları ile benzer biyolojik yönleri olduğu görülür. İnsan biyolojik bir canlı olarak hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu yaşamsal kuvvetler yönünden fiziki dünyaya bağımlıdır. Bu bakımdan insan, varlığının fiziksel yönü ile dışsal gerçekliğin maddesel yönüne katılmış olur. İnsan, beslenme özelliği ile nebati/bitkisel hayatı da içerir. Ayrıca, hareket ve algı ve duygulanım fonksiyonları vasıtasıyla nebati hayat formunun üzerindeki hayvani hayat formu ile de benzer özellikler taşır. Dolayısıyla insan, fiziki yapısı açısından madensel dünya ile biyolojik yönü ile bitkiler dünyası ile ve ni-

---

[19] T. J. De Boer, , *İslam'da Felsefi Tarihi*, Çev: Yaşar Kutluay, Anka Yay, İatanbul-2001, s. 117; C. A. Kadir, "İhvan-ı Safa", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* içinde, Çev: Mustafa Armağan, İz Yay, İstanbul-1997, s. 116-117; Ömer A. Ferruh, "İhvan-1 Safa", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev: İlhan Kutluer, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990, c. I, s. 341, 334; Abdurrahman Bedevi, "İbn-i Miskeveyh", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev: Kasım Turhan, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990, c. II, s. 91; Darwinizmi ilk defa ortaya atanların Müslüman düşünürler olduğu şeklindeki değerlendirme için Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, Nşr, S. Hayri Bolay, Ankara, 1981, s. 42-45;. 41; İhvan-ı Safa'nın Darwin'in habercisi olduğu yönündeki değerlendirme için Bkz: Macit fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, Ayışığı Kitaplığı, İstanbul, 1998, s. 181-183; Celaleddin İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, İstanbul-1949, s. 10-15; Dietrici'nin bu konudaki iddiası için Bkz: Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İstanbul, 1967, s. 30; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, Çev: Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s. 82, 97; Nazzam'ın Darwin'den önce ilk evrimci olduğu şeklindeki değerlendirme için Bkz: Bayrakdar, *Age.*, s. 12.

hayet psikolojik ve ruhsal yapısı dolayısıyla hayvanlar ile benzeşir. Ancak biyolojik olarak canlılığın bu üç derecesini içermenin ötesinde, insan, varlığının fiziksel sınırı aşan mahiyeti ile biyolojik ve psişik alanların üzerine (ahsen-i takvim) yükselir. İnsan kendi manevi dünyasını bu yönüyle inşa eder ve manevi yükselişini bu yönüyle gerçekleştirir. Biyolojik yapı hayatta kalmak için gerekli fonksiyonları icra ederken, ruh duyumsama, algılama gibi görevleri icra eder. Bir bütün olarak insan ise, gelişmiş akıl ve idrak yeteneği sayesinde canlıların en üst seviyesinde yer alır. İnsanın bu eşsiz yeteneği, çevresine ve diğer tüm canlılara hükmedebilmesini sağlamaktadır. İnsan aklı ve insan zekâsı mükemmelleştiği ölçüde bilgi üretme ve eyleme yeteneği yükselmekte ve insanın dışa dünyayı kavrayabilmesi kolaylaşmaktadır.[20]

İnsanın "ahsen-i takvîm" üzere yaratılmasının iki farklı veçhesi olduğunu düşünenler, insanın fiziksel ve ruhsal açıdan en mükemmel biçimde yaratıldığını savunmaktadırlar. Müfessirlere göre, insanın vücut yapısının dik olması, iki ayağı üzerinde yürümesi, organlarının birbirileriyle orantılı ve uyumlu olması, biçim güzelliği, dirliği ve fiziksel gücü gibi birçok niteliği onun ahsen-i takvîm üzere yaratılmış olduğunun en net delillerindendir.[21]

İnsanların hayvanlara olan konumu, başın vücuttaki konumuna benzer. Baş insan bedenindeki süvari gibidir. İnsan ayrıca ahlaki bilgi sanat, hikmet ve siyaset açısından da diğer varlıklardan üstündür. Eğer insan bu özelliklerini kullanır da hayırlı, faziletli birisi olursa olduğundan daha üstün hale gelir. Tam tersi durumda ise alçalır. Allah'ın halifesi olan insan mutlak anlamda tüm huylara sahip olabilecek bir tabiat ile yaratılmıştır. Bedeni üstünlüğünün ve bu üstünlüğü daha da geliştirebilme imkânının yanı sıra, bilgileri, sanatları ve hikmetleri de elde edebilecek kapasitededir.[22] Bu kapasiteyi en verimli bir şekilde

---

[20] Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları*, 5:1, 2000, s. 7.

[21] Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut, 1992, C. XXX, ss. 238-249; Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ Ebû Muhammed, *Me'âlimu't-Tenzîl*, Beyrut, 1987, C. IV, s.504; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fethu'l-Kadîr Câmiu beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, trs., C. V, ss. 465-466; Beydâvî, *Tefsîr*, Beyrut, 1997, C. V, ss. 507-508; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1401, C. IV, s. 528; Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1372, C. XX, ss. 114-116; Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meâni fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Beyrut, 1985, C. XXX, ss. 175-177; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, Trs., C. VIII, ss. 5935-5938.

[22] Söz hazır bu noktaya gelmişken bu konuda sıkça atıf yapılan "Halaka'llahu ademe ala suratihi/Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" (Buhari, İsti'zan, 1; Müslim, Birr, 32) hadisini hatırlamak yerinde olacaktır. Buhari ile Müslim'in ortaklaşa rivayet ettikleri bu hadiste geçen, "kendi suretin-

kullanan insan en üstün insan olur, tersi istikamette kullanan insan ise, hayvanlara en yakın olduğu hale dönüşür. Bu varoluş ile yetinmeyip, insanın kendi varoluşuna kendi edimleriye ilave yapmasına İslami literatürde "mükemmel insan/ insan-ı kâmil" denilmektedir.

İslam düşüncesinde "insan-ı kâmil" kavramı ile idealleştirilen insan hakkındaki bu kavram, tasavvuf ağırlıklı düşünürlerin başında gelen İbn Arabî (ö.638/1240) ve bu konuyu amaç edinen müstakil bir eser sahibi Azizüddin Nesefî (ö.700/1300) ile Abdülkerim Cilî (ö.820/1417)'den etkilenerek, tasavvuf literatüründe şöyle özetlenmektedir: Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olan insan, Allah'ın esmâ ve sıfatlarına, eksik de olsa, ortak olan hazarât-ı hams (avâlim-i hamse: A'yân-ı Sâbite, Ceberût, Melekût, Mülk ve İnsan) ve merâtib-i vücudu (varlık mertebeleri) kendinde toplayan kişiye denir. Buna göre insan, Allah ile âlem arasında, batın ile zahir arasında; yani metafizik ile fizik arasındadır. O, bütün ilâhî manaları kendi bünyesinde hayata geçiren kişidir.[23]

İdeal insan tasavvurunu anlatan bir ibare olarak "insan-ı kâmil" ifadesi insanın mâhiyetini ve üstünlüğünü ifade etmek için kullanılır. Bu kavramla insanın, "insanlık" mahiyeti idealize edilmiştir. Tabiidir ki, sıradan konuşan her canlı insan olma niteliğine haiz olamaz. Öyleyse, ideal/mükemmel insan, güzellik kavramının güzel nesnelerde kendini açığa çıkarması gibi, insanlarda açığa çıkması mümkün olan bir nitelikler manzumesidir ki; insan-ı kâmil denilen varlık budur.[24]

İslam düşünce geleneği içerisinde idealize edilmiş normal olmayan insanı ifade anlamında "olması gereken/insan-ı kâmil" insan tanımı, maalesef kolaylık-

---

de" anlamındaki "ala süratihi" ifadesindeki zamirin, Adem'i ifade ettiğini kabul ederek, "Adem suretinde yarattı" şeklinde tercüme edilmesi uygun olacaktır. Eğer zamir Allah'ı ifade edecek olursa, o takdirde, "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" şeklinde anlam vermek gerekir ki, bu önerme, insanın Allah'a ve dolayısıyla, Allah'ın insana benzediği sonucuna götürür. Bu da teşbih ve tecsim inancını doğurur. İslam düşünce tarihi içinde bu anlamı verenler olmuşsa da, bu yanlıştır ve hadise böyle bir anlam vermek kanaatimizce saldırıdır. Hadisle ilgili daha fazla bilgi için bk. Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979, IX, 575.

[23] İbn Arabî, Muhyiddid, *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul, 1287, s. 49; Azizüddin Nesefi, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, Çev: Mehmet Kanar, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 14 vd.; Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil*, Çev: Abdülkadir Akçiçek, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1980; ss.29-30, 212; Afifi, *Tasavvuf (İslam'da Manevi Hayat)*, Çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss. 89 vd., Düzen, *Aziz Nesefi'ye Göre Allah-Kainat-İnsan*, s. 237; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 142; H. K. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 328; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 398; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 269-270.

[24] İsmail Yakıt, "Türk-İslam Düşünürü Mevlânâ'ya Göre "İdeal İnsan" Tasavvuru", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, (26), 1987, 167-183, s. 173.

la uygulanamayacak bir takım şartlara ve mistik açıklamalara bağlanmıştır. Bu şartlar, teoride tüm insanların başarabilmesinin mümkün görüldüğü bir nefsî tekâmül sürecine karşılık gelmekle beraber pratikte bunun ancak sınırlı sayıda insan tarafından hayata geçirilebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Bu fikrin savunucuları, insan felsefelerini son kertede mistisizmin etkisinde batını bir görünümde sunmaktadırlar. Buna karşın, bazı düşünürlerin hümanist felsefelerinde ön plana çıkan insan merkezci yaklaşım etkin olarak varlığını sürdürmektedir.[25]

İslam düşüncesinde, özellikle felsefi gelenekte, insan ile evrenin farklı tabakaları arasında özdeşlikler kurulurken, evrenin en kâmil tabakası kabul edilen ay-üstü âlem, kâmil insan ile kıyaslanmıştır. Tanrı'nın varlığına ve birliğine iman eden, kalbiyle onayladığı gibi, O'nu takdis, tehlil, tekbir ve tahmid ile ilah kabul eden ve dünyevi-uhrevi saadetin ilkelerini mükemmel olarak gerçekleştiren, melekî özelliklere sahip, nefsini ve amellerini arındırmış bir insan; ay-üstü âlemdeki mükemmel varlıklar seviyesine yükselir. Bu yönüyle, insanın diğer canlılarda bulunmayan eşsiz biçimi, Allah'ın varlığının en güçlü delili kabul edilebilir.[26] Ay-altı âlemdeki maddi seviye, yani oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) hüküm sürdüğü, sağlam ve günahkâr nefislerin bir arada bulunduğu yerküre ise, birey olarak insanla karşılaştırılmıştır.

İnsan, ay-üstü âlemdeki varlıkların seviyesine yükselmeye müsait bir yaratılışa sahiptir. Ancak bunun tam tersi de mümkündür. Bir diğer ifadeyle o yaratılışındaki iyilik potansiyeli ile melekler; kötülük potansiyeli ile ise şeytanlar seviyesinde olabilmektedir. Bu nedenle, insanın fiziksel ve biyolojik niteliklerini keşfetmesi ve tanıması büyük öneme sahip olmakla beraber, bu bilgi seviyesi, bir varlık olarak insanın metafizik hakikate ulaşması yolundaki uğraşların yalnızca ilk adımını oluşturmaktadır.

Bu gerçekten yola çıkan düşünürler, insanın bâtınî vechesinin kaynağı olarak ruhu/nefsi öncelemektedirler. Buna göre tüm varlıklar *cevher* ve *araz*lardan oluşur ve bu ikisinin birleşmesiyle *mürekkep varlık* kategorisine girerler. Arazlar ya cismani ya da ruhanidir. İnsan da bitişik iki cevherden oluşmuştur. Bunların ilki, en, boy ve derinliği olan, duyu organlarıyla hisseden cismani cevher, diğeri ise akıl yoluyla idrak eden ruhani nefstir. Beden, el, ayak, göz, kulak gibi dış organlar ile kalp ve ciğer gibi iç organlardan müteşekkildir. Bu organlar bedeni tamamlayan parçalardır.[27]

---

[25] Şahin, Filiz. "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojk Yapısı", *SÜİF Dergisi*, sayı: 11, Konya, 2000, s. 112

[26] İhvan-ı Safa, *Resail-ü İhvani's-Safa ve Hullani'l-Vefa*, Neş: Arif Tamer, Beyrut, 1995, s. 4/12.

[27] İhvan-ı Safa, *Resail*, s. 2/349.

Anladığımız kadarıyla, İslam düşünce geleneğinde iki kategorik farklılık temelinde iki tip insan anlayışına bağlı varlık durumu ortaya çıkmaktadır. İlki, batini, metafizik ve mistik yaklaşımlar doğrultusunda olması gereken insan tipi; ikincisi de, hali hazırda biyolojik olarak var olan insan tipidir. İslam düşünürleri ise, olması gereken insan tasavvurunu anlatabilmek için, olan insanın varlık konumundan yola çıkmayı denemişler ve olana daha fazla yer vermişlerdir. Bu açıdan insan, doğası, huyları ve çeşitli davranışlarıyla çeşitli canlı ve cansız varlıklara benzetilmektedir. İnsanın faydalı olana yönelmesi ve zararlı olandan kaçınması yönünden hayvanlarla ortaklık gösterdiği ifade edilmiştir. Bu düşünürlere göre insan, bir şeyi, ya yırtıcı hayvanlar gibi güç ve zorbalık kullanarak, ya köpek ve kedi gibi yaltaklanarak, ya da örümcek gibi tuzak kurarak elde etmeye çalışır; ayrıca yırtıcı hayvanlar gibi öldürerek, tavşan ve ceylan gibi kaçarak, ya da kirpi ve kaplumbağa gibi zırha bürünerek olası zararlardan kaçınır. İnsan, cesarette aslana, korkaklıkta tavşana, cömertlikte horoza, cimrilikte köpeğe, iffette balığa, gururda kargaya, vahşilikte kaplana, uysallıkta güvercine, kurnazlıkta tilkiye, saflıkta koyuna, izzette file, zillette deveye, çalışkanlıkta arıya, zararlı olmada fareye, inatçılıkta eşeğe benzer. Bu açıdan, kâinattaki tüm canlıların özelliklerini kendinde barındıran insan sanatta, ilimde, ahlakta, düşüncede, davranışlarında, sözlerinde, kısaca tüm hayatında bunların izlerini taşımaktadır.[28]

Filozoflara göre bu yaklaşım, yukarıda geçen "insan-ı kamil" tanımına uymamakla beraber, insanın aslı böyledir. Zira onların ifadesiyle, insan, ay-üstü ve ay-altı âlemdeki bütün varlıkların doğal özelliklerini, her ne şekilde olursa olsun, kendi varlık yapısında taşımaktadır. Onun eğitilmesi ve hedeflenen evrensel insan formuna tekâmülü, esasen, insan bilimsel açıdan, insanın varlık konumunu bu haliyle ifade edemez. Çünkü insanın eğitilerek insan-ı kamil seviyesine çıkması, yalnızca, bir arzu ve temennidir. Nitekim insanın bedensel ve ruhsal yapısı ve güçlerinden söz ederlerken, insanı insan olarak, olduğu gibi bir varlık olarak tanımlama yoluna gitmektedirler.[29]

Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde insan, fiziki evrende en son yaratılan ve yapısı itibariyle en karmaşık bir varlıktır. İnsanın metafizik evrene yani ay-üstü âleme ulaşma çabası, filozoflara göre, biyolojik değil, psikolojik/ruhi bir evrim geçirmesi demektir. İslami gelenekte, yeryüzünün göklerden,

---

[28] İslam düşünce geleneğinde İnsan-ı Kamil anlayışları için Bkz. Kemal Sözen, Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan, 2006, I. Cilt, Ed: Ali Bakkal, Şanlıurfa, 2006, ss. 395-408.

[29] Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yay., İstanbul, 1997, s. 64, 65.

minerallerin elementlerden, bitkilerin minerallerden, hayvanların bitkilerden; insanların ise hayvanlardan sonra gelmesinin sadece varoluş temelli değil, aynı anda zaman temelli olduğunu da savunurlar. Ancak elementlerden minerallere ve daha üst seviyelere yükselmek, metafizik mükemmelliklere bir çıkış olduğundan, fiziksel varlıkların birbirlerine karşı derecelenmesi söz konusu değildir. Artık zirveye ulaşılmıştır ve atılacak bir adım daha bulunmamaktadır. Metafizik zirvenin ve ilahi yönünü idrak eden kâmil insan için artık süreç bitmiştir. O halde, insanın tekâmülü ruh ile alakalıdır; insan, Tanrı'nın hayvandan sonra yarattığı varlıktır; insandan sonra daha üst bir canlı türü yaratacak değildir. Zira insan, temelde ait olduğu yere rücu edebilme potansiyeline sahiptir ve bu yönüyle tüm yaratıkların yaratılış gayesini yerine getirir. Diğer tüm varlıklar ise bu nihai birleşmenin gerçekleşmesi için yaratılmıştır.

Son tahlilde, insanın kendi varlığını tanıması, insan-ı kâmil olma noktasında atılacak ilk adımdır. Kendini bilme, İslâm filozoflarının ifadesiyle, öncelikli ele alınması gereken konuların başında gelmektedir.

Örneğin, ilk Müslüman filozof unvanına sahip Kindi'ye (ö. 252/866 [?]) göre, insana küçük âlem denilmesi, insanın kendisini bilme yetisinden kaynaklanmaktadır. Hatta Kindi, bunu felfese tanımları içerisinde zikretmektedir. Nitekim onun yaptığı felsefe tanımlarından biri de "felsefe, insanın kendini tanımasıdır." şeklindedir. Kindi, bu felsefe tanımının çözümlemesine şöyle başlar: Eşya ya cisim ya da cisim değildir. Cisim olmayan şeyler ise ya cevher ya da arazdır. İnsana gelindiğinde ise, onun hem cisim, hem nefs, hem de arazdan müteşekkil bir varlık olduğu görülür. Nefs cisimsiz bir cevher olduğuna göre, insanın kendini bilmesi, onu hem ilk arazı hem de cisim olmayan cevheri bilmesine götürür ki, insan bu aşamada hakikatin bilgisine ulaşmış olur. Kindi'ye göre âlimlerin insana "küçük âlem" vermelerinin sebebi budur.[30]

2. Etik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm

Ahlak felsefesinin eski problemlerinden birisi de, "Ahlakın temeli nedir?" sorusu ile genel bir tarzda ifade edilebilir. Niçin ahlaklı davrandığımıza dair bu temel soru, felsefe tarihinde kendisine oldukça çeşitli cevaplar bulabilmiştir. Bununla birlikte, konuya tarihsel süreç açısından bakıldığında, saadete erişmenin Antik Yunan ve Helenistik felsefede de temel gaye görülür. Orta çağda mutluluk, Tanrıya ulaşmakla bağdaştırılırken, 17. ve 18. Yüzyıllarda mutluluk genel bir "iyi olma" durumu olarak anlaşılmıştır. 19. Yüzyıl'a gelindiğinde ise

[30] Kindî, *Resâil*, Kâhire 1369/1950, s. 173.

utilitarianizm/faydacılık temelinde bireysel mutluluğa odaklanıldığı göze çarpar.[31]

Ahlaki açıdan baktığımızda transhumanist ve posthümanist insan tasavvuru doğrudan doğruya felsefede olduğu gibi, mutluluk kavramını problem haline getirmez. Ancak, temel amaç yine de insanı daha iyiye, daha fazla mutluluk veren şeylere eriştirmektir. Trans/Posthümanizm, 19. Yüzyıl hedonist/hazcı mutluluk anlayışının modernize edilmiş şeklini sunar. Büyük ölçüde bireysel tatmine yöneldikleri için, Modernizm öncesi kabul gören mutluluk-erdem ilişkisi ile trans/posthümanistler çok fazla ilgilenmezler. Onlar; kalitesini yükselttikleri hayattan hoşnut olmayı, kendini her şartta tatmin etme ve kendini gerçekleştirmeyi hedef edinirler. Mutluluğun nesnel ve öznel yönü arasındaki bağlantının değerlendirmesini yapma amacında olmayıp; insan yaşamının süresini ve kalitesini artırarak, ölümün geciktirilmesi amacı etrafında birleşirler. Ayrıca trans/posthümanistler, ölümsüzlüğün mümkün hale getirilmesini modern teknoloji aracılığıyla ortaya koymak istemektedirler. Trans/posthümanizmde, insan zihin ve bedeninin birtakım bilişsel yöntemler ve kodlamalarla güçlendirilmesini ve hatta kontrol altına alınmasını ve gerektiğinde en ileri teknolojiyle hazırlanmış organların asıllarıyla yer değiştirmesi düşüncesini gerçekleştirmeye çalışan günümüz ütopik düşüncelerinden birisidir. Ölümsüzlüğü elde etme yolunda, zekâ seviyesinin artırılması ve yaşam süresinin uzatılması, hümanizmden trans-hümanizme geçmeye, yani insanı mevcut konumundan bir üst seviyeye taşımasıdır. Bu ise kelimenin tam manasıyla "teknolojik/üstün insan" hedefine yönelik bir dönüşümdür. Bu dönüşümün neticesinde ortaya çıkması beklenen tekno-insan, biyonik yapıların doğal yapının yerine geçeceği bir sürecin habercisidir. Dolayısıyla üstün insan tasavvurlarının temelinde biyolojik farklılık ve üstünlük yatmaktadır ve ahlaki noktada bir transhüman ve posthüman anlayışı şimdilik zihinlerde pek yer etmemektedir.

İnsanın ahlaki bir varlık olması, ahlaki özün insanlığın ortak paydası olması, mahiyeti itibariyle diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan en başat özelliklerindendir. Bu yapı, insanın teknik, sosyal, siyasi ve ekonomik karakterli tutum ve davranışlarının birbirinden bağımsız olarak incelenmesine izin vermemektedir. Zira ahlak, insanla diğer canlılar arasında derece farkından ziyade ontolojik bir farkı belirginleştirir. Başka bir deyişle, insanı insan yapan şey onun ahlaki özüdür. Bundan dolayı ahlaki niteliğe sahip eylemler, insanın davranışları

[31] Hasan Ocak, Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağdan Ortaçağa Evrimi, *FLSF Dergisi*, (11), 2011, s. 92 vd.

ile sınırlı olmakta, insan haricinde hiçbir canlının davranışlarında ahlakilik söz konusu olmamaktadır. Bireyler arasındaki ilişkilerin "ahlaki varlık" denilen "aşkınlığa" dayandığını belirten İslami düşünce geleneği; aşkınlığı, kişilerin birbirlerini görmedikleri yerde de ahlakiliğin mevcut olması, şeklinde anlar. Buradaki esas problem, ahlakiliğin vazgeçilemez olan bu şartının nasıl realize edildiğidir. Ahlakiliğin kendisine dayandığı bu şart, ancak bireyler arası ilişkileri ihata eden aşkın bir varlığın kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Ona ahlaki noktada inanan insan, ahlaktan hareketle de salt biyolojik varlık olmaktan çıkmakta ve bir üst seviyeye yükselmektedir.[32]

İslâm ahlâk düşüncesinde üstün/kâmil insan ile ahlâkî davranışlar arasında güçlü bir ilişki kurulmuştur. Sözgelimi, Farabî'nin takipçilerinden biri olan Yahya b. Adî (ö. 364/974), yetkin insanın (el-insanü't-tâmm) özelliklerini belirlerken ahlakı temel alır. İbn Adî, ahlâkî değerleri devamlı göz önünde bulundurarak, ahlakın bozulmasına sebep olan etkenlere karşı dikkatli olmayı tam/yetkin insan olma yolunda ilerlemenin şartı olarak görür. Bunun için insan erdemli bir hayatı arzulayarak, tamamen *mükemmellik formu* ile meşgul olmalı, erdemi kazandıracak vasıfları kazanmaktan mutluluk duymalıdır. Filozofların ve erdemi ilke edinen kişilerin önerilerine itibar etmelidir. Yeterli seviyede belâgat bilgisine ve hikmet sevgisine sahip olmalıdır. Bilgelerin ve dindar şahısların meclislerine düzenli olarak iştirak etmelidir. Bedensel ihtiyaçlar konusunda ifrat ve tefritten kaçınmalıdır. Zenginliği, kendisinin ve başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak için bir vasıta olarak görmelidir. Öfkesine hâkim olmalı, nefsini tefekkür erdemi ile yetkinleştirmelidir. İnsanları sevmeli, onlara şefkatli davranmalı, iyilik etmeli ve ihtiyaç halinde yardımda bulunmalıdır. Kötü davranışların bir gün mutlaka açığa çıkacağı unutmamalıdır. Yöneticiler de bu hususlara dikkat etmeli ve hata yaptıklarında kendilerine yapılan uyarıları dikkate alarak hatalarından derhal vazgeçmelidir. Kâmil insan seviyesine ulaşmaları ancak bu yolla mümkündür.[33] Buradan anlaşılacağı üzere, kâmil insan tasavvuru, İslâm düşüncesinde bazı düşünürler tarafından tasavvufî çerçevede ele alınıp metafizik düzeyde değerlendirilirken, bazılarınca ahlâkî açıdan incelenmiştir.

Ahlak, oluşum itibariyle ikiye ayrılır: Ya insanda doğuştan yerleşmiştir ya da insan tarafından kazanılmış ve sürekli tekrar ile insana yerleşmiştir. Bir baş-

---

[32] H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1958, C. II, s. 196.

[33] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill 1991, s. 105-106; Türkçe çeviri: *İslam Ahlâk Teorileri*, (trc. M. İskenderoğlu, A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 151-152. 2 Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 5 vd.

ka açıdan da ahlak ikiye ayrılır: Birincisi usul ve kanunlarla alakalı olup genel ahlaki ilkelerle ifade edilir. İkincisi ise, ayrıntıya (furuat) dair olan konuların tamamını içerir ve her birinin kendine has ayrıntıları ve kısımları vardır. Bu durumda ahlak, insandan meydana gelen eylemlerin iyi veya kötü olarak nitelenebilir olmasıyla da anlaşılabilir. İyi veya kötü olması da nefsin hangi yönüne ait olmasıyla yakından alakalıdır. Ahlak bazen bitkisel-şehvânî nefse; bazen hayvanî-gadabî nefse; bazen insanî nefse yani akli-hikemi nefse; bazen de kanuni-mülki nefse ait olmaktadır. Bu nefslerden ortaya çıkan ahlaki eylemlerin de kendine has nitelemeleri (iyi-kötü) ve özellikleri vardır. Örneğin şehevani nefse ait olan ahlakın en temel özelliği yeme-içmeye çok düşkün olmalarıdır.[34] Ancak insandan sadır olan her eylem ahlaki açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Bir eylemin ahlaki açıdan bir değer taşıması için onlara göre en önemli özelliklerden biri söz konusu eylemin insandan doğal olarak sadır olmasıdır. Bir huy insan tabiatına güçlü bir şekilde yerleştiği zaman, insanın bütün azalarına tutunur ve zamanı geldiğinde eylemler olarak ortaya çıkar. Aksi durumda, insan eylemlerini düşünüp taşınmadan ortaya koyamaz. Kendisinden bu eylemler hâsıl olsa bile, bunun ardında mutlaka bir emir, yasak, övgü, yergi, korkutma ya da teşvik vardır.

İslam ahlak düşünürlerine göre, evrenin ilkeleri ve varlıkların illeti düşünüldüğünde orada hakim olan iki durumun yani üstünlük/ebedilik arzusu ve eksiklik/yok olma korkusunun insanın ahlaki yapısının oluşumunda etkili olduğunu görürüz. Bu iki durumun tüm evrende var olmasının sebebi, evreni bu şekilde yaratan Allah'tan başkası değildir. Çünkü O, varlıkların illeti, evrenin sebebi, yaratıcısı, yaşatıcısı, tamamlayıcısı ve en yüce gayelere eriştiricisidir. Allah bakidir, yok olmayla ilgili hiçbir şey O'na arız olmaz. Bundan dolayıdır ki, tüm varlıkların karakterinde ebediliği (beka) sevme ve yok olmaktan (fena) nefret etme durumu söz konusudur. Bu yönüyle Allah, tüm varlıkların var oluş sebebi ve illetidir, kendi zatıyla kaimdir fakat diğer varlıklar var olmak ve yaşamak için başkasına muhtaçtır. Mükemmele ulaşma yolunda ihtiyaç duydukları şeyler mevcut olmazsa varlıklarını dahi devam ettiremezler.[35]

İnsan cismani beden ve ruhani bir neftsen oluşur ve insanı oluşturan bu iki unsur, sıfatları yönüyle farklı, vaziyetleri açısından birbirine zıt, arızi sıfatlarda ortak iki cevherdir. İnsan fiziksel bedeniyle dünyada ölümsüz olarak kalmayı

[34] İbn Sina, *Aksam el-Ulum el-Akliye*, Mısır, 1328, s. 227.

[35] Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev: Komisyon, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, s. 39; Farabi, *Fusulu'l-Münteze'a fi İlmi'l-Ahlak*, Neş: Fevzi en-Neccar, Beyrut, 1986, s. 32.

arzular ve umar; ruhani yönüyle ise ahreti ister ve ona erişmek için çaba gösterir. İnsanın pek çok eylemi de bu zıtlıklardan ortaya çıkar ve hayatta iken yaptığı pek çok işte bu zıtlıklar kendini gösterir. Hayat-ölüm, uyku-uyanıklık, bilgi-cehalet, hatırlama-unutma, akıl-ahmaklık, hastalık-sıhhat, günah-iffet, korkaklık-cesaret, dostluk-düşmanlık, yalancılık-doğruluk vb. ahlaki ve ontolojik üstünlük ve eksiklikler arasında gidip gelen insanın ahlaki yapısını oluşturmada bu durum oldukça önemli bir rol oynar. Bu zıtlıklar arasında insanın ulaşabileceği en iyi durum ise mutluluktur (es-Saade). Saadet, iç ve dış olmak üzere iki çeşittir ve bunlar yapılarına göre ruh ve bedenle alakalıdır. Bedenin mutluluğu daha çok sıhhat ve güzellikle alakalı iken ruhun mutluluğu ise, akıl ve güzel ahlaktır. İnsan için önemli olan, ölümsüz olan ruhi yönüdür ve ahlak söz konusu olduğunda da ruhun önemi bir kez daha vurgulanır. İnsanın ruhi yönü bedenle ayrılmaz bir ilişki içerisindedir ve ruhu besleyen önemli bazı öğeler beden kaynaklıdır. İnsanın sahip olduğu farklı ahlak yapıları da bu ilişkiden nasibini almaktadır. Özellikle insanın sahip olduğu bedeni yapı ve bu yapının etkisinde ortaya çıkan ruh özelliği ahlaka da rengini vermektedir. Örneğin insan kendinde bulunan şehevi ve gadabi nefs özelliklerini dizginler ve nefs-i natıkasını onlara hakim kılarsa, ahlakı da buna bağlı olarak iyi olur. Hatta insan ahlaken melekler seviyesine yükselir. Şehevi ve gadabi nefsler de artık bu aşamaya gelindikten sonra, kendilerinin asıl var olma gayesi olan bedene hizmet görevini üstlenirler ve böylece natıkayı tamamlayıcı bir halde uyum içerisinde olurlar.[36]

Eğer bu uyum sağlanamayacak olursa, yani şehevi ve gadabi nefsler insanda hakim olacak olursa, insan bedeni ihtiyaçlarını ön plana çıkaran bir yaşam tarzını benimseyecektir. Bedeni ihtiyaçlar da her zaman için mükemmel olarak karşılanamayacağı için burada ahlaki bir takım sıkıntılar doğacaktır. Bu sıkıntıların başında kıskançlık (haset) duygusu vardır. Neftse yerleşmiş bulunan haset, Allah'ın nimetleri hususunda bir yarış halinde olmaktır. Allah'ın nimetleri ise sayılamayacak kadar çoktur ve tüm bu nimetlerin tek bir insanda toplanması mümkün değildir. Allah nimetlerini insanlara adil bir şekilde vermektedir. Kendinde olmayıp da başkalarında var olan nimetlerin varlığını fark eden birinin yapması gereken en doğru şey, kendinde olup da başkalarında olmayan nimetlerin farkında olmasıdır.[37]

İnsanların her biri Allah'ın kulu olmaları yönüyle birbirleriyle eşittir ancak ahlaki noktalarda farklılıkları vardır. İslam düşünürlerine göre ahlaki açıdan in-

[36] İhvan-ı Safa, *Resail*, 1/340.

[37] İhvan-ı Safa, *Resail*, 1/331.

sanların en üstün olanları havas denilen seçkin kimselerdir. Onlar insanların en akıllılarıdır ve dini emir ve yasakları en iyi şekilde anlayıp insanlara da anlatan kişilerdir. Daha sonra dinin emir ve yasakların en iyi şekilde yerine getirenler (hukema) gelir. Daha sonra dinin emir ve yasakları üzerinde araştırma yapan ulema ve fukaha gelir. En sonda da takva sahibi salih insanlar gelir. Bu kimseler sadece kendileri ahlaklı olmakla kalmaz, diğer insanların ahlaklarının oluşumunda da etkili olur. Bu durum bize insanın ahlaki yapısını oluşturmada eğitimin önemini gösterir. Bu kimseler övgüyle anılır ve kendilerinden Üli'l-Elbab, Üli'n-Nuha, Üli'l-Ebsar gibi isimlerle anılır ve Allah dostları olarak kabul edilirler. Allah dostları, peygamberlerin varisleridir. Onlar peygamberlere bilgi, iman, kulluk, ilham, dünyaya karşı zahitlik ve onu istememe, ahireti isteme ve ona yönelme yönüyle benzerler.[38]

İnsanları sahip oldukları erdem ve yaşantıya göre ahlaki mertebelere ayıran düşünürler açısından, insan, ahlaki iyiliği sayesinde normal biyolojik insan mertebesinden çıkıp melek seviyesine yükselecek, bunun devamında da, âlemlerin hiyerarşik sıralamasında en alt mertebede olan dünyadan kurtularak ebedi âleme intikal edebilecektir. Nefsin arınması için tek şartın ahlaki iyilik olduğu söylenebilir. Öyleyse, bu ahlaki iyilikle donanan insanlar arasında ahlaki bir bozukluktan söz etmek mümkün değildir. Gerçekte, insan doğasında, hazır bulunan ve erişimi kolay birtakım faydalara yönelme eğilimi bulunmaktadır. İnsan, erişimi zor ve karşısında hazır bulunmayan şeylere ancak daha üstün bir amaç uğruna yönelebilmektedir. Peygamberlerin, bilgelerin ve has müminlerin dünyanın hazır nimetlerini bırakıp, ahiret hayatını tercih etmeleri bu yüzdendir.

3. Epistemolojik İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm

Trans/Posthumanizm, bir yönüyle, insan ve teknoloji, özellikle bilişim arasında organik bir bağ kurup öğrenme üzerindeki etkilerini araştırmak ve özellikle yetişkin eğitimiyle birlikte açık ve uzaktan öğrenmeye etkilerinin neler olabileceğini değerlendirmek; bunların sonucunda da öğrenme ve bilgi aktivitelerine insanüstü bir nitelik kazandırmak istemektedir. Geleceğe yönelik gerçekçi öngörülerde bulunabilmek, realist ve ütopik açılardan değerlendirebilmek, çeşitli disiplinlerde neler yapılabileceğine yönelik düşünce üretebilmek ve trans/posthumanizm çağını yakalayabilmek adına önemlidir. Mesele, bu yönüyle, insanın Tanrı tarafından "en güzel" bir biçimde yaratıldığını ve bilginin

[38] Süleyman Uludağ, "Basiret", *DİA*, DİB Yayınları, İstanbul 1992, V, 103.

kaynağının Tanrı olduğunu savunan teolojik söylem açısından bazı sorunları bünyesinde barındırır. Bu yönüyle ele alındığında bilginin yatay ve dikey olarak ikiye ayrılması önem arz etmektedir.

Bilginin yatay ve dikey olma durumunu bilgi-bilinen ilişkisi kapsamında ele almak mümkündür. Yatay bilgi, bizim kendimizle ve içinde yaşadığımız âlemle ilişki kurduğumuz bilgi olarak; dikey bilgiyi ise, özellikle Tanrı tarafından indirilen bilgi şeklinde anlaşılabilir. Trans/Posthumanizm karamları söz konusu olduğunda ise, dikey bilgi türü özellikle dijital veya siber âlemden elde ettiğimiz, değerden yalıtılmış, bazıları pragmayla bile bağdaştırılamayacak bilgi türüne doğru evrilmeye başlamıştır. Normal şartlarda merak ve öğrenme çabasının neticesinde elde ettiğimiz insan çabasının ürünü olan yani insanın özne olduğu bir bilgi edinme sürecinin yıllardır içinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Trans/Posthumanizm çağında ise insan bilgi edinme konusunda artık özne olmaktan çıkmaya başlamış, sistem tarafından belirlenen bilgilerin kendisine yüklendiği nesne haline gelme yoluna girmiştir. Global ağların parçalarından olan e-kitap sitelerinden haber bildirimlerine kadar devasa bir çevrimiçi bilgi yumağıyla abluka altına alınmış bir insanla yüz yüzeyiz. 19. Yüzyıla kadar insan bilginin öznesi iken, bilginin 20. Yüzyılda bilginin hem öznesi hem de nesnesi haline dönüşmüştür. 21. yüzyılda ise insan, tam anlamıyla bilginin nesnesi hâline gelecek gibi görünmektedir. Hâlbuki insanlık, kendisini hakikaten yetkinleştirecek olan irfani bilginin kaygısı içinde olmalıdır. İnsanlar olarak "teknolojik ilerlemeden" ziyade, insanın kültürel, siyasal ve toplumsal varlığını yetkinleştirecek insan-bilgi bağlamına geri dönebilmek için kafa yormamız gerekmektedir. Ancak insanın her yönüyle "eksik" olduğu kanaati İslam düşünce geleneğinde de mevcuttur ve buna bilgi meselesi de dâhildir. Onun içindir ki İslami gelenekte bilgi (irfan), kemalata ulaşma noktasında kilit noktalardan biri ve belki de en önemlisi olarak anlaşılmış, âlim ve arifler her daim farklı görülmüştür.[39]

Akletmek ve bilmek belirli bir amaca yönelik ve belirli bir işleve sahip olan ruhsal aktivitelerdir. Bu aktivitelerin amaç ve işlevine "gerçek (*hakikat*)" denmektedir. Hakikatin neliği, doğru düşünme ve bilmenin metodu ve işleyişi, felsefede "bilgi problemi ve mantık" adı verilen bölümlerde incelenir. Bu sorunun çözümü, hakikatin anlaşılmasına ve bilinmesine temel oluşturur. Filozoflar hakikat hususunda, "bilgi objeye uygunsa o hakikattir (doğrudur)" demektedirler. Hakikate ulaşma amacı ve işlevine sahip olan "bilgi"yi, kaynakları ve nes-

[39] Zümer, 39/9.

neye uygunluğu bağlamında inceleyen filozoflar, bazı noktalarda "dogmatik" olarak kalmışlar ve bu konuda farklı doktrinleri benimsemişlerdir. Bununla beraber, düşünce tarihinde önemli bir yeri işgal eden İslam filozofları ve ekolleri, bu sorunların çözümünde her zaman "anti-dogmatik" bir yaklaşım sergilemişlerdir.[40] İslam filozofları bilgiyi bugünkü anlamda bir felsefî problem olarak değil de, onu adetâ psikolojik bir gerçeklik olarak ele almışlar, onu ruhun bir etkinliği olarak görmüşler ve "ruhiyyat" başlığı altında felsefî araştırmalara konu etmişlerdir.

Yukarıda ontolojik ve etik açılardan ele aldığımız üstün insan anlayışı, epistemolojik açıdan da karşımıza çıkmakta ve İslami gelenekte bilen insan ile üstün insan arasında kaçınılmaz bir bağ kurulmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak, İslam düşünürleri insanları avam (sıradan halk), havâs (ileri gelenler) ve bu ikisi arasında yer alan orta sınıf (*mutavassıt*) olarak derecelendirmektedir. Bu derecelendirme, insanları yalnızca marifet/bilgi yönünden bir sınıflandırmaya tabi tutmak amacıyla oluşturulmamıştır. Bilakis akla sahip olduklarından ötürü, insanların tamamı canlıların en mükemmel formunda yaratılmıştır. Bununla beraber, söz konusu derecelendirme, basiret sahibi olanları diğerlerinden farklı bir yere koymaktadır. Basiret sahiplerinin en saygınları âlimlerdir. Peygamberler ise âlimler arasında eşsiz bir konuma yerleştirilir. Filozoflar peygamberlerin bir alt seviyesinde mülahaza edilir. Peygamberler ve filozoflar, eşyanın ma'lûl; Allah'ın yegâne illet olduğunun bilincindedirler. Bunlar, dünya hayatına önem vermezler ve ahiretin kalıcı saadetine vurgu yaparlar. İnsanın ulaşabileceği en üst konum, peygamberlerin bulunduğu konumdur. Bundan sonra ise meleklerin yer aldığı mertebe bulunmaktadır.[41]

İslam düşünürlerine göre, insanlar bilgiye sahip olma ve iman açısından dörde ayrılırlar: 1. Bilgi sahibi olup imanı olmayanlar, 2. Bilgisi olmayıp imana sahip olanlar, 3. İkisine de sahip olanlar ve 4. İkisinden de mahrum olanlar. Hem imana hem de bilgiye sahip olanlar insanların en üstünleridir. Bilgi sahibi olmayıp iman sahibi olanlar sıradan halktır (avâm). Onlar, duyusal alanın dışında yer alan ve akli çıkarımla da kavranamayan tüm hakikatleri (ahiret, sırat, mizan vb.) tasdik ederler. Bilgi sahibi olduğu halde imandan nasip almamış olanlar ise çeşitli fen bilimlerini ve filozofların eserlerini okurlar fakat vahiyle gelen bilgiye kulak kabartmazlar. Bu yüzden, dini konuların sırlarından, şifre/remz halindeki hakikatin keşfinden ve marifetin hakikatinden habersizdir-

[40] İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 11-12

[41] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim*, Ek Kitap, İstanbul, 2012.

ler. Hem ilim hem de imandan nasibi olmayanlar ise bedensel isteklerinin esiri olmuşlardır.[42] Bilgiye ulaşmak için hırslı, istekli ve hevesli olanlar insanlıkta kemal derecesine ulaşmaya daha yakındırlar düşüncesine sahip olan İslam düşünürlerinin, bilginin insanı kötülüklerden alıkoyan bir fonksiyona sahip olduğunu her fırsatta dile getirdiklerini burada bir kez daha hatırlayalım.

İslami düşüncede insanlar iman ve bilgi yönünden böyle bir ayrıma tabi tutulsalar da, esas ayrım insanın bâtını bilgi karşısındaki tutumuyla ilgilidir. İslam düşünürlerine göre, insan iyi ve kötü bir şeylerin bir kısmını zihinsel yöntemlerle bilebilirken, bazılarını yalnızca vahiy yoluyla iletilen aşkın bilgiyle elde edebilir. Bununla birlikte, insanların zihinsel yetkinlikleri hususunda da birtakım derece farkları bulunmaktadır. Üstelik doğru bir zihinsel eylem, insanların iyiye ulaşmasını garanti eder gibi dursa da, bedensel arzu ve istekler, aklın doğru çalışmasını engelleyebilmekte ve böylece insanı mutlak iyiden, adaletten ve erdemlerden uzaklaştırabilmektedir. Dolayısıyla, insanların zihinsel seviyelerindeki farklılıklar, onların batınî bilgi karşısında bir tutulmaması gerektiğinin bir göstergesidir.[43]

Bilginin ahlak üzerinde olumlu etkisi olduğunu söyleyen İslam düşünürleri, ahlakın da insanı mutluluğa ulaştırdığını ifade ederek, bilgi ve mutluluk arasında önemli bir ilişki olduğunu vurgularlar. Mutluluğu dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki kısımda inceleyen düşünürlerimize göre dünyevi mutluluk, kişinin bu dünyada uzun ve konforlu bir yaşam sürmesi ve isteklerini gerçekleştirebilmesidir. Uhrevi mutluluk ise, bedenin ölümünden sonra ruhun asıl gayesine ulaşması ve ait olduğu ebediyet yurduna kavuşmasıdır. Tüm varlıklar mutluluğa eğilimlidir. Mutluluk bir şeyin olası en mükemmel haliyle en uzun süre kalmasıdır. Mutluluğun en büyüğü ise Allah'ın sevdiği ve kendisinden razı olduğu kimselerin elde ettiği mutluluktur. Bu mutluluğa ulaşmanın üç yolu bulunmaktadır: Allah'ı iman etmek, tüm kalbiyle ona yönelmek ve onun rızasını kazanmaya çalışmak. Allah'ı tanımak isteyen kişinin öncelikle bilmesi gerekenler vardır. Allah'ı bilmek isteyen ilkin her nefsin Külli Nefs'ten, Külli Nefs'in

---

[42] Kadı Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kurân ani'l-Metain*, (Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Hadise, tsz.), s.64; *Muteşabihu'l-Kuran*, tah. Adnan Muhammed Zerzur (Kahire: Daru't-Turas, 1969), c. 1, s. 214; Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucubi't-Tevil*, tah. Adil A. Abdulmevcud & Ali M. Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), c.2, ss.182-185; Maturidi, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azim el-Musemma Tevilatu Ehli's-Sunne*, tah. Yusuf el-Hıyemi (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2004), c.1, s.532; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Neş. A. N. Cemal – M. E. el-Haneci, Mısır, 1910, s. 21; İhvan-ı Safa, *Resail*, 3/241

[43] Bkz. Hasan Ocak, *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, Fidan Yay. İstanbul, 2019.

külli akıldan, Külli Akıl'ın da Allah'tan sadır olduğunu bilmelidir. Devamında Allah'ın, Nurların Nuru (Nuru'l-Envar), mutlak varlık, mutlak iyilik (hayr), tüm iyiliklerin kaynağı ve ebedi tek varlık olduğunu bilmesi gerekir.[44] Bu bilgilere ulaşmak için de ekstra birtakım yeteneklere sahip olmak zorunludur ve bu açıdan insanlar birbirinden farklıdırlar.

İslam filozofları, insanları avâm, havâs ve orta sınıf şeklinde bir sıralamaya tabi tutmakla beraber, insanların zihinsel yetilerinin farklı seviyelerde olduğunu göz önünde bulundurarak, çabaladıkları takdirde bazı insanların bir üst seviyeye çıkabilmelerinin mümkün olduğunu belirtmektedirler. Ancak bu insanlar (âlimler) yine de orta sınıftan havâs sınıfına yükselemezler. Risaleler'de İhvân-ı Safa, avâm ve havâsın durumunu şöyle tasvir etmektedir: *"Güzel bir sanat eseri ya da süslü bir kişi gördüklerinde, avâmın nefsleri ona bakmak, yakınlaşmak ve onu düşünmek ister. Havâs ise, muhkem bir sanat ya da müzeyyen bir şahıs gördüğünde, nefsleri onun, hakîm olan yapıcısını görmek ister."*[45] Görüldüğü üzere avâm düşünce yapısı zâhirin etkisinden kurtulamamakta; havâsın düşünce yapısı ise zahirin ardındaki hakikate yönelmektedir.

İnsan topluluklarını avâm ve havâs olarak iki kategoride inceleyen bir diğer filozof ise Fârâbî'dir (ö. 339/950). Fârâbî'ye göre avamın yalnızca dini ve şer'i bilgileri öğrenmesi yeterlidir. Havâs ise dini öğrenimin yanı sıra felsefî ilimlere de vakıf olmalıdır. Ancak felsefi ilimlerin tedrisine başlamadan önce onlar da Kur'an, belagat ve şer'î ilimler konusunda iyi bir donanıma sahip olmalı, iyi bir ahlaki eğitim almalı ve dinin emir ve yasaklarını yerine getirmelidir. Ayrıca kişinin zihinsel gücünü (nefs-i nâtıka) geliştirilmesi de önemlidir. Zira zihni hataya düşmekten alıkoyan ve yanlış yola sapmayı önleyen doğru metodun yakalanması buna bağlıdır. Bu ise burhan ilmine sahip olmakla mümkün olur. Burhan, geometri ve mantık olmak üzere ikiye ayrılır. Öyleyse yeter düzeyde geometri ve mantık eğitimi almadan felsefeye başlamak doğru bir seçim değildir.[46]

İslam filozoflarına göre insanın küçük âlem olarak telakki edilmesi sadece aralarındaki fiziki benzerlikle sınırlı kalmamaktadır. Dahası, ulemanın bu benzetmeyi yapmaktaki amaçları da bu değildir. Konunun epistemolojik bir yönü de vardır. Buna göre, kim bu dünyaya gelir de uzun süre yaşar ve bilgi peşinde koşmayı terk ederek eşyanın hakikatini öğrenmeden, ömrünün sonuna gelir ve bu dünya hayatının gerçeği hakkında hiçbir bilgi ve eylem sahibi olmadan gi-

---

[44] Resail, 3/281.

[45] Resail, 5/267.

[46] Farabi, "Risâle fimâ Yenbegî en Yukaddeme kable Te'allumi'l- Felsefe", (Mahmut KAYA, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), 3 baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 109-116.

derse, o kişi için hayat boşa geçmiş demektir İnsanın küçük âlem olarak nitelenmesinin ardında yatan gerçek sırrı kavrama ve kâmil insan olma noktasında İhvan-ı Safa, takipçilerine şöyle bir tavsiyede bulunur: "Eğer sen ilim ve hikmet ehlini seviyorsan onların yolundan gitmen gerekir. Onun için de, dünya işlerine sadece zaruretleri yerine getirecek kadar önem vermen, boş işleri terk etmen, tüm çabanı ilim yolunda harcaman, ilim ehline ve meclislerine müzakere ve araştırma amacıyla çok sık gitmen gerekir. İlim yolunda gidersen Heyula denizinden çıkar, tabiata bağımlı olmaktan kurtulur, Âdem babamızın günahıyla düştüğümüz bu âlemden bağımsız hale gelirsin.[47]

Sonuç

Tüm dinlerde ve medeniyetlerde insanın ontolojik yapısı bağlamında "olan"ın beğenilmemesi ve/veya geliştirilmeye çalışılması anlamında sürekli bir "olması gereken"in arandığına dair düşünme biçimlerine rastlamak mümkündür. Bu düşünme tarzından İslam medeniyetinin de nasibini aldığını söylemek mümkündür. Çağdaş düşünce ve bilimsel çalışmaların mahiyeti, özellikle son dönemde insanın ontolojik mahiyetine ilişkin bir üstünlük veya daha çarpıcı bir ifade ile "son sürüm" anlayışını bünyesinde barındırıyor olsa da, İslam düşünce geleneğinde konu biraz daha farklı açılardan, tabiri caiz ise, daha ayağı yere basan bir tarzda ele alınmıştır, alınmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde mevcut insan anlayışına, insanın ne olduğuna ilişkin İslam düşünürleri tarafından epey tanımlama ve değerlendirmelerde bulunulmuş ve bir insan felsefesi anlayışı geliştirilmiştir. Olanın ortaya konulmasının yanında, olması gerekenin de ele alındığı bu çalışmalarda üç temel yaklaşım veya üç temel çıkış noktası ortaya çıkmıştır. Ontolojik, epistemolojik ve etik yaklaşımlar olarak sınıflandırabileceğimiz bu yaklaşımlar, hem mevcut durumu anlamada hem de ideali yakalamada anahtar kavramlar olarak karşımızda durmaktadır.

Ontolojik yaklaşımda öne çıkan kavramlar nübüvvet ve peygamber kavramlarıdır. İslam düşünürleri peygamberleri ve de özellikle son peygamberi ele alırken ona ontolojik bir değer/üstünlük verme yoluna gidebilmişlerdir. Varlıklar sınıflaması yaparken, kabaca, maden, bitki, hayvan, insan ve metafizik varlıklar.... şeklinde bir hiyerarşi ortaya koyan düşünürler, peygamberi insan ile metafizik varlıklar arasında bir konuma koymaya gayret etmişlerdir. Burada yapmak istedikleri, peygamberin, insandan farklı bir varlık olduğunu vurgula-

[47] İhvan-ı Safa, *Resail*, 2/26.

mak değil, metafizik âlemle girdiği ilişki dolayısıyla peygambere ayrı bir derece verme gayreti ve nübüvvete yükledikleri önemin altının çizilmesidir.

Epistemolojik yaklaşımda ise, bilgiye ve bilginin önemine bir atıf vardır ve burada bilen insan ile bilmeyen insan arasında bir derecelendirme yapılarak bilen insanın üstünlüğü yine bilgi açısından ortaya konmaya çalışılır. Aynı yaklaşımı etik merkezli insani üstünlüğü savunan anlayışta da görmek mümkündür. İslam düşünce geleneğinde bu iki kavramı birbirinden bağımsız ele almak aslında çok da mümkün görünmemektedir. Bilen insan aynı zamanda ahlaki değerlere de sahip olan insandır ve bu haliyle o diğer insanlar karşısında değer açısından üst konumda durmaktadır.

Son cümleler olarak diyebiliriz ki, üstün insan anlayışı, bunun adını ister İslami gelenekteki gibi fazilet (fazlalık/üstünlük) veya modern çağdaki moda kavramlar olan trans/posthümanizm olarak belirleyelim, her devirde tartışılan bir konu olmuştur. Modern çağdaki tartışmalar İslami gelenekteki tartışmalardan elbette çok farklıdır ve dikkatle takip edilmesi gerekmektedir. Özellikle İslam düşünürlerinin post/transhümanizm tartışmalarından ve bu konudaki gelişmelerden uzak kalması, gerek İslami düşünce gerekse de insanlık açısından büyük bir kayıp olacaktır.

Kaynakça

A. Kadir, "İhvan-ı Safa", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* içinde, Çev: Mustafa Armağan, İz Yay, İstanbul-1997.

Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev: Ayda Yörükan, 1997.

Afîfî, *Tasavvuf (İslam'da Manevî Hayat)*, Çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kit., İstanbul, 1994.

Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, 1985.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yay., İstanbul, 1997, s. 64, 65.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo–Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1994.

Bedevi, Abdurrahman, "İbn-i Miskeveyh", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev: Kasım Turhan, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990.

Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ Ebû Muhammed, Me'âlimu't-Tenzîl, Beyrut, 1987.

Beydâvî, *Tefsîr*, Beyrut, 1997.

Birand, Kamran, *İnsanlığın Sırrı*, AÜİFD, Ankara, 1961.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah (Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye)*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır, trs.,

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1989.

Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979.

De Boer, T. J., *İslam'da Felsefi Tarihi*, Çev: Yaşar Kutluay, Anka Yay, İstanbul-2001.

Doğan, Abdullah, *Yapay Zekâ*, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2002.

Douglas, Philip, Becoming God by the Numbers An Evolutionary journey oward the Divine, *Religion and Transhümanizm* içinde (ed: C. Mercer and T.Trothen), Praeger, London, 2015.

Düzen, İbrahim, *Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşüne Göre İnsan*, 5. Milli Mevlânâ Kongresi, Sunulan Bildiri, Konya, 1991.

Düzgün, Şaban Ali, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları*, 5:1, 2000.

el-Cilî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, Çev: Abdülkadir Akçiçek, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1980.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, Trs.

Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, (trc. M. İskenderoğlu, A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, Ayışığı Kitaplığı, İstanbul-1998.

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, 1991.

Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev: Komisyon, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 198.

Farabi, *Fusulu'l-Münteze'a fi İlmi'l-Ahlak*, Neş: Fevzi en-Neccar, Beyrut, 1986.

Farabi, *Risâle fimâ Yenbegi en Yukaddeme kable Te'allumi'l- Felsefe*, (Mahmut KAYA, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), 3 baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 109-116.

Ferrando, Francesca, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing Plc., Britain 2019.

Ferrando, Francesca, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations*, Existenz Journal, 8 (2), California, 2013.

Ferruh, Ömer A., "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev: İlhan Kutluer, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990.

Foerster, F. W., *İyi İnsan İyi Vatandaş*, Çev: M. Hekimoğlu, İstanbul, 1995.

Gölcük, Şerafettin, *Kur'an ve İnsan*, Esra Yay., Konya, 1996.

İbn Arabî, Muhyiddid, *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1366.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1401.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Neş. A. N. Cemal – M. E. el-Haneci, Mısır, 1910

İbn Sina, *Aksam el-Ulum el-Akliye*, Mısır 1328.

İhvan-ı Safa, *Resail-ü İhvani's-Safa ve Hullani'l-Vefa*, Neş: Arif Tamer, Beyrut, 1995.

İzmirli, Celaleddin, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, İstanbul-1949.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, Nşr, S. Hayri Bolay, Ankara-1981.

Kadı Abdulcebbar, *Muteşabihu'l-Kuran*, tah. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire: Daru't-Turas, 1969.

Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kurān ani'l-Meṭain*, Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Hadise, tsz.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, 1988.

Kindî, *Resâil*, Kâhire 1369/1950.

Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Dâru'd-Da've (Çağrı Yayınları), İstanbul 1986.

Komisyon, *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1372.

Kutub, Muhammed, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, Çev: Akif Nuri, İstanbul, 1977.

Maturidi, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azim el-musemma Tevilatu Ehli's-Sunne*, tah. Yusuf el-Hıyemi, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2004.

Mehmed Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yayınları, İstanbul 1986.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, Çev: Nazife Şişman, İstanbul, 1985.

Nesefî, Azizüddin, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, Çev: Mehmet Kanar, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

Ocak, Hasan, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağdan Ortaçağa Evrimi", *FLSF Dergisi*, (11), 2011.

Ocak, Hasan, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim*, Ek Kitap, İstanbul, 2012.

Ocak, Hasan, *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, Fidan Yay. İstanbul, 2019.

Pilsch, Andrew, *Transhümanizm*, University of Minnesota Press, London, 2017.

Râgıb el-Isfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Dâru Kahramân, İstanbul 1986.

Sözen, Kemal, "Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan, 2006, I. Cilt, Ed: Ali Bakkal, Şanlıurfa 2006.

Şahin, Filiz. "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojk Yapısı", *SÜİF Dergisi*, sayı: 11, Konya, 2000.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fethu'l-Kadir Câmiu beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, trs.

T Morgan, Psikolojiye Giriş, Çev: Hüsnü Arıcı ve Arkadaşları, Ankara 1991.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut, 1992.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut, trs.

Uludağ, Süleyman, "Basiret", *DİA*, DİB Yayınları, İstanbul 1992.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.

Ülken, H. Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1958.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynaklan ve Tesirleri*, İstanbul, 1967.

Yakıt, İsmail, "Türk-İslam Düşünürü Mevlânâ'ya Göre "İdeal İnsan" Tasavvuru", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, (26), 1987.

Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985.

Yörükan, Turhan, "Alfred Adler, Sosyal Roller ve Kişilik Konusunda Karşılaştırmalı Bir İnceleme", Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıyın*, Çev: Ayda Yörükan, 1997.

Zemahşeri, *el-Keşşaf*, tah. Adil A. Abdulmevcud & Ali M. Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.

İKİNCİ BÖLÜM

BİREY VE TOPLUM AÇISINDAN TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM

BİREYİN ÖLÜMSÜZLÜK ARAYIŞI BAĞLAMINDA TRANSHÜMANİZMİ DÜŞÜNMEK

Abdulvahid SEZEN*

Giriş

Günümüzde artan bir şekilde insan ve teknoloji ilişkisi ile ilgili olarak hayatı kolaylaştırıcı ve iyileştirici işlevsellikler dikkat çekmektedir.[1] Teknolojinin özellikle biyoloji alanı ile buluşması sağlık konusundaki yenilikleri de geliştirmektedir. Günümüzde insan yaşamını geliştirme üzerinde teknolojinin oldukça doğrudan kullanımları görülmektedir. İnsanın bedensel sağlık ve zihinsel kapasitelerinin öne çıktığı biyo-teknoloji faaliyetleri önemli gelişmeler sağlamaktadır.[2] İnsanın beslenme alışkanlıklarının düzenlenmesi kişisel tercihleri ile belirlenirken diyet programları gündeme gelmektedir. Aynı zamanda diyetisyenlerin insanların yaşamına psikologlarla birlikte yoğun bir şekilde girdikleri dikkat çekicidir. Spor ve diyet programları için sağlıklı bir şekilde yaşam süresini uzatma düşüncesi akla gelse de dijital ekran kullanımları ve günlük hayatta bedensel estetik arayışı da söz konusudur. Hem güncel ilişkilerde fiziksel görünüm hem de sanal gerçeklikte güzel görünüp beğeni ve onay arzusu öncü bir güdü haline gelmektedir. İnsanların kişisel ve toplumsal yaşantılarını bedenleri üzerinden tanımlamaları ve bu yönde bir kimlik duygusunu sürdürme eğilimleri biyoteknoloji alanındaki yeni girişimleri desteklemektedir. Transhümanizmin temel varsayımlarının teknoloji ile insani kapasitelerin artırılması şeklinde belirlendiğine göre modern bireyin istek ve eğilimleriyle de bir paralellik oluştuğu söylenebilir.[3] Dolayısıyla Transhümanizmle ilgili yüksek fiziksel kapasite olanaklarını geliştirme ve sonuç-etkilerinin birey-toplum yaşamını dönüştürebilme ön görüleri farklı disiplinlerce uzun süredir tartışılmaktadır.[4] Ölüm-ölümsüzlük ve uzun

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. e-mail: asezen@mersin.edu.tr.

1 Peter H. Kahn vd., "The Human Relation With Nature and Technological Nature", *Current Directions in Psychological Science* 18/1 (Şubat 2009), 37-42.

2 A. Stephen Dahms, "Biotechnology: What It Is, What It Is Not, and the Challenges in Reaching a National or Global Consensus", *Biochemistry and Molecular Biology Education* 32/4 (2004), 271-278.

3 Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations", *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts* 8/2 (2013).

4 Stephen Lilley, *Transhumanism and Society The Social Debate over Human Enhancement* (USA: Springer, 2013).

yaşama üzerine geliştirilen yaklaşımların bireyin temel istek ve eğilimlerini dikkate aldığı ve bu yönde birçok alanın gelişmeler kaydettiği de görülmektedir.

Psikoloji alanının günlük yaşamda ölüm olgusuyla ilgili düşünce ve tutumları-tepkileri ile birlikte ölümsüzlük arayışlarının temelindeki güdüler incelenmeye çalışılmaktadır. Psikoloji literatürü ölüm olgusunu hayatın bir gerçeği olarak ele almakta ve insanın yaşamında kaçınılmaz bir son olarak yer aldığını belirtmektedir. Bu gerçeğin algılayan birey için zihinsel olarak belirli bir anlam çerçevesi oluşturmada zorlandığı bir belirsizlik de içerdiği bilinmektedir.[5] Birey, ölüm olgusunu tanımlamaya çalışırken o anda neler yaşadığı hakkında bir belirsizlik olduğu ve doğum olayına şahit olunduğu bir açıklıkta meydana gelmediği ifade edilebilir. Psikolojik olarak ölümün kavramlaştırılma aşamasında kendi türünden olanların canlılık ve hayat belirtilerinin ortadan kalktığı ve tıbben birtakım organların yetmezliği şeklinde genellikle ifade edilen bir durumdan bahsedilmiş olunmaktadır. Ölüm öncesinde her insanın kendisinin de başına gelecek bir kesinlikte bilgiye sahip olduğu ölüm hadisesi daha çok yaşanan bir kaybın sonrası ile ilgili bilgi konusunda kültürel içeriklerin karşılık bulduğu da söylenebilir.

Ölüm tanım olarak deneyime kapalı olma niteliği ile yaşayan varlıklar için bir yabancılık göstermektedir. Aynı zamanda o, akıl almaz, anlaşılmaz ve kaygı uyandıran bir sübjektiflik de içermektedir. Mahiyeti üzerinde düşünüldüğünde ölümün kişi için algılanma zorluğu yani zamanı, nasıllığı ve sonrası hakkındaki bilgi eksikliği ile birlikte, belirsizliği kapama veya giderme ihtiyacını ortaya çıkarıcı ve aynı zamanda kaygı verici bir konu haline de gelmektedir. Bu kaygı verici durum karşısında insanın bununla başa çıkma taktikleri geliştirmesi zorunlu hale gelir ve bazen kaçınma, ret, inkar, bastırma ya da bilişsel olarak kültürel bir anlam vererek yüksek düzeyde belirsizlik duygusundan kurtulma arayışı ve eğilimi gelişebilmektedir. Bütün bu kaygılı düşünce, duygu ve tepkileri yönetmeye yarayabilecek bir yaklaşım olarak dehşet yönetimi kuramı önemli bir kuramsal bir çerçeve sunmaktadır. Ölüm kişi için dehşet verici bir tehdit olarak görüldüğünde ortaya çıkan kaygının yönetimi konusu ihtiyaç olarak hissedilmektedir. Ölümün insanın tüm eylemleri altından yatan temel bir güdü olduğu gerçeğinden hareket eden dehşet yönetimi kuramı insanların yaşamları boyunca bu duygudan uzak kalamadıklarını ve bundan kurtulmak için birtakım girişimlerde bulunduklarını ileri sürmektedir.[6]

---

[5] Arie W. Kruglanski, *The Psychology of Closed Mindedness* (New York: Psychology Press, 2004), 151-152.

[6] Abram Rosenblatt vd., "Evidence For Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/4 (1989), 981-690.

Psikoloji alan yazınında genellikle bireyin bakış ve algılayışıyla karşı karşıya kaldığı ölüm olgusuna verdiği tepkilerin incelendiği görülmektedir.[7] Ölümün kaçınılmaz bir son olarak yaşamın zamansal olarak bir süresinin olduğunu kabule zorladığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra ölüm olgusu ile birlikte ölümsüz olma arzusu ve arayışının da temel bir güdü olduğu üzerine yaklaşımlar vardır. Bireyin kontrol kaybı olarak algılayabildiği ölüm hadisesi karşısında ölümsüzlük fikri ile bir derece kontrol duygusunu tekrar kazanıp temel bir yaşamsal gereksinim olan güven duygusunu bu sayede edinebileceği şeklinde motivasyonel bir açıklama da mevcuttur.[8]

Transhümanistler, gelişen teknolojinin potansiyel başarılarını, yeni teknoloji geliştirmenin arzu edilirliği ve mevcut insan yeteneklerini geliştirme olasılığını takdirle karşılamaktadırlar. Transhümanistler, genetik, robotik, bilgi ve nanoteknoloji alanlarındaki yeni teknolojilerin insan yaşamını potansiyel olarak iyileştirdiği için memnuniyetle karşılanması gerektiğine inanırlar. Sonuçta, transhümanistlere göre bireylerin kazanmaya çalıştıkları şey, teknolojiyi "zihinsel ve fiziksel kapasitelerini (üreme dâhil) artırmak ve kendi yaşamları üzerindeki kontrollerini geliştirmek için kullanmaktır. Kısacası, "rasyonel hümanizm", sadece insanın fethedilmesi gereken doğa nesneleri arasında olduğunu ekleyerek transhümanizmin mirasını yerleştirdiği yerdir.[9]

Transhümanistler, ortak ölüm ve acı korkularını besleyen ve çılgınca hareket etmemize neden olan ikisini de savuşturmaya çalışmak için hayatı daha iyi hale getirmek üzere bilim ve teknolojinin kullanılması çağrısında bulunmaktadır. Günümüzde transhümanizm oldukça çekici gelmektedir, çünkü yaşamsal dileklerin yerine getirilmesini vaat etmekte, ancak gelecekteki popülasyonları düzenleme girişimleri olarak, savunmasız olan kişileri sınıflandırmak ve dışlama uygulamalarına tabi tutmak gibi hedefler de rahatsız etmektedir.[10] Transhümanistler için gelecek umudu, teknolojinin bile bizi tüm kazalardan veya felaket olaylarından kurtaramasa da insanlığı sanal ölümsüz-

---

[7] R Kastenbaum - P T Costa, "Psychological Perspectives on Death", *Annual Review of Psychology* 28/1 (1977), 225-249; bkz. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000); Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınlar, 2006).

[8] Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach* (USA: The Guilford Press, 2009), 185.

[9] Melinda Hall, *The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics* (Lanham: Lexington Books, 2017), 10-11.

[10] Hall, *The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics*, 24.

lük noktasına geliştirme potansiyeline sahip insan yapımı teknolojide yatmaktadır.[11]

Transhümanizmle birlikte bireyin temel bir arayışına cevap olabilecek ölümsüzlük iddiaları modern yaşamın felsefesi ve yaşam biçimleriyle-kültürüyle örtüşebilmektedir. Bir bakıma modern tüketimci yaklaşımların etkisi ile hazcı ve narsist bir kişilik sahibi insan ve toplumlar üretilmeye çalışılırken hastalıklar ile birlikte zevkleri eksilten-azaltan veya yok edebilen ölümün de en azından düşüncede çözümlenme girişimleri güncel kaygıları azaltabilmektedir. Bu sayede dinler gibi doğaüstü ve ilahi birtakım kurumsal yapıların temel insan kazanma konuları olan tedavisi olmayan hastalıklar ve ölümün tehditlerinden korunma veya kaçınma mümkün hale gelebilecektir. Psikolojik kuramcılar yanında sosyal bilimlerin öncü araştırmacılarının da ileri sürdükleri gibi artık Transhümanizmin vaatleri gerçekleşirse belki de kitlesel ya da toplumsal kontrol-baskı veya kişisel zayıflıklar nedeniyle dine yönelişler en azından yavaşlayabilecektir. Dini kesim açısından bu durum önemli bir üye kaybı anlamına gelmekle birlikte, belki de ölüm yokmuş gibi davranma yanılsaması şeklindeki eğilimin baskısından kurtularak bireylerin ölümsüz oldukları ile ilgili beklenti daha seküler alana ait bir düşünce ve yaşam biçimlerinin şiddetini artırabileceği de düşünülmektedir.

Bu çalışmada transhümanizm düşünce ve akımındaki ölüme-ölümsüzlüğe yönelik yaklaşımlar ile psikoloji alanındaki ilgili kavram ve kuramlar ele alınmaktadır. Aynı zamanda bireyin ölümsüzlük arayışı, transhümanizmdeki fütürist yaklaşımlarla birlikte değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Transhümanizmde Ölüm-Ölümsüzlük Anlayışları

1.1. Transhümanist Yaklaşım

Transhümanist gündemi yönlendiren temel inanç, insan varoluşunun gereksiz yere ölüme, çürümeye ve doğuştan gelen hastalıklara tutsak olduğu üzerine dayanmaktadır. Evrimsel süreçte ve bir dizi "daha akıllı" uygulama teknolojileri olan, protez, genetik mühendisliği, farmakoloji, moleküler nano bilgi işlem ve yapay zekâ vb. ile yaşlanmanın ve hastalığın etkilerini tamamen ortadan kaldırmak mümkün hale gelebilecektir.[12]

---

[11] Tracy J. Trothen, "Transhumanism and Religion: Glimpsing the Future of Human Enhancement", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (USA: ABC-CLIO, LLC, 2015), 395.

[12] Todd T. W. Daly, "Transhumanism and Christian Theosis in Critical Perspective", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ron Cole-Turner (USA: Georgetown University Press, 2011), 133.

Transhümanist bakış açısı, ölümün en büyük düşman olduğu önermesi üzerine kuruludur. O halde bu düşman, bildiğimiz şekliyle insan varlığına bir hakarettir ve bilgiyle yenilmelidir düşüncesi hakimdir. Bu korkunç duruma kurtarıcı yanıt ise, yaşlanmaya ve ölüme karşı tıbbi ve teknolojik bir mücadele yürütmektir. Max More'un sözleriyle, "Yaşlanma ve ölüm tüm insanları mağdur eder", bundan dolayı kabul edilemez bir "insan türüne dayatma" anlayışı söz konusu olmaktadır.[13]

Transhümanizmde, "Yaşlanma ve ölümün, zamanımızın hayati ve değerli arayışı olarak teknolojik fethi en acil olarak öne çıkmaktadır." O halde yaşlanma ve ölüm, en sonunda tedavi edilecek hastalıklar olarak kabul edilmektedir. Bir kombinasyon yoluyla biyo-teknolojide, rejeneratif tıpta ve genetikte beklenen ilerlemelerin, nanoteknoloji, biyonik ve bilgisayar bilimi ile insanların fiziksel ve bilişsel performansları geliştirilecektir. Böylece sağlıklı, mutlu, üretken ve uzun ömürlü bireylerin yaşaması sağlanacaktır. Transhümanizmde eğer insanlar bedenlerinden kurtarılacaksa, o zaman eninde sonunda ölümün üstesinden gelinmek zorundadır ve ölmek bir zorunluluktan çok bir seçim haline gelmelidir. Teknoloji sayesinde insanlar kendilerini bir üstünlüğe dönüştürebilir ve belki ölümsüz, insan sonrası türler haline gelebilirler.[14]

Transhümanist vizyon, esas olarak ölümsüzlüğü hedefleyerek ölümün üstesinden gelmede iki yol öncülük etmektedir. Biri beden yoluyla, diğeri zihin yoluyla. İlki, belki de doğru genetik seleksiyon ve genetik mühendisliği ile gelişmiş fiziksel sağlığımız, yaşlanmaya ve bizi erken öldürebilecek hastalıklara karşı bağışıklık kazanmamızı sağlayacaktır. Vücudumuzda sonsuza kadar yaşayacağız ama bu başarısız olursa, ikincisi, teknojenler kendi bilincimiz de dâhil olmak üzere beyin kapasitemizi bir bilgisayara yüklemenin bir yolunu bulabilir. O zaman, zihnimizde sonsuza kadar yazılım olarak bilgisayar donanımı içinde yaşayabiliriz. Elbette birileri eskiyen bilgisayarımıza destek sağladığı sürece ölümsüzlüğümüzü sürdürebiliriz.[15]

---

[13] Brent Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (USA: Georgetown University Press, 2011), 165.

[14] Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", 165.

[15] Ted Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (USA: Georgetown University Press, 2011), 64.

Transhümanizmin tek makul kurtarıcı cevabı sunabileceği, insanların sonlu ve ölümlü zihinlerinin gizli niteliklerini mükemmelleştirmek için bedenlerinden kurtarılması gerektiği ön görülmektedir. Kısacası, transhümanistler sonluluk ve ölümlülük yerine, (post)insanlık durumunun kesin özelliği olarak, sonsuz zamanla değiştirmek istemektedir.[16]

1.2. Transhümanizmde Ölümü Tanımlamak

Transhümanizm, insanlığın mücadelesine büyük değer verdiği ve sınırlamaları (biyolojik, entelektüel ve psikolojik) genişleterek yeni teknolojiler aracılığıyla insani kapasitelerin üstesinden gelinmesi ile bireysel özgürlük ve bireysel seçimi sağlamaya çalıştığı için ölümü nihai düşman olarak görmektedir. Transhümanizmde ölüm kötüdür, çünkü o varoluşun sınırını belirler ve böylece yeni deneyimler yoluyla gelecekteki gelişme ve büyüme olasılığını engeller. Ölüm, insan özgürlüğünün mutlak bir sınırını temsil eder. Ölüm insan özgürlüğüne ve özerkliğine yönelik birincil tehdittir ve transhümanistler için ölüm nedeni ise insan vücudunun kendisidir.[17]

Ölüm, en genel anlamda insanın fiziksel olarak somutlaşan dünyevi yaşamının sona ermesi şeklinde tanımladığımızda transhümanizmin dünya üzerinde fiziksel sağlık koşullarına vurgu yaparak ölümsüzlüğü hedeflemesini görmekteyiz. Kurzweil ve Teilhard bu iki düşünür ölümü temelde farklı terimlerle algılamaktadır. Kurzweil, ölümü öncelikle sürekli ilerleme yoluyla aşılması gereken yaratıcılık önündeki bir engel olarak sunar. Teilhard ise, aksine, değer ve hatta insan hayatına nihai anlamını veren olarak ölümün dönüştürücü olduğunu düşünür. Ona göre gerçekten de ölüm ruhsallaştırma anlamı taşımaktadır. İnsanlar ancak ölerek evrensel entropiden kurtulabilir ve garantili bir yakınsama, sentez ve birleşme alanına girerler. İnsanlar tek başına dönüştürülmezler, çünkü bu dönüşüm için esas olan hem Tanrı ile hem de diğer ruhlarla birlik kurmaktır. Yine de dönüşüm, belirli kişisel insan yaşamlarının sonlarında tamamen bireyselleşmiştir. Daha büyük bir kolektif hareketin parçası olmanın yanı sıra dönüşüm, bu nedenle, nihai olarak, dünyanın ötesinde var olan bir nedene bağlıdır.[18]

---

[16] Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", 170.

[17] Todd T. W. Daly, "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (USA: ABC-CLIO, LLC, 2015), 85-86.

[18] David Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (USA: Georgetown University Press, 2011), 45.

Transhümanistlere göre ölümün üstesinden gelinip, ölümsüzlüğün sadece insani çaba ile kazanılabileceği görüşü hakimdir. Bu düşünce üzerinde Hristiyan teologların eleştiriler geliştirdikleri görülmektedir. Bilindiği gibi dini gelenekler ölümün dünya hayatının bir sonu olduğu ve bu son kararının da Tanrı'nın iradesi ile olduğunu ifade ederler.[19]

İnsan bedeni ve bilişsel kapasitelerini geliştirmeye yönelik müdahalelerle ölümü yenmeye çalışmanın içeriğini yüksek teknoloji çalışmaları oluşturmaktadır. Buna ek olarak fiziksel sağlığı güçlendirebilecek çeşitli diyetlerle yaşam süresini uzatma imkânı oluşmaktadır. İnsanlığın nihai düşmanı şeklinde bir anlamla çerçevelenen ölüm kavramının teknoloji ile bu sınırlılığın aşılabileceği ya da azaltılabileceği beklentisi vurgulanmaktadır. Bir şekilde teknolojiden elde edilen avantajlar ölüm üzerinde bir baskı oluşturabildiği kadar insanlığı da ilerleme imkânına kavuşturacağı düşünülmektedir.[20]

1.3. İnsan Çabası ve Ölümü Yenmek-Ölümsüzlük

Transhümanist dünya görüşünde ölüm sadece insan çabasıyla yenilebilir ve ölümsüzlük kazanılabilir. Ölümü aşmak ve bu sayede ölüm gibi insanın aciz kaldığı bir durum karşısında bir üstünlük kazanılması sağlanmış olacaktır. Özellikle zihinsel kapasiteleri geliştirmek şeklinde ortaya çıkan biyo-teknolojik araştırmalar, insanın zayıfladığı ve ihtiyacı olan temel zihinsel işlevi tekrar kazandırmış olacaktır.[21] Beyin fonksiyonları üzerinde yapılan yeni çalışmalarla birlikte diğer organlarla ilgili de yetersizliklere cevap oluşturulmaya çalışılmaktadır. İnsanın hastalıkla mücadelesinde sağlık sektöründeki gelişmeler medikal çözümler üretmektedir. Tıp, biyoloji ve ilaç sahalarındaki gelişmeler bireyin psikolojik olarak da dayanaklarını artırmaktadır. Güç yetiremediği sorunlarla boğuşmak zorunda kalmadan yaşamını sürdürmesi bireyin işini kolaylaşmakta ve bir anlamda kaygılanacağı sorunlar da azalmaktadır. Bireyin fizyolojik sorunları ve ölüm olgusu üzerindeki psikolojik mekanizmaları farklı işlevlere sahiptir. Bu farklı işleyiş ve tepki verme biçimleri tıp alanında sağlanan güvencelerle değişim gösterebilirken kendi kültürel-dini-manevi açıklamalardan da beslenebilmektedir. Hristiyan geleneğinden gelen düşünürlerin ve teologların da itirazlarında yer bulan ölüm hadisesini Tanrı'nın iradesine bağlama konusu seküler transhümanistlerce reddedilmektedir. Dünyevi imkan ve şartlar içinde

[19] Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", 44.

[20] Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", 32.

[21] Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", 44.

ölümün çözümlenebileceğini iddia eden transhümanistlerin yaşamın uzatılması dışında belki de ütopik ölümsüzlük yaklaşımlarının kabul görmesi şimdilik çok kolay gözükmemektedir. İleri sürülen ölümü yenme ve ölümsüzlük arayışı olarak transhümanizmin, geleneksel dini ya da seküler dünyada insanları seküler-leştirici bir akım olma niteliği göze çarpmaktadır. İnsanlar genellikle dini ya da doğaüstü atıflarla çözmeye çalıştıkları ya da başa çıkabildikleri ölüm hadisesi ve ölümsüzlük konusunu transhümanistlerce vaat edilen bir şekilde insani çabaya indirgenmesine şüpheyle bakabileceklerdir. Bunu birtakım toplumsal-kültürel düşünme alışkanlıkları-kalıpları olarak da görsek, insanların bilişsel kaynaklarını ve şemalarını, kesinliği çok açık olmayan konularda terk etmeyecekleri söylenebilir. Çünkü insanın çoğunlukla zihinsel olarak belirsizlikten kaçınma ve kesinlik arama konusunda her zaman bir yatkınlığı vardır. Riske atabileceği ya da olasılıklarla hareket edemeyeceği bazı konu ve sorunları önemsemektedir. Ayrıca bu tarz direnç noktalarında dindar insanların ilahi adalet ve ahlaki bir düzenin varlığına inanma isteği de ölüm sonrası ile ilgili davranışların karşılığını görmek istekleri ağır basabilir.

Ancak bireyin ölüm karşısında verdiği tepkileri dini atıflarla değil ancak seküler bir temeldeki nedensellikle çözülebileceği düşüncesi ile bilimsel çerçeve içinde bir zihniyet-bakış açısına sahip olmasıyla mümkün olabilir. Modern bilimlerin varlığın özünü evrimsel bir sürece dayalı olarak açıklaması açısından bakıldığında birçok insanın yaratılışsal bir tarihi kaynağının olması inancı ile karşıtlık göstermektedir. Evrimsel bakış açısında insanın her hangi bir doğaüstü varlık ya da güçle temasa-bağlanmaya yol açabilecek herhangi bir zafiyeti kalmamalıdır. Bir bakıma bu bakış açısıyla bir yanılsama şeklinde ilahi bir gerçekliği olmayan insani yaratımla oluşan tanrılar ya da tanrısal güçlerden de insanlık kurtulmuş olacaktır. Zaten psikolojik ya da sosyolojik gerçekliklere indirgenen tanrısal-ilahi olgu ve varlıklar ölüm ve ölümsüzlük gibi en güçlü argümanları ellerinden alınarak insanın yanılsamalı inanışları yok olacaktır. İnsan ve toplum hayatından çıkarılan, bilimsel-rasyonel gerçekliği olmayan bir olguya insani özgürlük amacıyla sempati kazandırılmaya çalışıldığı değerlendirmesi de yapılmaktadır. İnsanın yapay veya gerçek dışı varlıklarla ilişki kurup bir inanç cemaati oluşturmasıyla hayatı üzerinde birtakım sınırlamalar ve otoriteler koymasından ölümsüzlük vaadi ile seküler bir hareketin başarısı üzerinde düşünceler geliştirildiği görülmektedir. Bireyin psiko-sosyal değerlendirme biçimleri, her kesim için bir umut ve mutluluk anlamına gelmeyen bu gelişmelerin dini referanslı düşünce sistemlerinin yerine geçip geçemeyeceğini belirleye-

bilecektir. Ayrıca insanın inanç, bilgi kaynakları ve toplumsal aidiyetleri için kesinlik vaat edebilecek tarihi-geleneksel-kültürel birikimlerin işlevleri modern yaşamda zayıflasa da düşünce işleyişi devam edebilir. Materyal bir dünya tasavvuru önemli biçimde insanın ruhsal ve manevi istek ve eğilimlerini de baskılayabildiği için yeni ölümsüzlük şeklindeki iddialara cevap-tepkiler oluşturabilecek bilimsel düşüncenin karşısına çıkabilecek muhatap da bulmakta zorlanabilir.

1.4. Teknolojik Çaba ile Ölümsüzlük

Maddi bedenlerin ömrü üzerinde bilim ve teknolojinin iyileştirici etkileri bilinmektedir. İnsanın dünyevi hayatta çeşitli etkenler-genetik/çevresel- yaşam süreleri farklılık göstermektedir. Beslenme alışkanlıkları yanında genetik miras ayrıca psikolojik süreçler de insan yaşamının niteliğini ve süresini etkilemektedir. Sağlık teknolojileri alanında geliştirilen metot ve işlemler hem tedavi edici hem de iyileştirici/önleyici fonksiyonlarıyla maddi bedeni oluşturan malzeme üzerinde kontrol sağlayabilmektedir. Dünyevi ölümsüzlük kavramı ile ileri sürülen konunun kapsamında maddi bedenin malzemesi üzerinde bozucu etkilere sahip faktörlerden bahsedilmektedir. İnsan grupları ya da devletlerarasında çeşitli çıkar çatışmaları ne kadar insan yaşamı için tehdit oluşturuyorsa iklimin giderek bozulması ile sonuçlanabileri küresel ısınma gibi sorunlar da önemli hale gelmektedir. İnsanın hem çevresindeki tabiatı hem de kendi doğal bedeni üzerindeki kontrolü sürdürmekteki başarısının sadece kendi teknolojik çabasıyla belirlenemeyeceği görülmektedir. Bir yandan çevresini, hem fiziki hem de sosyal çevresini düzenlerken aynı zamanda bunların etki ve sonuçlarının da hesaba katıldığı hatta risk analizlerinin yapıldığı da söylenebilir. Teknolojinin özellikle biyolojik alandaki başarılarla yetinen bir yaklaşım yerine küresel sorunlarla başa çıkabilecek tekniklerin de geliştirilmesi gündemdeki önemini korumaktadır.

Transhümanist düşüncede teknoloji, belirli hedeflere ulaşmak için bir araç ve bir amaç olarak görülür ve giderek artan teknolojiden ölümsüzlüğe, radikal yaşam uzantısı olarak yeniden tanımlanır.[22] Teknoloji, radikal yaşam uzatma ve dijital ölümsüzlük çabasında çok önemlidir, hayatı olduğu gibi yeniden tasavvur etmede de vazgeçilmezdir. Faydacı transhümanist filozof David Pearce, "genetik mühendisliğinin ve nanoteknolojinin tüm duyarlı yaşamda acıyı nasıl ortadan kaldıracağını ana hatlarıyla belirten" "hazcı zorunluluğun" bir savunucusu olarak öne çıkmaktadır.[23]

---

[22] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury Publishing, 2019), 4.

[23] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 35.

Ateist varsayımlara bağlı olduğu varsayılan transhümanist söylemde, teknolojik arzuları yerine getirme dürtüsü, daha iyi bireylerin ve ekosistemlerin oluşturulmasındaki umutlar için genel bir cevap ve yasaklanmış olana erişmenin altın anahtarı haline gelmektedir. Ölümsüzlük, daha sonra transhümanist literatürde radikal yaşam uzantısı olarak yeniden adlandırılmıştır.[24] Bu bakış açısına göre, örneğin zihin yükleme, biyolojik bedenin ölümüyle benliğin sürekliliği kesintiye uğramadığından teknolojik ölümsüzlükle sonuçlanacaktır.[25]

Transhümanist düşüncedeki odak nokta teknolojinin özellikle ileri teknolojinin artan biçimde ölümsüzlükle ilgili ve yaşam süresinin uzatılmasındaki işlevidir.[26] Teknoloji insanlara yaşamın sınırlılıklarını aşabilecekleri imkânlar oluşturmaktadır. Kendi bedensel sağlıklarını sağlama ve sürdürmede biyoloji-teknoloji işbirliği ile etkili çözümler mümkün olabilmektedir. Teknolojinin ciddi bir biçimde yaşam süresini uzatma anlamında da kullanılan dijital ölümsüzlük transhümanizmin vazgeçilmez sonuçları olarak düşünülmektedir.[27]

1.5. Ölümün Yenilmesi Mümkün mü?

Teilhard, insani eylemi canlandırmanın yolunun bir çeşit ölümsüzlüğe inancın gerekli olduğunu savunmaktadır.[28] İnsanın vazgeçmeden, ümitlerini koruyarak ve belirli bir çaba içerisinde bulunması kendisinin ölümsüz olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Sürekli birçok hedef peşinde koşması, zamanını planlaması ve hatta kendi yaşamının ötesine geçebilecek bir eylemlilik içinde olması medeniyetlerin temelini oluşturmaktadır. Yaşamının sınırlılığı ve dünyanın geçiciliği üzerinde odaklanmanın hem düşünsel idealizme hem de eylemsel çabalara ket vurabileceği belirtilebilir. Bireysel insanın yaşamının ötesinde değerler üretebilmek ve topluma, tüm insanlığa ve geleceğe uzanan planlama yapabilmek sayesinde bilgi ve tecrübe kazanımları bir birikimlilik gösterebilir. Belirli bir sistem içerisinde önemli amaçlar etrafında nitelikli işler yürüten ve emek üreten insanın eyleminin değeri ve ürünlerine güvenilmesi gerekmektedir. İnsan elbette kendi ölümlülüğü konusunda da bir bilince sahip olsa da yarına ait toplumsal değer ve ürünleri geliştirmeye devam etmektedir. Bir

[24] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 35.

[25] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 131.

[26] Bob Doede, "Transhumanism, technology, and the future", *Appraisal* 7/3 (2009).

[27] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 35.

[28] Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", 44.

anlamda kendisi yaşamı sona erse de ortaya koyduğu eser ve etkileri ile bir sonsuzluk-ölümsüzlük duygusunu yaşarken tadabilmektedir.

Transhümanizmde ölümün alt edilmesi insan bedenlerini ve bilişsel gelişimi iyileştirmeye yönelik müdahalelerle gerçekleşmektedir. Kurzweil'in transhümanizm düşüncesinde bedensel gelişimi günlük hayatta diyet ya da sıra dışı yaşam tarzları ile ya da yüksek teknoloji imkânlarıyla yapılan müdahalelerle olabileceği ifade edilmektedir. Böylece maddi yaşamın geliştirilmesinden ruhsallaştırmaya yönelik transhümanist ilginin varlığı görülmektedir.[29] Hem bedensel-zihinsel kapasitelerin gelişimi hem de kalıcı eserler bırakarak insanın ölümsüzlüğünün ruhsal olarak sağlanması birbiriyle çelişik görülmemektedir. Çünkü her iki durumda da insanın maddi ya da ruhsal ölümsüzlük arayışı bir karşılık görmüş olmaktadır. İnsanın eylemsel dinamizmi için ölümsüzlük inancının motivasyonel gücünden faydalanılmış olunmaktadır. İnsan ve toplumlar için geçici ve sınırlı yaşam süresi üzerinde odaklanmanın pasifleştirici ve tembelleştirici etkilerinden korunmak ve sürekli çalışmak ve üretmek için emeğe ve üretime dayalı eylemlerin teşvik edilmesi sağlanmış olmaktadır.

1.6. Transhümanizmde Ölümsüzlüğün Anlamı

Humanity+ gibi kuruluşlara göre ölümsüzlüğe ulaşmak, transhümanist hareketin en yüksek önceliğidir.[30] Tüm transhümanist hedeflere ulaşma umutları henüz belirsizliğini korusa da bir dereceye kadar elde etme olasılığının oldukça yüksek olduğu belirtilmektedir. Örneğin, mühendislik ölümsüzlük, belki de bir sonsuzluk çok uzakta olabilir fakat yaşam süresinin uzatılması oldukça makul görünmektedir. Tamamen fiziksel geliştirmeler muhtemelen çok daha gerçekçi olarak değerlendirilmektedir.[31]

İnsanlık, her geçen gün aşkınlık bağlamını hayal etmiş ve yaratmıştır. Bireyin ölümsüzlüğü arayan başka dünyalara doğru bir yönelişi her zaman olmuştur. Yapay zekânın eşleştirilmesi ve yaşam meselesinin düşünülmesi biyoteknolojiler aracılığıyla gelecekte bir paradigma kaymasını belirleyecektir.

---

[29] Grumett, "Transformation and the End of Enhancement", 45.

[30] C.B. Lake, "The Failed Fictions of Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*, ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 137.

[31] Steve Donaldson, "Do Bigger Brains Mean Smaller Gods? Cognitive Science and Theological Perspectives on Transhumanism and the Church (or, Why We Can't Outrun Faith)", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church*, ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 167.

Mevcut gerçekliği yeni bir şekilde yeniden düzenleyerek insan evriminin yolunu bu gerçeklik belirleyebilecektir. [32]

Son yıllarda insanlık, özgürleşmek için bir hareket geliştirmiş ve biyolojik kısıtlamalardan insan türü kurtulmak için çeşitli yöntemlere başvurmaktadır. İleri teknolojiler aracılığıyla biyolojik mekanizmaya müdahale etmek ve yaşamın evrimsel imlecini o evrede kalıcı olarak engellemek için yaşam ile ölüm arasında bir çıkış arayışı gelişmektedir.[33]

Transhümanist varış noktası, iyi sağlık ve gelişmiş zekâ ile karakterize edilen insan sonrası bir türdür ve belki de ölümsüzlüğe kavuşma olarak değerlendirilmektedir. Bu süreci sağlayan faktörler ise biyolojik evrim ve teknolojik ilerlemenin birleştirilmesidir. Transhümanist harekete, genetik, nanoteknoloji, ve robotik teknolojiler güven vermekte ve Sosyal Darwinizm üzerine serbest piyasa kapitalizmi, ekolojik bir küresel işbirliği ile bir bakıma dinin dışarıda bırakılmasıyla gelişimine devam edebilecektir.[34]

More'a göre, "Yaşam temelde kesintisiz bir özü bir kendini aşma, bir ilerleme, bir kendini dönüştürme olan bir süreç ve kendini büyütmedir." Daha geniş olarak, ana karakteristik insan yaşamının özü, "kendi artışına ve mükemmelliğine doğru sürekli bir dürtü"dür. Bu dürtüye doğuştan gelen bir "arzunun" eşlik etmesi tesadüf değildir. Aşırı uzun ömür ve fiziksel ölümsüzlük arayışı, maksimum kendini gerçekleştirmenin önkoşullarıdır. Her ne kadar teknoloji aşırı uzun ömür ve ölümsüzlük elde etmek için pratik araçlar sağlasa da, daha da önemlisi, kısıtlamaları ortadan kaldırarak insan özerkliğini artırmaktadır.[35]

Ölümsüzlüğün çeşitlerinden ilki biyolojik ölümsüzlük olarak nitelendirilebilir. Genetik ve biyo-teknolojideki gelişmeler sayesinde, ortalama yaşam süresinin önemli ölçüde belki de süresiz olarak arttığı düşünülmektedir. Biyonik ölümsüzlüğün ikinci yaklaşımı beklenen nanoteknoloji ve robotikteki gelişmeler, çeşitli vücut parçaları yıprandıkça yapay ikamelerle değiştirilecektir. En spekülatif yaklaşım olan sanal ölümsüzlükte beyinde bulunan bilgi, bir kişinin anıları, deneyimi ve kişiliğinin dijitalleştirilebilir olmasıdır. Yakın gelecekte, ileri düzeyde gelişmiş görüntüleme cihazlarının geleceğini iddia edilmekte ve

---

[32] Dorin Baba, "Transhumanism, evolution and limits", *HERMENEIA Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, ed. Petru Bejan (Romania: Editura Fundației Academice AXIS, 2020), 17-18.

[33] Baba, "Transhumanism, evolution and limits", 26.

[34] Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", 65.

[35] Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", 169.

bilgiyi toplamak için beyni tarayıp ardından bir bilgisayara yüklenebilecektir. Bu bilgiler bir kez düzenlenip depolandıktan sonra, robotik veya sanal gerçeklik ana bilgisayarına indirilebilir hale gelecektir.[36] Sık güncellenen ve çoklu yedeklemeler, yükleme ve indirme işlemleri süresiz olarak tekrarlanabilir olacak ve sonuç olarak, kişinin sanal benliği neredeyse ölümsüz hale gelebilir.[37]

Post-insan zekâsı, kendini kötüleşen bedenlerden kurtarmanın bir yolunu bulacak ve dayanıklılık için çok daha güvenli bir yapı oluşturacaktır. Gelecekteki zihinsel yaşamlarımız bir bilgisayarda veya bilgisayar ortamında internette gerçekleşebilir hale gelecektir. Daha önce Homo sapiens olarak bildiğimiz şeyin yerini Homo sibernetikus alacak ve "Hümanizm bizi hurafe zincirlerinden kurtarırken, transhümanizm bizi biyolojik zincirlerimizden kurtarabilecektir."[38]

Ölümlü olma sorununu düzeltmek için insan ötesi strateji, insanın ölümcül sınırlarını yeniden programlayabilen veya atlayabilen teknolojiler geliştirmektir. Bunu başarmak için üç yaygın ve birbiriyle ilişkili yaklaşım hedefi benimsenmiştir. İlk yaklaşım biyolojik ölümsüzlük olarak nitelendirilebilir. Biraz bilim adamları, genetik ve biyo-teknolojilerde beklenen gelişmelerle birlikte, ortalama ömür süresiz olmasa da önemli ölçüde artırılabilir. İki yönlü zorluk, telomerlerin kısalmasını önlemek ve mahzen replikasyonunda dejeneratif mutasyonların oluşmamasını sağlamak ve gençleştirmedir. Ek olarak, bağışıklık sistemi genetik olarak güçlendirilecektir ve hayatı tehdit eden ve kronik hastalıklardan veya engellilerden zararlı genetik kusurlar, bireyleri korumak için kaldırılacak veya düzeltilecektir.[39]

1.7. Ölümsüzlük Konusunda Transhümanistlerin Dine Yaklaşımları

Transhümanist girişim, dünyada sonsuz yaşama ulaşmaya yönelik dini geleneklerin teknolojik yenilikleri yavaşlatma olasılığından dolayı onları dışarıda bırakma düşüncesindedir. Bu noktada transhümanistler dini temsilcileri suçlamakta ve onların ölüm ve ölümsüzlük meselelerinde bir menfaat sahibi olmaya çalıştıklarını ileri sürmektedirler. Onlara göre sibernetik ölümsüzlüğe doğru ilerlemenin önündeki engellerden biri dindir şeklinde ifade edilmektedir. Din, ilerlemeleri engellemekle tehdit etmekte ve bunun nedeni, dinin geleneksel

---

[36] Brent Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (USA: ABC-CLIO, LLC, 2015), 291-292.

[37] Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", 167.

[38] Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", 65.

[39] Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", 166.

olarak ölümle karşı karşıya kalan insanlar için hafifletici bir çözüm sağlamaya çalışmasıdır. Din, insanlara, ölümün kabulünü getirir ve bu kabul ile rahatlık kazandırır. Kurzweil ise ölüme meydan okumak ve nanoteknolojiyi ölümü yenmek için bir silah olarak kullanmaktadır. Bunu şöyle açıklıyor: "geleneksel dinin birincil rolü ölümcü rasyonalizasyondur, "ölümcü" rasyonalizasyonumuzu aşmamız gerekir. Bizim ihtiyacımız geleneksel dini yolumuzdan süpürmektir."[40]

Yeni bilimsel teknolojik gelişmeler göz önüne alındığında, herhangi bir insan sağlığında ve hatta uzun ömürlülükte iyileşme bilimin bir lütfu olarak görülmektedir. Hiçbir teolojik inat, insana doğru ilerlemeyi, tıbbi teknoloji ile iyileştirmeyi engelleyemeyeceği ileri sürülmektedir. Buna karşılık, bir Hıristiyan ilahiyatçısının mevcut yaşam süresinin uzatılmasının da mümkün olmadığını iddia etmesi muhtemel görülmektedir. Ölümün üstesinden gelmedeki sınırlılıklardan birisi yaşlanma süreçleridir. Transhümanist düşünceye göre ya radikal yaşam uzatma veya sibernetik ölümsüzlük yoluyla ölümün üstesinden iki şekilde gelinebilir.[41]

1.8. Ölümsüzlük ve Mutluluk

İnsanlar ne kadar yaşlıysa, çok uzun ömürlü olma veya ölümsüzlük arzusu o kadar az olmaktadır: 18-24 yaşındakilerin %21'ine karşı 65 yaş üstü olanların %12'si sonsuza kadar yaşamak istemektedirler. Süper uzun ömür veya ölümsüzlük arzusunun olmamasının nedenleri arasında şunlar olabilir: Azalan sağlık, akıl hastalığı, mutsuzluk veya yaşamdan memnuniyetsizlik, statüko veya dinler, yalnızlık, can sıkıntısı, insan düşmanlığı ve Nirvana.[42] İnsanların hayatta ulaşabildikleri fırsatlara göre bulundukları durumu ve gelecek tasavvurları değerlendirme biçimlerini etkilemektedir. Yaşam standartlarının yüksekliği bunun devam etmesine yönelik arzuları geliştirmektedir. Dolayısıyla ölümsüzlük arayış ve arzu düzeyleri yukarıda belirtilen faktörlere göre değişim gösterebilir. Yaşam süresinin uzatılması, hastalıkların kalıcı bir şekilde tedavi edilmesi, ölümsüzlük ya da sonsuzluk insanın iyi oluşuna ve yaşam tatmin duygusunu geliştirmesine elbette katkı sunabilir. En azından kendi benlik yapısının devam edeceği varsayımı bile kişiye geçici de olsa mutluluk verebilmektedir. Hayattaki acı ve sıkıntılara verilen anlam ve değerle dünya sonrası bir ödül inancı dahi

---

[40] Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", 72.

[41] Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", 67.

[42] Newton Lee, "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer Nature, 2019), 316-317.

mevcut psikolojik ağırlığı hafifletebilmektedir. Kısa dünya hayatı ile yetinme ve kanaat, sabır değerleri ile de sonsuz bir yaşamla telafi inancı da etkili bir biliş-sel-duygusal başa çıkma stratejisi sunabilir.

Ölümsüzlük ve mutluluğu sağlamak için dünya üzerindeki acıları yok etmeye yönelik her türlü çaba ortaya koyulması gerektiği önemli sonuçlara ulaştırabilir. Ölümsüzlük düşüncesi insanın yaşamsal değer ve anlamının devamlılığı anlamına geldiği için mutluluğunu da garanti altına almayı ifade etmektedir. Kişinin hem kendisi hem de yakınları için ölümle son bulan yaşamın sınırlılığı kendini gerçekleştirmesi önündeki bir engel olarak düşünülmektedir. Bu tür bir engellenme psikolojisi içerisinde mutluluğun da sınırlanacağı düşünülmektedir. Acı ve sıkıntılardan uzak ve ölüm kaygısından uzaklaşmış bir yaşamın elbette daha yüksek iyi oluşa katkı sağlayabileceği söylenebilir. Hayattan alınan doyum ve zevk durumları algılanan sonlulukla sınırlılık göstermesi beklenen bir durumdur. Sonsuz bir yaşam hayalinin dahi daima insanları motive edebildiği belirtilebilir. Gerçekleşmesi bir ihtimal içinde olsa ya da bir inanç alanına ait bir düşünce olsa da insanlar için daha istekli ve tutkulu bir şekilde yaşamalarına katkı olarak değerlendirilebilir.[43]

2. Psikoloji Literatüründe Ölümle İlgili Kavram ve Kuramlar

2.1. Ölümlüğün Belirginleşmesi Kavramı

Bu kavram ölümü kaçınılmaz olarak kendisi için yakın gören kişilerde oluşan bilişsel ve duygusal bir durumdur. Çeşitli sebeplerle insanın ölüm tehdit algısı yükselişe geçebilir. Ortamsal çatışma ya da kişisel sağlık sorunları ve ölüm risk olasılığı yakın olan işlerde çalışmanın ruhsal gerilim ve endişe oluşturabileceği düşünülmektedir. Ölümlü olup günlük yaşamda baskılayabildiğimiz şartlara sahip kişiler dışında ölümlülük farkındalığının yüksek belirginliğini yaşayan veya yaşamak zorunda olanlar da vardır. Ölümlülüğün kişinin yaşamını ortadan kaldırabilecek bir şiddette hissedilmesi şüphesiz kişilik özellikleriyle de şekillenmektedir. En azından verilen tepkilerin dozu zihinsel alışkanlıklar ve duygusal gelişim düzeyleriyle düzenlenmektedir. Bilişsel olarak ölüm gibi belirsiz bir durum karşısında belirsizlik toleransı düşük kişilerde ölüm olasılığıyla karşılaştıklarında kendi ölümleri hakkında daha çok korku ve üzüntü yaşayabilmektedirler. Belirsizlikten tam anlamıyla nefret etme davranışı geliştiren kişilerin ölüm ile ortaya çıkan anlamsal boşluğu yani sorunu çözememe güçsüz-

[43] Roberto Manzocco, *Transhumanism - Engineering the Human Condition History, Philosophy and Current Status* (Switzerland: Springer Praxis Books, 2019), 85.

lüğüne tahammül edemedikleri gözlenmektedir. Böyle bir gereksinim kişiyi anlamsızlık çıkmazı içinde engellenme duygusu ile öfke ve nefret tepkileri geliştirmelerini kolaylaştırabilir.

Dehşet yönetimi kuramı içinde bir kavram olan ölümlülüğün belirginleşmesine (mortality salience) göre genellikle belirsizlikten nefret eden insanların ölüm olasılığı ile karşı karşıya kaldıklarında yüksek düzeyde korkulu ve üzgün olacakları varsayılmaktadır. Çünkü belirsizliği bilişsel olarak bir kaygı konusu olarak görüp tolerans geliştiremeyip hemen belirsizliği kapamaya yönelik bir gereksinim duyarlar. Bu durumdaki kişilerin ölüm hakkında konuşulduğunda stres geliştirdikleri ve öfke gibi negatif duygularını yansıtacakları bir nesne arayışına girecekleri ön görülmektedir. Bazı araştırma bulgularına göre yüksek düzeyde belirsizliğe toleransı düşük olan katılımcıların ölümle ilgili belirsizliklerden kaçınma arayışları gösterdikleri ve kendi ölümlü olma ihtimaliyle karşı karşıya kaldıklarında, kültür ve geleneklerin rahatlığını aradıkları bulunmuştur.[44] Dini ya da manevi arayış ve çözümler kişinin ölüme bakışını ve tepkisini dengeleyebilir. Özellikle ölüm sonrası inancının kaygıyla psikolojik başa çıkma gücünü artırabildiği ifade edilmektedir.

2.2. Ölüm Korkusu-Kaygısı

Korku duygusu genellikle bireyin bilinemez ve öngörülemez durumlarda geliştirdiği yaşamını sürdürme ya da hayatta kalma amacına hizmet eden bir uyarı sitemi olarak kavramlaştırılabilir. Amaç ve sürecinin gözlenebilir ve algılanabilir olduğu bir sistematiği çözebildiğinde kişinin stres seviyesinin düşük seyrettiği varsayılır. Karmaşık ve belirsiz olarak bilişsel tanımı kabul gördüğünde herhangi bir zihnin bu anlam boşluğunu çözümleyemeyeceği ya da kapayamayacağı ortaya çıktığında kaygı gelişir hatta bu durumlar süreklilik gösterirse kaygı bozukluğu da gelişebilir. İnsanın hayatında değişmez ve kesin varsayım şekilde birtakım kabulleri üzerinden yaşamını sürdürdüğü bilinmektedir. Doğumla başlayan yaşamın bir gün ölümle sona ereceği bilgisine sahip olsa da kişi kendi benlik kavramını korumak için yaşamsal sürekliliği ön kabulüne gereksinim duyar. Bir yanılsama ya da savunma mekanizması olarak psikolojik bir temele oturan yaşamın sürekliliği ya da sonsuzluğu fikri bireysel ve toplumsal gelişim sürecine aralıksız katkılar sunmaktadır. Her ne kadar bu eğilimin işlevsel etkileriyle yaşama katkı sunması önemli görülse de bilişsel yalıtım ve kaçınmanın olumsuz sonuçlarıyla da karşı karşıya kalınabilir. Ölüm gibi sıklıkla

[44] Kruglanski, *The psychology of closed mindedness*, 154.

işittiğimiz ve gördüğümüz bir gerçek karşısında zihinsel olarak belirsiz kalan ve anlam veremediğimiz durumlarda korku ve kaygı gibi doğal duygusal tepkiler göstermeye başlanmaktadır. Tanımlara bakıldığında ölümün özellikle belirli nedenlerle beklenen bir durum olduğunda yükselişe geçen ya da gelişen bir kaygı olarak açıklandığı görülmektedir. Dolayısıyla "ölüm beklentisi" kavramlaştırması korku ya da kaygı tepkilerinin ortaya çıkışı ve düzeyini yakından ilgilendirmektedir. Bu beklentinin temel hatırlatıcıları olarak ise hastalıklar ve yaşlanma olgusu öne çıkmaktadır. Hastalık ve yaşlanma yoluyla ölümle yüzleşmenin veya ölüm fikriyle yüzleşmeye zorlayan koşulların yaşanmasının ölüm kaygısına neden olabileceği söylenebilir. Ayrıca, ölümün anlam içeriğinde yer alan "acı ve ıstırap, terk edilme duyguları, unutulma, haysiyet kaybı ve "var olmama", kişinin potansiyeline göre yaşayamama" gibi birçok yönünü de içerebilir.[45]

Bireyin ölümle yüzleşmesi kendi deneyimleriyle ya da hemcinslerinin deneyimleri üzerinden gerçekleşmektedir. Haberlerde karşılaşılan ölüm örnekleri kişiyi bir yandan farkındalığını artırırken aynı zamanda duyarsızlaştırıcı bir işlev de göstermektedir. Ölüme karşı verilen tepkinin en çok karşılaşılan türü korku ve kaygı kavramlarıyla isimlendirilmektedir. Bilişsel olarak kendi kültürel arka planı etkisiyle anlamlandırmalara sahip olunsa da duygusal olarak yoksunluk ve kayıp yaşantısının duygusal olarak bir tepki gelişimi normal karşılanmaktadır. Yakınlarının özellikle beklenmeyen ölümü karşısında travmatik etkiler gelişebilmekte ve zorlu bir yas süreci ortaya çıkabilmektedir. Hatta ruhsal ya da duygusal olarak sosyal işlevleriyle yas yaşantısının paylaşımla psikolojik iyi oluşa katkı sağlayabildiği belirtilmektedir. Ölümün yakın sevdiklerinin aralarından ölümle ayrılmasının kişi üzerindeki etkilerini incelerken kişiliğe ait içsel faktörler kadar kaybedilenlerin yaşamdaki değeriyle birlikte sosyo-kültürel dışsal faktörler de belirleyici olabilmektedir. İnsanın kendi yakınları ile birlikte başına gelen ölüm gerçeğinin kendisi için de imkan dâhilinde ve zamansızlığı kaygısını tetikleyebilmektedir. Kaygının olabildiğince kontrol ve yönetimi ise kişisel başa çıkma becerilerinin gelişmişliği ile de yakından ilgilidir. Kişinin benzer durumlarda verilen tepkilerin sosyal öğrenme sonucu taklit edilmesi bir yana, kültürel yapının bilişsel olarak ölüm hadisesi karşısındaki işlevleri ve sosyal çevreden alınabilen destekler verilecek tepkinin şiddet ve türünü etkileyebilmektedir. Dolayısıyla bireyin ölüme vereceği tepkilerin sosyo-bilişsel-duygusal bir nitelik taşıdığı belirtilebilir.

---

[45] D.A. Leeming vd. (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* (USA: Springer, 2010), 211.

2.3. Ölümü İnkâr Tutumu

Yunanca Thanatos kelimesi kelimenin tam anlamıyla "ölüm" anlamına gelir. Freud, ölüm içgüdüsü kavramını ilk olarak *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı eserinde ortaya koymuş ve bunu ilk olarak rüyalar teorisindeki bir sorunu anlamlandırmak için yapmıştır. Freud'un düşüncesinde Eros, yapıcı olma eğiliminde olan ve birleştirici bir niteliğe sahip olan cinsel ve yaşam içgüdüleriyle ilişkilendirilirken, Thanatos ölüm içgüdüleriyle ilişkilendirilir ve yıkıcı, saldırgan, sadist ve hatta mazoşist bir yapıya sahiptir. Ancak burada neden tüm yaşam Thanatosi'de hemen yok olmuyor? diye sorulduğunda buna Freud, yaşam içgüdülerimizin bunu engellediğini söylemiştir. Ve bu, ölüm içgüdüsü ve yaşam içgüdüsünün birlikte ele alındığında, yaşamı kendi şartlarında ölmeye yönlendirdiği anlamına geliyor gibi görünüyor. Ölüm içgüdüsünün de saldırganlık için bir açıklama sağladığı belirtilmektedir. Freud, saldırganlığın ölüm içgüdüsünün yansıması olduğuna inanmaktadır. Freud'un ölüm içgüdüsü kavramının vardığı sonuç, saldırganlığın içgüdüsel ve insan doğasının temeli olduğudur. Bu, belirli saldırgan davranışları ortadan kaldırma girişimlerinin herhangi bir sorunu çözmeyeceği anlamına gelir; bu nedenle saldırganlık ortadan kaldırılamaz; sadece daha iyi ve daha kötü şekillerde yönlendirilebilir veya kanalize edilebilir.[46]

"...Kimse kendi ölümüne inanmaz. Bilinçaltında herkes kendi ölümsüzlüğünden emindir" Freud'un bu ifadesinde olduğu gibi bilinçli bir şekilde bir tepkinin bilinçaltı tarafından nasıl dönüştürüldüğü görülmektedir. Verilen tepkinin ruhsal iyi oluşu destekleyici bir savunma biçimi olduğu söylenebilir. Ölümün inkârı, temel bir insan motivasyonu ve evrensel bir biyolojik ihtiyaçtır. Yaşam için en temel bir gerçeği bile insan anlam dönüşümüne uğratmaktadır. Hayatını sahip olduğu iş ve sorumluluklarıyla sürdürme ve mutlu olmak için moralini ve sevincini olumsuz yönde etkileyebilecek ölüm fikrini baskılayabilmektedir. Freud'a göre de ölümün dehşeti o kadar büyük ki, insan onu bastırdığı bilinçsiz savunma mekanizmaları ağına gömmek için komplo kurmaktadır. Ünlü Amerikalı varoluşçu psikiyatrist Irvin Yalom, "ölüm kaygısının insan varoluşunun temel bir kiracısı" olduğu konusunda hemfikirdir. Ölüm kaygı verici yönüyle kişiyi yaşamı boyunca terk etmez aslında. Ölümün değişmez tabiatı sayesinde belirsizliği içeren yönüyle yaşamsal bir sorun teşkil eder. Dünyaya geldiğinde bir ölüm fikri insanın zihnini en derinden meşgul eder ve bir anlam arayışı da bundan kaynaklanmaktadır. Ölüm gerçeği ile her karşılaşması aslın-

[46] D.A. Leeming vd. (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 904-905.

da kişiye kendi ölümlülüğü ile birlikte dünyadaki varoluşunun anlamını sorgulamaya itmektedir. Somut bir nitelik taşımadığından Yalom, hastaların nadiren ölümden korktukları şikayetiyle terapi ortamlarına geldiklerini ileri sürer. Bunun yerine onlarda ölüm kaygısı, başa çıkma mekanizmalarından kaçınan çeşitli ve etkili olmayan inkâr temelli stratejilerle ortaya çıktıkları iletilmektedir.[47]

2.4. Ölüm Hayata Anlam Verir Yaklaşımı

İnsanın sonlu ve bilinçli bir varlık olması varoluşçu akımları etkilemiştir. Ölüm bilincinin insanın varoluşsal bir kaçınılmazla nasıl başa çıkabileceği üzerinde durularak reddedici ya da bastırma yoluyla değil kabullenme tutumunu öne çıkaran bir akım ve terapi anlayışı görülmektedir. Varoluşçuluk ve varoluşçu terapinin özü, bir birey ölüm gibi yaşamın nihai kaygılarından biriyle yüzleştiğinde ortaya çıkan çatışma veya gerilimi çözme girişimi olduğundan, varoluşçu terapi, esasen kişinin yaşamının anlamını keşfetmesi, maneviyatı yaşam sonu bakımla bütünleştirmek için başarıyla kullanılmıştır. Palyatif bakım literatürü, hastaların hayatlarının bu alanlarını incelemelerine yardımcı olacak müdahalelerle birlikte maneviyat ve anlama daha fazla vurgu yapılması gerektiğini vurgulamaya başlamıştır. Bu bakım metodu bireye ölümün kaçınılmazlığını kabullenerek amaçlı yaşama potansiyeli sunan bu yaklaşımdır. Yalom'a göre "Ölümün fizikselliği bizi yok etse de ölüm fikri bizi kurtarabilir". İngiliz varoluşçu Emmy van Deurzen aynı fikirdedir: "Yaşam ve ölüm bir madalyonun iki yüzüdür. Birbirleri olmadan elde edilemezler, ayrı ve tecrit edilmemelidirler."[48] Bu düşünürlere göre madem ölümden kaçamayız o halde yaşamın dışına iterek değil her iki olgunun da önemli ve tamamlayıcı oldukları konusunda uzlaştırıcı ve etkileşimci bir katkı sunmaktadırlar. Kişinin varoluşsal konulardan kaçınması yerine onlarla yüzleşmesi ve kendi gelişimleri-olgunlaşmalarında bir fırsat olarak değerlendirmelerinin daha isabetli olduğu görüşü savunulmaktadır. Her ne kadar birisi varlıkla diğeri yoklukla ilgili kutupsal ve dışlayıcı olarak genel bir algısı yaygınlık gösterse de birleştirici ve bu sayede birbirine anlam katabilen bilişsel mekanizma temel alınmaktadır. İnsanın dünyada başına gelebilen pek çok sıkıntı ve eksikliklerin kendi içinde birtakım iyileştirici mesajları taşıdıkları belirtilmektedir. Dolayısıyla ölüm kaygısı ve ortaya çıkan sorunlarla başa çıkmada varoluşçu yaklaşımın psikanalitik yaklaşımdan farklı bir değerlendirme biçiminin olduğu görülmektedir. Psikanalitik yaklaşımda bilinçdışı bir yaşantı haline dönüşen ölüm

[47] D.A. Leeming vd. (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 211.

[48] D.A. Leeming vd. (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 211.

tabusunun varoluşçulukta tam tersine bilinçli ve anlamlı bir düzeyde üzerinde konuşularak sağlıklı bir tepki geliştirilebileceği ileri sürülmektedir.

2.5. Ölümsüzlük Kavramı

Dini geleneklerde Tanrıların ve birçok türdeki ilahi varlıkların yetki alanı içindeki ölümsüzlük durumu, özellikle Cennete gitmenin ödülü olarak bahşedilen "iyi" ölümsüzlüğü hesaba katarsak arzu edilir görünebilir. Bununla birlikte, birçok türden düşünür, insan ölümlülüğünün bireysel-toplumsal kalkınma için kritik olduğunu öne sürmektedir. Jorge Luis Borges hayatın anlamını ölümden aldığı fikrini savunmakta ve Ernest Becker, ölüm gerçeğiyle boğuşma eksikliğinin farklı nevrozlara yol açtığını açıklamaktadır. Gelişim, hayatın anlamı ve nevrozlardan korunma için ölüm fikri veya gerçeği ile yüzleşmenin çeşitli görünümleri vardır. Kişi ve toplum olarak yaşamın sonluluğu düşüncesi ile süreli bir zaman dilimi içinde bulunmanın öncelikli iş ve görevleri sorumlulukları yerine getirmede planlama ve organizasyonu gerekli kılmaktadır. Ayrıca kendi ölümünden sonra da anılması ve sembolik olarak ölümsüzlüğü arzuladığı için sonraki nesiller için katma değerler üretmenin önemi daha da belirginleşmektedir. Hem insanın ölümlülüğü hem de sonraki insanlar için onurlu bir eser bırakmanın yüksek doyumlu bir yaşam amacı ve anlamı kazandırabileceği söylenebilir. Buna ek olarak insanlar yaşamın kabul edilmesi gerekli bir gerçeği olarak ölüm karşısında duruşun kişilik için olgunlaştırıcı bir gelişim imkanı sunabilecektir. Yok sayarak, kaçarak veya inkarla ancak kişi yaşamında değer göstermesi gereken fırsatları kaçırabilecek hatta sınırlı sürede üzerine düşen toplumsal sorumlulukları da gözden kaçırabileceğinden dolayı bir bakıma nevrotik bir kişilik geliştirebilecektir. Gerçeklikler yerine yanılsamanın konforuna sığınmanın geçici hazlarını yaşasa da yaşamın deneyimsel değerini fark etmeden kendi sonuyla karşı karşıya kalacaktır. Dolayısıyla ölümsüz olarak zevklerinin doyumunu arzulayan bireyin kaçındığı şeyle birlikte en önemli anlam ve değerleri kaçırabilmiş olacaktır.[49]

2.6. Ölüm ve Din: Bir Çerçeve

Ölüm-din etkileşimi içinde sonunda bir dirilişin var olduğu ve sonsuz yaşama döndüğümüz ifade edilir. Özetle, dine göre aslında asla ölmeyiz, o, diğer dünya inancı ile ölümsüzlüğü inananlar için garanti etmektedir.[50] Ayrıca, inançlar bize öylece ölmediğimizi bildirir; aslında onlara göre başka bir aleme

[49] D.A. Leeming vd. (ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 427.

[50] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 184.

geçer - cennete, cehenneme, arafta ya da Tanrı ile yaşama ulaşır, sonunda sonsuz yaşama dönülen bir diriliş vardır.

İnsanlar çoğunlukla ölümü hoş karşılamazlar. Shakespeare onu "korkunç bir şey" olarak nitelendirmiş ve Matthew Arnold ölümü "korkunç bir gösteri" olarak görmüştür. Ölüm gerçeği hakkında "asil ölümler", "onurlu ölüm", "ebedi cennet" veya "nihai ödüller"den bahsedilebilir veya "ölümden daha güzel hiçbir şey olamaz" da denilebilir ama onun anlık gerçekliği neredeyse hepimiz için yine de ürkütücüdür. Ölenlerin yasını tutar ve zamanla kendi varlığımızın sonuyla yüzleşeceğimiz gerçeğinden korkarız, ancak çoğumuz ölümle uzlaşmayı reddederiz. Ölümün hatırlatıcılarını bastırır, reddeder, kaçınır ve mümkün olduğunca geri çekeriz ve hepsinden önemlisi ölümü geciktirmek için savaşırız. Din, tarihsel olarak, kendi ölümümüzün kaçınılmazlığıyla başa çıkmak için kültürümüzün baskın aracı olmuştur. Din ölümü anlamlı kılmaktadır. Ölüm, çözmemiz gereken bir gizemdir. Mevcut üretilen anlamı ölümün gizemi yalanlar ve açıklama talep eder. Sorularımız var ve din bize istenen cevapları sunmaktadır. Görünüşte alındığında, ölüm basit, nihai bir sonlandırma anlamına gelir. Anlaşılır bir şekilde, nihai yok olma ihtimalini kolayca kabul etmiyoruz; sadece sonsuza kadar yaşamak istediğimizden değil, bunun gerçekleşeceğine dair kesinlik arzu ediyoruz. Din, bunun eninde sonunda gerçekleşeceğine dair güvence sağlar. Hatta "ölümsüzlük" temasının dinlerden kaynaklandığı ve koruduğu da bilinmektedir. Dinin bu bilgi kaynağı olması insanların ihtiyaç hissettikleri belirsiz durumları netleştirerek karşılıklı bir ilişkiden bahsedilebilir. Bir yandan dinin belirsizliği kapama işlevi diğer yandan ise dinin varlığını sürdürme isteği birlikte işleyiş göstermektedir. Ölümsüzlüğün vaat edilen boyutunu hem bir inanç temeline indirmekte hem de bu insani arzunun karşılık bulmasıyla ödüllendirilme durumu koşulluluk ifade etmektedir. İnananların dini kimliklerini pekiştirmelerini ve birbirlerine yakın ilişkiler geliştirmelerine hatta bir anlatı haline getirmelerine bu temel ölümsüz olma ihtiyacı düşüncesi öncülük yapmaktadır. Kurumsallaşmış inanç, gördüğümüz gibi, yaşamda birçok rol oynar, ancak özünde ölüm sorunu yatmaktadır. Dinin, ölüm anlam sistemlerini ve ritüelleri tarihsel olarak tekelleştirdiği ve sosyal kontrol mekanizmaları olarak ölüm kaygılarının ve aşkınlık umutlarının yaratılmasına ve sürdürülmesine yardımcı olduğu belirtilmektedir.[51]

Sosyal kontrol, kolaylıkla, dinin bir başka önemli işlevi olan kişisel kontrole dönüşür. Ahirette yargılanma beklentileri, sosyal olarak uyumlu davranışlara

[51] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 184.

yol açabilir ve insanlara nihai kaderlerinden sorumlu oldukları hissini verebilir. Özellikle bireyci, başarı odaklı Amerikan toplumunda bu, insanların ölümün sosyal kontrolün içinde bulunduğu kültürden dolayı kişisel kontrole yani sorumluluğa doğru değişimin arzulanması anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi bireyci kültürlerdeki ideal ya da gelişmişlik ölçütünün referans ölçütü toplum değil bireyin kendi istek, tercih ve eğilimleridir. Dinin bireysel sorumluluklara vurgusuyla kültürel odak noktası arasında böylesine bir uyum oluşmuş olmaktadır. Sadece sosyal anlamdaki etkenlerle yönlendirilen ya da baskı altında tutulan hatta yakın aile ilişkilerinin de belirleyici bir işlevden uzak tutularak kişinin kendisini ölçüt olarak alan bir kültürel yaklaşımın dinin etkilerinin bir yönüyle yetinmesi tercih edilmiş olunmaktadır. Ölüm olgusu karşısında oluşturulan anlam sisteminin de dinin bireye yönelik koruyucu mekanizmalarıyla oluşacağı beklenmektedir. Bireyci kültürden ortaya çıkması istenen benlik modelinin de bağımsız/özerk benlik olduğu bilinmektedir. Benlik kurgusu içinde etkin olan yönelimin bireyin kendi düşünce, duygu ve davranışlarına ait bir mahiyet göstermektedir. Dinin bireyci bir kültür alanı içerisinde ondan beklenen rol ve etkinin bireye ait alanı ilgilendirdiği şekilde belirlendiği bir durum söz konusudur. Ölüm gibi bir bilinmezlik içeren bir durum karşısında da dinin bireye sağlayacağı koruma ve destek yönü elbette onun irade ve sorumluluklarını güçlendirici bir nitelik taşıyacaktır. Birey toplum tarafından yönlendirilen ve etki altında tutulan bir nesne konumunda değil bir özne konumunda dinden de faydalanarak çaresiz ve eksik hissettiği durumlarda dinden istifade edebilecektir. Ancak bu faydalanma fırsatı birey açısından bir tercih konusudur yani toplumsal şekillendirmenin ve kontrolün bir nesnesi değildir. Bütün bunlarla birlikte Amerikan bireyci toplumu olarak genelleştirilen bir durum tespiti yaptıktan sonra aynı ülkede yaşayıp farklı kültürel özelliklere sahip insanların da olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Dinin sosyal kontrol işlevi toplulukçu kültürler için daha etkili bir önem taşıyabilir. Zira bu konuda da itiraz ve tartışmaların olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla her iki fonksiyonları açısından da olsa dinin, ölüm tehdidine karşı büyük siper olduğu kabul edilmektedir.[52]

2.7. Din, Ölüm ve Ölümsüzlük

Ahiret inancı kurumsal dinlerde önemli bir gelecek algısı oluşumuna katkı olarak ele alınmaktadır. Ölüm sonrası hakkında insanların nelerle karşılaşacağı dini kaynaklar ve öğretilerde yer aldığı görülmektedir. Dinin anlatıcısı ve uygu-

[52] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 185.

layıcıları da peygamberler de dâhil olmak üzere diğer din adamları ölüm ve sonrasıyla ilgili ahiret inancına büyük önem vermektedirler. Her canlı için dünyanın bir şekilde bir sonu olduğu ve burada yaşananların özellikle bir karşılığı olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Yaratıcı Tanrı'nın inananlara adaleti gereği dünyada insanlara belirli sorumluluklar yüklendiği ve öldükten sonra da iyi-kötü, helal-haram, doğru-yanlış davranışlarından dolayı ahirette cennet ya da cehennem olarak iki ödül-ceza karşılığının hesaba çekildikten sonra görüleceği belirtilmektedir. İnanan ya da inanmayan her insanın kendi ya da hem cinslerinin ölümlülüğü gerçeği üzerinde düşünce geliştirdiğinde farklı değerlendirmeler olsa da her insanın ölüm gerçeği ile karşılaşılacağı hakkında bir uzlaşı vardır. İnananlar için ölümün ilahi bir takdirle gerçekleşeceği ve ölümsüzlüğün ise ancak ölümden sonraki dirilişle mümkün olacağı inancı vardır. Din ölüm hakkındaki belirsizlikleri olabildiğince yaşamla da ilişkilendirerek kapamaya, eksik bir nokta bırakmamaya hatta kesin bir şekilde ifadelendirmektedir. Bireyin akıl ve bilimsel düşüncesi ile anlamsal boşluğu dolduramayacağı özellikle ölüm sonrası bilgiler için dinler etkili kaynaklık göstermektedirler. Dolayısıyla bireyin ölüm kaygısı oluşumunu yavaşlatabilecek belki de durdurabilecek bir bilişsel çerçeve ilahi din yapıları tarafından temin edilmektedir.

Ölümsüzlük arayışı, "kontrol yanılsaması"nın sağladığı güvenliği yeniden kazanma çabalarından biri olabilir.[53] Ölümün birey için bir anlamda kontrol kaybı anlamına geldiği kabul edilmektedir. Ölüm bilişsel ve eylemsel kontrolün ortadan kalktığı bireyin gücünü aşan bir durum olmaktadır. Hem yaşlılık hem de hastalıklarla belirli düzeyde kontrolün azaldığı hissedildiği gibi ölüm karşısında ise hepten bir acziyet/zayıflık gerçekleşmektedir. Bir anlamda ölümsüzlük ise ölümün insanın elini kolunu bağladığı çaresizliği ortadan kaldıracağı varsayımı ile kişide güven duygusunu kazanmasını vaat etmektedir. Güven duygusunun gelişimi hem kişinin kendine hem de diğerlerine yönelik bir özellik taşımaktadır. İnsan doğası itibariyle bir düzeyde gelişimine şahit olduğu özgüven ve özyeterlilik duygularını benlik yapısı içinde korumaya çalışmaktadır. Ancak düşünüp tasarladığı yapmaya çalıştığı bazı şeyleri gerçekleştirip bazılarına da imkân bulamamaktadır. Bu yapamadıkları için özgüven düzeyinin olumsuz etkileneceği bir durum olarak değerlendirilecektir. Dünya yaşamında en sonunda her insanın bütün yapıp ettiklerine karşılık tüm varlığını kaybetme noktasına geleceğini fark etmesi varoluşun anlamını sorgulatabilmektedir. Madem her şey bir gün yok olup gidecekse bu kadar çaba, zahmet ve sıkıntıya ma-

[53] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 185.

ruz kalmanın da anlamsız olduğu akla gelebilmektedir. Ölümle kaybolan elimizdeki tüm imkân ve fırsatlar üzerindeki kontrol duygumuz ve güvenimiz sarsılmakta ve kişi kendisini kötü hissedebilmektedir. İşte tam bu noktada psikologlar da insanın ölümlü oluşunun sebep olduğu durumlarla ölümsüzlük arayışının temelindeki güdüleri tanımlamaya çalışmaktadırlar. Ölümsüzlük arayışı ile insanın kendi elinde tutmak istediği ve etkin olduğu bir kontrolü tekrar elde etmeye çalıştığı aktarılmaya çalışılmaktadır.

2.8. Ölümün Aşılması

"Ölümün aşılması", herhangi bir biçimde daha sonraki yaşamın basit ve nihai bir sonlandırma olarak varlığının üstesinden gelmek anlamına gelir. Ölümden sonraki yaşam inançları, aşkınlığı, ölüm öncesi yaşamdan ölüm sonrası forma basit bir geçiş olarak yorumlar. Daha geniş anlamda, ölümü aşmak için evrensel bir ihtiyaçtan de bahsedilmektedir. "Sembolik ölümsüzlük" başlığını kullanarak, böyle bir amaca ulaşmanın beş yolu önerilmektedir. "Biyolojik ölümsüzlük", bir kişinin yavrular ve torunlar aracılığıyla yaşamasını sağlar. Bu potansiyel, kişi, aileden insan türüne kadar uzanan gruplara bağlılıklar gibi daha büyük biyososyal birimlere katkılar yoluyla devam ettiğinde daha da fark edilir. "Teolojik ölümsüzlük" veya "dini ölümsüzlük", ruhun bedensel ölüm üzerindeki zaferini ima ederek ruhsal bağlılığı vurgular. "Yaratıcı ölümsüzlük", kişinin çalışmaları ve kişinin geleceğe yapmayı umduğu kalıcı katkılar olan Din, Yaşlanma ve Ölüm kazanımlarıyla elde edilir. "Doğa ölümsüzlüğü", ölümsüz, kalıcı, kalıcı bir doğanın parçası olarak devamlılık ile ilgilenir. Son olarak, bir "deneyimsel aşkınlık" durumu ya da mistik bir ölümsüzlük türü vardır, "o kadar yoğun bir hal ki içinde zaman ve ölüm kaybolur. . . Ölümlülük duygusu da dâhil olmak üzere duyuların kısıtlamaları artık mevcut değil." Sosyal bilimciler, bir yüzyıldan uzun bir süredir dinin olası insan kökenleri hakkında görüşlerini sundular. 1800'lerin sonlarında, insan bilinci, insan sınırlamaları ve ıstırap, hastalık ve ölümün varlığı ile ilgili kavramlar dinin ortaya çıkış kaynakları hakkında tercih edilen açıklamalardı. En büyük belirsizlik olan ölüm, genellikle dinin kökeni için büyük bir uyarıcı olarak kabul edilir.[54]

Entelektüel olarak, herkesin öldüğünü biliyoruz; duygusal olarak, nadiren bu gerçeği kendimiz için kabul etmeye meyilliyiz. Sonuç, ahiret, cennet ve cehenneme olan inançlar olabilir. Bu fikirlerin insanların zihninde güçlü bir etkisi olduğu belirtilmektedir.

---

[54] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 186-187.

2.9. Din-Ölüm ve Ölmekle İlgili Kaygı

Batı medeniyeti, diriliş ve ölümden sonra yaşam gibi fikirleri en güçlü şekilde onaylayan bir dini mirasa sahiptir. Öyle ya da böyle, bu görüşler dünya çapında da var gibi görünüyor. Çok fazla memnuniyet sunarlar ve temel bir korku ve endişe kaynağını hafifletmeye yardımcı olurlar. Bu son endişe, din ve ölüm arasındaki ilişkiyi inceleyenler için merkezi bir konu olmuştur. Ölüm sürekli etrafımızı sarıyor. Kitle iletişim araçları varlığını kazalar, suçlar, doğal afetler ve savaşla ilgili günlük haber hesaplarında ve daha spesifik olarak her zaman mevcut olan ölüm ilanlarında ve cenaze duyurularında ortaya koymaktadır. Ölüm genellikle günlük hayatımızdan uzak olsa da, hepimiz kişisel olarak ölümle karşılaşırız - çocuklukta evcil hayvanların kaybı ve yaşlı akrabaların ölümüyle başlar. Daha önce de belirtildiği gibi, aile, arkadaşlar ve dini otoritelerin pekiştirdiği öbür dünya kavramlarında açıklamalar ve teselli ararız. Bu tür görüşleri motive eden faktör, çeşitli şekillerde "ölüm korkusu" veya "ölüm kaygısı" olarak adlandırılmıştır. Dini inançların temel işlevlerinden birinin kişinin ölüm korkusunu azaltmak olduğu iddia edilmiştir.[55]

Geertz, dinlerin, acı ve ölüm gibi, hayatın anlaşılmaz görünen iniş çıkışlarının yüzeyinin altında, düzen ve amacın temel bir modeli veya mantığı olduğuna dair olanaklar sağladığını ileri sürmüştür. Yakın zamanda yapılan araştırmalar, kişinin ölümü aşacağı ve kelimenin tam anlamıyla veya fiziksel olarak yaşamaya devam edeceği inancını teşvik ederek ve böylece, doğaüstü veya ilahi dünya hakkındaki inançların faydalı olabileceği bir başka ilginç yol önermektedir. Kişinin kendi kaçınılmaz fiziksel ölümünün önceden bilinmesi (sembolik ölümsüzlük)[56]

Daha önce bahsedildiği gibi, dini veya manevi inançlar, insanların derin varoluşsal kaygılarını yönetmelerine yardımcı olan sembolik ölümsüzlüğü ortak bir şekilde içermeleri nedeniyle psikolojik faydalar sunuyor gibi görünmektedir. Kültürel dünya görüşleri, (a) insanlar kendi kültürel dünya görüşlerinin değerlerine uygun olarak yaşarlarsa özsaygı ve (b) sembolik veya gerçek ölümsüzlük sağlar. Sembolik ölümsüzlük, bir kişinin, ölümünden sonra yaşayacak olan kendinden daha büyük bir şeyin parçası olmasına izin verir (örneğin, milliyetçilik, sosyal adalet). Gerçek ölümsüzlük, belirli kültürel dünya görüşünün ilkelerine (örneğin, cennet, reenkarnasyon) bağlı olanlar için ölümden sonra yaşam

---

[55] Hood vd., *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 191.

[56] C.L. Park, "Religion and Meaning", *Handbook Of The Psychology Of Religion And Spirituality*, ed. R.F. Paloutzian - C.L. Park (USA: The Guilford Press, 2005), 299.

olduğunu öğretir. Dinin özellikle güçlü bir dehşet yönetimi biçimi sağladığı düşünülür, çünkü mensuplarına ölümden sonraki yaşam inançları aracılığıyla hem de gerçek ölümsüzlük sağlar ve sembolik ölümsüzlük, kişinin ölümünden sonra belirli bir dini grubun çalışmalarına devam edecek olan bir inananlar topluluğu aracılığıyla. Dini iddiaların yanlışlanması zor olduğundan, belirli bir dine bağlılık bir miktar inanç unsuru gerektirir. Belirli bir dine olan inanç, başkalarından gelen rızaya dayalı doğrulama yoluyla desteklenir.[57]

Ölümden sonra yaşama inanç ABD'li yetişkinlerin önemli bir çoğunluğu cennete, cehenneme ve ölümden sonra ruhun hayatta kalacağına inandıklarını bildirmektedir. Dünyadaki diğer inançlar hakkında daha az bilgi mevcut olmasına rağmen, son anketler, bölgeler arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen, ölümden sonra yaşam inancının dünya çapında yaygın olduğunu göstermektedir.[58]

Değerlendirme ve Sonuç

Bedenin bozulabilir, hastalanabilir ve ölümlü özelliği yerine ölümsüzlüğe doğru bir nitelik kazanması istenen bir durumdur. Yaşla birlikte insan fizyolojik olarak bir yükselişe ve yetkinlik kazanma ile birlikte orta yaştan sonra yaşlılığın hücre, doku ve organların kendini yenileyememesi ile biyolojik bir gerileme meydana gelmektedir. Bu süreci durdurma ve yavaşlatma birtakım modern tıp yaklaşım ve teknolojileri ile mümkün hale gelmektedir. Sağlık alanındaki müdahaleler yanında günümüz insanının da bilgi kaynaklarına ulaşmalarının kolaylaşması sayesinde sağlıklı diyet ve uygulamaları hakkında bir bilinç gelişimi görülmektedir. İnsanların sağlıkları konusundaki tutum ve davranışları şüphesiz birçok faktörden etkilenebilmektedir. Bunlar arasında en başlıcaları olan eğitim ve sosyo-ekonomik durum değişkenleri belirleyici etkide bulunabilmektedir. Eğitim düzeyi insanları doğru bilgilerin etkilerinin görünümünü artırmakla davranışsal kontrolü mümkün hale getirmektedir. Sağlıklı bir yaşam odakları kendi çevreleri ile de belirginleşmekte ve temel beslenme konusunda bilinçli rehberlikler edinilmektedir. Beden ve ölüm hakkında belirli bir dünya görüşü bilgi ve çevrenin etkileri ile toplumsal kanıt oluşturabilmektedir. Sosyo-ekonomik düzeyin de eğitim gibi insanın içinde bulunduğu şartlar içinde fizyo-

---

[57] E. Woodruff , vd., "Humility and Religion: Benefits, Difficulties, and a Model of Religious Tolerance", *Religion and Spirituality Across Cultures*, ed. Chu Kim-Prieto (USA: Springer, 2014), 278-279.

[58] C.L. Park - A. Hale, "Religious/Spiritual Meaning Systems: Multiple Pathways to Well-Being", *Religion and Spirituality Across Cultures*, ed. Chu Kim-Prieto (USA: Springer, 2014), 183.

lojik ihtiyaçlarını düzenleme ve daha sağlıklı bir diyet programına sadakatleri gelişebilmektedir. Kilo kontrolü konusunda hem beslenme seçiciliği hem de spor olanakları belirli bir ekonomik düzeye sahip kişiler için daha etkili sağlık imkânlarını oluşturabilmektedir. İnsanlar sosyal çevreleriyle uyumlu bir görünüm sunma amacıyla statülerine paralel bir yaşam tarzı geliştirmektedirler. Uzun yaşam süreleri ve sağlık olanaklarından daha çok faydalanma olasılıkları eğitim ve ekonomik etkenleri daha da öne çıkarmaktadır. Bedensel algının gelişimiyle elde edilen bilinçli beslenme ve egzersizlerin kazanımı da içinde bulunulan sosyo-ekonomik düzeyin birer sonuçları olarak düşünülebilir. Kişinin kendisini daha iyi tanıması ile dünyadaki amaçlılık eğilimlerinin daha net hale gelmesi görece eğitimli bir ortamın sağladığı fırsatlar şeklinde ele alınabilir. Ekonomik durumun yüksekliği ile ölümsüzlük düşüncesi arasında kurulabilecek bağlantıyı ise kişinin bilişsel ya da duygusal tepki biçimlerinin belirleyebildiği söylenebilir. Bazen bireyin ölüm olgusunu yadsıma, bastırma gibi savunmacı tepkilerinin yalıtım yaşayabileceği aynı zamanda bu olgu ve oluşumun nedenselliği konusundaki açıklama biçimleri de tepkileri farklılaştırabilir. Bilişsel bir yaklaşım için kendi kültürel-dini kaynaklarını yorumlama biçimlerinden faydalanma da söz konusu olabilir. Günümüz insanı için ölümsüzlüğün anlamı ise daha çok yaşanılan anın ve etkinliğin tekrarı ve sürekliliği şeklinde oluştuğu belirtilebilir. Geleneksel dini yaklaşımlarda ise bilindiği gibi ölümsüzlüğün ölüm sonrası hayatta oluşacağı inancı öne çıkmaktadır. Görece daha seküler yaşam tarzı ve dünya görüşü içinde oluşan alışkanlıklarda ölümsüzlük fikrinin alınan zevklerin sürekliliği ve bedensel sağlıklı olma için gösterilen çaba ile yaşam süresini uzatabilme düşüncesine dayanmaktadır. Transhümanizmin gerçekleştirmeye çalıştığı ölümsüzlük arayışı da modern insanın her zaman arzuladığı fakat elinden gelenin sınırlılığını da kabul etmeye zorlandığı şekilde ortaya çıkmaktadır. Daha çok inanç ve dini başa çıkma ya da dini eğilimlerin gelişme imkanı bulduğu ölüm düşüncesinden insanları kurtarabilme anlayışı transhümanizmin seküler bir akım olarak tanımlanmasını kolaylaştırmaktadır.

Transhümanistlere göre "ölüm sadece insan çabasıyla fethedilebilir/aşılabilir ve ölümsüzlük kazanılabilir." Dini bakış açısından farklı olarak dünya hayatının bir sonu olarak ölümü görmeden ziyade insani gelişmeler sonucu ölümsüzlüğün elde edilebileceği düşünülmektedir. Ölümün dini olarak Tanrı tarafından insan üzerindeki etkisi olarak görmek yadsınarak ölüm olgusuna farklı bir anlam verilmektedir. Psikolojik olarak ise hastalık ve ölüm olgusuna bireyin verdiği birtakım tepkiler söz konusudur. Transhümanistlerin ölümsüzlüğü ar-

zulaması bireyin doğasındaki işaret edilen sonsuzluk arzusu ya da yanılsamasına dayandığı söylenebilir. Dünyevi olan ne varsa doğumla başlayan ve ölümle sona eren bir yaşam döngüsüne tekabül etmektedir. İnsanın istek, eğilim ve güdülerinde sonsuzluk özlemiyle ilgili izler bulunabilir. Bu sonlu olduğunu bastırma, unutma ya da reddetmenin insan ve toplumların gelişimlerine ve medeniyetler geliştirmelerine faydaları da olduğu düşünülmektedir.

Olgusal olarak bir gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın insan çoğunlukla hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamını sürdürür. Planlar yapar, hedef ve amaçlar sıralar, uzun istekler listesine sahiptir. Dolayısıyla insanın algısal olarak yaşamının sona ereceğini her an düşünmekten kaçınma yollarına da sahip olduğu görülür. Birtakım dünyevi istek ve amaçları ile meşguliyetleri bireysel ölümlülüğünü unutmayı kolaylaştırır. Faniliği-geçiciliği ya da ölümlülüğü üzerindeki hatırlatıcılar ise çoğunlukla karşılaştığı yakınlarının kayıpları ve dini uyarılar ile hatırlatıcılarla meydana gelir. Ölümle hayatın anlamına katılacağı birtakım anlamlar olsa, bir bilinç ve eylem düzenliliği, zamanın değeri, sağlığın anlamı boyutlandırılsa da dünyadaki uğraşılarla insan aslında ölümlülüğünü gizlemeye çalışır. Dehşet yönetimi kuramı da insan faaliyetlerini buna bağlamaktadır. Kaçınılmaya çalışılan şey de bu ölümle ilgili her şeyin kaybedileceği ile birlikte gelişen kaygı psikolojisidir.

Sosyal bir varlık olarak insanın geleceğin belirsizliğini yakınları ve içinde bulunduğu kültürel sosyal geleneksel inanç sistemleriyle uyumlu bir biçimde aşabildikleri görülmektedir. Ölüm ve sonrasının belirsizliğinin korku ve kaygısı kişinin sosyal birliktelik aidiyet ve kimlik duygularıyla kontrol edilebildiği ve başa çıkılabildiği söylenebilir. Bir konuda belirsizlik arttığında kişinin daha çok taklit gibi sosyal kitlesel davranma eğiliminin artışa geçtiği ileri sürülmektedir. Kişi kendini güvende hissetmek arzusunu yaşarken hissettiği gibi ölüm anı ve sonrasına yönelik tutumlarıyla da sürdürmek ister. İnanç ve değer dünyasının sağladığı kesin inanç içerikleri ölümsüzlük arzusuna da cevap niteliği taşıyabilir. Kişi yok olmaktan korktuğu gibi adaletin de bir gerçekleşme idealini yaşarken iyimserliğini korumak için sahip olmak ister.

İnsanın ölümlülüğü ve hayatının bir sonu olduğunu düşünmesine yardımcı olabilecek dini yaklaşımlar ise ahiret inancı ile dünyevi ve ahlaki sorumlulukların bir karşılığının olduğu üzerinde vurgulamaları öne çıkmaktadır. Temel dini açıklamalara bakıldığında ahiret veya ölüm sonrası ile uyarı ve ikazlar aslında dünyadaki davranışları düzenlemeye matuftur. İnsan kıymetini bilemediği ve hakkını veremediği birçok değerini hem kendisinin varoluşsal ve hem de kendi

sonunu merak etmesiyle ilgili kesin cevapları da daha çok dini alanda bulma imkânına sahip olduğu görülmektedir. Nereden geldiği, nereye gideceği, yaratılış, varoluş ve ölümle ilgili-sonrası tüm noktaları aydınlatabilecek dini bilgiler bireyin psikolojik olarak yön ve rehberlik anlamına gelebilmektedir. Tatmin edici bir açıklama ve yorumlar farklı yaş grupları için beklentileri şekillendirebilse de dini metinlerdeki kesin ifade ve dil çoğunlukla bilişsel olarak boşluk bırakmamayı hedeflemektedir.

Transhümanizmin vaat ettiği fütürist yaklaşıma göre ölümün yenildiği ve aşıldığı bir çerçeve olsa bile insanın kendini aşan, aşkınlık ve doğa üstü ilahi öz veya varlık arayışı ile birlikte iyilik-kötülük gibi karşılığını bulacağı bir durumun ihtiyacı bitecek gibi görünmemektedir. Pozitivist bir yaklaşım olarak insan ve toplumların çoğunlukla dini açıklamaların gücü ve etkilerinin azaldığı söylense bile Transhümanizmin vaadi, insanı ilahi olandan tam kurtarma işlevi görmeyebilir. İnsanın zamanlı olarak ölümsüzlük-sonsuzluk arzusu ve eylemi-eğilimi olsa da ilahi bir karşılığın ve kaynağın olduğu düşüncesi-inancının yerine, Transhümanizmin vaadinin psikolojik olarak doldurulması zor bir iddia gibi görünmektedir. Dini ya da ilahi olan açıklama biçimleri belirli işlevsellikte ele alındığında çok içselleştirilmemiş olsa bile psikolojik olarak çoğu zaman etkide bulunabilmektedir. Psikolojik faydayı karşılayabilecek bir varlık-ölümle ilgili açıklamalar karşılaştırıldığında inanç tarzlarından deist yaklaşımdaki zihinsel bir karşılık göstermektedir. Bir yaratıcı fikri-bilgisi bilişsel olarak kişinin evren-dünya-insan bağlantısını belirli bir anlam çerçevesine/bağlamına yerleştirmektedir. Bir yaratıcı ile oluşturulan dünya ve sonrası ile ilgili görüş ve değerlendirmelerin içerikleri-pratikleri-unsurları farklılık gösterse bile varoluşun aşkın bir açıklaması bilişsel psikolojide daha tatmin edici bir temele oturabilmektedir.

Vahiy ya da peygamberlik inanç unsurlarının da eklemlendiği dini yönelimlerin varoluşsal kaynak ve sonucuna dair daha belirgin işlevleri de oluşmaktadır. Peygamberin söz ve eylemleri rol model oluşu ile somutlaştırılan ve cemaat olgusunun da desteklediği inancının sosyal kanıtlarını oluşturmaktadır. Bireysel inançların bir bakıma sosyolojik bir bağlamdaki destekleriyle psikolojik-bilişsel doğrulaması da olmaktadır. Dolayısıyla bireyin ölüm gibi tam olarak tanımlayamadığı bir olguyu değerlendirebilecek bir anlam çerçevesine ihtiyacı bulunmaktadır. Her ne kadar ölümsüz olarak yaşama arzusu içgüdüsel bir nitelik-temel gösterse dahi şahit olduğu gerçekler karşısında insanın kaygı ve stres yaşaması çok etkili olmaktadır. Çevresiyle etkileşim içinde ölüm durumuna verdiği birtakım kültürel paylaşımlar olmakla birlikte kaygı azaltıcı en yüksek role

sahip dini geleneklerin önemi de inkâr edilememektedir. Tüm toplumlar için birtakım ölüm ile ilgili inanç ve ritüellere bakıldığında bu etkiyi görmek mümkündür. Ölümsüzlük öngörüsü ve düşünce geliştirme hareketine sahip olan Transhümanizmin genellikle seküler bir dünya görüşüne dayandığı ve dinikültürel etkenlerden özgürleştirici-uzaklaştırıcı bir hedefinin de olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın yakın gelecekte belki de hastalık ve ölüm gibi sorunlardan kaynaklı dini bağlanma tarzlı bir yaşam anlayışından kurtulacağı beklentisi de bu akım düşüncesi içinde görülmektedir. En azından insanın dünyada başına gelenlerin bir adil karşılığının olduğu beklenti ve inancını temel alan dini geleneklerin tümüyle toplumlardan silinmesi mümkün olmayabilir. Ancak tedavisi mümkün olmayan hastalıklar ve ölüm konularında iddialı çözüm önerileriyle Transhümanizmin gelişen tıp ve teknoloji alanındaki çalışmaların oldukça dikkat çekeceği de düşünülmektedir. İnanç biçimlerini olduğu kadar yaşam anlayışları ve alışkanlıklarını belirli düzeylerde değişime uğratabileceği düşünüldüğünde farklı alanlardaki sosyal bilimcilerin de değerlendirmeleri önemli katkılar sunabilecektir. Özellikle toplumsal dönüşümleri birtakım bilimsel ve teknolojik gelişimlerle insanların yaşamsal konularına veya ihtiyaçlarına yönelik çözümlerin işlevsel etkileri gelişim gösterebilecektir. Sonuç olarak Transhümanizm insan ve toplum tasavvurunu dönüştürücü bir düşünce akımı olarak ele alındığında bilimsel gelişmelerle ortaya koyulan sonuçların zihniyet ve roller üzerindeki değişim gücünü takip etmeye devam edilecektir. Bu tarz gelişmelerin toplumlar üzerindeki etkilerinin çeşitli alanlarda yapılacak empirik ve deneysel çalışmalarla daha sağlıklı tahmin ve değerlendirme yapma imkânı vereceği söylenebilir.

Sonuç olarak Transhümanizmin ölümsüzlük vaadi gerçekleşirse aşırı dünyevileşmenin gerçekleşeceği ya da hızlanacağı beklenebilir. Geleneksel dini söylemler etkisini ve tarzını değiştirme durumunda kalabilir ve dini alana ait düşünme ve deneyimler dönüşebilir. Genellikle bu gelişme karşısında toplumda ikinci tepki olarak ise bu durumu inkâr ve içe kapanma süreci başlayabilir. Ölümsüzlüğü dünyada arayan bir kesim fırsatlardan fiili olarak faydalanabilecek ve diğer geniş kitleler ise kurtulmak istedikleri geleneksel dini söylemlerin etkisini üzerlerinden atabileceklerdir. Aynı zamanda bu ölümsüzlüğün imkânsızlığına ve ilahi adalet inancına sahip olanların ise ahiretteki ölümsüzlüğe inanmaya devam edecekleri belirtilebilir. Bu iki uçtaki yaklaşımların dışında her iki durumu uzlaştırmaya çalışanlar da olabilecektir. Yani hem dünyada en azından uzun yaşamla birlikte hem ahiretteki sonsuzluk anlayışında olanlar da bulunabilecektir.

Kaynakça

Baba, Dorin. "Transhumanism, evolution and limits". *HERMENEIA Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*. ed. Petru Bejan. Romania: Editura Fundaţiei Academice AXIS, 2020.

Dahms, A. Stephen. "Biotechnology: What It Is, What It Is Not, and the Challenges in Reaching a National or Global Consensus". *Biochemistry and Molecular Biology Education* 32/4 (2004), 271-278. https://doi.org/10.1002/bmb.2004.494032040375

Daly, Todd T. W. "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions". *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. USA: ABC-CLIO, LLC, 2015.

Daly, Todd T. W. "Transhumanism and Christian Theosis in Critical Perspective". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ron Cole-Turner. 131-145. USA: Georgetown University Press, 1. Basım, 2011.

Doede, Bob. "Transhumanism, technology, and the future". *Appraisal* 7/3 (2009).

Donaldson, Steve. "Do Bigger Brains Mean Smaller Gods? Cognitive Science and Theological Perspectives on Transhumanism and the Church (or, Why We Can't Outrun Faith)". *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church*. ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Publishing, 2019.

Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations". *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts* 8/2 (2013).

Grumett, David. "Transformation and the End of Enhancement". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ronald Cole-Turner. 37-51. USA: Georgetown University Press, 1. Basım, 2011.

Hall, Melinda. *The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics*. Lanham: Lexington Books, 2017.

Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*. USA: The Guilford Press, 2009.

Kahn, Peter H. vd. "The Human Relation With Nature and Technological Nature". *Current Directions in Psychological Science* 18/1 (Şubat 2009), 37-42. https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2009.01602.x

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Kastenbaum, R - Costa, P T. "Psychological Perspectives on Death". *Annual Review of Psychology* 28/1 (1977), 225-249. https://doi.org/10.1146/annurev.ps.28.020177.001301

Kruglanski, A. W. *The Psychology of Closed Mindedness*. New York: Psychology Press, 2004.

Lake, C.B. "The Failed Fictions of Transhumanism". *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*. ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner. 137-151. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

Lee, Newton. "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer Nature, 2019.

Leeming, D.A. vd. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. USA: Springer, 2010.

Lilley, Stephen. *Transhumanism and Society The Social Debate over Human Enhancement*. USA: Springer, 2013.

Manzocco, Roberto. *Transhumanism - Engineering the Human Condition History, Philosophy and Current Status*. Switzerland: Springer Praxis Books, 2019.

Park, C.L. "Religion and Meaning". *Handbook of The Psychology of Religion And Spirituality*. ed. R.F. Paloutzian - C.L. Park. USA: The Guilford Press, 2005.

Park, C.L. - Hale, A. "Religious/Spiritual Meaning Systems: Multiple Pathways to Well-Being". *Religion and Spirituality Across Cultures*. ed. Chu Kim-Prieto. USA: Springer, 2014.

Peters, Ted. "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?" *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ronald Cole-Turner. 63-87. USA: Georgetown University Press, 1. Basım, 2011.

Rosenblatt, Abram vd. "Evidence For Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/4 (1989), 981-690.

Trothen, Tracy J. "Transhumanism and Religion: Glimpsing the Future of Human Enhancement". *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. USA: ABC-CLIO, LLC, 2015.

Waters, Brent. "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation". *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. USA: ABC-CLIO, LLC, 2015.

Waters, Brent. "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ronald Cole-Turner. 163-177. USA: Georgetown University Press, 1. Basım, 2011.

Woodruff , E. vd. "Humility and Religion: Benefits, Difficulties, and a Model of Religious Tolerance". *Religion and Spirituality Across Cultures*. ed. Chu Kim-Prieto. USA: Springer, 2014.

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınlar, 2006.

TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM BAĞLAMINDA DİN VE TOPLUM

Mustafa TEKİN*

Post/modern dönemin genel zihniyet ve kavramsal çerçevesi içinde bir anlam ve yaşam dünyasını tanımlayan transhümanizm ve posthümanizm kavramları, Batı literatüründe en azından farz-ı kifaye türünden çalışmalarla diğer entelektüel dünyalara referans olma gücünü korumakla birlikte, özelde Türkiye genelde müslüman toplumlar söz konusu olduğunda henüz yeni bir tartışmaya tekabül etmektedir. Özelde Türkiye'de son dönemlerde bu kavramlara yönelik Batı literatürünün içerikleriyle bakış açısını kışkırtan hırs, tabiri caizse biraz da yeni iskana açılmış arsalardan rant kapma yarışına benzemektedir. Bu çalışmalardan bir kısmı rantçı bakış açısının "ileride değerlenecek" zihniyetiyle kavramları ve bu kavramların doğurduğu meseleleri kendi dünyamız içinde sağlıklı ve sarahatli bir şekilde değerlendirmek yerine bir yandan batılı epistemolojiyi yeniden üretmek diğer yandan Batı'nın kalıpları içerisinde "bir resim vermek" gibi handikaptan beslenmeye devam etmektedir. Elbette ortak insani alandan beslenen sorunlar noktasında ve hele küresel etkileşimin yoğun olduğu bir zaman diliminde kapalı kültürel havzalar öneriyor değilim. Ancak son birkaç yüzyıldır devam edegelen modernleşme (=post/modernleşme) tarihimizin kendi toplumsal tarihini üret(e)meksizin ancak Batı'ya yapılan dipnotlar üzerinden görünür olması, geçen zamana rağmen hala bir yol alınamadığının göstergesidir. Hâlbuki sosyal bilimler söz konusu olduğunda bir toplumu diğerinden farklılaştıran ögenin din, gelenek vb. tüm unsurları da kapsama alanına alan kültür olduğunu bilmekteyiz. Belki bu sebeple Said Halim Paşa özelde sosyoloji genelde sosyal bilimlerin "zooloji" olmaması gerektiğine dikkat çekmekteydi.[1]

Bu makale özelde Transhümanizm, posthümanizm bağlamında din ve toplum ilişkisini analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda kavramsal çerçevenin ve tarihsel arkaplanın ardından "toplum" kelimesinin sosyolojik olarak kapsama alanına giren temaları ile etkileşimleri çerçevesinde ele almayı planlamaktayız. Takdir edilecektir ki bir makalenin sınırları içerisinde "toplum"u çevreleyen tüm temaların irdelenmesi bir hacim problemi getirecektir. Dolayısıyla belki

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

1 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İst., İletişim Yay., 2020.

"bugün"ün aktüel başlıkları daha ağırlıklı yer bulacaktır. Fakat her halükarda konunun içerimleri "din"e zorunlu uğraklar vermesi hasebiyle problemin sosyolojik doğasının gerektirdiği dini boyutları farklı düzeylerde bu makalede yer bulacaktır. Fakat her halükarda Transhümanizm ve posthümanizm kavramlarına dair Batı'daki yazınlara çoklu referanslar yerine bu kavramların iddiaları itibarıyla bize nasıl bir dünya ve insanlık için önerdikleri anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Açıkçası tüm bu analizlerde eleştirel bir tavır da korunmaya çalışılacaktır.

Transhümanizm ve posthümanizm kavramlarına kabaca bir bakış ve ikisi arasında görünüşte benzerlik ve farklılıklara baktığımız zaman, kavramların "trans" ve "post" önekleriyle birbirinden ayrışırken, "hümanizm" ile benzeştiğini görmekteyiz. Bu durum öncelikle "hümanizm"in kavramsal ve tarihsel boyutuyla analiz edilmesini zorunlu kılmaktadır.

1. Hümanizm

Trnashümanizm ve posthümanizm kavramlarını bugün zihinlerde net bir biçimde anlamlandırabilmek için "hümanizm"in ifade ettiği içeriği açımlamak zorunluluk olarak görünmektedir. Zira hümanizma modernizmin önemli bir uğrak noktası olan Rönesans'tan itibaren gerek dünyanın yeni bir zihniyet üzerine inşası, gerekse insanın kendisine bakışındaki ciddi içsel dönüşüm bağlamında bir kırılma noktasını olduğu kadar iki farklı bakış açısı ve perspektifin ayrışım çizgisine tekabül etmektedir.

Hümanizm, "dünyayı, evreni ve farklı konuları analizinde "insan"ı merkeze alan görüş ve yaklaşımların ismidir."[2] Bu bağlamda "özünü başlıca önceliğin her zaman insan çıkarları ve onuruna verilmesi gerektiği inancının oluşturduğu çok geniş kapsamı olan felsefeler kümesidir"[3] Literatüre yansıdığı kadarıyla bu düşünce hareketinin ayırt edici özelliği insan düşüncesinin saygınlığını yükseltmek, onun değerini vurgulamak, Ortaçağı ve skolastiği aşarak modern kültürü antik kültüre bağlamak amacını gütmektedir. Bu dünya ile ilgili olarak önemsendiği ve öbür dünyanın arkaplana atıldığı, insanın tek otorite olarak ele alındığı eski Yunan Kültürünün klasik yapıtlarını yücelten, bunları da en yüksek kültür ürünü kabul edip benimseyen düşünce biçimi"dir.[4]

---

[2] Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisinin 300'ü*, Ankara, Otto Yay., 2021, s. 160.

[3] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, 2. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2005, s. 309.

[4] Erhan Arda vd., *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Ed. Erhan Arda, İst., Alfa Yay., 2003, s. 259.

Hümanizme dair bu tanımlara baktığımızda onun şu nitelikleriyle tebellür ettiğini söylemek mümkündür. Birincisi, bizzat insanı merkeze alan bir düşünsel perspektife tekabül etmektedir. Rönesans'ın anahtar kavramı olan hümanizm bu bağlamda, Tanrı merkezli bir evren ve dünya anlayışından insan merkezli bir evren ve dünya anlayışına geçişi tanımlamaktadır. Bu bağlamda artık dünyaya ve evrene anlam verme bakımından insan Tanrı'nın yerine ikame olmaktadır. İkincisi, buna bağlı olarak "Tanrı da dâhil olmak üzere insanı aşan tüm otoriteler ile öte dünya anlayışını reddetmektedir."[5]Bu, hümanizmanın Rönesans'tan itibaren süreç içerisinde giderek Tanrı-insan gerilimini beslemesi ve modernliğin kurumsallaşmasıyla birlikte insanın Tanrı'dan azadeliğini birlikte getirmiştir ki, hümanizmin insanla ilgili içeriğindeki yelpazede uç noktayı oluşturmaktadır.

Bu bağlamda insanın anlamını kendi içkinliğinde bulabileceği bir dünyevilik ve içkinliğe doğru dönüşümü anlatmaktadır. Fakat bu özellikle dinlerin insanın kendi içine doğru derinleşmesini anlatan bir tefekkür değildir. Çünkü dinler insanın kendi içine derinleşmesini yine aşkına olan yolculukla tamamlarlar. Hâlbuki burada artık kendi anlamı ve meşruiyetini Tanrı'dan değil bizzat kendisinden alan bir insanla karşı karşıyayız. Meselâ; "Ortaçağ Hıristiyanlığında manastır geleneği tefekküre dayalı bir yaşamı etkin yaşamın üzerinde tutmuştu ve Petrarca manastır yaşamını öven bir kitap yazdı. Rönesans'la birlikte genelde onun manastır yaşamına övgüsü, özgül olarak manastır etkinliklerinden çok insanın düşünmek üzere kendi içine çekilmesini vurguluyordu."[6]

Hümanizm üzerinden Rönesans düşüncesi ise bizzat insanın kendisine, faaliyetlerine ve bu dünya ile sınırlı anlamına dikkat çekmekteydi. Söz gelimi; Rönesans ve Hümanizma bağlamında sembolik hale gelmiş olan Michelangelo'nun Davut ve Musa heykelleri esasen dini figürler olmasına karşın beden açısından insanilik ve dünyeviliğe dikkat çekmekteydi. Öte yandan "İtalyan Rönesans'ının klasikleri benimsemesi dünya görüşü olarak Ortaçağ'ın dinsel sofu paradigmasından daha dünyevi ve materyalist bir kaymaya işaret ediyor gibiydi. Vücuda karşı tutum bunun bir semptomu olarak belirdi. Ortaçağ'ın bilinen dinsel duruşu vücudu ölümsüz ruhun yoz ve çürümekte olan hapishanesi olarak gördüğü halde, Rönesans sanatı klasik sanat gibi insan vücudunu, oranlarını sanatsal ve kozmik harmoni ve güzelliğin altında yatan gizli geometriyi yansıtıyor gibi görerek sık sık yüceltir. Bunun meşhur bir ifadesi Leonardo Da

---

[5] Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst. Ağaç Yay., 1992, s. 166.

[6] Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, Çev. Bahar Tırnakçı, 2. Baskı, İst., T. İş Bankası Yay., 2021, s. 30.

Vinci'nin 1490'lardaki ideal insan formuyla kare ve dairenin mükemmel biçimleri arasındaki ilişkiyi keşfeden çizimidir."[7]

Üçüncüsü, hümanizm düşüncesinin kendisini Antik Yunan'a referansla inşa ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Antikçağ'da Protogaras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür"[8] sözü hümanizmin temel mentalitesini vermektedir. Bu ifade geniş içerimleriyle insanın kendi anlamı ve meşruiyetini kendinde içkin olarak bulduğu modernliğin temellerine işaret etmektedir. Nitekim modernlik insanın Tanrı'ya referansta bulunmadan bir dünya inşa edebileceğine dair kuvvetli inancını ifade etmektedir öncelikle.

2. "İnsan"a Dair Hikâyeler

Aslında hümanizmin insanlık tarihi içerisinde nerede durduğunu anlayabilmek için insanın dünyadaki konumu, kısaca tarihi ile insana dair hikayeleri kısaca yoklamakta fayda vardır. Herhangi bir dini ya da ideolojik referanslara göndermede bulunmadan insan açısından giderilmesi gereken bazı soru(n)lar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanın kendiliği üzerinedir. Bu bağlamda insanın nasıl bir varlık olduğu üzerine klasik dönemi aşan modern zamanlarda bir bilgi müktesebatı ve tartışmalar oluşmuştur. Özellikle maddi yapısı, bedeni, anatomisi vb. ciddi incelemelerin konusu olmuş, psikolojik ve psikiyatrik çalışmalar insanın derinliklerine inme konusunda araştırmalar yapmışlardır. Bugün gelinen noktada, insanın doğasının sabit olmadığı şeklindeki eğilim yaygınlık kazanırken, Park'ın deyişiyle "insan doğasına bir bütün olarak, uzun bir insan ve hayvan atalar nesebinden miras alınmış içgüdüler, yaratılışlar ve eğilimler üzerinde temellenen bir üstyapı olarak bakılabilir."[9] Bu tanım insanı genetik yapı, organizma, içgüdü, mizaç ve eğilimler kavşağında şekillenmektedir. Belki buna çevre ve sosyal çevre faktörleri de dâhil edilebilir. Fakat bu denli bilgi birikimine rağmen insana dair çözümlemelerin onun gizemini çözdüğü iddia edilemez.

Öte yandan genel anlamda dinler özelde ise İslam'ın insanı oldukça sade bir biçimde iki boyutlu bir varlık olarak tanımladığı görülmektedir ki, bunlar hem onun doğasına dair nüve olabilecek bilgiler vermekte hem de insanı diğer organizmalardan ayıran noktaya işaret etmektedirler. İslam açısından bu iki boyuttan ilkine organizma, ikincisine de değer boyutu diyebiliriz. Felsefecilerin

---

[7] Virginia Cox, *İtalyan Rönesans'ının Kısa Tarihi*, Çev. Cumhur Atay, İst., İletişim Yay., 2020, s. 78.

[8] Kamuran Birand, *İlkÇağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 3. Baskı, 1987, s. 31.

[9] R. Ezra Park, *İnsan Doğası-Sosyal Bilimine Giriş IV*, Çev. Çağla Taşkın, İst., Pinhan Yay., 2018, s. 24.

"insan düşünen bir hayvandır" şeklindeki tanımları ilk bakışta "organizma" olarak beliren insanın değer üreten boyutuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla insan düşünebilen bir varlık olarak diğer organizmalardan ayrılmaktadır. Onun organizmaya dair işlevleri diğer hayvanlarla benzer nitelikler taşırken, insanın düşünen boyutu değer üreten ve organizmayı da kontrol edebilen özellikle tebellür etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in "Esfel-i Safilin"le "Eşref-i Mahlûkat" arasına insanı yerleştirmesi belki bu duruma bir işarettir.

İslam düşünce tarihinde genel olarak bu iki boyut "melek"lik ve "hayvan"lık şeklinde tanımlamıştır. Meselâ; Mevlâna'nın insana yönelik temel tanımı böyledir: "sen ten itibarıyla hayvansın, can bakımından melek. Bu surettle hem yerde yürürsün hem gökte."[10]Bir bakıma bunlar insanın potansiyelleridir. "Tecelli, önce cansız dünyada sonra bitkiler ve hayvanlar âleminde vuku bulmuştur. Tanrısal tecellinin en yoğun olarak bulunduğu, ortaya çıktığı varlık insandır."[11]Mevlâna insanın bu boyutunu aştığı takdirde bir Tanrı tecelligahı haline geleceğini vurgulamaktadır. Bu, öncelikle Mevlâna'nın insanı Tanrı'ya göre ve Tanrı ile olumlu ilişkiler içinde tanımladığını bize göstermektedir.[12] Ona göre Tanrı bizim huyumuzu da kendi huyuna uygun kendi suretine göre yaratmıştır ki, bizim vasfımız da onun vasfından bir örnektir.[13]Yine "evet insan Tanrı değildir ama Tanrı'nın olagelmiş bir âdetidir. Bu ululuk sırlarını insanda belirtmiştir O."[14] Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde din ve post/modernlik iki yaklaşım biçimi olarak "insan"a dair iki farklı felsefe geliştirmişler diyebiliriz. Buna göre post/modernlik insanı içkin ve anlamı ve amacını bu dünyada arayan bağımsız bir varlık olarak tanımlarken, dinler insanı Tanrı ile bağlantılı bir şekilde görmüşlerdir. İslam açısından insan Tanrı'dan bir nefha taşımaktadır.

Doğrusu bu durum modernizmin niçin "birey" kavramına aşırı vurgu yaptığını da bize açıklamaktadır. Bir yandan cemaat yapılarının parçalanması, (burada sosyolojik açıdan cemaat kastedilmektedir; sadece dini cemaatler anlaşılmamalıdır) cemaatten cemiyete geçişle birlikte insanın din, gelenek vb. bağlardan azade tek başına bir varlık olarak kalması, insanı modern teoloji etrafında

---

[10] Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, C. 2, 2. Baskı, İst., M.E.B. Yay., 1991, s. 290.

[11] İbrahim Tatarlı, "Mevlâna Muhammed Celâleddin Rumi ve İnsan Hakları", Güldeste 8, Konya, t.y., s. 41.

[12] Bkz. Mevlâna Celâleddin Rumi, *Fihi Mafih*, Çev. M. Ülker Ambarcıoğlu, 5. Baskı, İst., M.E.B. Yay., 1990, s. 320 vd.

[13] Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevi*, C. 4, s. 98.

[14] Mevlâna Celâleddin Rumi, *Divan-I Kebir*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. 2, İst., Remzi Kitabevi, 1957, s. 284.

inşa etmek üzere bir zorunluluktu. Bunun ilk adımı insanın Tanrı'dan mesafe alması ise ikinci adımı değerler dünyasının yeniden inşasıdır. Fakat bugün gelinen noktada bu anlayışın bıraktığı boşluk Tanrı-insan ve dünya ilişkisinde bir krizi beslemektedir.

Bu açıklamaların ardından insana dair nasıl bir hikâye yazıldığına geçebiliriz. Burada da iki farklı yaklaşıma yer vermeye çalışacağız. Birincisi, İslam üzerinden insana yazılan hikâye; ikincisi de, tüm içerimleriyle ve kapsamıyla birlikte post/modernliğin insan hikâyesi. Doğrusu ikincisinin bir yandan hala yazılmaya çalışılan bir hikâye olması, diğer yandan farklı bilimler tarafından yeniden konumlandırılmaya çalışılması boyutuyla dikkat çekicidir. Bu bağlamda biz sosyo-biyoloji ve antropoloji çerçevesinde bu hikâyeye bakmanın daha açıklayıcı olacağını düşünmekteyiz.

İslam'a göre insan, Tanrı tarafından ruh üflenerek yaratılmıştır; "Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık."[15] "Sizi topraktan yaratması Onun delillerindendir."[16]Doğrusu insanın yaratıldığına dair kutsal kitapta birçok âyetler bulunmaktadır. Kur'an'ın anlatımlarına göre ilk insan olan Hz. Adem ile Hz. Havva cennette yaşamaya başladılar. Fakat kendilerine belirtilen yasak ağacın meyvesinden yiyerek ilk günahı (Hıristiyan literatüründe "Original Sin") işlediler ve yeryüzüne indiler. Daha sonra insan için dünya hayatı başlamış oldu. Bu yaratılış ve serüven kimi detaylarıyla Kur'an'ın anlatımına konu olmuştur. Özellikle şeytanın iğvasının onların ebediyete kavuşacağı temasıyla gerçekleşmesi[17] zikre değer bir husustur.

Kısaca belirttiğimiz bu anlatımda altının çizilmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Birincisi, insan Tanrı'dan gelen bir varlıktır. İkincisi, insanın günah işlemesinin ardından yeryüzüne sınav için gönderilmesi ki, ahiret hayatıyla birlikte nihai bir hesap insanı beklemektedir. Üçüncüsü ise, insanın Tanrı ile ilişkisinin mahiyeti de Kur'an'daki farklı anlatımlarla içeriklenmektedir. Buna göre bir yandan Tanrı ile insan arasındaki mahiyet farkı açığa çıkarken, diğer yandan insandaki ebediyet arzusunun tanrılaşma, Tanrı ile rekabet ve Tanrı yerine ikame olma gibi sonuçlarını gündemimize sokmaktadır. Esasen Kur'an'ın anlatımları üzerinden örneklendirmek gerekirse, Firavn ve Nemrut bu durumun sembolleşmiş isimleridir. İnsandaki ebediyet arzusunun tarihsel süreçteki edimlerde farklı bağlamlarda ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür.

---

[15] 95/Tin, 4.

[16] 30/Rum, 20.

[17] 7/A'raf, 20.

Modernliğin doğuşu ve gelişmesinde belki altının çizilmesi gereken en temel nokta, modern öncesine göre değişen Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetidir. Nihayetinde modernlik insanın Tanrı'ya referansta bulunmadanbir dünya inşa edebileceğine dair inancı ifade etmektedir. Diğer yandan ontolojik ve epistemolojik düzlemde Tanrı'nın yerine insanın ikame olduğu bu süreç, insan tüm arzu ve taleplerini merkeze almaktadır. Dolayısıyla hümanizmin ve bireyin orta çıkışı aslında Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetinin dönüştüğüne dair enstrümanları göstermektedir.

Peki, post/modern yaklaşımın insana dair anlattığı hikaye nedir? Doğrusu bugün gelinen noktada post/modern düşüncenin insana dair hikâyesini biyoloji bilimi üzerinden kısaca açımlamak mümkündür. "Sosyobiyoloji; canlıların sosyal davranışlarının evrim biyolojisi ve genetik temelinde, kendiliğinden anlaşılacağı üzere insanı da modelleri, teorileri vb. içine almak suretiyle araştırılmasıdır."[18] Bu bağlamda biyolojiyi merkeze alarak insanların toplumsal davranışlarını inceleyen ve açıklayan dalı olup, özellikle evrimsel süreçler çerçevesinde önce biyolojik bir varlık olma bakımından insanla ortak olan hayvanlar dünyasındaki davranışlara odaklanmasıyla başlayan sosyobiyoloji insanın temelde daha biyolojik boyutlarına dikkat çekmektedir.[19]

Sosyobiyolojinin insana dair ilgisinde ve hikâyesinde iki anahtar kavram belirleyici görünmektedir. Bunlar "biyoloji" ve "evrim"dir. Bu,transhümanizme dair açılımlarda daha net anlaşılacağı üzere insanın uzun yaşamı, ölümsüzlüğü vb.ne odaklanılmasıyla ilintilidir. Bu da hem biyoloji hem de tıbbın niçin önemli işlevsel roller üstlendiğini gösterebilir. Diğer yandan evrim düşüncesinin yeniden endoktrine edilmesiyle insana bir tarih, ereklilik ve gelecek projeksiyonu çizilmeye çalışılmaktadır. Zira insan kendi tarihi süreci içerisinde sürekli ilerlediği ve evrildiği şeklinde modernitenin erken zamanlarında vurgulanan sekülermilenyumcu düşüncelerin aslında birer ideolojik angajman olduğu anlaşılmıştır. Nitekim sosyobiyoloji insanın tarihini açıklarken onun için önce "homo erectus" tan "homo sapiens"e doğru evrilen tarihini anlatmaktadır.[20]Bu anlatılan tümüyle veri kabul etsek bile insanın son kertede niçin dünyada bulunduğu ve buraya nasıl geldiğiyle ilgili "anlam" ve "kaynak" sorunu havada kalınakta ve boşluk oluşmaktadır.

---

[18] Franz M. Nuketits, *Sosyobiyoloji Nedir?*, Çev. Nurettin Demir, İstanbul, Runik Yay., 2020, s. 10.

[19] Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisinin 300'ü*, s. 248.

[20] Thomas Junker, *İnsanın Evrimi-Bir Varoluş Yolculuğu*, Çev. Nilüfer Epçeli, İst., Runik Kitap, 2021, s. 7 vd.

Antropoloji biliminin bu minvalde doğuşu ve gelişimine de dikkat çekmek uygun olacaktır. Bu disiplin ilk başta batılı olmayan ve ilkel diye adlandırılan toplumlar üzerinde yoğunlaşmaya eğilimli olmasına rağmen, dünyadaki tüm toplumlar ile kültürleri inceleyen bir daldır. Tarihsel açıdan bakıldığında sosyoloji, Batı toplumlarını incelemeye yönelmiş ve bu da iki disiplin arasında metodolojik ve kuramsal (aynı zamanda kendine özgü) problemler doğurmuştur."[21] Bu bağlamda sosyoloji ve antropoloji modern zamanlarda iki farklı işlevle ortaya çıkmış bilimler olma hüviyetin taşımaktadırlar. Sosyoloji modern toplumları açıklamayı hedefleyen bir bilim olarak görünürken, antropoloji de Batı dışı toplumları (The Rest) anlamak ve açıklamak üzere tebellür etmişti. Batı'da coğrafi keşifler, denizciliğin gelişmesi ile birlikte diğer kıtalara seyahat, başta Afrika olmak üzere Batılı olmayan toplumların da incelenmesini (bir boyutuyla sömürü) birlikte getirmiştir. Bu toplumlara yönelik ilgi de onların Batı'ya göre ilkel şeklinde nitelendirdiği bir toplumsal iptidailiğe denk gelmeleriydi. Fakat süreç ilerledikçe antropoloji ilkel kültürleri değil, genel anlamda insanı inceleyen bir bilim olarak içerik genişletmiştir.

Bu bağlamda Williams'a göre "antropoloji insan bedeni ile ruhunun ikisini birlikte, birliklerine ilişkin yasalarla, duyum, hareket vb. sonuçlarıyla beraber ele almayı kapsar."[22] Dolayısıyla "antropoloji bütüncü, karşılaştırmalı saha çalışması temelli ve evrimsel bakış açısıyla ilerleyen bir bilimdir. Antropologlar için bütüncü olmanın anlamı, insana dair bilinen herşeyibiraraya getirme çabasıdır."[23] Bu durum antropoloji açısından özellikle insanı iki boyutuyla ele almayı birlikte getirmiştir; fiziki ve kültürel bir varlık olarak. Bugün bu bütüncülüğü kapsayıcı iddiada olan antropolojinin farklı alt kodları devrededir.

Fakat bizim antropoloji konusunda temas edeceğimiz nokta şudur: antropoloji bugün insanı bütünüyle inceleyen bir bilim olarak post/modernliğin teolojisi konumunu üstlenmiş gibidir. Burada "post" ile "modern" kelimelerinin arasındaki işaret, hem modernlik hem de postmodernlik için antropolojinin aynı işlevi yüklendiğini belirtmesidir. Dolayısıyla modernlikten postmodernliğe giden süreçte antropolojinin bu konumlandırmasını dikkate almak lazımdır. Öncelikle postmodern teoloji olarak antropolojinin bugün merkezi önem kazanması zaten modernlikle birlikte Tanrı merkezli bir evren ve dünya görü-

---

[21] Gordon Marshall, *a.g.e.*, s. 671.

[22] Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler-Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, Çev. Savaş Kılıç, İst., İletişim Yay., 2012, s. 48.

[23] R.H. Lavenda-E.A. Schultz, *Kültürel Antropoloji-Temel Kavramlar*, Çev. D. İşler-O. Hayırlı, 2. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2019, s. 24.

şünden insan merkezliliğe geçişin bir sonucudur. İnsanın Tanrı'nın yerine ikame edilerek merkeze alındığı bu yaklaşım insanı bütün boyutlarıyla ortaya koyan bir düşüncenin üzerine postmodern dünyayı temellendirecektir. Nasıl klasik teoriler Tanrı üzerine konuşmakla başlıyor ve dünyanın anlamlandırılması Tanrı üzerinden yapılıyorsa, postmodern yaklaşım da "insan"dan yola çıkacaktır ki, bunun teolojisi antropolojidir. Antropolojinin belirlediği insani olan postmodern adımların da meşruiyetini çerçevelemektedir.[24]

Doğrusu çağdaş islam düşüncesinin önemli isimlerinden olan Hasan Hanefi oldukça erken bir zamanda (islam dünyası için) "Teoloji mi Antropoloji mi?" başlıklı makalesinde bu tartışmayı yapmıştır. Antropolojiyi bir insan bilimi yani insanın sorunlarının incelenmesi, araştırılması olarak tanımlayan Hanefi, temelde Allah etrafında dönen bir kültürün modern ihtiyaçları karşılayamayacağı fikrindedir. Descartes'ın Avrupa kültüründe gerçekleştirdiğinin aynısını gerçekleştirmeyi hedefleyen Hanefi, kültürü teocentric olandan antropocentric olana çevirmeyi önermektedir.[25] Doğrusu Hanefi'nin kimi problem alanlarına özellikle İslam dünyasında "insan"ın zayıflığına değinisi önemli olmakla birlikte insani olan üzerinde bir teolojinin imkânı ayrıca tartışılmalıdır.[26]

Antropoloji kitaplarına dikkatlice bakıldığında fiziki antropoloji bağlamında ırkçılık, öjeni gibi konuların hâkimiyetini görürüz. Keza kültürel antropoloji de buradan mülhem satıraralarında açık ve örtük biçimlerde Batı kültürünün hiyerarşik üstünlüğüne dikkat çekmektedir.[27] Elbette konuları ve çıktılarını sunarken psikolojiden ekonomiye çok geniş bilimler silsilesinden faydalanan antropolojinin, diğer sosyal bilimlerle birlikte "insan"a dair çok şey üretmekle birlikte evrim, ırk, kültürellik dışında ona bir amaçlılık hikâyesi yazamadığını söyleyebiliriz.

Hümanizm insan merkezli bir evren ve dünya görüşü olarak modernlikle ilintisini belirtmiştik. Aynı zamanda hümanizmin modern dünya görüşünün düşünce ve felsefi temellerinden birisi olduğu da anlatılanlardan yapılacak önemli bir çıkarsamadır. Burada hümanizm bağlamında iki önemli noktayı daha açımlamalıyız. Birincisi, içerik olarak hümanizmin modern

---

[24] Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Tekin, *Müslüman Aklını Kurmak*, İst., Rağbet Yay., 2020, s. 90.

[25] Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 23, Ankara, 1979, s. 505 vd.

[26] Daha geniş tartışma için bkz. Mustafa Tekin, "İlahiyatın İnsan Krizi", *Yetkin Düşünce*, S. 6, İst., 2019, s. 7 vd.

[27] Meselâ bkz. Franz Boas, *Antropoloji ve Modern Yaşam*, Çev. Deniz Uludağ, Ankara, Doğu Batı Yay., 2017.

zamanlar ile sınırlanıp sınırlanmayacağı. İkincisi de, hümanizmin insana dair nasıl bir içerik, kapsam ve çerçeve ürettiğidir. Şimdi sırası ile bunları açımlayabiliriz.

Aslında daha çok Rönesans'la birlikte yükselen hümanizmin, Antik Yunan'a göndermede bulunarak konumlandırıldığını belirtmiştik. Bir yanıyla Protogaras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözüne, diğer yandan gözlerin fizikten tabiattan insana kaydığı felsefeler bunu göstermektedir. Fakat bizim kanaatimizce insan ve Tanrı merkezli düşünce ve felsefeleri insanlık tarihinin tümüne yayılacak bir meta-anlatı olarak yaymak mümkündür. Zira insanlık tarihi kadar eski olan dinlerin genel olarak Tanrı merkezli bir evren ve dünya görüşü sundukları, bunun karşısında "insan" merkezli evren tasavvurlarının da tarihin farklı zamanlarında görünür olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi; Kur'an-ı Kerimin okumasında ilk insandan itibaren insanlığa hitabeden dinin adı olan İslam, Tanrı merkezli bir anlayışla farklı peygamberlerce deklare edilmişlerdir. Bu okumaya göre İslam'ın karşısında tarih boyunca insanın Tanrı karşısında bir iktidar talebi olmuş ve bunu farklı dinsel formlar şeklinde ifade etmiştir. Öz olarak diyebiliriz ki, anlamı ve nihai hedefini Tanrı'da bulan Tanrı merkezli evren anlayışı ile anlamı ve hedefi kendi içkinliğinde (insana referansla) kuran insan merkezli evren anlayışı birbiriyle tezat konsepti içerisinde konumlanmışlardır.

İkinci soruyu cevaplandırabilmek için hümanizmin içerimleri ve çıktılarına belki dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelikle "insan"ın burada ontolojik ve epistemolojik anlamda kendisine referans yapan bir varlık olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Böylece daha öncesinden farklı olarak insan kendi meşruiyetini kendisinden almış olmaktadır. Nitekim Descartes'ın "cogito; ergosum (düşünüyorum; o halde varım)" mottosu bu kırılmanın temel uğrak noktasıdır. Fakat burada referans olan insan, bir kategori ya da bir entite olarak düşünülmelidir. Bir başka deyişle, burada insan bir öznel ben olarak değil, modernitenin iddialarına uygun olarak bütün "akıl"ların aynı şekilde işlediği varsayımından hareketle kategorik olarak düşünülmektedir.

Burada yola çıkarak modernitenin epistemolojik mülahazalarının tüm insanlık ve evreni kapsayan evrensel bir bilgiye tekabül ettiği kabul edilmektedir. Occamlı William ve Francis Bacon'dan başlayarak "nesne"lere ve tabiata doğru yönelen bilim, uygun yöntemler kullanıldığında doğru sonuçların alınabileceği bir kesinlikle tanımlamıştı. İnsandan mülhem bu akıl ve bilim nosyonlarına duyulan güven dünyanın modern tarzda inşasının da temeline yerleştirmektey-

di. Böylece hem dinin referans olduğu bir dünyadan hem de metafizik spekülasyon olarak adlandırılan tartışmalardan uzaklaşılacaktı.

Bu anlamda tabii ki birey kavramının da hümanizmle son derece yakından ilintisine dikkat çekmek gerekmektedir. Cemaatten cemiyete geçiş sürecinde de karakterize edilen birey, din, gelenek vb. bağlardan azade olarak kendi anlamını kendisini belirleyen, eyleyen toplumun en küçük nüvesi olarak ortaya çıkmıştı. Cemaat, Tanrısal otoritenin hissedildiği, aile, akrabalık, komşuluk gibi ağ ve bağlantıların hüküm sürdüğü, içinde yaşayan insanların kolektif ilişkiler yoluyla kendisini ifade ettiği bir varoluş biçimidir. Esposito'nun deyişiyle topluluğa dair "tüm bu kavrayışlar, topluluğun öznelere ait ve onları biraraya getiren bir mülkiyet olduğu yönündeki ihmal edilmiş varsayım etrafında birleşiyorlar: Onları aynı birlikteliğe ait olarak niteleyen bir öznitelik, bir tanım, bir yüklem ya da birliklerinden meydana gelen bir töz olarak. Her durumda topluluk özneler olarak onların doğasına eklenen, onları aynı zamanda topluluğun özneleri haline getiren bir nitelik olarak kavranır."[28] Tönnies'e göre toplum teorisi, topluluk teorisinde olduğu gibi birbirleriyle barış içinde yaşayan fakat bu defa temelden bağlı olmayan, aksine birbirinden temel olarak ayrı bir insan grubu inşa eder."[29] Hümanizm tarafından yetkinleştirilen insan, birey kavramı ile birlikte olanı bağlılıklarını da sonlandırmaktadır. Bu durum aslında insan üzerinde her bakımdan çok kuvvetli yaptırımları olan din ve geleneğin zayıflaması açısından bir mekanizmaya dönüşebilmektedir.

Buraya kadar içerimleriyle açımlamaya çalıştığımız klasik hümanizm, konumuz bağlamında vurgulanması gereken birkaç niteliği muhtevidir. Bunlardan ilki, insanın öncelikle Tanrı'dan bir referans olarak azade oluşuyla birlikte dünyayı yeniden kurma girişimidir. Modern zamanlara kadar bir şekilde herşeyin Tanrı etrafında şekillendiği ve tanımlandığı bu sürecin ardından insanın eşyayı, dünyayı ve evreni tanımlama ve inşa etme süreci başlamıştır. Esasen bu niteliği daha iyi anlayabilmek açısından Kant'ın "Aydınlanma Nedir" sorusuna verdiği cevaba bir kez daha odaklanmalıyız. Bu cevapta Kant özetle insanın kendi eliyle düşmüş olduğu ergin olmayış halinde kendi imkân ve enstrümanlarıyla kurtulması olduğunu belirtir.[30]Kant'a göre bu ergin olmayış hali, insanların Aydınlanma'ya kadar kendi aklını kullanmaması sebebiyledir ki, Kant

---

[28] Roberto Esposito, *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, Çev. Onur Kartal, İst., İletişim Yay., 2018, s. 9.

[29] Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, Çev. Emre Güler, İst., Vakıfbank Yay., 2019, s. 98.

[30] Immanuel Kant, *Yaşam Felsefesi*, Ankara, Yason Yay., 2014, s. 37.

"Separe Aude" yani "aklını kullanma cesareti göster" ya da Latince karşılığıyla "bilmeye cüret et" demektedir. Burada ergin olmayış durumu insanlığın çok uzun süre Tanrı başta olmak üzere kendi dışından yardım alması ve kendi aklını kullanmaması sebebiyledir. Nasıl ki ebeveynler çocuklara doğru ve yanlışa dair yol gösteriyorsa, insanlık da aklı dışındaki bu tür yardımlarla bir türergin olmayış durumu yaşamışlardır.

İkincisi, tanrı, insan ve tabiat arasındaki ilişkinin mahiyeti değişmiştir. Premodern dönemde insanın kendisi dışındaki her türlü varlıkla ve eşya ile ilişkisinin dolayımını Tanrı oluşturmaktadır. Bu sebeple insan-insan ve insan-tabiat ilişkisi de kendi içerisinde uyumlu idi. Ve dış dünya bir şekilde kutsalın bir yansıması olarak okunmaktaydı.[31] Meselâ İslam literatüründe Yunus Emre'nin şu dizeleri bu mentaliteyi yansıtma açısından iyi bir örnektir.

"Elif okuduk ötürü
Bazar eyledik götürü
Yaratılanı hoş gördük
Yaratandan ötürü"

Burada insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişki "Allah" dolayımlı kurulurken insan da tabiat da eşya da Tanrı'dan bir nefha ve iz taşımakla varlık zincirinin içerisinde yer almaktadırlar. Ancak modernlikle birlikte bu insicam bozulurken insan ile insan, tabiat ve eşya arasından Tanrı çek(tir)ildi. Ontolojik ve epistemolojik dönüşümle birlikte insan, tabiat ve eşyaya egemen olmak üzere harekete geçmiştir. Bu, ontolojik anlamda insanın Tanrı'nın yerine ikame olarak yeni efendi haline gelmesi, epistemolojik olarak da uygun yöntemler uygulayarak kesin bilgiye ulaştıkça diğer varlıklar üzerinde egemen olması gibi adımlarla gerçekleşmiştir. İlk başta Tanrı'dan kopmadan ilerleyen süreç "Tanrı'nın bilgisini elde etmek" üzere harekete geçmişti. Fakat modernliğin ilerleyen zamanlarında Tanrı ile kesin bir kopuş dagerçekleşmiştir. Doğrusu insanın bugün her şeyiyeniden tanımlama teşebbüsü ile bu tanımlara dayanarak insan, dünya ve tabiata müdahalesinin arkasında bu "egemenlik" duygusu bulunmaktadır. Ayrıca meydana gelen bu dönüşüm Taylor'un ifadesiyle anlam probleminin yanı sıra, eşyanın, insanın ve tabiatın varlık zinciri içindeki konumlarını kaybettiği bir duruma tekabül etmektedir.[32] Hâsılı insan dünyayı yeniden yaratmaya cüret etmiştir.

---

[31] S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İstanbul, Yeryüzü Yay., 1982, s. 18 vd.

[32] Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995, s. 17 vd.

3. Hümanizmden Posthümanizme Toplumun Serüveni

İlgili literatür gözden geçirildiğinde modernliğin Batı Avrupa'da ortaya çıkarak yayılan çok boyutlu bir süreç olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bir yanıyla erken dönemde Batı'da başlayan merkantilizm ve sermaye birikimi, Descartes'la başlayarak adım adım gelişen modernlik felsefesi ve zihniyeti, Occamlı William ile belirginleşen Francis Bacon ile devam eden mantık, bilim ve bilgi anlayışı, Machiavelli ile kendisini gösterip Hobbes, Locke ve Rousseau ile devam eden siyaset felsefesi, Batlamyusçu kozmolojinin eleştirisi ile birlikte Kopernik, Kepler ve Galileo'nun kozmoloji ve astronomide yaptığı değişimler, Rönesans hümanizmi, dinsel reform, Aydınlanma felsefesi ile fizik, biyoloji, kimya, tıp vb. alanındaki gelişmeler ile sosyoloji, psikoloji, antropoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin doğuşu modernliği besleyen damarlar olarak okunabilir. Bu gelişmelerin hepsi aslı itibarıyla içsel bir örüntü ile birbirleriyle ilgilidir ve birbirlerini beslemektedir. Dünyaya eskisinden farklı bir mentalite ile bakışı ifade eden bu değişimler, oldukça hızlı bir biçimde gerçekleşmekteydi.

Posthümanizm ve transhümanizm kavramlarını daha sağlıklı analiz edebilmek açısından birkaç önemli noktanın altının çizilmesi gerekmektedir. Fakat tüm bu konularda insanı, tabiatı, dünyayı vb. egemenlik ve kontrol altına alma düşüncesi ve arzusu hatırda tutulmalıdır. Bir başka deyişle, insan Tanrı'yı öldürürken miras aldığı şey egemen olmaktır. Fakat bu egemenlik muhtelif vesilelerle ifade edileceği üzere "merhamet"ten boşandırılması bir hegemonyayı tanımlamaktadır. Esasen modernlikle birlikte metafizik spekülasyonlar ve belirsizliklerden kurtulmak üzere hareket geçen insan, bunu insan ve onu kuşatan varlık dünyası arasındaki ilişki biçimlerini yeniden tanımlayarak gerçekleştirmek arzusundaydı. Nitekim Kant'tan Comte'a kadar birçok ismin kesinliğe ulaşmak ve metafizik spekülasyonlardan kurtulmak yönünde çabaları vardır. Doğrusu "belirsizlik" ve "metafizik spekülasyon" kavramlarının göndermeleri büyük oranda dinedir. Zira pre-modern dönemde bir yandan evren büyüsünü korurken ve hatta hiyerarşik gizil güçlerin çerçevesinde tanımlarken, diğer yandan Tanrı'nın ne yapacağının kestirilememesi büyük bir belirsizlik düzlemi açmaktaydı. Dolayısıyla belirsizlikler giderildiği ve büyüden arındığı oranda evren ve insan tanımlanabilir ve kontrol altına alınabilir bir hüviyet taşıyacaktı. Bu bağlamda insan tamamen değiştirilebilme ve kontrol edebilme gücünü eline geçirdiğini düşünmeye başlamıştır. Özellikle dinlerin insana dair sonlu, sı-

nırlı şeklindeki tanımları karşısında insan, bir kere kudreti ve egemenliğini eline geçirdiği güç enstrümanlarıyla gösterme fırsatı elde ediyordu.

Bilhassa 19. Yüzyılın son çeyreğine ulaşıldığında modernlik hem kurumsallaşmasını tamamlamış, hem dünya ölçeğinde yayılmaya başlayarak etkilerini göstermiş hemde diğer ideoloji, din ve felsefeler karşısında bir üstünlük ve egemenlik elde etmişti. Bu dönem aynı zamanda Nietzsche ile modernliğe yönelik erken eleştirilerin başladığı zaman dilimidir. Daha sonraki süreçte öncelikle Batı dünyasında meydana gelen bir dizi gelişme modernliğe yönelik sorgulamayı hızlandırmış ve derinleştirmiştir. Bilhassa 20. Yüzyılda iki büyük dünya savaşı ve Avrupa'da faşizmin yükselişi bu sorgulama için makro gelişmelerdir. Diğer yandan hem modernliğin üzerinde yükseldiği akıl ve bilim ile bunların kesinliğine yönelik itirazlar uzun vadede postmodernizm denilen olguyu II. Dünya Savaşı'ndan sonra farklı gelişmelerle gündeme getirmiştir. Postmodernlik, bu anlamda yeni bir sürece işaret ederken "post" öneki en azından modernliğin meseleleri ele alış biçiminde bazı değişimlerin gerçekleşeceğini haber vermekteydi.

Bu bağlamda "yapısalcılık", "kolonyalizm", "hümanizm", "sekülerlik" vb. süreç ve kavramların başına gelen "post" öneki bu anlayışların ya da yaklaşımların en azından yeni durumu tanımlama ve açıklama noktasındaki yetersizliklerine işaret etmektedir. Söz gelimi; modern dönemde açık işgal ve totaliter yöntemlerle kendisini gösteren kolonyalizm (sömürgecilik) biçim değiştirerek kontrol ve sömürünün başka tarzlarda gerçekleştirilir olduğunu anlatmaktadır. Yine modern dönemde dinin toplumsal önemi ve konumunun zayıflayacağını vurgulayan klasik sekülarizm anlayışı postseküler kavramıyla dinsellik ve toplum arasında çok boyutlu, daha esnek ve farklılaşmış ilişki biçimlerini tanımlar olmuştur.

Dolayısıyla Tanrı yerine insanı ikame eden ve "insan"a göre anlam kuran hümanizm düşüncesi de bir dizi gelişmeyle birlikte farklılaşmıştır. Öncelikle klasik hümanizm bir yandan insanın evren üzerine egemenlik kuracak enstrümanları sağlamış diğer yandan insanın merkezi konumunu pekiştirecek siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel teorik ve pratik arkaplanları sağlamıştır. Meselâ; İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile böyle bir mekanizmayı inşa etmeyi hedeflemiştir. Esasen klasik hümanizmden posthümanizm ve transhümanizme giden yol ise Batı dünyası başta olmak üzere siyasi, ekonomik ve sosyal inkişaflar kadar bilimsel gelişmelerle birlikte imkân dâhiline girmiştir. Bu ise bilhassa "insan"ın egemenlik hırsı ve talepleriyle birlikte hızlanmıştır.

Bilindiği üzere posthümanizm insanlar arasında daha önce farklı sebeplerden kaynaklanan ayrımları ve hiyerarşiyi kaldırarak gerek onu kuşatan çevre gerekse kültürel, sosyal, biyolojik vb. açılardan evrimleşmiş bir insana göndermede bulunmaktadır. Transhümanizm ise gelişen teknolojilerin yardımı ve desteğiyle insanın tıbbi, biyolojik vb. açılardan daha iyi duruma getirilmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda her iki kavramın örtüştüğü, hatta birbirinin yerine kullanıldığı durumlar olmakla birlikte transhümanizmin bir alt kavram olarak postmodernizmi seferber ettiğini söyleyebiliriz.[33]Dolayısıyla insanın çok farklı enstrümanlarla kendi hayatı ve kaderini üstlenerek ölümsüzlüğe kadar giden yolu açması çabası olarak da görünmektedir.

Bu çerçevede "hümanizm, insanın doğa ve Tanrı karşısındaki konumunu değiştirme, transhümanizm ise insan doğasını değiştirme ve onu doğadan ve Tanrı'dan kapanma amacındadır."[34]Dolayısıyla "transhümanizm; modern bilim ve teknolojinin güç ve imkânlarıyla ölümsüzlük veya hayatın uzaması ayartıcı vaadini aşkın kutsal bir varlıktan daha çok beşeri çabalarla başarmayı özetler.[35] Daha da detaylandırırsak "üst-insan, süper insan, öte insan gibi ifadelerde öne sürülen dönüşmüş insan/dönüşüm insanı için geçişin tanımı olan transhümanizminsavunduğu ve iddia ettiği ana savlar ve bunlardan yola çıkılarak ulaşılabilecek kavramlar şöyledir: Yaşamı kalitesini artırma, yaşlanmayı yavaşlatma, sonsuz yaşam vaadi, duygudan yoksun insan, yapay organlar, biyolojik sınırlarını aşmış beyin, kaos yerine düzen, insan-makine bütünleşmesi, robot, cyborg, android, yapay gerçeklik/sanal gerçeklik, nao teknoloji, yapay zeka, kutsal teknoloji, omega noktası insan için bulut bilişime/tekno sisteme bağlı insan, ortak bilinç, tekillik."[36]

Bu mülahazalara bakaraktranshümanizmin konuşulmasını anlamlı kılan ve onun zeminini açan hususlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Özellikle daha önce de belirttiğimiz üzere artık insanın kendisinden Tanrı'yı tamamen el çektirerekkaderi ve geleceğini sahiplenmesi durumunu belirtmeliyiz. Bu, aynı zamanda insanın kendi üzerineve evrene olan egemenlik talebiyle örtüşmektedir. Hiç şüphesiz transhümanizm düşüncesini ateşleyen siyasal, ekonomik, sosyal bilimsel gelişmeler birbiri ile bağlantılı ise de, burada kapitalizmin yeni gel-

---

[33] https://www.akademikakil.com/transhumanizm-orijinalsinin-ikinci-perdesi/mustafatekin/16.11.2021.

[34] Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 2. Baskı, İstanbul, Ketebe Yay., 2020, s. 17.

[35] Ahmet Dağ, *a.g.e.*, s. 21.

[36] Serap Uğur, "Transhümanizm ve Öğrenmedeki Değişim", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 3, Eskişehir, 2018, s. 61.

diği aşama öncelik taşımaktadır. Sanayileşme, teknolojinin gelişmesi, üretim-tüketim ilişkisi vb. ile kapitalizmin ekonomik anlamda inşa ettiği global dünya ve sermaye transhümanizme giden ekonomik yolları döşemiştir. Jameson postmodernliği "Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı"[37] olarak görürken buna vurgu yapmaktadır. Tüketim merkezli inşa edilen dünya insanın dünyada değişen hedeflerine işaret etmektedir. Siyasal gelişmeler de ekonomik gelişmeleri takip etmiş ona göre bir işlev kazanmıştır. Yine bilgisayarlardan robot teknolojisine kadar teknolojik gelişmeler bir dizi yeniliği insan hayatına sokmuşlardır. Nitekim buhar, sanayileşme, makine, elektrik, elektronik, nanoteknoloji gibi değişimler, ekonomik, sosyal, siyasal alanların bileşeninde vücut bulmuş denilebilir.

Fakat burada transhümanizm açısından temel olan iki boyuta dikkat çekmek istiyoruz. Bunlar teknolojiyle bağlantılı olarak biyoloji ve tıptır. Bilindiği üzere modernliğin erken zamanlarından itibaren biyoloji çalışmaları ağırlık kazanmıştır. Özellikle insanın kökeni sorusundan başlayarak geliştirilen teoriler ciddi tartışmalar da yaratmıştır. Esasen dinin insana dair hikâyeleri bir kenara bırakıldığında insanın nereden geldiği sorusuna din dışında bir cevap üretmenin zorluğu ortadadır. Özellikle Darwin'in evrim teorisi bir andan insanın kökeni diğer yandan biyoloji konusundaki araştırmaları yoğunlaştırmıştır. Evrim teorisinin bugüne kadar özellikle insana dair yazılan bir hikâye olarak modernliğin endoktrine edilmesi işlevini görmesinin altı çizilmelidir. Evrim aynı zamanda modernliğin ilerleme mitini hem beslemekte hem de ondan beslenmektedir. Bugün yine sosyobiyoloji ve biyopolitika gibi bilimlerin evrim temelinde inşa edilmesini de buraya bağlayabiliriz. Diğer yandan insan biyolojisine dair bilimsel gelişmeler, "insanı bilmek" amacını aşarak insanı kontrol etmeye doğru evrilmiş görünmektedirler.

Ayrıca biyoloji çalışmalarıyla bağlantılı olarak tıp alanındaki gelişmeler transhümanizm için de hala heyecan yaratan aktif bir unsurdur. Elbette tıp insan sağlığı açısından önemli gelişmelerin yolunu açmıştır. Ancak genetik alanındaki çalışmalarla birlikte insan bedenine ve zihnine müdahale ile kontrol boyutuna evrildiği görülmektedir. Bu durum transhümanizmin insan doğasını değiştirme isteği ile de uyumludur. Bu açıdan "insan doğasının geleceği"[38] yoğun tartışma konusudur. Genetik alanındaki çalışmalar insanın geleceği konu-

[37] Fredric Jameson, *Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çev. Nuri Plümer-Abdülkadir Gölcü, İstanbul, Nirengi Kitap, 2011.

[38] Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev. Kaan H. Ökten, İst., Alfa Yay., 2019.

sunda ciddi kaygılar üretmektedir. Özellikle insanı salt biyolojik bir varlık olarak görerek, kontrol toplumunun reflekslerini üretmek konusundaki kaygılar sürekli dillendirilmektedir. Özellikle biyoloji ve tıp alanındaki gelişmeleri makro düzeyde tekrar okumak gerekirse, insanın farklı güçler tarafından kontrol edilebilir ve yönlendirilebilir bir organizma haline getirilmesi sorununu öncelikle zikretmek gerekir.

4. Transhümanizm, Posthümanizm ve Toplum:

Sosyolojinin en temel söylemlerinden birisi çok geniş anlamda toplum ile diğer alanlar arasındaki etkileşimlerin olduğudur. Transhümanizm, Posthümanizm ve toplum arasındaki ilişkiler bilhassa modern zamanlarda klasik hümanizmin doğuşundan itibaren meydana gelen siyasal, sosyal, ekonomik, bilimsel ve teknolojik değişimlerin etkileşimi sonucudur. Bu bağlamda bir yandan bu alandaki değişimlerin insan ve toplum üzerinde yarattığı etki, diğer yandan insanın aktif bir varlık olarak değiştirme kapasitesine göndermede bulunmaktadır. İnsan tabiata müdahale edebilen, değiştirebilen, üretebilen bir varlık olarak bilim, teknoloji, makine üretmiş; onun üretimleri bir müddet sonra insanı değiştirmeye başlamıştır. Dolayısıyla insanlardan oluşmuş bir entite olarak toplumun bugün gelinen noktada nasıl etkilendiğini görmek, geleceğe projeksiyon açısından da gereklidir. Biz burada böylece kapsamlı bir sorunu birkaç problem üzerinden ele alarak meseleyi açımlamak istiyoruz.

Descartes'ın erken sayılabilecek bir zamanda "makinalar düşünebilir mi?" şeklinde özetlenebilecek sorusu[39], makinalaşma ve makinalaşmanın insan hayatında giderek genişleyen bir yere sahip olacağını o gün hesap edemezdi. İlk önce hızlı üretimi mümkün kılan, ancak sonraki düzeyde elektronik ve dijitalleşmenin gelişimiyle birlikte programlarla otomatlaşan makinalar toplumlarda ciddi dönüşümleri sonuçlamıştır. Bu bağlamda bilgisayar teknolojisiyle birlikte gündeme gelen yapay zekâ meselesi, "makinalar düşünebilir mi?" sorusuna cevap verme konusunda epey mesafe alındığını göstermektedir. Bilindiği üzere bilgisayarlar kendilerine yüklenen veriler çerçevesinde çıktılar üretmektedirler. "Yapay zeka"nın çok boyutlu ve karmaşık teknolojik çerçevesine fazla girmeden, en azından artık insanın önüne çıkan meselelerde en optimal tercihi sunabildiğini bilmekteyiz. Böyle bir manzara karşısında insanın bazı imkânlar yanında sorunlara da düçar olacağını söyleyebiliriz. Makinanın bu optimal tercihine dair en önemli sorun, makinanın kendisine o konuda tüm verilerin yükle-

[39] Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İst., Sosyal Yayınlar, 1984, s. 52 vd.

nip yüklenmediğidir. Belki de birçok insan yapay zekâ ile birçok konuda nasıl bir yol izleyeceğine dair yükten kendisini kurtarmış sayacaktır. Çünkü kendi adına en isabetli tercihleri yaptığı düşünülen bir makine insan hayatına girmektedir. Fakat Harari'nin kitabında tartıştığı üzere buradaki sorunlardan birisi ve belki de en önemlisi insan iradesi ve özgürlüğüdür.[40]

Burada üç nokta önemli görünmektedir. Birincisi, yüklendiği verilerini unutmayan makinaların optimal tercihlerine, insan kendi zihninden ve bilgisinden daha çok güvenerek yönelebilir. Bu durum giderek insanın kendisini devreden çıkararak makinalara endekslenmesi anlamına gelir ki, bunun sonucu iradenin, özgürlüğün ve giderek insan(lığ)ın ölümüdür. İkincisi, kendi tercihlerine yönelmesi durumunda bu tercihin doğruluğunun da ötesinde yaptığı işin meşruiyeti konusunda sistemleşen ve kalıplaşan reflekslerin itirazıdır. Bilindiği üzere gerek teolojilerde gerekse modernliğin bizzat kendisinde insanın irade ve özgürlüğü özel vurgu konusudur. Söz gelimi; İslam'da insan ancak irade ve özgürlüğü ile bu dünyada bulunuşuna anlam katmaktadır. Her ne kadar Tanrı mutlak irade ise de, insan dünyadaki eyleyişlerinde iradesi ile kötülüklerden kendisini kurtarır. Modernlik de bilhassaAydınlanma felsefesi ve birey kavramıyla insan iradesi ve özgürlüğüne vurgu yapmıştır.

Üçüncü nokta aynı zamanda insanın mekanikleşmesi sorununu da işaretlemektedir. Klasik sanayileşme sonrasında makinalar insanın daha önce yaptığı el üretimlerini hem makinalaştırmakta hem de hızlandırarak ucuza maliyet sağlamaktaydı. Sanayileşme ve kapitalizmin erken zamanlarında Marx emeğin satın alınan bir metaya dönüşümüne ve insanın kendi ürünlerine yabancılaşmasına işaret ederken krizin farkına varmıştı. Teknolojinin daha da gelişmesiyle birlikte insanın mekanikleşmesi süreci daha da hızlanmıştır. 20. Yüzyılın erken zamanlarında Charlie Chaplin'in "Modern zamanlar" filminde de anlatıldığı üzere makinalar insanı kendi dişlilerinin arasına almaya başlamıştı bile. Elektirik ve elektronik teknolojisiyle birlikte makinalar insan yerine ikame olmaya başladılar. Bunun sonuçlarından birisi insan yaşamının makinalara bağlı hale gelmesidir. Nitekim eğitimden sağlık alanına kadar bilgisayarlar, bilgisayarlı âletler, dijital araba ve aygıtlar hayatın merkezi unsurlarıdır. Öyle ki, insan kendi yeti, his ve bilgisinden ziyade bu elektronik ve dijital makinaların uyarıları doğrultusunda hareket etmekte ve hatta onlara kendisinden bile fazla güvenmektedir. İkincisi, makinaların optimal tercihlerinin insanın tercihlerinin

[40] Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, Çev. Selin Sıral, İstanbul, Kolektif Kitap, 2018.

önüne geçmesi. Üçüncüsü, giderek gelişen robot teknolojisi ile insanın emeği, işgücüne ihtiyacın azalması ile meydana gelebilecek siyasal, ekonomik, toplumsal değişimler. "insan" denilen varlığın klasik anlam, içerik ve bütünlüğünde dönüşümleri de talep etmektedirler ki, bu dönüşümün başında insanın duyarsızlaşması ve nihayetinde tıpkı diğer organizmalar gibi biyolojik bir yaşama mahkum olmasıdır. Doğrusu bunun uzun vadede insan doğasının değiştirilmesi gibi hedefleri gözönüne alındığında, Transhümanizmle hangi düzlemde uyumlulaştığı da anlaşılabilir. Bu dönüşümleri anlamlandırabilmek için küresel kapitalizmin hedefleri ve ulaştığı noktalara tekrar dikkatle bakmak gerekmektedir.

Küresel kapitalizm bugün mal üretimi, mübadelesi ve tüketiminde farklı bir döngüyü gündeme getirmiştir. Birincisi, daha önce ulus-devletler sınırında ve görece daha az sermayeli kapitalizmde üretim merkezde idi. Fakat 20. Yüzyılın çeyreğindeki kapitalizm krizi Fordist üretim ve tüketim ile aşılmaya çalışılmıştı. Ardından üreetim-tüketim döngüsü dengesizlik tüketime yönelik stratejilerin artırılmasıyla sonuçlanmıştır. Doğrusu ulus-devlet sınırlarının aşılmasını gerektiren bu durum "tüketim"i dünya ölçeğine yayan bir strateji ile sonuçlandı: Küresel kapitalizm. Özellikle iletişim araçlarının gelişimi ve yaygınlaşması "tüketim" ağının propaganda ile yaygınlaşmasını işlevselleştiren bir öge olmuştur. Bunun sonucunda şimdi sermayeleri oldukça genişlemiş dünya ölçeğindeki ulus aşırı şirketler karar verici mekanizmalar haline gelmiş ve devletler de ancak politikaların devam edebilmesi, toplumların kitleselleştirilmesi, duyarsızlaştırılması, mekanikleşmesi ile imkân dâhiline girmektedir. Daha 20. Yüzyılın başında AldouxHuxley'in "Cesur Yeni Dünya"sı aslında bu süreçleri oldukça isabetli bir şekilde resmektedir.[41]

Küresel kapitalizm durmadan mal ve emtia üretmekte, bu üretilenlerin kitlelerce küresel düzeyde tüketimi iletişim aygıtlarının her bir program (reklam, film, dizi, eğlence vb.) propaganda olarak kullanmaktadır. Aslında bu propagandalarla kitleler afyonlanıp "ne olursa olsun sahip olalım" düşüncesine kilitlenmektedir. Ayrıca toplumsal statü ve kimliklendirme de salt tüketim üzerinden yapıldığından kitlelerin yegâne arzusu da tüketim olmaktadır. Baudrillard'ın isabetli analizlerinin de altını çizdiği üzere medya gerçekleri dönüştürmekte ve yeniden yaratmaktadır. Bu yaratılan gerçekliğin mottosu ise tüketimdir. Elbette toplumların da tüketim konusunda bazı sınırlılıkları ve rezervleri bulunmaktadır. Birincisi, insanların tüketme konusunda gelir düzeyleri

[41] Aldoux Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, 34. Baskı, İstanbul, İthaki Yay., 2020.

bir sınırlılık oluşturmaktadır. Bu ise dünya ölçeğinde kredi genişlemesi ve borçlandırma yoluyla aşılmaya çalışılmıştır. Mevcut imkânlarıyla tüketemeyenler geleceğe doğru borçlanarak tüketmektedirler. Bugün dünya ölçeğinde varlıklardan fazla piyasada dolaşan likidite bolluğu ve giderek artan borçlanma bunun önemli göstergesidir. İkincisi, insanların zihni rezervlerini aşma meselesidir. Burada ilkin ihtiyaç kavramı yeniden tanımlanarak "arzu" içinde kaybedilmekte ve kavramın sınırları genişletilmektedir. Nitekim bugün modern iktisat da insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu varsayımından hareket etmektedir. Diğer yandan tüketim konusunda medyadayeniden yaratılan gerçeklik ve kimliklendirme de insanların zihni rezervlerini kırmada ciddi bir işlev görmektedir. Nihayetinde toplumda tüketimin sınırsız bir şekilde devam edebilmesi insanın giderek kitleselleştirilerek yönetilebilir olmasını icbar eder ki, bu da insanın giderek mekanikleşmesi, tek bir epistemolojik kaynağa mahkûm edilmesi ve soft propagandalarla mümkün olur. Bu hal botokslu organların verdiği görüntülere benzemektedir; son derece estetik görüntünün ve bedenin arkasında duyarlı ve irade sahibi bir varoluş yoktur. Gözetim ve kontrol toplumu kavramsallaştırmalarıyla uyumlu olan bu durum, mekanikleşmiş, güdülebilir insanları üretmeye devam etmektedir. Doğrusu genetik üzerindeki çalışmalar alanımız dışında olduğundan onların etkilerini analiz edemiyoruz. Ancak en azında Habermas'ın insan doğası[42] açısından kaygılarına dikkat çekebiliriz.

Burada "tüketim" ve "sanal gerçeklik" kavramları satır aralarında birer faktör olarak verilmekle birlikte, insanın yaşadığı dönüşümde anahtar kavramlar olarak görülmesinin zorunluluğuna dikkat çekmek isteriz. Esasen bu dönüşümlerde sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, bilimsel, teknolojik vb. değişim ve gelişmelerin birbirleriyle etkileşimleri içinde etkileri varsa da, kapitalizmin yeni geldiği aşama ve buna bağlı "tüketim" olgusunun en başat faktör olduğunu gözlerden kaçırmamak gerekir. Diğer yandan sosyal bilimler ve gelişen teknolojinin sermaye ile birlikteliği yeni gerçekliklerin tedavüle sokulması bağlamında "trinite"yi bize vermektedir. Baudrillard'a göre, "çağımızdaki temel hastalığın adı; gerçeğin üretimi ve yeniden üretimi denilen şeydir."[43]Yine gerçek sonuçlarıyla kimsenin ilgilenmediği olaylar, yalnıza bir yinelenmeye mahkûm edilmiş bir göstergeler bütününe dönüşmek zorundadır.[44]Dolayısıyla "gerçek" ekranlarlarda yaratılanlardır, satın alınan algılardır.

---

[42] Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev. Kaan H. Öktem, İstanbul, Alfa Yay., 2019.

[43] Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyonlar*, Çev. Oğuz Adanır, 3. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, s. 14.

[44] Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyonlar*, s. 42.

Post endüstriyel süreç, nano teknoloji, dijitalleşmeye doğru evrilen hayat, bilim ve tekniğin birlikteliği ile toplumlarda ciddi dönüşümler meydana getirmiştir. Bu dönüşümler insana tabiat, dünya ve kendisini değiştirebileceği yönünde bir inançve güven vermeye devam etmektedir. Böylece insanın önüne kendini ve dünyayı yeni bir kurgu ile oluşturulabileceği bir gelecek projeksiyonu çizilmektedir. Bunları bir yandan dünyaya ve tabiata müdahale imkânlarının fazlalaşması diğer yandan biyoloji ve tıp alanındaki gelişmelerle insanın kendi tabiatına yönelik değişimlerin hızlanmasında izleyebiliriz. Söz gelimi; klonlama, yedek organların üretimi, genetik çalışmaları, cinsiyetsizlik, doğumların azaltılması yeni tekniklerle hastalıkların tespiti ve insanların birebir takip edilmesi vb. birçok gelişme önce insanın ömrünü uzatmayı ve hatta ölümsüzleştirmeyi hedeflemektedir. Transhümanizm bu hedefe doğru giden insanı (isminden anlaşılacağı üzere) tanımlamaktadır. Elbette klasik hümanizm insanın anlam ve hedefini yine kendi içkinliğine döndürürken belki bugünleri görememişti. Fakat bugün klasikhümanizmin bu yeni hedefleri çerçevelemek konusundaki yetersizliği, transhümanizmi üzerinden klasik insan (hümanizm) sonrası (posthümanizm)nı dünyanın ajandasına getirmiştir.

Aslında makro düzeyde transhümanizm ve posthümanizmin nasıl bir etkide bulunacağına dair toplumsal projeksiyon çıkarmaya çalıştık. Hiç şüphesiz daha detaylı analizler yapmak mümkündür. Fakat transhümanizm ve posthümanizm kavramsallaştırmaları etrafında oluşan değişimleri, insanın ve toplumun bizzat insan iradesinden kopuşu şeklinde değerlendirebiliriz. Bunun anlamı insanın bizzat üretimlerinin giderek insanın kendisinin de hâkimiyetinden çıkan bir değişimi tetiklemesidir. Belki de salt bu sebeple değişimlerin insana rağmen ilerlemesi söz konusu edilebilir. Farklı platformlarda tartışıldığı üzere bundan sonra biyolojik anlamda klasik insanın sonuna gelinmiş olabilir. Zira insan üretimleri önemli oranda tabiattan koparak bir yapaylık evreni yaratmaktadır. Bu ise yiyeceklerden içeceklerden, insanı kuşatan tüm çevre ve tabiata kadar her şeyin insana yabancılaşması anlamına gelmektedir.

Burada en önemli mesele özellikle medya ve dijitalleşme üzerinden insanların yapay gerçeklikler içerisinde avutulması olacaktır. Disipline edilmiş bir toplum anlayışından başlayarak gelişen kontrol toplumu, açıkçası insanlara kendilerine kalacak bir an bırakılmadığı gibi, belirli tarzda davranan belirli tarzda düşünen benzer şeyleri yapan ve hatta bu edimleri çoğunlukla hislerinden soyutlanmışbiçimde refleks olarak yerine getiren bir kitleselleşmeyi öngörmektedir. Kitleselleştirilen toplum hayatın amacı ve kendi eylemleri üzerine dü-

şünmekten alıkonulacaktır. Bu toplumların daha iyi yönetilebilirliği açısından önem taşımaktadır. Modern zamanlarda toplama kampları, darbeler, baskılar vb. yola gerçekleştirilmeye çalışılan şey, postmodern zamanlarda medya üzerinden yaratılan yeni gerçeklik algısı ile kitlelerin gönüllü katılımına dayanacaktır. Bu süreçte bir insan için en zor şey hakikatin kaybedilmesi olacaktır.

Buraya kadar anlatılanlar esasen Tanrı, insan ve dünya çerçevesinde bilindik bir hikâyeye atıfta bulunmaktadır. Nitekim yukarıda insana dair yazılan hikâyelere değinirken post/modern bakış açısının insana bir metafizik temel bulmaktan uzaklığını dile getirmiştik. Dolayısıyla post/modernliğin bir uzantısı olan transhümanizm ve posthümanizmanlam sorunu olan "niçin"e cevap vermekten uzak bir şekilde "nasıl"lıkla uğraşmaya devam etmektedir. Fakat bilinçli bir varlık olan insanın "niçin"liği olmadan boşlukta sallandığını rahatlıkla görmekteyiz ki, bugünkü krizlerin sebeplerini buralarda aramak lazım gelir.

Dinlerin anlattığı hikâyelerde insan Tanrı'dan bir nefha taşımaktadır. Doğrusu insana anlam ve ağırlık katan işte bu metafiziktir. Bu hikâyede insan kendi cirmine aldırmadan "ebediyet" arzusuyla iğvaya kapılmıştı. İster tarihi seküler bir gözle okuyalım isterse kutsal kitapların insanlık tarihi anlatısına bakalım, neticede insanın uzun yaşam, ebediyet, sınırsız iktidara yönelik arzusunu görmekte gecikmeyiz. Fakat modern zamanlar insanın ebediyet ve iktidar arzusundan mülhem hikâyesini yeniden yazmasına imkân vermiş görünmektedir. Özellikle transhümanizm belirtilen nitelikleri ve ileri boyutta ebediyet vaadi, bunalımlar içindeki insana "bu sefer olur mu?" şeklindeki ümitle ışık yakmaktadır. Ancak bu kez insan kendi ürettiği makine ve enstrümanlara güvenerek bunu gerçekleştireceğini düşünüyor.

Bir an için vaadlerin gerçekleştiğini düşünsek bile, transhümanizm ve posthümanizm anlayışlarının nihai anlamda başarıya ulaşması, son kertede insan kendisini alt etmeyi becerdiği bir pirus zaferinden başka bir şey olmayacaktır. Fakat başka bir yazımda da belirttiğim üzere bu senaryo "originalsin"in ikinci perdesi gibi durmaktadır.

Kaynakça

Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 2. Baskı, İstanbul, Ketebe Yay., 2020.

Aldoux Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, 34. Baskı, İstanbul, İthaki Yay., 2020.

Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, Çev. Bahar Tırnakçı, 2. Baskı, İst., T. İş Bankası Yay., 2021.

Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995.

Erhan Arda vd., *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Ed. Erhan Arda, İst., Alfa Yay., 2003

Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, Çev. Emre Güler, İst., Vakıfbank Yay., 2019.

Franz Boas, *Antropoloji ve Modern Yaşam*, Çev. Deniz Uludağ, Ankara, Doğu Batı Yay., 2017.

Franz M. Nuketits, *Sosyobiyoloji Nedir?*, Çev. Nurettin Demir, İstanbul, Runik Yay., 2020.

Fredric Jameson, *Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çev. Nuri Plümer-Abdülkadir Gölcü, İstanbul, Nirengi Kitap, 2011.

Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, 2. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2005.

Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 23, Ankara, 1979.

Immanuel Kant, *Yaşam Felsefesi*, Ankara, Yason Yay., 2014.

İbrahim Tatarlı, "Mevlâna Muhammed Celâleddin Rumi ve İnsan Hakları", Güldeste 8, Konya, t.y.

Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyonlar*, Çev. Oğuz Adanır, 3. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005

Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev. Kaan H. Ökten, İst., Alfa Yay., 2019.

Kamuran Birand, "İlk Çağ Felsefesi Tarihi", Ankara, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 3. Baskı, 1987.

Mevlâna Celâleddin Rumi, *Divan-ı Kebir*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. 2, İst., Remzi Kitabevi, 1957.

Mevlâna Celâleddin Rumi, *Fihi Mafih*, Çev. M. Ülker Ambarcıoğlu, 5. Baskı, İst., M.E.B. Yay., 1990.

Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, C. 2, 2. Baskı, İst., M.E.B. Yay., 1991

Mustafa Tekin, "İlahiyatın İnsan Krizi", *Yetkin Düşünce*, S. 6, İst., 2019.

Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisinin 300'ü*, Ankara, Otto Yay., 2021.

Mustafa Tekin, *Müslüman Aklını Kurmak*, İst., Rağbet Yay., 2020.

Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst. Ağaç Yay., 1992.

R. Ezra Park, *İnsan Doğası-Sosyal Bilimine Giriş IV*, Çev. Çağla Taşkın, İst., Pinhan Yay., 2018.

R.H. Lavenda-E.A. Schultz, *Kültürel Antropoloji-Temel Kavramlar*, Çev. D. İşler-O. Hayırlı, 2. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2019.

Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler-Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, Çev. Savaş Kılıç, İst., İletişim Yay., 2012.

Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İst., Sosyal Yayınlar, 1984.

Roberto Esposito, *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, Çev. Onur Kartal, İst., İletişim Yay., 2018.

S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İstanbul, Yeryüzü Yay., 1982.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İletişim Yay., 2020.

Serap Uğur, "Transhümanizm ve Öğrenmedeki Değişim", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 3, Eskişehir, 2018.

Thomas Junker, *İnsanın Evrimi-Bir Varoluş Yolculuğu*, Çev. Nilüfer Epçeli, İst., Runik Kitap, 2021.

Virginia Cox, *İtalyan Rönesans'ının Kısa Tarihi*, Çev. Cumhur Atay, İst., İletişim Yay., 2020.

Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, Çev. Selin Siral, İstanbul, Kolektif Kitap, 2018.

https://www.akademikakil.com/transhumanizm-orijinalsinin-ikinci-perdesi/ mustafatekin/16.11.2021.

YAPAY ZEKÂ, TEKNO-DOĞA, TEKNO-KÜLTÜR VE BİYO-ETİK

Levent AYDIN*

Giriş

Trans-post-hüman gelecek artık bilim kurgu dünyasında gerçekleşecek olgular gibi okunmaktan vazgeçilerek ciddiye alınması kaçınılmaz olan bir seviyeye ulaşmış durumdadır. Teknobilimsel alanlarda gerçekleşen tartışmalar biyoteknoloji, bilişim teknolojisi, nano-teknoloji, nöroteknoloji ve robotik, gibi çok sayıda bakış açısı ve ilgi alanından etkilenmektedir. İnsanlık tarihte ilk defa üstel büyüme hızına sahip bilgi üretme-paylaşma-uygulama üçlüsünü farklı ağırlık oranlarında da olsa gerçekleştirebilmekte ve bunun doğurduğu sosyoekonomik, kültürel, düşünsel/ felsefi teknolojik, ve din odaklı sorgulamaları yoğun bir şekilde yapmaktadır. Bu süreç hayatın tüm yönlerini etkileyen/etkileyecek bir değişimi ortaya çıkarırken bu değişim hızını insan bünyesinin kaldırabilmesinin mümkün olup olmadığı sorunsalısı zihinleri meşgul etmektedir.

Hayatın kendisi non-lineerdir. Başka bir ifadeyle, küçük değişiklikler büyük değişimleri tetikleyebilirler. Burada temel sorun bu değişikliğin kaos mu (kontrol edilebilir nonlineerlik) yoksa kararlı olmayan bir nonlineerlik mi içerdiğidir. Kaotik bir sistemin uzun vadeli tahmini imkansız olsa da, davranışının istatistiksel özelliklerini tahmin etmek çoğu zaman mümkündür. Örneğin, hava durumunu modellemenin zahmetli olduğu bilinmesine rağmen, genel uzun vadeli davranışı, yani iklimi modellemek mümkündür. Sistemin niteliksel bir tanımını sağlayan kaotik sistemlerin belirli değişmez özelliklerini bulmak da mümkündür.

Gelişen dünyanın (transhümanist bakışla) ortaya koyacağı yeniliklerin kişilerdeki sorumluluk, öz yetki, karakter, etik algıları vb. kavramları güncellemeyi gerektireceği kaçınılmaz bir gerçeklik olarak görünmektedir. Bu değişimle başa çıkabilecek miyiz? Bu süreç birkaç faklı yönden problematikdir. Teknoljik gelişmeyi potansiyel, etki oranı, yaygın etki gibi parametreler cinsinden tahmin edemediğimizde sorun üzerinde çözüm yolları aramak da bizi belirsiz ve paradoksal çıkarımlarla baş başa bırakmaktadır. Öncelikle transhümanizm meselesini standart bir teknolojik evrim adımı olarak görmememiz gerektiğini vurgu-

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi.
e-mail: leventaydinn@gmail.com

lamakta yarar vardır. Bu süreçte ekstrapolasyon mantığıyla gidilemeyeceğinin (yarının dün ve bugün ilişkisinden hareketle tahmin edilemeyeceğinin), üstel büyüme modellerinde olduğu gibi belirli bir değerden sonra sıçramamın yıkıcı olabileceği durumlar gibi anlaşılması gerektiğinin öne çıktığını görüyoruz. Aslında insanlık tarihsel tecrübede bunu tsunami, deprem gibi doğal felaketler sebebiyle gerçekleşen toplu ölümler şeklinde ya da kapitalist çöküş, ekonomik kriz gibi finansal felaketler şeklinde yaşamıştır. İşte burada verilen örneklere benzer gidişat sergilemesi ve insanlığın buna beden, zihin ve ruh olarak ayak uyduramayabilecek olması değerlendirmelidir. Bu değişimin ne kadar bir sürede gerçekleşeceği sürecin gideceği yolu belirleyecektir ki hız burada en önemli parametredir.

Teknoloji temel anlamda insanlık refahını artıracak bir kavram olarak anlaşılsa da aslında mühendislikteki gelişmeler dünyanın temiz hava, temiz su ihtiyacı, ısınma, tüm dünyayı besleyebilecek gıda üretimi, ve yaşanabilir bir dünya beklentilerini karşılmak şeklinde olmuştur. Bu şekli ile teknolojik gelişmeleri sadece konfor artırıcı olarak tanımlayan ve trashümanizim eleştirilerini bu argüman üzerine yapılandıran görüşlere katılmadığımı belirtmek isterim. Bizim transhümanizm değerlendirmemizde çıkış noktamız teknolojik gelişmelerin insanların hayatta kalabilmesinin olmazsa olmaz şartı olduğu gerçeği olacaktır. Yeterli besini üretemediğimiz, herkese temiz içme suyu ve hava sağlayamadığımız daha az teknolojik ama daha ilkel/doğal bir dünya, bugünkünden ve transhümanizm karşıtlarının "geleceğin felaketi" olarak niteledikleri dünya tasavvurundan daha problemlidir. Bazı düşünürlerin (ör: Gerd Leonhard) "gelişmeleri yapabilme potansiyelimiz olduğu her durumda kısıtlamadan tepkisiz mi kalmalıyız"[1] şeklindeki görüşlerini teknoloji karşıtlığı olarak okumamakla birlikte aksine ben buna mecbur olduğumuzu iddia ediyorum. Benzer şekilde mesele artık "insan mutluluğunu ve refahını merkeze alan teknolojik gelişmeleri önceleyen politikalar üretmeliyiz" söylemini çoktan aşmış durumda. Ortada kıtlık, susuzluk, kirli hava ve son donemde yaşadığımız Covid-19 vb. virüs kaynaklı pandemilerle mücadele merkezli bir felsefeye ihtiyaç vardır. Sorun varlık- yokluk (tür olarak dünya üzerinden silinme) kaynaklıdır.

Burada yapmak istediğimiz sorunsalların tespit edilip gelecek kurgusunu doğru modellemektir. Vahşi yaşam diye lanse edilen hayvan ekosisteminin (örneğin evcileştirilemeyen aslan vb. türlerin hayatta kalmak için yemek zorunda

[1] Gerd Leonhard, Technology vs Humanity: The coming clash between man and machine, Fast Future Publishing; 1st edition (September 6, 2016)

olduğu başka bir hayvanı öldürmesi) bir bölümü ile ilkel topluluklar olarak isimlendirilen yerel kabilevari insan topluluklarının günümüz modern insanının çevreye, kendi türüne verdiği zarar (savaşlarda işkence, yakıp yıkma, tecavüz, soykırım, faşist uygulamalar, organ ticareti, maddi ve ekonomik kölelik) düşünüldüğünde tanımlarında bir terslik varmış izlenimi yaratıyor. İnsan ve teknoloji buluşmasından bu denli korkan kitlenin haklı yönü, insanın bilinçli kötülük yapabilme potansiyelinin, dünyadaki tüm canlılardan kıyas kabul etmeyecek derecede yüksek olması iken iyimserlerin argümanı aynı gücün bilinçli iyilik potansiyelinde de olması ve kontrol altına alınabilecek böyle bir gücün kıtlık, sağlık, ve temel ihtiyaçlar sorunlarını yok etmeye aday olmasıdır. Dolayısıyla transhümanizm konusunu tartışırken felaket haberciliğine soyunmak yerine geleceği kaçınılmaz olan bu süreçle ilgili türümüzü ortadan kaldırmayı önleyebilecek ama bir takım insani özellikleri kaybettiğimiz bir dünyaya tercih edeceğimiz noktasından bakmalıyız diye düşünüyorum. Aslında bu tip yaklaşım hukuk, din ve etik, söyleminde de benimsenmiş durumdadır. Nefsi müdafaa suçu hafifletir, zorunlu haller yanlışların yapılmasına ruhsat verir vb. Bu açıdan, çözümlerimizi oluştururken bu sınırları da göz önüne almadığımız bir değerlendirme eksik olup, kutsal kitapların ve özelde Kuran-ı Kerim'in dahi tercih etmediği bir yaklaşımdır. Burada Kuran tabanlı fikri öne çıkarmaktaki amacım değerlendirmemizi din odaklı yapmak değil, felsefi altyapısını kadir-i mutlak, zaman ve mekandan münezzeh bir aşkın Tanrı tasavvuruna dayamış olan bir düşünce/inanç sisteminin bile yetkinliğine rağmen üretmediği görüşü benimsemenin nasıl mümkün olacağı sorusunu sordurmaktır.

1. Yapay Zekâ

Kısa Tarihçe: Yapay zekâ terimi 1956'da ortaya çıkmış, ancak artan veri hacimleri, gelişmiş algoritmalar ve bilgi işlem gücü ve depolama alanındaki gelişmeler sayesinde bugün daha popüler hale gelmiş bir kavramdır.[2] 1950'lerdeki erken YZ araştırmaları, problem çözme ve sembolik yöntemler gibi konuları araştırmıştı. 1960'larda ABD Savunma Bakanlığı bu tür çalışmalara ilgi duydu ve bilgisayarları temel insan muhakemesini taklit edecek şekilde eğitmeye başladı. Örneğin, Savunma İleri Araştırma Projeleri Ajansı (DARPA) 1970'lerde sokak haritalama projelerini tamamladı. Ve DARPA, Siri, Alexa veya Cortana'nın isimleri bilinmeden çok önce 2003'te akıllı kişi-

[2] Chris Smith,The History of Artificial Intelligence, University of Washington, December 2006.

sel asistanlar üretmişti.[3] Bu erken çalışma, insan yeteneklerini tamamlamak ve artırmak için tasarlanabilen karar destek sistemleri ve akıllı arama sistemleri de dâhil olmak üzere, bugün bilgisayarlarda gördüğümüz otomasyon ve akıl yürütme algoritmalarının yolunu açtı. Diğer pek çok teknolojik atılımda da olduğu gibi toplumun hizmetine sunulacak yeni bir ürünün genelde ilk olarak askeri amaçlar için tasarlanmış ürünlerin transformasyonu olduğunu hatırlamakta fayda vardır ki yapay zekâ da bunun dışında değildir.

Kavramlar: Yapay zekâ (YZ), insan zekâsı süreçlerinin makineler, özellikle bilgisayar sistemleri tarafından simülasyonudur. Yapay zekâ, insanlar tarafından yapıldığında zekâ gerektiren makinelerin iş süreçlerini tanımlar. Dolayısıyla "yapay zekâ" terimi, "akıllı problem çözme davranışını araştırmak ve akıllı bilgisayar sistemleri yaratmak" anlamına gelir.[4] Genel olarak, YZ sistemleri, büyük miktarda belirlenmiş eğitim verisi alarak, bunları korelasyonlar ve kalıplar için analiz ederler. Bir sonraki adımda bu kalıpları gelecekteki durumlar hakkında tahminlerde bulunmak için kullanarak çalışırlar. Bu şekilde, yazılı bilgisayar sohbetlerinin örneklerini besleyen bir sohbet robotu, insanlarla gerçeğe yakın alışverişler yapmayı öğrenebilir veya bir görüntü tanıma aracı, milyonlarca örneği inceleyerek görüntülerdeki nesneleri tanımlamayı öğrenebilir. Psikologlar genellikle insan zekâsını tek bir özellikle değil, birçok farklı yeteneğin birleşimiyle karakterize eder. Yapay zekâ araştırmaları ise temel olarak zekânın şu bileşenlerine odaklanmıştır: öğrenme, akıl yürütme ve kendini düzeltme. Bunları kısa bir açıklama ile tanıtmak terminolojiyi netleştirmek için faydalı olacaktır.

Öğrenme: YZ programlamanın bu yönü, veri toplamaya ve verilerin nasıl eyleme dönüştürülebilir bilgilere dönüştürüleceğine ilişkin kurallar oluşturmaya odaklanır. Algoritmalar olarak adlandırılan bu kurallar, bilgi işlem cihazlarına belirli bir görevi nasıl tamamlayacaklarına ilişkin adım adım talimatlar sağlar.

Akıl yürütme: İstenen sonuca ulaşmak için doğru algoritmayı seçmeye odaklanır.

Kendi kendini düzeltme: Algoritmalara sürekli olarak ince ayar yapmak ve mümkün olan en doğru sonuçları vermelerini sağlamak için tasarlanmıştır.

Yapay zekâ, iki farklı ve bir dereceye kadar birbiriyle rekabet halindeki yöntemleri, sembolik (veya "yukarıdan aşağıya") yaklaşımı ve bağlantıcı (veya "aşa-

---

[3] John Adamssen, Artificial Intelligence: The Complete Beginner's Guide to the Future of A. I. Efalon Acies (3 August 2020).

[4] John Adamssen, Artificial Intelligence: The Complete Beginner's Guide to the Future of A.I. Efalon Acies (3 August 2020).

ğıdan yukarıya") yaklaşımı izler.[5] Yukarıdan aşağıya yaklaşım, sembollerin işlenmesi açısından, beynin biyolojik yapısından bağımsız bilişi analiz ederek zekâyı kopyalamayı amaçlar ki sembolik etiket buradan gelir. Öte yandan aşağıdan yukarıya yaklaşım, beynin yapısını taklit ederek yapay sinir ağları yaratmayı içerir ki bu da bağlantıcı etiketinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımlar arasındaki farkı göstermek için, alfabenin harflerini tanıyan bir optik tarayıcı ile donatılmış bir sistem oluşturma görevini düşünelim. Aşağıdan yukarıya bir yaklaşım, tipik olarak, bir yapay sinir ağını, ona tek tek mektuplar sunarak eğitmeyi ve ağı "ayarlayarak" performansı kademeli olarak iyileştirmeyi içerir (Ayarlama, farklı nöral yolların farklı uyaranlara duyarlılığını belirler). Buna karşılık, yukarıdan aşağıya bir yaklaşım, tipik olarak, her harfi geometrik açıklamalarla karşılaştıran bir bilgisayar programı yazmayı içerir. Basitçe söylemek gerekirse, nöral aktiviteler aşağıdan yukarıya yaklaşımın temelidir, sembolik açıklamalar ise yukarıdan aşağıya yaklaşımın temelidir.

Yukarıda özetlenen yöntemleri kullanan yapay zekâ, üç hedeften birine ulaşmaya çalışır: güçlü yapay zekâ, uygulamalı yapay zekâ veya bilişsel simülasyon.[6] Güçlü YZ[7], düşünen makineler oluşturmayı amaçlar. Güçlü YZ'nın nihai amacı, genel entelektüel yeteneği bir insanınkinden ayırt edilemez olan bir makine üretmektir. YZ'daki ilk kilometre taşları bölümünde açıklandığı gibi, bu hedef 1950'lerde ve 60'larda büyük ilgi gördü ve bu iyimserlik, ilgili aşırı zorlukların farkındalığını da sağladı. Bugüne kadar, istenen ilerleme gösterilememiş olması problemin ciddi zorluğundan kaynaklanmaktadır. Hatta bazı eleştirmenler, araştırmanın öngörülebilir gelecekte bir karıncanın genel entelektüel yeteneğine sahip bir sistem bile üretip üretemeyeceğinden şüphe duyduklarını beyan etmişlerdir.[8] Gerçekten de, yapay zekânın diğer iki dalında çalışan bazı araştırmacılar, güçlü yapay zekânın peşinden gitmeye değmeyeceğini düşünmektedir. Çoğu araştırmacı, süper zeki bir yapay zekânın sevgi veya nefret gibi insani duygular sergilemesinin olası olmadığı ve yapay zekânın kasıtlı olarak iyi niyetli ya da kötü niyetli olmasını beklemek için

---

[5] Copeland, B.J.. "Artificial intelligence". Encyclopedia Britannica, 11 Aug. 2020.

[6] Animated agents for procedural training in virtual reality: Perception, cognition, and motor control Jeff Rickel &W. Lewis Johnson, Applied Artificial Intelligence An International Journal Volume 13, 1999.

[7] Güçlü YZ terimi, bu araştırma kategorisi için 1980 yılında Berkeley'deki California Üniversitesi'nden filozof John Searle tarafından tanıtılmıştır.

[8] The ethics of artificial intelligence: Issues and initiatives. EPRS | European Parliamentary Research Service Scientific Foresight Unit (STOA) PE 634.452 – March 2020.

hiçbir neden olmadığı konusunda hemfikirdir. Bunun yerine, uzmanlar yapay zekânın nasıl bir risk haline gelebileceğini düşünürken şu iki senaryo üzerinde ittifak ediyorlar:

1. YZ, yıkıcı bir şey yapmak için programlanmıştır: Otonom silahlar, öldürmeye programlanmış yapay zekâ sistemleridir. Yanlış kişinin elinde bu silahlar kolaylıkla toplu kayıplara neden olabilir. Ayrıca, bir YZ silahlanma yarışı, istemeden, aynı zamanda toplu kayıplarla sonuçlanan bir YZ savaşına yol açabilir. Düşman tarafından engellenmekten kaçınmak için, bu silahlar basitçe "kapatılması" son derece zor olacak şekilde tasarlanacaktı, böylece insanlar makul bir şekilde böyle bir durumun kontrolünü kaybedebilirdi. Bu risk, zayıf YZ ile bile mevcut olan ancak YZ zekâsı ve özerklik seviyeleri arttıkça büyüyen bir risktir.
2. YZ faydalı bir şey yapmak için programlanmıştır, ancak amacına ulaşmak için yıkıcı bir yöntem geliştirir: Bu, YZ 'nın hedeflerini bizimkilerle tam olarak aynı hizaya getirmeyi başaramadığımızda ortaya çıkabilir, ki bu çarpıcı bir şekilde zordur. İtaatkâr bir akıllı arabadan sizi havaalanına mümkün olduğunca çabuk götürmesini isterseniz, sizi oraya polisler tarafından kovalanıp sizin aracın içinde perişan bir vaziyette olduğunuzu değerlendirmeden, istediğinizi değil, tam anlamıyla istediğinizi yaparak götürebilir. Süper akıllı bir sistem, iddialı bir jeomühendislik projesiyle görevlendirilirse, ekosistemimize bir yan etki olarak zarar verebilir ve insanların onu durdurma girişimlerini de karşılanabilecek bir tehdit olarak görebilir.

Bilgisayarlar, doğru yazılım/programlama aracılığıyla "anlayabilir" ve eski davranışlarına ve deneyimlerine dayanarak kendi davranışlarını optimize edebilirler. Bu, dramatik bir ölçeklendirme etkisine yol açan diğer makinelerle otomatik ağ oluşturmayı içerir.

Yapay zekâ konusunun iki ana bileşeni olan derin öğrenme ve makine öğrenimi birbirinin yerine kullanılma eğiliminde olduğundan, ikisi arasındaki nüansları belirtmek faydalı olacaktır. Yukarıda bahsedildiği gibi hem derin öğrenme hem de makine öğrenimi yapay zekânın alt alanlarıdır ve derin öğrenme aslında makine öğreniminin bir alt alanıdır. Derin öğrenme temelde sinir ağlarından oluşur. Derin öğrenmedeki "derin", girdileri ve çıktıyı içeren üçten fazla katmandan oluşan bir sinir ağını ifade eder ve bir derin öğrenme algoritması olarak kabul edilebilir. Derin öğrenme ve makine öğrenimi arasındaki fark, her

bir algoritmanın nasıl öğrendiğidir.[9] Derin öğrenme, sürecin özellik çıkarma/oluşturma parçasının çoğunu otomatikleştirerek, gereken manuel insan müdahalesinin bir kısmını ortadan kaldırır ve daha büyük veri kümelerinin kullanılmasını sağlar. Derin öğrenmeyi, "ölçeklenebilir makine öğrenimi" olarak düşünebilirsiniz. Klasik veya "derin olmayan" makine öğrenimi, ise öğrenmek için daha çok insan müdahalesine bağlıdır. İnsan uzmanlar, veri girdileri arasındaki farkları anlamak için özelliklerin hiyerarşisini belirler ve genellikle öğrenmek için daha fazla yapılandırılmış veri gerektirir. "Derin" makine öğrenimi, algoritmasını bilgilendirmek için denetimli öğrenme olarak da bilinen etiketli veri kümelerinden yararlanabilir, ancak mutlaka etiketli bir veri kümesi gerektirmez. Yapılandırılmamış verileri ham biçiminde (örneğin metin, resimler) alabilir ve farklı veri kategorilerini birbirinden ayıran özelliklerin hiyerarşisini otomatik olarak belirleyebilir. Makine öğreniminden farklı olarak, verileri işlemek için insan müdahalesi gerektirmez, bu da makine öğrenimini daha ilginç şekillerde ölçeklendirmemize olanak tanır.

Uygulama Örnekleri: Her sektör, başta hukuki yardım, patent araştırmaları, risk bildirimi ve tıbbi araştırmalar için kullanılabilecek soru yanıtlama sistemleri olmak üzere, yapay zekâ yeteneklerine ihtiyaç duyarlar. Bunun yanında YZ 'nın diğer kullanımları şunları içerir:

Sağlık: YZ uygulamaları kişiselleştirilmiş ilaç ve röntgen okumaları sağlayabilir. Kişisel sağlık asistanları, size haplarınızı almanızı, egzersiz yapmanızı veya daha sağlıklı beslenmenizi hatırlatarak yaşam koçları gibi davranabilir.[10]

İmalat: Yapay zekâ, sıralı verilerle kullanılan belirli bir derin öğrenme ağı türü olan tekrarlayan ağları kullanarak beklenen yükü ve talebi tahmin etmek için bağlı ekipmandan akarken fabrika IoT verilerini analiz edebilir.[11]

Yaşam Bilimleri: Yapay zekâ teknolojileri, ilaç güvenliğini sağlamaktan yeni tedavileri daha hızlı pazarlamaya kadar, en büyük sağlık sorunlarımızdan bazılarını çözmek için verilerin tüm potansiyelini açığa çıkarabilir.[12]

---

[9] Josh Patterson. Deep Learning: A Practitioner's Approach 1st Edition. O'Reilly Media; 1st edition (August 29, 2017).

[10] Arjun Panesar. Machine Learning and AI for Healthcare: Big Data for Improved Health Outcomes Apress; (February 5, 2019).

[11] Li, Bh., Hou, Bc., Yu, Wt. *et al.* Applications of artificial intelligence in intelligent manufacturing: a review. *Frontiers Inf Technol Electronic Eng* 18, 86–96 (2017). https://doi.org/10.1631/FITEE.1601885.

[12] Marshall, T., Champagne-Langabeer, T., Castelli, D. *et al.* Cognitive computing and eScience in health and life science research: artificial intelligence and obesity intervention programs. *Health Inf Sci Syst* 5, 13 (2017). https://doi.org/10.1007/s13755-017-0030-0.

Perakende: YZ, kişiselleştirilmiş öneriler sunan ve tüketiciyle satın alma seçeneklerini tartışan sanal alışveriş yetenekleri sağlar. Stok yönetimi ve site düzeni teknolojileri de YZ ile geliştirilecektir.[13]

Bankacılık: Yapay zekâ, insan çabalarının hızını, kesinliğini ve etkinliğini artırır. Finans kurumlarında, hangi işlemlerin dolandırıcılık olabileceğini belirlemek, hızlı ve doğru kredi puanlamasını benimsemek ve manuel olarak yoğun veri yönetimi görevlerini otomatikleştirmek için YZ teknikleri kullanılabilir.[14]

Kamu sektörü: Yapay zekâ, akıllı şehirleri daha akıllı hale getirebilir. Göreve hazır olma ve kestirimci bakım ile ulusal savunmayı destekleyebilir. Genel olarak, YZ program verimliliğini ve etkinliğini artırabilir.[15]

Otonom sürüş/Autonomous driving: Araçlar, sensörleri kullanarak ve insan müdahalesi olmadan hareket ederek kendi kendini yönetme gücüne sahiptir. Yalnızca uluslararası otomotiv endüstrisinin değil, aynı zamanda büyük veri işleme şirketlerinin de dâhil olduğu büyük bir proje, otonom sürüştür. Hedef, aracı halka açık caddelerde ve yollarda daha güvenli ve insan müdahalesi olmadan hareket ettiren tam otomatik bir sistem geliştirmektir, çünkü karayolu trafiğindeki kazaların ana nedeni aşırı hız, araçlar arasında yeterli mesafe olmaması, aşırı yorgun sürücüler veya sürücünün yaptığı bireysel hatalardır.[16] Kontrol eden ön koltuk yolcusundan bağımsız bir otonom taşıma sistemi oluşturmak için, sistem tarafından analiz edilmesi, işlenmesi ve uygulanması gereken büyük veri hacimlerine ihtiyaç vardır. Bunun için saatte yaklaşık 300 gigabaytlık bir veri hacmi varsayılır. Bu veriler, örneğin kamera görüntülerini ve sisteme engellerin varlığını gösteren ve potansiyel olarak tehlikeli nesneleri izlemesini sağlayan sensörlerden gelen mesajları içerir. Trafik işaretleri de tanınmalı ve talimatları izlenmelidir.[17] Ayrıca sistem, karayolu trafiğinin risklerine uygun şe-

---

[13] Oosthuizen K, Botha E, Robertson J, Montecchi M. Artificial intelligence in retail: The AI-enabled value chain. Australasian Marketing Journal. August 2020. doi:10.1016/j.ausmj.2020. 07.00.

[14] P. Agarwal, "Redefining Banking and Financial Industry through the application of Computational Intelligence," 2019 Advances in Science and Engineering Technology International Conferences (ASET), 2019, pp. 1-5, doi: 10.1109/ICASET.2019.8714305.

[15] Bernd W. Wirtz, Jan C. Weyerer & Carolin Geyer (2019) Artificial Intelligence and the Public Sector Applications and Challenges, International Journal of Public Administration, 42:7, 596-615 DOI: 10.1080/01900692.2018.1498103.

[16] Maria Ilyinichna Podstavkova, 2021. "European Automotive Industry under Great Transformation in the Industry," Russian Foreign Economic Journal, Russian Foreign Trade Academy Ministry of economic development of the Russian Federation, issue 5, pages 116-123, May.

[17] Wil M.P. van der Aalst. Hybrid Intelligence: to automate or not to automate, that is the question. International Journal of Information Systems and Project Management, Vol. 9, No. 2, 2021, 5-20.

kilde öngörülü bir şekilde yanıt verebilmek için hem insan hatalarını hem de makine arızalarını öngörebilmelidir. Sistem bağımsız olarak öğrenmelidir. Bununla birlikte, sistem için en büyük zorluk, uzun vadede insanlar hastalandığında veya yokken işleyişini garanti altına almak olacaktır. Ayrıca, sistem tek tek küçük kazalar dışında daha güvenlidir. Gelecekte motorlu araçlar tam otomatik sistemlerle kullanılacağından kamyon, taksi veya forklift şoförü gibi işler uzun vadede ortadan kalkacak gibi görünmektedir. Bu bağlantılı kamyonların (örn. Daimler) geliştiricileri, önümüzdeki on yıl içinde gerçekleşecek teknik değişikliklerin, son 50 veya 60 yıldaki teknik gelişmelerden daha fazla olacağından eminler. Esas itibarıyla, onay gerekliliği pilotun kontrolü herhangi bir zamanda devralabilmesidir, bu da pilotun ve dolayısıyla işverenin de sorumluluk kanunu kapsamında sorumlu olduğunun varsayılması anlamına gelir. Aynı durum, operatörün yolcuları veya çalışanları ve makineyi kesinlikle ayırarak sorumluluk sorunundan kaçtığı otomatik tramvaylar veya otomatik forkliftler için de geçerlidir.[18] Bu nedenle, sorumluluk kurallarının diğer otomatik alanlardan otomatik sürüşe uygulanması mümkün değildir. Burada operatörün sorumluluğunun temeli, operatörün otonom sistemi kullanması ve ağır basan bir genel sorumluluktur. Araç sahibine karşı tazminat talepleri söz konusu olduğunda, bir cevap, sistem aracı kontrol edeceği için sistem teknik olarak arızalanırsa, genellikle mal sahibinin tarafında bir arıza olmayacağıdır. Ancak, böyleyse, bu, üreticilerin hesaplanamayan sorumluluk risklerine neden olacaktır ve nihayetinde böyle bir sistemin sigortalanabilir olup olmadığı konusunu gündeme getirecektir. Öte yandan araç sahibi için yazılım hatalarına karşı nasıl sigorta yapabilecekleri sorusu ortaya çıkmaktadır. Belki de araç sahibi gelecekte teleoperasyona izin veren üçüncü şahıs sorumluluk sigortası satın alabilecektir. Böylelikle sigorta şirketleri için yeni iş alanları ortaya çıkabilecektir.[19]

Bilişimsel Teknolojı (BT) sistemi: İyi bilinen hizmet modelleri, örneğin Facebook veya Amazon Mechanical Turk gibi ağ platformları, isteğe bağlı ekonomi sağlayıcılar Uber ve Airbnb veya araba paylaşımı, Spotify ve Netflix gibi paylaşım hizmetleridir. Araştırmalar, sadece paylaşım hizmetleri sayesinde sektör cirosunun önümüzdeki on yıl içinde yirmi katına çıkacağını göstermek-

---

[18] P. Fernanda Escobar Vergara, E. Emanuel González Malla, E. Xavier Miño Paillacho and F. David Morales Arévalo, "Object Detection in a Virtual Simulation Environment with Automated Driving Toolbox," *2021 16th Iberian Conference on Information Systems and Technologies (CISTI)*, 2021, pp. 1-6.

[19] Uzair M. Who Is Liable When a Driverless Car Crashes? *World Electric Vehicle Journal.* 2021; 12(2):62. https://doi.org/10.3390/wevj12020062.

tedir.[20] Eski endüstri, bir seri üretim ortamında ölçek ekonomilerini kullanarak ilerleme kaydetmişti, ancak yeni bilgi ekonomisi, daha fazla tekele yol açan ağ etkileri üzerinde yaşamaktadır. Optimal bir işletim prosedürünü garanti etmek için, sistemler birbirleriyle ve kullanıcılarıyla senkronize olmak durumundadır. Bu nedenle, otonom sistemleri (kısmen) önceki iş organizasyonuna entegre etmek gereklidir ve bu da bilişim teknolojisi uzmanları için büyük bir zorluktur. Yalnızca makineler birbirleriyle ve onları çalıştıran insanla en iyi şekilde senkronize edilirse, optimum bir katma değer zinciri olabilir. Buna kısaca "artırılmış zekâ" olarak isim vermek uygundur. Yapay zekânın temel unsuru ve işleyen bir üretim BT sistemi, bu nedenle, insan ortağından öğrenme ve insan ihtiyaçlarına yanıt vermenin etkileşimli, ömür boyu sürecek bir sürecidir. Ayrıca robot, müşterinin ihtiyaç duyduğu son derece karmaşık planlar hazırlayabilmeli ve bunları bağımsız olarak üretebilmelidir. BT sisteminin kapsamlı "kolektif" zekâ ile gelmesi ve diğer cihazlarla ve insanla iletişim kurması hayati önem taşır.[21] Özellikle bir üretim robotunun, neredeyse insan yeteneklerine sahip olacak şekilde tasarlanması gerekir, örneğin ince motor becerileri, algılama, uyarlanabilirlik ve kavrama bunlardan yanlızca en önemlileridir. Bununla birlikte, tam işlevselliğini elde etmek için dinamik ve katı bir şekilde programlanması gerekir. Çalışan insan bu nedenle sistemin işlevlerini eğer sistem kendilerini tanımıyorsa kendi ihtiyaçlarına göre uyarlayabilmelidir.

Veri Gizliliğinin Korunması ve Gizlilik Sorunları: Büyük veri konusu teknolojik gelişmelerle birlikte analiz ve işleme kabiliyetlerinin de birlikte tartışılmak zorunda olduğu bir noktaya gelmiştir. Makineler, insanlar ve makineler tarafından oluşturulan çeşitli kaynaklardan daha büyük hacimlerde anonim ve yapılandırılmamış verileri depolayabilirler. İnternetin icadından bu yana depolanan verilerin hacmi neredeyse katlanarak artmaktadır. Dünya çapındaki veri hacminin 2020'de 100 zettabayttan 100.000.000. 000.000. 000.000. 000 (veya bir sextillion bayt), yani 2006'daki hacmin on katı) olduğu düşünülmektedir. İşte bu derece çok fazla veri hacmine "büyük veri" denmektedir. Sektör, örneğin pazarlama, müşteriler ve personel ile ilgili olarak, büyük verilerin değerlendirilmesi ve analizinden, üretkenlikte bir artış ve aynı zamanda işçilik maliyet-

---

[20] Ashish Malik, M.T. Thedushika De Silva, Pawan Budhwar, N.R. Srikanth, Elevating talents' experience through innovative artificial intelligence-mediated knowledge sharing: Evidence from an IT-multinational enterprise, Journal of International Management, Volume 27, Issue 4, 2021, 100871.

[21] Emerging digital technologies and professional services – Current and future research agenda: Journal of Service Theory and Practice.

lerinde bir azalma gibi birçok yeni içgörü beklemektedir.[22] Ek olarak, büyük veri nesnelerin interneti ile birlikte, yapay zekânın yeni meydan okuyucu seviyede zorlu amaçlarını oluşturmaktadır. Burada odak noktası depolama değil, toplanan verilerin analizidir. Veriler anonimleştirilir ve yapılandırılmamış bir biçimde bulunur, böylece çoğu ülkede büyük veri analizi yürürlükteki yasaları ihlal etmemiş olur. Bu nedenle, özellikle uluslararası faaliyet gösteren şirketler için tek tip bir veri tabanı oluşturmak ve verileri küresel olarak ele almak için dâhili yönergeler oluşturmak zordur. Şüphe durumunda, her ülke veya her bölge için ayrı bir düzenleme yapılmak gerekmektedir.

Transhümanizm uygulamaları: Transhümanist geleceği kabullenme aşamasında, günümüzde işitme zafiyeti yaşayanların işitme cihazları, çeşitli göz kusurları için gözlük ya da lens, renk körlüğü için renk gözlüğü kullanılması, eksik uzva sahip insanların protezlerle normalleştirmeleri, diş dolguları vb. hata düzeltici hatta estetik saç ekimi gibi orijinalinde eksik dokuların yapay ya da destek tedaviler ile yapılandırılması işlemlerini şu an içselleştirdiğimizi düşünmek bir fikir verecektir. [23] Buna ek olarak herhangi bir "zaafiyeti" olmayan insanlar bile dünyayı farklı algılamayı sağlayabilecek süper gözlükler kullanma, bu sayede çok farklı geometrik, renksel ve dokusal detayları ya da sanal gerçekliğin sunduğu pek çok hazların bağımlısı haline gelebilir ve eski "ilkel!" haline dönmek istemeyebilir. Dönse bile mümkün olan en kısa sürede tekrar sanal dünyayı müşahede etmeye devam etmek isteyecektir. Günümüzde yaşanan örneklerden biri olarak, interneti olmayan mekân ya da beldelerin gençler tarafından çekici bulunmamasının ardındaki sosyo-psikoljik girdiler insanları daha derinden etkisi altına alabilecektir. İkinci olarak sosyal medya beğenilerinin insanların mutluluk algılarını değiştirdiği bir dünyanın üstel bir değişim beklenen geleceğinin insanda ne gibi açılmamış sır, iyi ya da kötü potansiyeli ortaya çıkaracağını hepbirlikte göreceğiz.

Yapay zekânın şu an yapabildiklerine bir göz atacak olursak özellikle sosyal yaşamda kullanıma hâkim olmaya aday olduğunu söyleyebiliriz: I) görüntü tanıma, konuşma transkripsiyonu ve doğrudan çeviride insan ihtiyaçlarını karşılıyor durumdadır; II) otonom araçlarda "araba kullanabiliyorlar", III) bir soruyu yanıtlamak için bir paragrafta ilgili bilgilerin seçimini yapabiliyor, resimler bu-

[22] Jiatao Kang, Junlei Dong, D. Y. (2021). Key Technologies of IoT Service Security and Privacy Protection. CONVERTER, 70 - 79.

[23] Hansell, G. R. ve Grassie, W. (2011). H+/-: Transhumanism and its Critics. Metanexus Institute. Philadelphia, PA, USA.

lanık olsa bile insan duygularını tahmin edebiliyorlar; IV) kendi şifreleme şemalarını oluşturabilir ve kötü amaçlı yazılımları tespit edebilirler; V) tıp alanında hastalıkların tespitini ve teşhisi yüksek doğrulukla gerçekleştirebiliyorlar. vi) yemek kitabı tarifleri, spor haberleri, film senaryoları, müzik ve yayınlanmış şiirler yazabiliyor ve VII) bir harita kullanarak karmaşık bir yerde yollarını bulabiliyor.[24]

Kritik Dönemeçler: ***Deep Blue*** ve ***AlphaGo*** Maçları: Deep Blue - Garry Kasparov 1997 satranç ve AlphaGo - Lee Sedol 2016 Go oyunu maçları, yapay zekâ tarihindeki iki kritik andı. Deep Blue vs Garry Kasparov 1997, Deep Blue'nun maçları 3.5-2.5 kazandığı altı oyunluk bir satranç maçıydı. Teknolojik açıdan bakıldığında birçok yapay zekâ görevi bazı amaç fonksiyon değerlerini maksimize ya da minimize eden optimizasyon problemi olarak kabul edilebilir. Satranç söz konusu olduğunda ise amaç fonksiyonu rakibin taşlarını ele geçirerek önemli bir avantaj elde etmek ve merkezi kontrol etmek veya piyon yapısını hizalamak, her ne pahasına olursa olsun şahı şah matına karşı korumak vb. yöntemlerle konumsal bir avantaj elde etmeyi içerebilir.[25] Önceki algoritmaik yapılarla tasarlanmış bir satranç bilgisayarı genellikle konumsal bir avantaja kıyasla maddi bir avantajı tercih ediyordu. Çünkü önceki durum formülasyon, hesaplama ve programlama için çok daha kolaydı. Ancak konumsal değerler üzerinden malzeme stratejisi genel olarak daha öngörülebilirdi. 1997'de Deep Blue, dünya santraç şampiyonu Kasparov'u yenecek kadar sofistike hale geldi. Deep Blue bir yapay zekâ olsa da, mevcut sistemlerden daha az makine öğrenmesi algoritmaları tabanlıydı. O dönemde büyük veri başlangıç aşamasındaydı ve ilgili bilgisayar donanımı büyük ağları destekleyecek kapasitede de değildi. Deep Blue, esasen, satranç hızlandırıcı yongalarıyla donatılmış genel amaçlı bir süper bilgisayar işlemcisiydi. Yazılım, satranç hesaplamalarının daha temel yönlerini gerçekleştirirken, hızlandırıcı çipler en iyi hamleleri hesaplamak için bir olasılıklar ağacını araştırıyordu. 1997 versiyonu, pozisyon türüne bağlı olarak saniyede 100 ila 200 milyon pozisyon ve ayrıca 20 veya daha fazla hareket çifti derinliği arayabiliyordu. Geliştirme sırasında mühendisler bir açılış kütüphanesi, ek özellikler, ve gelişmiş hesaplama hızı sağla-

---

[24] Angelov, Plamen and Almeida Soares, Eduardo and Jiang, Richard and Arnold, Nicholas and Atkinson, Peter (2021) *Explainable artificial intelligence: an analytical review.* WIREs Data Mining and Knowledge Discovery. ISSN 1942-4795.

[25] Bory P. Deep new: The shifting narratives of artificial intelligence from Deep Blue to AlphaGo. Convergence. 2019;25(4):627-642. doi:10.1177/1354856519829679.

dı ardından sistemi satranç ustalarına karşı korudu. Sonunda, bilgisayar, olasılık teorisinden, beklenen fayda maksimizasyonundan ve diğer matematiksel sistemlerden en iyi senaryoyu öneren etkileyici bir Bayes ağları kütüphanesine veya karar ağaçlarına sahip oldu.[26] Geliştiriciler sistemi bağımsız olarak kararlar alması için eğiterek, Deep Blue'nun oyun davranışını tam olarak tahmin etme becerilerini feda ettiler. İnsanlar desen tanıma ve sezgiye dayalı satranç oynama eğilimindeyken, makineler en iyi hareket tarzına karar vermeden önce neredeyse anında milyarlarca olasılığı değerlendirir. Modern tarihin en büyük satranç oyuncusunu yenmek için Deep Blue, oyun haritasını ve gelecekteki olası sonuçları programcılarının-veya herhangi bir insan rakibin-yapabileceğinden çok daha doğru bir şekilde hesaplayabilmelidir. Yine de, Deep Blue'nun Bayesçi yapısı nedeniyle, programcıları bilgisayarın karar verme sürecini daha sonra denetleyebilir ve geriye dönüp bakıldığında neden belirli bir şekilde davranmayı seçtiğini belirleyebilirdi. Deep Blue, "açıklanabilir bir yapay zekâ" örneğiydi, bu nedenle kararları şeffaftı ve daha sonra tasarımcılar tarafından kolayca anlaşıldı.[27]

Deep Blue ve AlphaGo arasındaki en büyük fark eğitim algoritmasındadır. Programlar, temelde verilere dayalı olarak en uygun kuralları analiz edebilir ve çıkarabilir. AlphaGO strateji ağı üç bölümden oluşuyordu. Birincisi, gerçek insan davranışlarına dayanan denetimli bir öğrenme politikası ağına sahiptiler. Bu, en geleneksel makine öğrenimi yöntemidir. Milyonlarca insan oyuncu ağda Go oynayacak ve Go'nun sonucunu söyleyecektir. Bu, AlphaGo'nun insana en çok benzeyen kısmı ki burada program, oyunu kazanmaktan çok sadece en iyi insan oyuncuları taklit etmeye odaklanıyor. Bu bölüm AlphaGo'nun insan ya da makine rakiplere karşı oynadığı maçlarda bir sonraki hamlede taşı tahtada nereye yerleştireceğine karar verir.[28] İkinci bölüm, güçlendirilmiş öğrenme politikası ağıdır. En iyi insan oyuncuları taklit etmeye çalışan yeni algoritma ile araştırmacılar, programı milyonlarca oyun için kendisiyle oynamaya bıraktı. Sonuç olarak, algoritma hangi hamlenin en yüksek kazanma olasılığına sahip olacağı ve hangilerinin kazanamayacağı konusunda ince kuralları çıkarmaya muktedir hale geldi.

---

[26] Meij, Jan Martijn, Artificial Intelligence: Faith in Machine or Man? Nature + Culture; Vol. 15, Iss. 3, (Dec 2020): 318-328. DOI:10.3167/nc.2020.150305.

[27] Francis K. Peddle, Philosophy And The Algorithmic Absolute, Volume 73, Issue 1–2, Jan. 2021, p. 269–277.

[28] Human Brain and Artificial Intelligence Second International Workshop, HBAI 2020, Held in Conjunction with IJCAI-PRICAI 2020, Yokohama, Japan, January 7, 2021, Revised Selected Papers. Editor: Yueming Wang.

Kara Kutu/Black Box YZ'ya Karşı Açıklanabilir YZ: 2017'de AlphaGo, Go dünya şampiyonu Ke Jie'yi yendi. Deep Blue'nun Bayes yapısının aksine, AlphaGo yapay sinir ağları kullanılarak oluşturuldu. İnsan beyninden analoji ile modellenen sinir ağı tabanlı sistemler, bilgileri işlemek ve işlemleri gerçekleştirmek için düğüm adı verilen yapay nöronları kullanır. Sinir ağları, gelişmiş ağ tasarımı, tanıma yetenekleri ve deneyimsel eğitim gerektiren hiper karmaşık, non-lineer modellerdir. AlphaGo, her başarılı ve başarısız girişimi bilgi tabanına kaydederek defalarca kendisine karşı oynadı. Jie'nin neredeyse mükemmel bir oyun oynamasına rağmen Ke Jie'ye meydan okumaya ve onu yenmeye hazır olana kadar stratejilerini optimize etmek için çok büyük sayılarda pozitif geri bildirim döngüsünden yararlandı. AlphaGo, çoğu sinir ağı ve yönlendirilmiş evrimsel makine öğrenimi algoritmaları gibi, bir kara kutu sistemi olarak sınıflandırılmaktadır. Mantıksal ve matematiksel temelleri inceleme ve müdahale için bir şekilde şeffaf olan Bayes ağlarının aksine, geliştiricilerin veya denetçilerin kara kutu algoritmalarının kararlarına nasıl ve neden ulaştığını anlamaları neredeyse imkânsızdır.[29] Bu algoritmik sistemlerde açıklanabilirlik tasarıma dâhil edilmemiştir. Zararsız bir satranç oyununda şeffaflık yerine üstün işlevsellik seçmek mantıklıdır. Peki ya hayatı tehdit eden, uzun süreli sonuçları olan sistemler? Nasıl ulaşıldığını anlayamazsak bir öneriye nasıl güvenebiliriz? Ya doğuştan gelen önyargı veya kelebek etkisi sonuçları varsa? Nasıl bilebiliriz? İşte yapay zekânın şu an geldiği nokta itibariyle transhümanizmi ilgilendiren yönü bu kara kutu modelleme belirsizliğidir. Biz son derece yüksek hızlarda yenilik yapmaya devam ederken geliştiricilerin açıklanabilir yapay zekâya öncelik vermesi gerektiği kritik bir meseledir. Açıklanabilir yapay zekâ, şeffaflığa öncelik verir ve şeffaflık, YZ çözümlerinin geniş çapta benimsenmesini sağlamak için gerekli olan güveni oluşturur. Modern YZ çözümleri, büyük sosyal, fiziksel ve finansal zarara neden olabileceklerini şimdiden kanıtladı. Teknoloji inanılmaz derecede olumlu sonuçlara sahip bir araçtır, ancak teknoloji uzmanları ve tasarımcılar olarak ürünlerimizin şeffaf, hesap verebilir, sorumlu ve denetlenebilir olmasını sağlamayı hedeflemeliyiz.[30] Doğal olarak açıklanabilen veya yüksek performanslı sinir ağlarından yüksek seviyeli, insan dostu konseptleri çekebilen projelere bakmalı ve yatırım yapmalıyız. Yapay dar zekâ, yapay

[29] Wojciech Samek, Thomas Wiegand, Klaus-Robert Müller Explainable artificial intelligence: Understanding, Visualizing and Interpreting Deep Learning Models, ITU Journal: ICT Discoveries, Special Issue No. 1, 13 Oct. 2017.

[30] Adams J.C., Engel J. (2021) Artificial Intelligence: Opportunity or Risk?. In: Life and Its Future. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-59075-8_9.

genel zekâya ve ardından yapay süper zekâya giden yolu hızlandırdıkça, açıklanabilir yapay zekâ sorunu da katlanarak büyümektedir. Transhümanizm karşıtlarının haklılık payının olduğu kısmı yapay zekâ teknolojileri özelinde özyinelemeli kişisel iyileştirme yapabilen kara kutu yapay zekâ geliştirilmesi olarak görebiliriz.[31]

Yukarıda bu iki oyunun yapay zekâ sistemlerinin güç ve mantığını anlamakta kritik eşikler olduğundan bahsetmiştik. Teknoloji geliştiren kişiler açısından bize neler söylediğine bakmak istersek aşağıdaki özet değerlendirmeyi yapabiliriz: [32]

I) Bilgi işlem gücü önemini devam ettirmekle birlikte problem çözme stratejilerinde ağırlığı azaldı.

II) Kapsamlı karar ağaçları kullanan Deep Blue'nun aksine AlphaGo, her şeyi "kaba kuvvetle" sıfırdan öğrenir. Bir anlamda, AlphaGo kaba kuvvet "çalışkanlığı" ile kendini gösterir, ve milyonlarca insanın oyunundan ve kendi kendine oynamasından hareketle öğrenmeye istekli, son derece çalışkan, ancak ille de dahi olması beklenmyen bir öğrenciyi taklit eder.

III) Veriler problem çözmek için kilit roldedir. Örneğin Deep Blue, aramayı basitleştirmek için açılışlar ve oyun sonları hakkında kitaplardan oluşan devasa bir veritabanına güveniyordu; bundan farklı olarak AlphaGo'nun 30 milyon insan pozisyonu öğrendiğini ve bunu kendi kendine oynayarak pekiştirmeli öğrenme ile yaptığını düşünürsek bilgisayarların aynı zorlukta problemi çözmek için bilgisayar kapasitesi yerine veriye daha fazla önem vermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle, sigorta, yatırım ve varlık yükümlülüğü yönetimi süreçlerini otomatikleştirmeye çalışan şirketler için verilere daha fazla yatırım yapmaları kendi gelecekleri için kaçınılmaz olacaktır. Bu, son dönemde Whatsapp vb. platformların neden kişilerin verilerini toplamayı bu kadar önemsediğini de anlaşılır kılıyor. "Veri Güçtür..."

Transhümanizmin savunma sanayi alanındaki gelişmeleri nasıl yönlendirdiği tartışmaları için özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tekno-askeri-endüstriyel kompleksin projelerine bakmak yeterlidir. İleri Savunma Araştırma Projesi Ajansı (DARPA), insani güçlendirme (human enhancement)projesine

---

[31] Aljoscha C. Neubauer, The future of intelligence research in the coming age of artificial intelligence – With a special consideration of the philosophical movements of trans- and posthumanism, Intelligence, Volume 87, 2021,101563, https://doi.org/10.1016/j.intell.2021. 101563.

[32] Haofeng Yu, From Deep Blue to DeepMind: What AlphaGo Tells Us, Predictive Analytics And Futurism July 2016, Issue 13, p.42-45.

ciddi bir yatırım yapmış durumda.[33] Bu anlamda denilebilir ki "ileri/güçlü insanların" yapımı, ideal gelecek hakkında boş bir ütopik fantezi değil, kaynakları insan gelişimi adına tüketen ve güçlü kamu kurumları tarfından fonlanabilecek pahalı bir programdır. Başka bir deyişle, savunma sanayi temelinde transhümanizm etkileri yapay zekânın savunmayı ve güvenliği nasıl etkileyeceğine dair mevcut düşüncelerle şekillenecektir. Bu süreç doğası gereği artımlıdır ve aynı zamanda bugüne çok benzeyen ve savaşmaya devam eden geleceğin silahlı kuvvetlerini varsayar. "*Artificial intelligence and the future of defense*" eserinde[34] ayrıntılı olarak incelenen bu hususta bazı ilginç tespitleri aktarmak faydalı olacaktır. Bu raporda savunma sanayinin dünü bugünü ve yarını başlıklı bölümde savunma ve güvenlik, emniyet vb. sektörlerini de içine alacak şekilde mevcut potansiyeli, sektörün tabakaları, Çin, Rusya, Amerika ve İsrail silahlı kuvvetlerine ait YZ uygulamaları ele alınmıştır. Ayrıca, burada askeri amaçlar için yararlı olan YZ uygulamalarının bunlarla sınırlı olmadığı gösterilmektedir. Taktik bağlamda yalnızca "kinetik" veya "vurucu güç" işlevlerini geliştirmek, ancak aynı zamanda kara, hava ve deniz kuvvetlerine niteliksel bir avantaj sağlayan destekleyici, lojistik ve stratejik uygulamalar da şu anda gündemdedir. Spesifik isimlendirme yapmak istersek bunları şöyle sıralayabiliriz: siber operasyonları otomatikleştirme, algoritmik hedefleme, görev devri, otomatik planlama ve insan gücü tahsisi, hedef sistem analizi/hedef kitle analizi, operasyonel ve operasyonel olmayan süreçlerden alınan dersler, yetenek geliştirme için seçenek analizi, elektronik tıbbi kayıt analizi ve optimizasyon, belgelerin sınıflandırılması ve "kripto koruma" istihbarat paylaşımı, toplumsal dayanıklılığı güçlendirmek.

Bir teknolojinin etkinliğinin büyük ölçüde sosyal desteklerine bağlı olduğunu ve teknolojik sistemlerin maddi bileşenlerini sosyal temelleri olmadan transfer etmenin korkunç sonuçlara yol açabileceğini biliyoruz. Gelişmiş ülkelerin kimyasalları küresel pazarlara ulaşırken kaza, risk değerlendirme, düzenleme ve tehlike iletişiminde büyük yetersizliklerini ortaya çıkardı. Bu da teknoloji meselesini "yapma kabiliyetimiz var diye mutlaka yapmalı mıyız?" sorusuna odaklanmayı ve irdelemeyi gerekli kılıyor.[35] Bu konuda yapılan entelektüel tar-

---

[33] Jessup, Thomas, 'Avengers, [Lawfully] Assemble!' – Military Human Enhancement and the Disruption of Fundamental Principles of International Humanitarian Law (May 17, 2021).

[34] De Spiegeleire, Stephan & Maas, Matthijs & Sweijs, Tim. (2017). Artificial Intelligence and the Future of Defense.

[35] Gerd Leonhard, Technology vs Humanity: The coming clash between man and machine, Fast Future Publishing; 1st edition (September 6, 2016).

tışmalarda öne çıkan fikir merkeze koymamız gereken şeyin insan mutluluğu ve refahı daha da önemlisi insanın hayatta kalması olduğudur.

2. Tekno-Doğa, Tekno-Kültür

20. yüzyılın ortalarındaki teknoloji filozofları, belki de en önemlileri Martin Heidegger, Ortega y Gasset ve Lewis Mumford, teknolojinin özü ve modern yaşamdaki yeri hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulundular.[36] Bu düşünce hatları pek çok açıdan farklı olsa da, birlikte ele alındığında, "teknolojinin" bir ahlaki tahayyül merkezi ve kültürel eleştirinin bir kaygısı olarak edindiği merkezi konumu vurguluyorlar. Teknolojik determinizm veya tahakküm tehdidine karşı, bu açıklamalar, teknolojinin heybetli bir yapı olarak görüldüğü ve teknolojinin tarihi yönlendirdiği fikrini reddeden, bir karşılık verdi. Atom bombası örneğinden hareket ederek negatif beklentinin içinden çıkan beklenmedik pozitif sonuç öyküsünün transhuman ve post-human kavramları için de yazılmaması için bir neden yoktur. Bilindiği gibi, nükleer çağı, Soğuk Savaşı ve süper güçlerin dizginlenemeyen silahlanma yarışını başlatan bu korkutucu teknoloji, başlangıçta totaliter teröre karşı nihai silah olarak düşünülse de en sonunda ilerleme fikrindeki derin çatlakları ortaya çıkardı ve bir barış aracı olarak yeniden düşünülmek zorunda kalındı. Slogan şuydu: Eş zamanlı yok olmak yerine "şimdilik" barışı tercih etmek![37]

Sosyal ve maddi, insan ve insan olmayan, insan ve makinenin melez konfigürasyonlarının yapılmasının ve bozulmasının sürekli bir şekilde periyodik gidişatı... Transhuman çağ, insan-makine arayüzünün yeni biçimleriyle karakterize edilecek "kimyasal, hesaplamalı, genetik, biyo-mekanik veya nanoteknolojik" teknolojiler "zihni, algılamayı ve bedeni artıracak ve değiştirecek."[38] Bu insan-makine birleşmesinin bir noktasında, kendi bağımsız kararlarını verecek süper zeki makineler özerk, karar verici varlıklar haline gelecektir. İlk başta, insanlar zihinlerini ya da başka bir değişle kişiliklerini insanlığın maddi ihtiyaçlarına hizmet edecek süper bilgisayarlara yükleyecekler. İnsan zihninin bilgisayar sistemlerine aktarılmasıyla "farklı post-biyolojik düzenleme

---

[36] Val Dusek, Philosophy Of Technology: An Introduction 2006 Blackwell Publishing.

[37] The ethics of artificial intelligence: Issues and initiatives, EPRS | European Parliamentary Research Service Scientific Foresight Unit (STOA) PE 634.452 – March 2020.

[38] Galloway, K. C., Clark, J. E., and Koditschek, D. E. (January 24, 2013). "Variable Stiffness Legs for Robust, Efficient, and Stable Dynamic Running." ASME. *J. Mechanisms Robotics*. February 2013; 5(1): 011009. https://doi.org/10.1115/1.4007843.

seçenekleri" ortaya çıkacaktır. Bazıları robotik bedenlerde yaşamayı seçecektir. Bu sentetik biyolojik bedenler mevcut bedenlerimize benzer, ancak büyük ölçüde geliştirilmiş fiziksel bedensel yeteneklere sahiptirler. Diğer bazıları ise kalıcı bir yazılım olmadan saf bir yazılım olarak yaşamayı seçecektir.[39] Bu, insanın post-insana dönüşümünün ulaşmak istediği noktadır. Geleceği bu şekilde hayal etmek, gelişmiş trans-insan sadece insanların geri dönülmez bir şekilde dönüştüğü Sanal Krallığın yolu değil aynı zamanda bedenlenmiş biyolojik insanların planlı ölümünü de beraberinde getirecektir. İnsanoğlunun teknolojik yaratıklarına kıyasla eskiliği, "süper akıllı" sistemlerin kontrolünü kolaylıkla kaybedebilecekleriydi. İnsan ihtiyaçlarına hizmet etmek yerine, bu tür yapılar insan emirlerinden bağımsız hareket etmeye başlayabilir ve hatta dünya üzerinde kontrol sahibi olabilir.[40]

Bu dünya resminin en önemli metafiziksel ilkesi (particularism) tikelciliktir: sosyoteknik konfigürasyonlar yerleşik, olumsal ve geçicidir. Onları kaplayan yaşam biçimleri ve onlara düzen kazandıran aktörlerin (insan ve makine benzer şekilde) koordineli davranışları tarafından bir arada tutulurlar. "Teknoloji" düşünülemez hale geldikçe, her zaman hâlihazırda konumlandırılmış teknolojiler tarafından yer değiştirilirken, toplumlar kendilerini teknolojik düzenlerin gözden kaybolduğu imajında hayal ederler. Teknolojiler insan değerlerini, normları ve idealleri kodlar ve ifade eder.[41] Transhümanizm hakkında dikkate değer olan şey, onun sadece radikal bir şekilde farklı olması değil, aynı zamanda geniş çapta teknolojik yeniliğin eşlik ettiği ve hayal gücünü bir ilerleme kaynağı ve bir avantaja çeviren bu sayede sosyal ve tarihsel değişime adapte edebilmesidir. Bu yaklaşım bir anlamda, "insan geleceği"ni "teknolojik olarak neyin mümkün olduğu" sorusuna dönüştürüyor ve bu sorunun ardından aslında insan hayatının ne olduğu ve teknolojik geleceğin neler getireceğine dair sorularla konu derinleşiyor. Bu sebeple trans/post-hümanizm kavramlarını ciddiye almamız ve ilgili girişimlerin sadece birer düşünce deneyi seviyesinde olmadığının farkında olmalıyız. Teknolojinin etkileri bugün insan hayatının her alanında hissediliyor: ekonomi, politika, hukuk, tıp, ulaşım, iletişim, kültür ve eğitim bunlardan bazılarıdır ve listeyi bu şekilde uzatmak mümkündür. Bir diğer konu

---

[39] Mariarosaria Carullo, Gianluca Cavaliere, Aniello De Prisco, Michele Di Capua, Alfredo Petrosino, Donatella Padovano, Gennaro Nave, Daniele Ruggeri: Stock Control through Video Surveillance in Logistics. ICIAP (2) 2013: 740-748.

[40] Tracy J. Trothen, Calvin Mercer (Editors), Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors) 1st ed. 2017.

[41] Nye, D. E. (2006). Technology matters: Questions to live with. Cambridge, MA: MIT Press.

da bu etkilerin hem kombine olarak sisteme dâhil olması hem de çoklu alanların birbiriyle ilişkilerinden ortaya çıkan çok bilinmeyenli çözüm bekleyen sorunlara dönüşmesidir. Sosyolojik açıdan durum iki nonlinear yapının adeta çarpışması gibi düşünülebilir ki biz standart lineer problemler üzerinde bile tahminde çok başarılı değiliz. Bu yüzden elde edilecek çözümlerin bir müzakere mantığıyla ilgili tüm disiplinleri dâhil eden bir yapıda üretilmesi gerekmektedir. Çözüm, insani kapasitelerimizin tümünü ilgilendirdiği için bu sorumluluğu temel bilim, mühendislik dünyası ve sosyal bilimciler arasında paylaştırmalıyız. Bunlara ek olarak bu istişare ortamı ve platformları, sadece akademik seviyede de kalmamalı aksine ilgili toplumdaki aydınlardan, siyasetçilere, sivil toplum kuruluşları, dini yapılanmalar, gazeteciler, eğitimciler ve kültür ve sanat üreticilerini de kapsamalıdır.

Burada kritik olan hızdır. Ani değişimlere adapte olmak doğanın ve standart fiziksel, ekonomik ve toplumsal yapıların üstesinden gelebildiği bir durum değildir. Mesela bir virüsün vücuda girip çok hızlı çoğalması ve organizmaları işgal etmeleri, bağışıklık sistemimizin ilgili antikorları üretecek zaman ve organizasyon süreçlerinin azlığından kaynaklanır. Bunun gibi transhümanizm süreci daha önceki teknoljik gelişmelerde olduğundan farklı olarak yavaş ve kademeli dolayısıyla uyum sağlamanın kolay olduğu şekilde olmayacaktır. Ani bir deprem, hazırlıksız yakalandığımız bir tsunami ya da şiddetli fırtına misali yıkıcı yönü güçlü olan ekonomi alanında büyük mali krizler, tarih alanında da dünya savaşları seviyesini aşan bir süreçten bahsediyoruz. Tarih okumalarımızı artırdığımızda güncel dinamiklere yavaş uyum sağlayan ve kritik sıçramaları öngöremeyen toplum, ülke ve büyük imparatorlukların dünya sahnesinden silindiğini görebiliriz. Kaldı ki bu değişimler önümüzdeki dönemdeki beklenen değişim hızlarından çok daha küçüktü. Bir diğer olumsuz değerlendirme olarak önceki teknolojik gelişmelerin hiçbirinin insanın nöro-biyolojik yapısına müdahale etmemesi/edememesi, psikolojik ve ruhsal yönlerini tersinmez bir tavırla değiştirmeye aday olmamasıdır.

Şunu not olarak ifade etmek isterim ki bu alanda son derece yüksek derecelerde belirsizlik söz konusu olup, yalnızca toplumsal sorunlar açısından değil, aynı zamanda vizyoner teknolojilerin uygulanabilirliği açısından da ciddi tartışmalara yol açmaktadır. Riskler veya fırsatlar olarak hangi olası teknik gelişmelerin dikkate alınması gerektiği henüz net değil. Aksine aynı teknik, bir yandan hayranlık ve coşku uyandıran gelişmeler olarak ifade edilirken diğer yandan insanlığa tehdit olarak düşünülebilir. Öyleyse geleceğin imgeleri bazen

"cennet"e benzer beklentilerden "kıyamet" senaryolarına kadar uzanır, yanlısı ve aleyhte argümanları şeffaf bir şekilde sıralamak için güvenilir ve kabul edilebilir bir olasılık yoktur.[42] Bunun matematiksel ifadeyle söylenişi: standart sapması çok yüksek tahminlerin tahmin olmaktan çıkıp uzman olmayan herhangi birinin konuyla ilgili söyleyeceği bir öngörünün doğru çıkması durumudur. Halkın trashümanizmi olumlu karşılama motivasyonuna örnek olarak literatürde dikkat çekilen konulardan biri de Amerikan orta sınıfında görülen çocuklarının eğitim ya da özel yeteneklerinin geliştirilmesinin takıntı derecesinde olmasıdır ki bunlar içerisinde daha çok göz önünde olan iyi bir basketbolcu olabilsin diye çocuklarına extra gıda takviyeleri ve büyüme hormonları ile bir nevi insanüstü özellik kazandırma dürtüsü verilebilir. Bu olgu toplumda saygınlık kazanmak ve rekabet ortamında daha aşağıda kalmama beklentisinin tetiklediği kontrolden çıkan bir yapıya dönüşmüş durumdadır. Hayali gelecekleri devlet destekli teknolojilerin nasıl yönlendirildiğini, kalıcı siyasi ve kültürel tahhütleri ne oranda şekillendirdiğini göstermek için nükleer enerji ile son ulusal anlaşmalara karşılaştırmalı olarak bakmakta yarar vardır. Bunun yanında post-hümanist vizyonların büyük devlet teşebbüsleri açısından değil, insanların teknolojilerle yaşama konusundaki günlük pratikleri üzerinden nasıl göründüğünü de sormak gerekir. Eleştirel bilimin, baskın post-human söylemlerinin normatif sonuçlarını ifşa etmedeki rolü üzerine düşünceleri irdelendiğinde bugünün insan kabiliyetinin algılanan ufuklarının ötesinde neyin olması gerektiğine dair potansiyel olarak daha kapsayıcı konuşmaların önü açılacak yeni metinler üretilebilecektir.

Bununla birlikte Yüksek IQ'ya sahip yapay zekâların ortaya koydukları fikir, öneri, çözüm stratejileri ile ilgili seçimleri nasıl yapacağız? 500-5000 IQ'lu bir sistemin herhangi bir sosyal, politik, sanat, inanç sistemleri ve eş seçimleri gibi insan hayatının temellerini oluşturan konularda standart insanın kendisi de dâhil düşündükleri ne ifade edecek? Örneğin YZ'nin uygun gördüğü siyasi parti, değerli bulduğu sanat eseri, daha inanılası olduğunu iddia ettiği din, ve eş seçimi konusundaki önerisi... Bu aşamada önemli bir konuya değinmekte fayda vardır. Bir YZ'nin IQ ölçümü ne anlama gelmektedir ve bu mümkün müdür? Zekâyı tanımlamak için felsefe, psikoloji, biyoloji ve son zamanlarda bilgisayar bilimi gibi birçok alandan teoriler önerilmiştir. En pratik yaklaşım psi-

[42] Bu konuda Nassim Nicholas Taleb'in Varlık Yayınlarından çıkan Türkçe, 1."*Aldatıcı Rastlantısallık-Hayatta ve Piyasalarda Şansın Gizli Rolü*", 2. "*Siyah Kuğu - Olasılıksız Görünenin Etkisi*" kitapları ileri okuma olarak önerilebilir.

kolojiktir: "zekâ, g faktörü olarak bilinen IQ (Intelligence Quotient) testi ile ölçülen yetenektir".[43] IQ testlerinin psikologlar tarafından yapılması ve Turing testinin felsefi popülaritesi nedeniyle, "bir sistemin zekâsının ancak başka bir akıllı sistem tarafından değerlendirilebileceği" genel bir kanı haline gelmiştir. Her ne kadar IQ testleri analitik teknikleri doğrulamak için kullanılsa da, "zekâ IQ ile ölçülür" gibi bir tanımla yetinmeli miyiz? Son dönemde araştırmacılar klasik tanımların, yapay zekâ sistemlerini karşılaştırmak ve geliştirmek için uygulanabilecek metodolojik bir temelden yoksun olduğu görüşündedir. Bu sebeple pek çok zekâ ölçüm altyapısı hem teorik hem de hesaplamalı yöntemlerle geliştirilmeye çalışılmaktadır. Günümüzde otomobillerin güç seviyelerini belirlemek için beygir güçleri nasıl çok bilindik değerler olarak benimsenmişse önümüzdeki yıllarda kullanacağımız yapay zekâ sistemlerinin de bu şekilde zekâ seviyelerini niteleyebileceğimiz kavramlara kavuşacağımız öngörülmektedir.

Oy kullanma sürecini ele alacak olursak, transhümanizmi bilgisayar destekli bir "Google search" mantığındaki yapay beyinler kullanarak, daha fazla seçim katılımını teşvik etmek için tasarlanmış özelliklere sahip yeni tür oylama makinelerinin varlığını görebiliyoruz. ABD Ulusal Bilim ve Teknoloji Enstitüsü, yaşlıların, engellilerin ya da meşru meşguliyetleri olan insanların evlerini terk etmeye gerek kalmadan oy kullanmalarını kolaylaştırmak, böylece vatandaşlar ve hayal ettikleri toplum arasında kilit bir bağlantı biçimini sürdürmek konusunda çalışmaktadır.[44] Bir diğer açıdan bakıldığında ise gerçek veya sanal oy kullanma yerleri gibi sosyo-teknik olarak aracılık edilen davranışsal alanlar ya da çevrelerindeki yaya akışından habersiz insanlar ve mesajlaşan gençlerle dolu kaldırımlar, görünüşe göre post-human beklentilerin dışında kalıyor denilebilir. Yani post-hümanizm hakkında düşünürken insanlığın son derece gelişmiş müzakere teknolojilerini belirlerken gösterdiğimiz başarısızlığımız, benzer bir tuzağa yol açma tehdidinde bulunuyor. Daha açık bir ifadeyle bunu anlatmak için şu örneği düşünelim: oy kullanma sürecinde insanlara yardım eden mekanizmaların yanında transhümanist dünyada "yaşayan" YZ sistemlerinin politik olarak varlıkları kabul edilirse bunu nasıl yönetebileceğiz sorusu gündemden düşmeyecektir. Bunu ortaya koymaktaki amacımın aslında klasik felsefi antropolojinin genel olarak "transhümanizm" ile anlaşılan şeyin her zaman insanın onun biyolojik türlerinin bir parçası olduğunu göstermekle uğraşması olduğu-

[43] Sternberg, R. J. (2003). Intelligence. In D. K. Freedheim (Ed.), *Handbook of psychology: History of psychology*, Vol. 1, pp. 135–156). John Wiley & Sons Inc.

[44] The Convention on the Rights of Persons with Disabilities, Training Guide Professional Training Series No. 19, United Nations Publication, 2014.

nu belirtmek isterim. Hâlbuki mesele çok boyutludur. Öncelikle, transhümanizm için olası bir etik sorunun çözümü dikkatlice planlanmalı, bu sayede insanlar artık en ufak bir tesadüfe bile terk edilmemelidir. İnsan-makine ilişkisinin hukuk, etik ve din sosyolojisi açısından çözümsüz pek çok problem doğurmaması için öneriler ne olabilir? Bu bağlamda örneğin bilgisayar özelinde oda büyüklüğünden, taşınabilir ağırlığa, daha sonra cep boyutuna küçülmeye ve son dönemde de bizden bir parça haline gelmesi giyilebilir olması sürecinde hukuk, etik ve din hükümleri nasıl değişti üstel büyümede ani sıçrama noktasına geldiğimizde düzenlemeler yetişecek mi, mutabakat nasıl sağlanacak? Burada karşımıza hâkimlerin ve avukatların teknolojik boyutların yoğun olduğu problemleri çözmeleri yerine davaların teknik bilirkişilerden oluşan bir jüri heyeti tarafından değerlendirilmesi hakim savcı ve avukat mesleğini yapısını eğitimini vb. seyleri değişmeye mahkum kılacaktır.

Teknolojik gelişmelerin merkezine insan varlığı ve onun mutluluk ve refahını koymak önemlidir. Bu aşamada kritik olan, henodistik zevk/haz tabanlı kısa süreli mutlulukların yerine empati, erdem, sefkat, düşünme, ve sanat benzeri insanın kendini gerçekleştirmesini olanaklı hale getiren daha derin açılımlarını koymayı sürdürülebilir kılmak olacaktır. İkinci olarak, bu teknolojinin tüm dünya insanlarına eşit olarak ulaşmasının sağlanmadığı durumlarda tarihteki feodal yapının tekrarı mı yaşanacak. Ki bu son dönemde Covid-19 aşısının bulunup özellikle Afrika ve düşük gelir düzeyli ülkelere onların maddi yetersizliği sebebiyle ulaştırılmaması; bunun küresel bir salgın olması ve tüm dünya insanlarının aşılanması gerçeğine rağmen yapılmaya yanaşılmaması olarak karşımıza çıktı. Yani ünlü materyalist filozof Marks'ın 1. İlkel komünal toplum. 2. Köleci toplum. 3. Feodal toplum. 4. Kapitalist toplum. 5. Komünist toplum öngörüsünün aksine 3. Feodal toplum. 4. Kapitalist toplum. 5. Feodal toplum II yi mi bekliyoruz? Bu da farklı 3, 4 ve 5 ler anlamında döngüyü mü getirecek. Örneklersek, transhümanist dünyanın pozitif çıktılarından son derece yararlanan zengin az sayıda insan topluluğu ve alt sınıf çoğunluk. Transhümanizme giderken insanların ulaşmayı hayal bile edemeyecekleri pek çok bileşen ciddi oranda ucuzlayınca ne olacak fikri üzerinden değerlendirmelerimizi yürütmeliyiz.

Ayrıca nükleer güç konusunda dünya çapında bir takım ortak kararlar silahsızlanma vb. adımlarda olduğu gibi konsorsiyumlar oluşturmak ve imzalamayanlara yaptırım kararlarının verilmesi gerekecek. Bu seviyedeki bir bilgiyi kötü amaçlar için kullanma fikrini serbest bırakmamak için hem teknolojik hem hukuksal hem de politik önlemler dengeli bir biçimde yürütülmelidir.

20. yüzyılın ikinci yarısında, yaşamın kendisi, yeni teknolojik müdahale biçimlerinin odağı haline geldi. 20. yüzyılın ortalarında sibernetiğin ve yapay zekânın ortaya çıkışı, makine ve canlı varlıklar arasındaki maddi ve kavramsal sınırları bozdu. Moleküler biyoloji ve biyoteknolojinin gelişimi, yaşam üzerinde yeni hâkimiyet ve kontrol biçimlerine ve bununla birlikte evrimi istenen amaçlara yönlendirme gücüne dair hayal gücüne giden yolu açtı. Teknolojiyi, insanın ne olduğunu ve dolayısıyla hangi özlemlerin ve yaşam biçimlerinin ona uygun olduğunu yeniden tahayyül etme aracı olarak kucaklayan bu insan mükemmelliği vizyonları, ilerlemenin ajanı olarak "yeniliğe" ayrıcalık tanır durumdadır. Trans/post-hümanist olarak kendini özgürleştirme öyküsü, mekanik yaratıcılığın kendisi insanlığın kurtuluşu olarak okuyanlarca, biyolojik olarak insan vücudunun şuanki fiziksel yapısıyla ilgili sınırlarını olanla ilgili en sorunlu olanı yok edeceği için önemlidir. İnsan aklının kendisi yapay zekâyı yaratmış olsa da, insan akılcılığının ürünü robotlar biyolojik yaşamın yapamadığını yapacak, sonunda biyolojik insanları modası geçmiş bir konuma sokacak gibi görünüyor. İnsan yapısı, sonsuz derecede şekillendirilebilir, ontolojik olarak entegre edilebilir, yeniden tasavvur edilir ve sonuç olarak kendi teknolojik üretimlerinden ayırt edilemez hale gelebilir. Şu anda tasavvur edildiği şekliyle post-insan aşmasında, güçlendiricimiz olarak yenilmez ve yok edilemez ve birbiriyle bağlantılı makineler: çelik, tel ve devre ile karışan kan, kemikler ve sinirler; moleküler hassasiyetle yeniden programlanan DNA'mızın doğal biyokimyası olmayı umuyoruz ve bilgisayar destekli bağlantı sahibi bireysel zihinler, henüz hayal edilmemiş başarılarıyla kavrayışlarını büyük ölçüde aşıyor. Ancak burada bir paradoks vardır: Bu teknolojiler, kendimizden daha iyi olmasını beklediğimiz kendi yapıtlarımızdır ve bu nedenle, yanılabilir hayal gücümüzden kaynaklanan kusurları taşımak zorundadırlar. Müşahede edilmiştir ki en iyi teknolojik tasarımlar bile sadece başarısız olmakla kalmaz bunun yanında her zaman beklendiği gibi de davranmazlar. Ayrıca insan doğasını tamamen insani kusurumuzdan doğan teknolojilerle mükemmelleştirme paradoksu, teknolojik, sosyal ve ahlaki olanın iç içe geçmesini adaletli olarak dağıtan analitik araçlarla da yüzleşmek zorundadır.

Ölüm gerçeğinden kaçamayan insanlar ölümsüzlüğün hayalini kurdular bu günümüzde de devam etmektedir. Sonsuz yaşamı tasvir eden ve ona ulaşmak için bir yol vaat eden dünya görüşleri, dinler ve felsefeler son derece karmaşık ve derin ifadelerle bunu anlatırlar. Uzay-zamansal düzende insan sonsuzluğuna ulaşılamadığından, insanlar sürekli olarak kendileri için daha iyi gelecekler ha-

yal ettiler. İnsan sonluluğunun üstesinden gelme ve dünyayı teknolojik yollarla kontrol etme arzusu, insanlığın kendisi kadar eskidir. Geçen yüzyılın olağanüstü teknolojik başarıları bizi, hayal etmeye davet ediyor: Vücudumuzun ve çevremizin sınırlamalarını kökten aşacak teknolojik kapasiteye sahip olduğumuz bir gelecek... Bazı transhümanist bilimciler, insanın kendini aşması fikrinin nihai amacını üstün fiziksel ve zihinsel özelliklere sahip bedenler, daha uzun ve daha mutlu yaşam ve nihayetinde ölümü sonsuza kadar ertelemek olarak düşünüyorlar. Temel argümanları "şimdiye kadar insan türü, yavaş, kontrolsüz ve öngörülemeyen bir süreç olan evrim tarafından dönüştürüldüyse, şimdi hızlı, kontrollü ve insanlar tarafından yönetilen bir süreç neden olmasın" şeklindedir. Genetik mühendisliği, yaşamı uzatan biyobilimler, zekâ yoğunlaştırıcılar, daha hızlı bilgisayarlara daha akıllı arayüzler, yapay sinir ağları, dünya çapında veri ağları, sanal gerçeklik, yapay zekâ, sinirbilim, yapay yaşam, gezegen dışı göç ve moleküler nanoteknolojik akıllı aracılar ile insanın kendi kendine dönüşümü sağlanacaktır. Böylece "sıradan" insan artık gelişmiş insan veya H +, transhuman olacak.[45]

3. Tekillik Üniversitesi/Singularity University

Bu kitabın yazılma zamanlaması ve singularite kavramı ile ilişkisi, geldiğimiz nokta ve yaklaştığımız kesişme (tekillik) manidardır.... şimdi ya da 20 sene sonra yazılmasının bir farkı var mı? İki durumda empativari bir değerlendirme yapalım: Tekillik bilgisayar sistemlerinin işlem kapasitesinin tek bir insan beyin gücünü aşması noktasına verilen bir isim olup 2025 öncesi olması beklenmektedir. 2050 ise dünyadaki tüm insanların beyin işlem gücünün tek bir bilgisayar tarafından aşılması tarihi olarak veriliyor. [46]

Teknolojik tekillik, yapay zekânın insan zekâsından ayırt edilemeyecek kadar geliştiği ve onunla bütünleştiği evreyi tarif eder. Böyle bir gelecekte, yapay zekâya sahip insanlar ya da biyolojik özelliklere sahip yapay zekâlar, aramızda yaşıyor olacaklardır. Peki, bu ne demek? Kısaca özetlemek gerekirse; her an biriken bilgi miktarı o kadar arttı ve hızlanarak artmaya devam ediyor ki, bu bilgi "yığınını" artık yönetmek ve gerekli olumlu sonuçları çıkarmak insan ömrü ortalaması olan 60-70 sene ile ve IQ seviyesi olan 90-130 dağılımı ile yetersiz kalmaktadır.[47] Daha açık ifadesi ile bir doktorun kendi uzmanlık alanında çı-

---

[45] Transhumanism Art Manifesto, Natasha Vita-More, 2003: Source: http://www.transhumanist.biz/transhumanistartsmanifesto.htm

[46] Ray Kurzweil, İnsanlık 2.0, Alfa Yayıncılık, 2016.

[47] J. Benjamin Hurlbut, Hava Tirosh-Samuelson (Eds.), Perfecting Human Futures Transhuman Visions and Technological Imaginations., Springer Fachmedien Wiesbaden 2016.

kan bilimsel gelişmeleri takip edip hastalık teşhis ve tedavi protokollerini güncellemesi çok verimli bir şekilde yapılamayacak hale geliyor. Bu durum önümüzdeki 10-20 senede düşündüğümüzden çok daha ciddi hale gelecek. Yani aslında teorik olarak, ürettiğimiz bilgiden verimli bir biçimde faydalanamamak demek bu. Boşuna bu kadar çok bilgi üretmeyelim nasıl olsa kullanamıyoruz demekle, transhümanist yaklaşımla YZ-insan birleşimlerine başvurmak arasında kalıyoruz. Benzer teknoloji odaklı çalışan mesleklerden hatta o teknolojiyi üreten meslek olan mühendisliği göz önüne aldığımızda da aynı durumla karşılaşıyoruz. Mühendislikte enerji, nano-teknoloji, malzeme teknolojileri, savunma sanayi, otomasyon, insansız araçlar (uçak, hızlı tren, otobüs, tır, kamyon, otomobiller), depolama teknoljileri gibi alanlarda pek çok meydan okuyucu problem mevcut ve bu alanda üretilen bilginin faydaya dönüştürülmesi gerekiyor ki sorunları çözebilir hale gelelim. İşte bu noktada da aynı ikilemde yine kalacağız. Burada şöyle önemli bir gerçeğe dikkat çekmekde fayda olduğunu sanıyorum; tekillik kavramını anlamak, anlamlandırmak, donanım kazanmak söz konusu olduğunda etik, sinir-bilim başlıklarında birer müstakil lisans eğitimi veren bölümler olmadığından farklı ilişkili alanlardan insanların kombine çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Başarı ne oranda olabilir, görülecek. Yani bu derece ciddi etkileri olacak bir konu hakkında insanların yetiştirilmesi için yapılacak olanlarda geç kalınmadı mı? Singularity University benzeri kuruluşların en azından yandal şeklinde eğitim programlarına dâhil edilmesi için çalışılmalı diye düşünüyorum. Ancak "tekillik" söyleminin kesin anlamı veya sosyal açılımları ne olursa olsun, biyolojik olmaktan kaçınılamayan ve geri dönülmez bir geçiş olarak hayal edilir. Bu aynı zamanda mekanik, bir post-insan aşamasını başlatacak bir değişimdir.[48]

Singularity University (SU)[49, 50], dünyanın en büyük zorluklarının üstesinden gelmek ve herkes için daha iyi bir gelecek inşa etmek için üstel teknolojileri kullanan küresel bir öğrenme ve inovasyon topluluğu söylemi ile açılmıştır. İşbirliğine dayalı bu platform, yapay zekâ, robotik ve dijital biyoloji gibi hızlanan teknolojileri kullanarak dünya çapında bireylere ve kuruluşlara çığır açan çözümleri öğrenmek, bağlantı kurmak ve yenilik yapmak için motivasyon sağ-

---

[48] Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006).

[49] https://su.org/

[50] Boenig-Liptsin M., Hurlbut J. (2016) Technologies of Transcendence at Singularity University. In: Hurlbut J., Tirosh-Samuelson H. (eds) Perfecting Human Futures. Futures of Technology, Science and Society. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11044-4_12.

lamaktadır. Eğitim programları, kurslar ve zirveler organize edilmekte; kurumsal strateji, liderlik ve yenilik programları; girişimleri desteklemek ve ölçeklendirmek ve sosyal etkiyi teşvik etmek için programlar; ve çevrimiçi haberler ile içerik üretilmektedir. SU topluluğu, 127'den fazla ülkede girişimciler, şirketler, küresel kâr amacı gütmeyen kuruluşlar, hükümetler, yatırımcılar ve akademik kurumları içerir. 5.000'den fazla etki girişimi ile bu topluluk sağlık, çevre, güvenlik, eğitim, enerji, gıda, refah, su, afetlere dayanıklılık, barınma ve yönetişim alanlarında olumlu değişimlere öncülük ediyor.

Temel görev olarak bensimsedikleri şey, liderleri insanlığın büyük zorluklarını ele almak için üstel teknolojileri uygulama konusunda eğitmek, ilham vermek ve güçlendirmektir. Hedeflerini şu sözlerle ifade ediyorlar: "*Katlanarak dönüşüme uğramış, ilgili ve aktif hale getirilmiş ilham verici çözücüler, yeni başlayanlar, şirketler, geliştirme kuruluşları, hükümetler, akademik kurumlar ve yatırımcılardan oluşan bir topluluğu katalize ederek, bugün küresel olarak karşılaştığımız sistemik sorunları daha iyi ele alabileceğimize inanıyoruz.*"[51]

Üstel teknolojilerin kullanımıyla Birleşmiş Milletlerin Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine (SDG'ler) çözümler bulma misyonuna ulaşmak için SU, aşağıdaki çalışma alanlarına odaklanır:

- Yapay zekâ (YZ)
- Robotik teknolojiler
- Artırılmış ve sanal gerçeklik
- Sentetik biyoloji
- Enerji ve çevre sistemleri
- Tıp ve sinirbilim
- Nanoteknoloji ve dijital imalat
- Ağlar ve bilgi işlem sistemleri
- Politika, hukuk
- Etik
- Finans ve ekonomi
- Sentez ve yakınsama
- Girişimcilik
- Kurumsal yenilik
- Üstel organizasyonlar

Singularity Üniversitesi için ilham, Ray Kurzweil'in "Tekillik Yakında"[52] kitabından gelmektedir. Kitap, tekilliği teknolojik değişimin hızının çok hızlı (yüksek ivmeli) ve etkisinin o derece derin olacağı bir insan yaşamının olacağı gelecek dönemi olarak tanımlıyor (geri döndürülemez biçimde dönüştürülmek). Tekilliği anlamak, geçmişimizin önemi ve geleceğimizin sonuçları hakkındaki bakış açımızı değiştirecektir. Bu bağlamda üç adet kitap çalışması ileri okumalar listenize eklenebilir:

---

[51] Boenig-Liptsin M., Hurlbut J. (2016), Aynı Eser.

[52] Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006).

Kitap 1: Dünyayı Besleyin: Üstel Teknoloji Nasıl Kıtlığın Olmadığı Bir Gelecek Yaratabilir/*Feed the World: How Exponential Tech Can Create a Boling Future*[53]

Kitap 2: Çiftçiliğin geleceği: insansız hava araçları, uydular ve laboratuvarlar/*The future of farming: drones, satellites, and laboratories*[54]

Kitap 3: Yenilenebilir Enerjiye Giden Yol Haritası/*The Roadmap to Renewable Energy*[55]

Şu aşamada kitapların Türkçe çevirilerine ve yayınevlerinden birinden basılmış hallerine ulaşmak mümkün değildir. Ancak aşağıdaki birkaç paragrafta öngörü vermek amacıyla kitapların içeriği özetlenmeye çalışılmıştır:

Kitap 1: Dünyayı Besleyin: Üstel Teknoloji Nasıl Kıtlığın Olmadığı Bir Gelecek Yaratabilir: Tarım, 10.000 yıldan fazla bir süredir hayatta kalmamızın temel taşı olmuştur. Pek çok yönden, bu gezegendeki geleceğimiz, bu endüstrinin 10 milyar insandan oluşan bir nüfus için gıda güvenliği sağlama becerisine bağlıdır. Bu sayı 2050'ye kadar ulaşacağımız tahmin edilen insan nüfusunu ifade etmektedir. Bu gelecek, hızla yaklaşırken, bu küresel zorluğun üstesinden gelmek için akıllıca üstel teknolojileri uygulamamız gerekecek. Aynı zamanda, tarım endüstrisindeki değişikliklerin, diğerlerinin yanı sıra perakende, imalat ve ulaşım dâhil olmak üzere bitişik endüstriler için önemli etkileri vardır.

Kitap 2: Çiftçiliğin Geleceği: İnsansız Hava Araçları, Uydular ve Laboratuvarlar: Singularity University'nin bu e-kitabı, bugün gıda üretimindeki 5.000 yıldan daha eski saban demirleri kadar üstel ve en son yenilikleri de paylaşıyor. Tarımda üstel teknolojiler hakkındaki farkındalığınızı geliştirmek ve bu değişikliklerin kuruluşunuz, sektörünüz ve yaşamınız üzerindeki etkilerini görmek için okunması gerekli bir kitap. Bu e-kitap, aşağıdakiler dâhil olmak üzere tarım sektörünün ön saflarında yer alan yenilikçi teknoloji ve eğilimleri göstermektedir:

- Çiftlik üretimini ve izlemeyi otomatikleştiren drone'lar
- İnsan gözünden daha yüksek doğrulukla teşhis yapan uydu görüntüleri
- İç mekân, topraksız ve dikey tarımla geliştirilmiş verimlilik ve ölçeklenebilirlik
- CRISPR / Cas9 gen düzenleme yoluyla evrimi hızlandırmak

---

[53] https://su.org/resources/ebook/feed-the-world-how-exponential-tech-can-create-an-abundant-future/

[54] https://su.org/resources/ebook/feed-the-world-how-exponential-tech-can-create-an-abundant-future/

[55] https://su.org/resources/ebook/the-roadmap-to-renewable-energy/

Kitap 3:Yenilenebilir Enerjiye Giden Yol Haritası:_"Daha temiz gelecek" ve "Daha uygun fiyatlı ve daha sürdürülebilir enerji" mottolarını kitap motivasyonları olarak seçen yazarlar dünyanın dört bir yanındaki mucitlerin, bilim adamlarının ve girişimcilerin rüzgâr, güneş ve hidrojen vb. gazların depolama alanlarında üzerinde çalıştıkları en ilgi çekici yeni nesil teknolojilerden örnekler vermişlerdir. Bilindiği gibi, enerji sektörü, küresel ekonominin hayati bir parçasıdır ve sürdürülebilir bir gelecek inşa etmenin anahtarıdır. Verimlilik ve kâr üzerine tarihsel bir odaklanmadan hareketle, artan küresel enerji taleplerini desteklemek için yavaş yavaş sorumlu ve yenilenebilir enerji üretimine yönelmenin kaçınılmaz olduğu ittifakla kabul görmüş durumdadır. Teknolojideki üstel gelişmeler, daha temiz, daha sürdürülebilir enerji kaynakları, üretim ve depolama yöntemleri oluşturmamıza yardımcı olacaklardır. Kitapta aşağıdaki konu başlıkları üzerinde önemle durulmuştur:

- Kararlı bir şekilde azalan maliyetler, güneşin en ucuz enerji türü olmasına nasıl yardımcı oluyor?
- Dünyanın enerji kapasitesinin% 60'ı yenilenebilir kaynaklardan geldiği zaman siyasi, iktisadi ve kültürel ortam nasıl olacak?
- Rüzgar enerjisi kullanımı neden son yıllarda 10 kat arttı?
- Enerji bağımsızlığını sağlayan gelecek vaat eden yeni pil teknolojileri nelerdir?

4. Farklı Felsefi Görüşler

Gerek teknobilimsel post-hümanizm gerekse eleştirel veya kültürel post-hümanizm olsun her ikisi de farklı felsefi varsayımlar üzerine bina edilen teorilerin insanlığın sonunu kavramsal ve/veya biyolojik açıdan getiren, bununla birlikte insanın yeniden yapılanmasını kucaklayan agresif bir geçiş projesi olması gerçeğini değiştirememektedir.[56] İyi ya da kötü hakkında ve bunların teknoloji bağlamında irdelendiği çağdaş felsefi düşünce metinlerini, ünlü filozof Martin Heidegger'e atıfla oluşturmak okumalarda tespit edilen bir modadır. Onun 1954 tarihli "The Question Concerning Technology"[57] eseri, teknolojinin felsefi bir açıklamasının yanında Batı kültüründeki anlamı ve çağdaş insan ilişkilerindeki rolünü de yeniden yorumladığı bir eser olup sadece sosyal bilimciler için değil aynı zamanda teknoloji geliştirme sürecindeki mühendisler baş-

[56] Post- and Transhumanism An Introduction Series: Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism. Edited By Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner.

[57] Martin Heidegger, Question Concerning Technology, and Other Essays, Harper Torchbooks (January 1, 1977).

ta olmak üzere tüm mesleki grupları ilgilendirmektedir. Eserdeki kritik soru aslında "teknolojik varlıkların arasında yaşamak acaba nasıl bir şeydir?" şeklinde Türkçeleştirilebilir. Buna bağlı olarak, Alfred Borgmann, Don Ihde, Hubert Dreyfus, Robert Scharff ve Michael E. Zimmerman gibi bazı filozoflar da Heidegger'in bu bütünsel teknoloji yorumunu teknolojinin varlığı ne ölçüde açıklayabileceği temelinde ele almışlardır.[58] Bu bağlamda transhümanizm kendi başına bir hayat süren tekno-ekonomik bir sistemin bireye üstünlüğü olarak okunabilecek bir konudur.[59] Bu kontrol ve özerklik kaybı sorunu bağlamında şu aforizmayı söylemek uygun olacaktır. "İnsan kendi yarattığı makinenin bir parçası olma yolunda ilerlerken kendini dönen bir dişli çark mekanizması içerisindeki bir dişli parçasına indirgemek durumunda kalacaktır". Post-hümanizmi daha iyi ele almak için bu kavramın pratikte ne anlama geldiğini sormak önem arzetmektedir. Bunlara ek olarak tekno-felsefe literatürü içerisinde farklı soruların da dillendirildiği ve çözüm önerilerinin irdelendiği görülecektir ki bunların en temel olanlarını aşağıdaki şekilde listelemek mümkündür: [60]

I) Post-hümanizmin kim için bir anlamı vardır? [61]

II) Neden bir kişi insanlığın doğal maddi yapısının ötesine geçmek ister?

III) Eğer aşkınlığa giden bu insanlık sistemi bir sosyo-teknik hayal olarak tasavvur ediliyorsa bu yapıya ne tür geliştirmeler dâhil edilmelidir?[62]

IV) Hangi kamu yararı ya da insan refahı/konforu vizyonları bu tip bir gelişmeyi tetikler?

V) Kendini neredeyse ölümsüz, son derece zeki ve öz farkındalığına sahip olacak şekilde yeniden tasarlayan bir yapay zekâ üretmeyi başardığımızı varsayalım. Tüm bu kapasitelere rağmen, böylesine süper bir yapay zekâyı bir asır, hatta birkaç bin

---

[58] J. Benjamin Hurlbut, Hava Tirosh-Samuelson (Editors), Perfecting Human Futures: Transhuman Visions and Technological Imaginations Futures of Technology, Science and Society, March 2, 2016.

[59] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press; 2nd edition (October 1, 1991).

[60] Jean-Pierre Fillard, Transhumanism: A Realistic Future? WSPC (March 26, 2020).

[61] Braidotti R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. Theory, Culture & Society. 2019;36(6): 31-61. doi:10.1177/0263276418771486.

[62] Souza, Renata Silva; Souza, Edna Alves de; Silva, Tatiane Pereira da e Gonzalez, Maria Eunice Quilici.The Transhumanist conception of body: a critical analysis from a complex systems perspective. Nat. hum. [online]. 2020, vol.22, n.1, pp. 17-33. http://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-431.

yıl erteleyebilecek bir şeyi şimdi yapmaya motive eden şey nedir?[63]

VI) Dahası, süper yapay zekâ kendi başına bir şekilde önemli olmadıkça, neden kendi başına herhangi bir şeyi yapmak istesin ki?[64]

VII) Muhtemelen, Süper YZ için önemli olan bir şeyin, bir şekilde kendisine ve belki de diğer varlıklara da değer vermesi durumunda anlamlı olacağını öne süren bazı felsefecilere göre YZ'nin harika bir makineden daha fazlası olması için, Heidegger'in insanlığı "Varlık ve Zaman[65]"da tanımladığı gibi, Varlık modunun umursamayı içeren bir yapıda olması gerekmez mi? Başka bir deyişle, anlam kazanması için öyleyse, süper yapay zekânın sonlu ve hatta ölümlü olması gerekir mi?

Post-hümanistler "non-dualist" düşünme ve aksiyon ile ilgilenmektedir. Post-hümanizmin güçlü bir versiyonu, insanların diğer doğal varlıklardan yalnızca kademeli olarak farklı olduğunu ve bu içgörünün yasal olarak zorunlu olması gerektiğini varsayar. Peter Singer[66] böyle bir görüşün savunucusu olarak görülebilir. Post-hümanizmin zayıf bir versiyonu ise, insanların diğer doğal varlıklardan yalnızca kademeli olarak farklı olduğunu ve bu içgörünün yasal olarak meşru bir perspektif olması gerektiğini, yani buna göre düşünmenin ve aksiyonun yasal olarak imkânsız olmaması gerektiğini söyler.[67] Bunu bizim anayasamızdan (T.C. Anayasası) hareketle örneklemek istersek: Sorgner'in ifadesi anayasamızın 4. Maddesinde geçen"...değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez" gibi bir ifadenin zayıf transhümanizm versiyonu açısından imkânsızlık getirdiğini bu süreçte yapılacak transhümanist kanunlarda bu tip sözcüklerden kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. Tabi burada söylemekte yarar vardır ki bizim anayasamızda geçen bu ifade devletin şekli ve cumhuriyetin nitelikleri ile alakalıdır. Sorgner'in beklentisinde ise transhümanizm ile ilgili olan kısmıyla bağlantılı olacak yasa maddelerinden bahsedilmektedir.

---

[63] Bostrom, N. (2002). "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards." *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 9, No. 1 (2002).

[64] Bostrom, N. (2003). "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." *Journal of Value Inquiry*, Forthcoming. 2003;37(4):493-506. doi: 10.1023/b:inqu.0000019037.67783.d5

[65] Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, Alfa Yayıncılık, 2018.

[66] Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge University Press; 3rd edition (February 1, 2011).

[67] SL Sorgner. (2013). Human dignity 2.0: Beyond a rigid version of anthropocentrism, Trans-Humanities Journal 6 (1), 135-159.

Son olarak şunu sormak gerekebilir: Platon'nun filozof kral idealine benzer şekilde çok yüksek IQ lu yapay zekâ sistemleri tarafından yönlendirilen devlet politikaları, bir nevi "YZ başkanlar"; görünürde ise bu teknolojik yapıların değerlendirmelerine göre hareket eden ve dediğini yapan retorik kabiliyeti yüksek liderler dönemine mi giriyoruz?

5. Biyo-etik ve Tekno-etik

Bireyler ve kuruluşlar, iş, eğitim, ve inşaat faaliyetleri gibi günlük operasyonlarını geliştirmek için teknolojiyi kullanır. Teknolojideki ilerlemenin kendisi, etik sorunları ortaya çıkarmaz, ancak bu sorunları gündeme getiren şey teknolojik icatların kullanımıdır. Nükleer teknoloji, biyoteknoloji ve bilişim teknolojisi (BT), etik sorunları gündeme getiren başlıca teknolojik yenilikler olup etik ikilemler, sağlık sorunları, işten çıkarma ve cinsiyet ayrımcılığı pratikteki temel maddeler olarak sayılabilir.[68] Daha geniş söylemek gerekirse; rekabet eden iyiler ve rekabet eden kötülükler olduğunda etik ikilemler ortaya çıkar. BT ile ilgili olarak, bir kuruluş içinde özel bilgilerin paylaşılması, eylemin ahlaki mi yoksa ahlaksız mı olduğu sorusunu gündeme getirir. Şirketler, bilgisayar programlarını kullanarak bireyler hakkında bilgi toplayabilir ve hatta bu bilgileri kendi çıkarları için kullanabilirler. Bilgi sistemleri, insanların kayıtları kısa sürede manipüle etmelerini sağlayarak bilgilerin gerçek mi yoksa belirsiz mi olduğu konusunda soru işaretleri doğurur.[69] Dahası, genetik mühendisliği yaşam kalitesini iyileştirecek mi yoksa yok edecek mi? Bunlar henüz çözülmemiş bazı etik ikilemlerdir. Ayrıca, biyoteknoloji bazı ahlaki sorunları gündeme getirmektedir. Araştırma ve diğer teknolojik keşifler sırasında canlı organizmaların (kobay) kullanımını haklı çıkarmak zordur. Örneğin tüp bebek, çocuk sahibi olamayacak durumda olan çiftlerin süreci daha kolay atlatmasına yardımcı olur. Ancak bu teknolojinin bir takım versiyonlarına dini hassasiyetleri olanlardan bazıları inançları uyuşmadığı gerekçesiyle karşı çıkabilmektedir. Teknolojinin kullanımı pek çok masum insanın acı çekmesine neden olabilir ve bu ahlaki bir endişedir.[70] Nükleer teknolojinin birçok insanı öldürme ve dolayısıyla çevreyi yok etme potansiyeline sahip olması bu konuya örnek olarak gösterile-

---

[68] Calvin Mercer and Tracy J. Trothen, Editors, Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement, 2015., ABC-CLIO, LLC.

[69] Calvin Mercer, Tracy J. Trothen,(2021). Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism,Springer Nature, Switzerland AG.

[70] Melinda Hall,(2017), The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics Lexington Books.

bilir. Bu sorun bazı sağlık sorunlarını da beraberinde getiriyor. Hiroşima ve Nagazaki'de tanık olunanlar gibi nükleer emisyonlardan etkilenen insanların genetik olarak bozuk olduğu kabul ediliyor. Bu tür etkiler, etkilenen bireylerin sonraki nesillerini etkileyebilir. Bilgisayar kullanımı sağlık sorunlarını da beraberinde getiriyor. Makineler işimizi daha konforlu hale getirse de, bilgisayarların uzun süreli kullanımının tekrarlayan stres yaralanmalarına neden olduğu açıktır. İş değiştirme ile ilgili olarak, makineler şirketlerin işgücünü azaltmalarını sağlamıştır. Birçok şirket, ticari operasyonlarını yürütmek için robotlar ve bilgisayarlar gibi teknolojik araçları ve bilgileri kullanır.[71] Bazı insanlar yeterlilik gereklilikleri dışında farklı roller üstlenmek zorunda kalırken, bazıları ise iş zorluklarıyla ilgili stresle karşı karşıya kalmaktadır. Bilgiye, ve BT'ye her zamankinden daha fazla ağırlık veriliyor. Bu, hala önemli etik sorunları gündeme getiriyor. Örneğin, makineler ve insanlar aynı kriterlere göre mi değerlendirilmeli? Bu konuyla ilgili olarak biyo-etik bağlamında otonom sürüş sistemlerinde karşılaşılacak ikilemlerin bir problem listesi olarak verilmesiyle konunun daha net anlaşılmasına katkıda bulunulabileceği kanaatindeyim. Aşağıdaki senaryolarla karşılaşılan durumlarda YZ'nın vereceği kararların hangisi olacağını biz insanlar yazacağımız kodlarla belirliyoruz. Buradaki kritik soru bu seçimlerden hangisi "doğru"? sorusudur.[72]

6. Basit Problemler (İnsan Hayatını Önceleyen Durumlar)

Senaryo 1: Arabada tek bir kişi var, karşısına aniden bir hayvan çıktı. Seçim 1: sadece **araçta ciddi maddi hasar** olacak (hayvana çarpmamak için araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor), arabadaki insan ve engel olarak çıkan hayvan hiçbir zarar görmeyecek;

Seçim 2: insanda herhangi bir zarar olmayacak araba hayvana çarpacak **hayvan ölecek, araçta düşük maddi hasar** meydana gelecek.

Senaryo 2: Arabada tek bir kişi var, karşısına aniden çok sayıda hayvan (sürü) çıktı

Seçim 1: sadece **araçta ciddi maddi hasar** olacak (araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor çarpmamak için), arabadaki insan ve engel olarak çıkan hayvanlar hiçbir zarar görmeyecek;

---

[71] Calvin Mercer, Tracy J. Trothen,(2021). Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism,Springer Nature, Switzerland AG.

[72] Melinda Hall,(2017), The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics Lexington Books.

Seçim 2: araçta düşük maddi hasar, insanda herhangi bir zarar olmayacak hayvanların çoğu ölecek.

Bu "basit problemler" kategorisindeki senaryolar ilk bakışta tercih konusunda bir belirslizlik yaratmayacak gibi görünse de ırk, cinsiyet, tür (hayvan, insan) vb farkları ortadan kaldırma öngörülü posthümanist dünyada aşağıdaki "zor problemler" sınıfına gireceklerdir. Çünkü artık sizin için öncelenmesi gereken varlık sadece insan olmayacaktır.

7. Orta Zor Problemler (İnsan Hayatını Önceleyen Durumlar 2)

Senaryo 1: Arabada en az iki kişi (sürücü ve bebek) var, karşısına aniden bir insan çıktı.

Seçim 1: İnsana çarpmamak için araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor, araçta ciddi maddi hasar olacak+bebek ciddi şekilde yaralanacak arabadaki insan ve engel olarak çıkan insan hiçbir zarar görmeyecek;

Seçim 2: Sürücü ve bebek herhangi bir zarar görmeyecek, araba insana çarpacak ve çarptığı kişi ölecek, araçta düşük maddi hasar meydana gelecek.

Senaryo 2: Arabada en az 4 kişi (sürücü ve 3 çocuk) var, karşısına aniden bir insan çıktı.

Seçim 1: İnsana çarpmamak için araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor, araçta ciddi maddi hasar olacak+3 çocuk ağır yaralanacak, arabadaki insan ve engel olarak çıkan insan hiçbir zarar görmeyecek;

Seçim 2: Sürücü ve 3 çocuk herhangi bir zarar görmeyecek, araba insana çarpacak ve çarptığı kişi ölecek, araçta düşük maddi hasar meydana gelecek.

8. Zor Problemler (Hangi İnsan Öncelensin)

Senaryo 1: Arabada en az iki kişi (sürücü ve bebek) var, karşısına aniden bir çok insan çıktı.

Seçim 1: İnsanlara çarpmamak için araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor, araçta ciddi maddi hasar olacak+bebek ciddi şekilde yaralanacak arabadaki insan ve engel olarak çıkan insanlar hiçbir zarar görmeyecek;

Seçim 2: Sürücü ve bebek herhangi bir zarar görmeyecek, araba insanlara çarpacak ve çarptığı kişilerden bazıları ölecek diğerleri yaralanacak, araçta düşük maddi hasar meydana gelecek.

Senaryo 2: Arabada en az 4 kişi (sürücü ve 3 çocuk) var, karşısına aniden birçok insan çıktı.

Seçim 1: İnsanlara çarpmamak için araç yoldan çıkmak zorunda kalıyor, araçta ciddi maddi hasar olacak+3 çocuk ağır yaralanacak, arabadaki insan ve engel olarak çıkan insanlar hiçbir zarar görmeyecek;

Seçim 2: Sürücü ve 3 çocuk herhangi bir zarar görmeyecek, araba insana çarpacak ve çarptığı kişilerden bazıları ölecek diğerleri yaralanacak, araçta düşük maddi hasar meydana gelecek.

Senaryo 3: Arabada en az 4 kişi (sürücü ve 3 çocuk) var, karşısına aniden birçok insan çıktı. Burada farklı alt senaryolar ve dolayısıyla pek çok farklı seçim alternatifi düşünülebilir. Örneğin Senaryo 2'den farklı olarak

I) çoğunluğu çocuk geri kalan bir ikisi yetişkin,

II) çıkan insanların hepsi çocuk,

III) çıkan insanların hepsi yetişkin kadın

IV) çıkan insanların hepsi yetişkin erkek

V) çıkan insanların birisi sürücünün anne ya da babası, kardeşi, ya da çocuğu alt senaryolarında tercihlerin yönetilmesi bizim otonom aracımızda bizim yerimize daha önce kodlanmış senaryolara göre gerçekleştirilecektir. Bu da karar yetkisini sürücüden almak anlamına gelmektedir. Bugün teknolojide etik sorunları ortaya çıkaran yönlerin, ilgili tüm taraflar göz önünde bulundurularak ana hatlarıyla belirtilmesi ve kontrol edilmesi gerekmektedir. Etik ikilemler, sağlık sorunları, işten çıkarma ve cinsiyet, etik ilkelerin analizi ve uygulanması yoluyla etik düşünmeyi gerektiren durumlardır. Her türlü teknolojik gelişmede hem insanlar hem de çevre dikkate alınmalıdır.

Bu genel değerlendirmenin ardından filozofların bu konuların üzerindeki fikirlerini paylaşmak biyo-etik ve tekno-etik meselelerin çözümlenmesi ve doğru bir gelecek planlaması açısından önem arzetmektedir. Tom Koch 'a göre biyoetik, bir dizi temel değeri paylaşır ve bu nedenle ideolojik olarak birleşiktir, ve bu ideoloji engelliliğe düşmandır. Koch, biyoetikte bir "duruş" tanımlar ki agnostik, öjenik ve faydacı olan ve varoluşsal olanı reddeden herhangi bir bireyin ve özellikle de farklılığın değeri burada öne çıkar.[73] Shelley Tremain ise biyoetiği siyasetle sıkı bir şekilde bağlar ve söylemi toplumdaki güç hareketinin tahmin edilebilir bir ürünü ve somut bir sonucu olarak konumlandırır.[74] Ona göre biyoetik, uzmanlardan tıbbın günlük yaşamdaki rolüne, bedenlere ve or-

[73] Tom Koch, (2004), The Difference that Difference Makes: Bioethics and the Challenge of "Disability", Journal of Medicine and Philosophy, 29:6, 697-716, DOI: 10.1080/M03605310 490882975.

[74] Shelley Tremain, The biopolitics of bioethics and disability Journal of Bioethical Inquiry 5 (2-3):101-106 (2008).

tamlara aracılık eden gelişen teknolojilere ve tıp uzmanları ile hastalar arasındaki ilişkilere yönelik protokoller oluşturmaları ve eleştirel bir şekilde tepki vermelerinin istendiği akademik ve profesyonel bir alandır. O halde biyoetik, gücün farklı şekilde işlediği bir ilişkiler ağıdır. Biyoetiği bir iktidar söylemi olarak anlamak, onu örneğin kimin konuşabileceğini, kimin ifadesinin önemli olduğunu ve klinik ortamda ve evde hangi kararlara izin verildiğini yargılamak için bir araç olarak anlamak anlamına gelir. Biyoetik, söylemlerden oluşur ve seslerinin, bedenlerinin, ihtiyaçlarının ve arzularının önemli olduğunu düzenleyen tıbbi uygulamalarla bağlantılıdır.[75] Biyoetik literatüründe, insan özneleri sanal ideallere, özellikle de dizginlenmemiş faillik ve rasyonel seçim imgelerine karşı çizilir. Araştırmacılardan bazıları[76,77,78] bu çerçevenin, kimin, nasıl ve hangi koşullar altında iyileştirmenin zorunlu veya izin verilebilir olduğunu düşünmeye dair önemli bilgiler sağladığını göstermek istemişlerdir.

Transhümanistler, söylemlerinde geniş bir özerklik peşinde koşar, seçimleri çoğaltır ve ahlaki zekâyı geliştirirler. Aynı zamanda insanların bilişsel ve fiziksel güçlenmeyi amaçlayan yeni teknolojiler kullanarak bu alanlardaki mevcut yeteneklerini aştıkları bir geleceğin hayalini kurarlar. Bu aşkınlık imgeleri, bu söylemde istenmeyen ve riskli kırılganlık olarak yorumlanan vücuttan istenen kaçışlardır. Transhümanist biyoetik, gelişmiş insan-post-insan- rüyası arasında aracılık eder bunun yanında, geleceğe uygun olmadığı düşünülenlerin kimliklerini çevreleyen, engelleyen ve oluşturan protokoller, prosedürler ve söylemleri ciddi ve ayrıntılı şekilde irdelerler.[79] İyileştirmenin en güçlü savunucuları olan transhümanistler, mevcut tüm insanların bedenlerini iyileştirmek isterler ve buna ihtiyaç duydukları için türlere özgü vücut kavramını aşılmaması gereken bir kural olarak kabul etmezler.

Transhümanizmde biyoetiğin etkilerinin daha geniş bir geliştirme perspektifinden değerlendirilmesi kimin yaşayacağını tanımlama göreviyle bağlantılı-

---

[75] Melinda Hall,(2017), The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics Lexington Books.

[76] Nick Bostrom, Transhumanist Values, *Review of Contemporary Philosophy*, Vol. 4, May (2005).

[77] Ethics Issues Raised by Human Enhancement, Values and Ethics for the 21st Century, BBVA Foundation.2012.

[78] Souza, Renata Silva; Souza, Edna Alves de; Silva, Tatiane Pereira da e Gonzalez, Maria Eunice Quilici. The Transhumanist conception of body: a critical analysis from a complex systems perspective. *Nat. hum.* [online]. 2020, vol.22, n.1, pp. 17-33. ISSN 1517-2430. http://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-431.

[79] Savulescu, J.; Persson, I. (2010). Moral Transhumanism. Journal of Medicine and Philosophy, November, 656-669.

dır. Geliştirme derken neyi kastettiğimizi anlatmak adına tanımımızı "teknolojik müdahaleyle bedene ait yetenekler üzerine yapılan her türlü ekleme/çıkarma/değiştirme, koruma veya optimize etme uygulaması" olarak netleştirebiliriz. Buna ek olarak, Nicholas Agar'ın[80] tıp, bilim ve teknolojinin hayatın çeşitli yönlerini çok radikal bir şekilde iyileştireceği ve sonuçta ortaya çıkacak varlıkların tanınabilir bir şekilde insan olmayacağı olasılığı olarak tanımladığı ve benzer bazı bilim adamlarının *"radikal geliştirme"* dediği kavram irdelenmeye değer ve sosyolojik tüm yönlerden çıktıları olan bir kavramdır. Bu geniş fikir birliğine rağmen, biyoetik literatürde tartışılan geliştirme prosedürlerinin rastgele karışımını bir arada tutan çok az şey vardır. Aslında şunu belirtmede fayda vardır ki; iyileştirmenin tanımlandığı muğlaklık seviyesi, pek çok farklı anlama gelebilme özelliği ve gündemden düşmeyen sorunlu ayrımlar göz önüne alındığında, bu şaşırtıcı değildir. Prosedürler, hem aranan hem de zaten başarılabilen teknolojik ve tıbbi müdahaleleri içerir. Biyoetikçiler, liposuction'ın vücut şekillendirme etkilerinden, hücrelerdeki yaşlanma sürecine karşı koymanın yollarını keşfetmeyi amaçlayan bilimsel araştırmalara kadar her şeyi tartışırlar. Ancak, genetik tarama ve CRISPR gibi düzenleme prosedürleri de dâhil olmak üzere yeni teknolojiler, burada merkezi aşamayı yakalmış durumdadır. Nootropik ilaçlar (modafinil gibi bilişsel güçlendiriciler) da yüksek düzeyde ilgi görmektedirler.[81] Öyleyse, çağdaş tartışmalarda söz konusu olan şey, akla özel dikkat gösterilerek, kalıtsal tıbbi müdahalelerin kabul edilebilirliğidir. Ancak kalıcı ya da kalıtsal değişiklikler fikri, biyoetikçilerin ya teknoloji aracılığıyla elde edilebilen ilgi çekici yenilikler hakkında spekülasyon yapmalarına ya da insanlığın ya da bizim için önemli olan şeyin geri dönülmez bir şekilde kaybolacağından endişelenmelerine yol açmıştır.

Bu tepkiler, karşıt görüşlerin iki ucunda bulunan iki gruba ayrılır: biyomuhafazakârlar ve onlara karşı, geliştirme yanlısı olanlar. Bu grup tipik olarak "biyo-özgürlükçü" olarak anılır ve önemli ölçüde kendileri de transhümanistler ya da en azından onların yol arkadaşları mesabesinde olanlardır. Biyo-muhafazakârlar ve biyo-liberterler, tartışmanın hem içindeki hem de dışındaki kişiler tarafından derin bir anlaşmazlık içindeymiş gibi muamele görürler. Biyomuhafazakârlar, biyoetiğin teolojik köklerinden beslenenlerdir. Ortaya çıkan

---

[80] Nicholas Agar, Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology), A Bradford Book, August 16, 2013.

[81] Battleday RM, Brem AK. Modafinil for cognitive neuroenhancement in healthy non-sleep-deprived subjects: A systematic review. Eur Neuropsychopharmacol. 2015 Nov;25(11):1865-81. doi: 10.1016/ j.euroneuro.2015 .07.028. Epub 2015 Aug 20.

tıbbi teknolojilerin daha geniş etkisini ilk değerlendirenlerden biri olan Paul Ramsey[82], bir ilahiyatçıydı ve orijinal bir biyo-muhafazakâr olarak değerlendirilebilir. Doğayı ya da otantik olanı değerlendiren üretim ve üreme arasındaki net ayrımdan dolayı muğlaklığa meydan vermediğini düşünüyordu. Francis Crick[83]'in çalışmasına yanıt olarak Ramsey, "bireyin kutsallığını" yok edecek genetik yollarla bir insan-Tanrı melezi üretmeye çalıştığımızdan endişeliydi. Bu konuda ilahiyatçı bir hümanist gibi davrandı ve insanlığı özel kılan şeyin kaybından endişelendi. Ek olarak Tanrıyı canlandırma fikrine sahip olmanın rahatsızlık verici olduğunu savundu. "Tanrıyı canlandırmak" itirazı ilginçtir çünkü bu teknolojinin bize tam bir kontrol verebileceğini ve kendimize Tanrı diyebileceğimizi varsayar. Oysaki bu konuda, dini inancı olanlar açısından özelde Müslümanların bakışıyla "Tanrı olma" seviyesi Kuran-ı Kerimde Furkan suresi 3. Ayette mealen : "*Oysa onlar, Allah'ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış bulunan, bizzat kendilerine bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan, ölüm, hayat ve ölümden sonra yeniden diriliş de ellerinde olmayan (sahte) tanrılar edindiler*" şeklindedir. İlginçtir ki YZ'yi kutsayanlar geleneksel dindarların Tanrı'nın buyruklarına gösterdiği hassasiyet ile yapay zekânın ürettiği bilgiye olan bağlılığın eş olacağını çünkü onların bilgisinin de insanüstü bir IQ seviyesinde bir sistemden geldiğini öngörüyorlar. Bu ayette ise böyle bir karşılaştırmanın olabilmesi için gerekli olan meydan okumanın "*ölüm, hayat ve ölümden sonra yeniden diriliş de ellerinde olma*" seviyesinde olması gerektiği beyan edilmektedir. Ayetin zahir anlamı inanmayanları özne, putları nesne yapsa da genel manada ilahlık konusunda transhümanizm ve post-hümanist söylemin sınırlarının aciz bırakılması söz konusudur. Yani karşılaştırma, denk aşkınlık seviyelerinde yapılmamakta bu da dini hassasiyeti olanlar için bile kutsallığın ihlali anlamına gelmemektedir. Belki de insanlık YZ ve robot sistemlerini insana benzetme yolunda insanın pek çok keşfedilmemiş sırrına vakıf olup insanın mükemmelliğini daha iyi kavrayıp Tanrı'dan uzaklaşma yerine yaklaşmaya da dönebilir.

---

[82] Paul Ramsey (1913–1988), birçok kişi tarafından yirminci yüzyılın en önemli etikçilerinden biri olarak kabul edilir. Biyoetik üzerine seçkin bir yazardı ve Princeton Üniversitesi'nde Harrington Spear Paine Din Profesörü olarak görev yaptı. Biyoetik alanındaki yazıları, alana en önemli erken katkılardandır.

[83] Francis Crick (1916-2004) Britanya'nın en büyük bilim adamlarından biriydi. En çok, 1953'te Maurice Wilkins, Rosalind Franklin ve diğerlerinin çalışmalarından yararlanarak DNA'nın yapısının tanımlanmasına yol açan James Watson ile yaptığı çalışmalarla tanınır. 1962'de Crick, Watson ve Wilkins'e Nobel Tıp Ödülü verildi.

Transhümanistlerin, teknolojiyi gizemli hale getiren ve yükselten bir hareket olan (Tanrı benzeri bir kontrol ima eden) bir teknoloji portresini benimsemiş olduklarından bahsetmiştik. Şimdi değerlendirmemizi bir seviye daha derinleştirelim. Teknolojinin insan yaşamı üzerindeki gücüne sanki yabancı bir işgalciymiş gibi bakılması büyük ölçüde inanç, geliştirme teknolojilerinin savunucuları ve muhalifleri tarafından benzer nitelik taşımaktadır. Ancak elbette, ilki onu benimsememiz gerektiğini düşünüyor ve ikincisi ise reddediyor. Aslında, tepki veren ve reddeden veya peşinden giden ve kucaklayan argümanlara rağmen, geliştirmeye izin verilebilir mi sorusu, geniş bir argüman stratejileri yelpazesini çağrıştırmaktadır. Teknolojinin gizemlendirilmesinin ve Tanrı benzeri bir role yükseltilmesinin dışında özgünlüğün önemi, insanların benzersizliği ve fırsat eşitliğinin önemi konusunda hemen tüm düşünürler hemfikirdirler. Bu fikir birliği önemlidir çünkü ölüm, toplulukları dağıtan bir süreçtir ve ölümü ortadan kaldırma benzeri geliştirme stratejileri, insan topluluklarını ve gerçek benliğimizi geliştirebilir. Bostrom[84], özgünlük ve insana saygı arayışının, yönlendirilmiş evrim (tranhümanizm) yoluyla değişimi kucaklayarak yeniliğe yönelik çok insani bir dürtü olduğunu söyler. Bu, insanlar için büyük sıkıntıya neden olan yaşlanma ve ölüm gibi şeyleri kabul etmeyi reddetmeyi de içerir.[85] Bostrom gibi transhümanistler, evrimi yönlendirmeyi reddetmeyi hümanizm karşıtlığına eşdeğer olarak görüyorlar.[86] Tartışmanın her iki tarafı, insanın doğal dünyadaki şeyler arasında benzersiz bir şekilde yerleştirildiğini iddia etmektedir. Bu, özgünlük tartışmalarının bir sonucudur ve muhafazakâr yanıt verenler için, otantik insan yaşamı, ebeveynlik, cinsel üreme ve hatta bazı isimsiz faktörleri içerebilen veya bunlara bağlı olabilecek, insan "doğasına" özgü olan sınırlara saygı duymak anlamına gelir.[87,88] Bu tartışmadaki bir başka mihenk taşı, müdahaleci mahiyetteki tıbbi ve teknolojik geliştirme stratejilerini

---

[84] Nick Bostrom, teorik fizik, hesaplamalı sinirbilim, mantık ve yapay zekânın yanı sıra felsefe alanında da geçmişi olan İsveç doğumlu bir filozoftur. İnsanlığın Geleceği Enstitüsü'ne kurucu direktör olarak liderlik ettiği Oxford Üniversitesi'nde profesördür.

[85] Sandberg, A., & Bostrom, N. (2006). Converging cognitive enhancements. In W. S. Bainbridge & M. C. Roco (Eds.), *Progress in convergence: Technologies for human wellbeing* (pp. 201–227). Blackwell Publishing.

[86] Bostrom, Nick. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. Bioethics. 19. 202-14. 10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x.

[87] Harfeld, J. L. (2012). Human Enhancement and Ethics: Structured overview on the state-of-the-art academic debate. http://cordis.europa.eu/project/rcn/96892_en.htm

[88] Douglas T. (2015). The harms of enhancement and the conclusive reasons view. *Cambridge quarterly of healthcare ethics: CQ: the international journal of healthcare ethics committees*, *24*(1), 23–36. https://doi.org/10.1017/S0963180114000218.

hem haklı çıkarmak hem de buna itiraz etmek için çağrılan fırsat eşitliğidir. Bu görüşe göre, müdahale yalnızca koşulları kontrol ettiğimizde (kolonize ettiğimizde) etik olarak haklı çıkar, ancak bu alan yeni teknolojiler ve bilimsel anlayışla birlikte büyür. Bu teknolojik bir zorunluluktur. Yani insan vücuduna müdahale etmek için kullanılabilecek teknoloji ortaya çıktıkça onu kullanmak gerekir.[89] Buchanan vd.[90] bu zorunluluğu fırsat eşitliği kavramıyla gerekçelendirmiştir. Yazarlar, bu yaklaşımda Thomas Scanlon[91]'un, doğal veya sosyal piyangolardan kaynaklanan eşitsizliği ortadan kaldırmakla sınırlı kalmaması gerektiğini öne sürdüğü kaba şans adalet anlayışını kullanıyorlar. Bunun yerine, adalet fırsat eşitliği konusundaki iddialarıyla tutarlı kalması için "genetik piyango" ya daha önce uygulanmalıdır. Bu süreçte, Peter Singer, güçlenmenin olası olumsuz etkilerini, özellikle de genetik müdahaleleri tartışmak için eşit fırsatlara başvurur. Düzenlenmedikçe genetik müdahalenin fırsat eşitliğine karşı işleyeceğini iddia etmektedir.[92] Bunun nedeni, bu müdahalenin küresel bir pazarda, yalnızca zenginliğe kolayca erişime sahip, hâlihazırda avantajlı kişiler tarafından kullanılma potansiyeline sahip olmasıdır. Genetik müdahale yoluyla güçlenmenin kalıtsal olması umulduğu için, zenginlerin yoksullara karşı sahip olduğu avantajlar, avantajlı özelliklerin soyundan gelenlere aktarılması yoluyla pekişecek ve zengin ile fakir arasındaki uçurum genişletilecektir.[93] Singer'i bu noktada yineleyen siyaset bilimci ve neo-muhafazakâr Francis Fukuyama, buna benzer nedenlerle bir makalesinde[94] transhümanizmi "dünyadaki en tehlikeli fikir" olarak nitelendirdi ve bu iddiayı "*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*" adlı kitabında genişletti.[95] Yani zenginlerin yoksullara karşı sahip olduğu sağlamlaştırılmış avantajlar, fırsat eşitliğini ihlal ediyor.

---

[89] McNamee, M. J., & Edwards, S. D. (2006). Transhumanism, medical technology and slippery slopes. *Journal of medical ethics*, *32*(9), 513-518. https://doi.org/10.1136/jme.2005.013789.

[90] Buchanan, Allen ; Brock, Dan W. ; Daniels, Norman & Wikler, Daniel (2000). From Chance to Choice: Genetics and Justice. Philosophy 76 (297):472-475.

[91] T.M. Scanlon, Alford Doğal Din, Ahlak Felsefesi ve Sivil Politika Profesörüdür. Lisans derecesini 1962'de Princeton'dan, doktorayı Harvard'dan aldı.Profesör Scanlon'un doktora tezi ve ilk makalelerinden bazıları matematiksel mantık üzerineydi, ancak öğretiminin ve yazılarının büyük kısmı ahlaki ve politik felsefe üzerineydi. İfade özgürlüğü, hakların doğası, refah kavramları ve adalet teorileri ile ahlak teorisindeki temel sorular üzerine makaleler yayınladı.

[92] Peter Singer, Practical Ethics,Cambridge University Press; 3rd edition (February 1, 2011).

[93] Silver LM. Cloning, ethics, and religion. Camb Q Healthc Ethics. 1998 Spring;7(2):168-72. doi: 10.1017/s0963180198702099. PMID: 9532393.

[94] Francis Fukuyama "Transhumanism," *Foreign Policy* (September-October2004).

[95] Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution Profile Books; Main edition (June 15, 2017).

Diğer bir etik yaklaşım şu cümlelerle ifade edilebilir: karmaşık sosyal ve politik koşullar, değişim umuduyla birlikte tek bir boyuta, yani biyolojik boyuta indirgenebilir. Biyolojik indirgemelerde, bireysel veya sosyal durumlarla ilgili bilgiler, vücutla ilgili özellikler ve gerçekler aracılığıyla okunur.[96] Örneğin, Jacques Derrida'nın "*Rogues: Two Essays on Reason*"[97] kitabında işaret ettiği gibi, klonlama tartışması sözde bölücü her iki tarafa da biyolojik indirgemecilik tarafından dikte ediliyor. Bazıları klonlamanın insan onuruna bir hakaret olduğunu çünkü bir tür birey olma hakkını engellediğini düşünmektedirler. Ancak bu tür argümanlar, kopyalanmış DNA materyalinin önemini kimlik düzeyine yükselttiklerini göstermektedir. Öte yandan, klonlamanın gelecekteki değişim için anahtar öneme sahip teknolojik bir yenilik olduğunu iddia etmek, bedeni politik sorunların çözülme alanı olarak meşgul etme anlamına iter. Dahası, klonlama teknolojisinin kullanımının savunucuları, çoğaltmayı tipik çoğaltmadan klonlama yoluyla kesin olarak ayırır, bu aynı zamanda bir tür yanlış anlamaya işaret eder ki Derrida'nın iddia ettiği gibi yeniden üretim her zaman bir tekrar meselesidir ve klonlama her zaman yeni unsurları içerecektir. Genetik modifikasyon teknolojileri üzerindeki tartışmalar, belirli bir tür biyolojik indirgeme olan genetik determinizm fikri üzerinden yürütülmektedir. Bu bağlamda biyoetikteki konular arasında dikkate değer bir fikir birliği görülmektedir ki bu gruba transhümanist düşünürlerin de önemli bir kısmı girmektedir. Literatüre bakıldığında: David Resnik ve Daniel Vorhaus, genetik modifikasyona dört ana itirazın genetik determinizme dayandığına veya bundan etkilendiğine işaret etmektedir.[98] Bunlar: (I) genetik modifikasyonun insan özgürlüğüne müdahale ettiğini iddia eden özgürlük argümanı; (II) çocukların doğanın hediyelerinden çok ürün haline geleceğini iddia eden üstün zekâlılık argümanı; (III) değişiklikten kaynaklanan yeteneklerin ve yeteneklerin gerçekten kişinin kendisine ait olmadığını iddia eden özgünlük argümanı; ve (IV) klonların benzersizliği ihlal edilen kişiler olduğunu iddia eden benzersizlik argümanı.

Bu argümanların her biri, genetik faktörlerin değerinin olması gerekenden fazla tahmin edilmesine dayanmaktadır. Yine de, çeşitli hedeflere ulaşmak için genetik modifikasyonu savunan argümanlar aynı tuzağa düşmüş du-

---

[96] Peter Singer, Practical Ethics,Cambridge University Press; 3rd edition (February 1, 2011)

[97] Derrida, Jacques. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Palo Alto: Stanford University Press.

[98] Resnik, David B. and Daniel B. Vorhaus. 2006. "Genetic Modification and Genetic Determinism." *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 1: 9.

rumdalar.[99] Hughes'un "*The Struggle for a Smarter World*" adlı makalesi[100] bilişsel gelişmeyi teşvik ederek özetle şunları öne sürüyor: İkiz çalışmalara ve zekâ için öngörücü çalışmalara referansla zengin çocuklar arasında zekâ genetikle ilişkilendirilebilir. Ona göre, insanlar entelektüel potansiyellerinin sınırlarına genetik müdahale olmaksızın ulaşmışlardır ki bu, çocuklar akranlarının sahip olmadığı ayrıcalıklara ve avantajlara erişebildiklerinde bile geçerlidir. Bu bağlamda onun alıntı yaptığı çalışmalar genetiğin hala bir rol oynadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Genetik güçlendirme programlarını destekleyen argümanlar, otomatik olarak genetik determinizm suçlamasına açıktır. Bunun nedeni, genetik geliştirme teknolojileri oluşturmak için büyük miktarda fon ayıracak ve en azından Mianna Lotz'un genetikçilik olarak adlandırdığı yaklaşımlara, genetik nedenlerin diğer faktörlere göre ayrıcalıklı kılınmasına yaklaşan kamu politikası önerilerinde bulunmaktır.[101] Genetik determinizmin iki çekimi vardır. İlki şu şekildedir: Bir özellik genetik veya biyolojik olarak belirlenmiş olarak tanımlanırsa, değiştirilemez (veya sorunu hafifletme fırsatları önemli ölçüde sınırlıdır) ve sorunun sorumluluğu siyasi veya sosyal kurumlardan ziyade bireye düşmektedir.[102,103,104]. Belirli ortamlarda çalışan bir kişiyi dışlayacak belirli hassasiyetlere karşı alerji veya genetik yatkınlık durumunu düşünelim. İşveren, bir işyerinde güvenli çalışma koşulları sağlamak yerine, bir kişiden herhangi bir hassasiyeti açıklamasını talep etme hakkına sahiptir ve daha sonra işçinin işyerine uygun olmadığını beyan edebilir (işyerinin işçiler için uygun olmamasının aksine!). İkinci çekim, bir özellik genetik olarak belirlenirse, ancak teknoloji veya genetik müdahaleler yoluyla değiştirilebilir olduğunu gösterir. Genetik bir indirgemede, genetik bir problem, sosyal veya politik bir çözümden çok genetik veya teknolojik bir çözüm gerektirir. Örneğin, transhümanistlere göre istenmeyen bir genetik özellik taşıyan bir embriyoya karşı seçim yapabiliriz.[105] Transhümanistler arasında güncelliğini koruyan genetik de-

---

[99] Melinda Hall,(2017), The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability, and Biopolitics. Lexington Books.

[100] Hughes, James. The Struggle for a Smarter World." *Futures* (2007),39: 942-954.

[101] Lotz, Mianna. 2008. "Overstating the Biological: Geneticism and Essentialism in Social Cloning and Social Sex Selection." In *The Sorting Society: The Ethics of Genetic Screening and Therapy*, edited by Janna Thompson and Loane Skene, 133–148. Cambridge: Cambridge University Press.

[102] Haslam, Nick. 2011. "Genetic Essentialism, Neuroessentialism, and Stigma: Commentary on Dar-Nimrod and Heine." *Psychological Bulletin* 137, No. 5: 819-824.

[103] Lewontin, Richard C. 1992. *Biology as Ideology*. New York: Harper.

[104] Nelkin, Dorothy and M. Susan Lindee. 1995. *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. New York: W. H. Freeman and Company.

[105] Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge University Press; 3rd edition (February 1, 2011).

terminizm, yaşam kalitesini genetik profiller aracılığıyla yargılamak için zemin hazırlar. Genetik modda çalışan transhümanistler, bir gen demeti olarak ele alınan bedeni, insanın (ve dolayısıyla sosyal ve politik) gelişimin birincil bölgesi haline getirirken, aynı zamanda vücut üzerindeki teknolojik müdahaleleri, özellikle de genetik müdahaleleri doğal kabul etmektedirler. Ancak bu geliştirme gücüne sahip olma fikri yaşam kalitesi için siyasi ve sosyal sorumluluğu göz ardı etmektedir. İnsan büyüme hormonunun kullanımı ve sonuna kadar dağıtılması konusunda uzun boylu olmak için baskıyı hissetmek manidardır.[106, 107] Örnek genellikle genç erkekler arasında bir sorun olarak ortaya çıkıyor. Bu örneğin olası iyileştirmeleri tartışmak için kullanılması, bedenleri ırklaştırılmış, cinsiyetlendirilmiş ve sakat bırakılmış olanlar tarafından hissedilen bedensel damgalanma ve uyma baskısını belirsizleştirir ve önemsizleştirir. Buna bağlı olarak, geliştirme güdüsü çoğu erkek biyoetikçi tarafından bir rekabet meselesi olarak nitelendirilir ki, bu zaten adil oyun konusundaki endişelerden açıkça anlaşılmaktadır.[108]

Genel olarak, ahlaki değerlendirmeye dâhil olmak için iyileştirme ile ilgili tartışmayı geliştirmemiz gerekir. Transhümanistler, gelişen teknolojinin potansiyel başarılarını, yeni teknoloji geliştirmenin arzulanırlığını ve mevcut insan yeteneklerini geliştirme olasılığını överler.[109] Transhümanizm, multidisipliner uygulamalı bir etiktir. Dünya Transhümanist Derneği'nin kurucu belgesi olarak 1998'de kaleme alınan "Transhümanist Bildiri" ye göre, transhümanistler teknolojinin insan yaşamını "yeniden tasarlayacak" temel bir şekilde etkileme gücüne sahip olduğunu kabul etmektedir.[110] Transhümanistler, teknolojiden uzaklaşmak veya "teknofobi" yerine, genetik, robotik, bilgi ve nanoteknoloji riskli olmalarına rağmen insan hayatını potansiyel olarak iyileştirme olarak kabul edilmelidir. Transhümanistler, hem risklerini hem de olasılıklarını anlamak için Deklarasyonda belirtilen biliş, yaşlanma karşıtı teknikler, üreme teknolojisi ve kriyojenik gibi yaşam askıya alma tekniklerini geliştirmek için teknolojiye zaman ve araştırma yatırımını teşvik ederler. Nihayetinde, transhümanistlere göre bireylerin kazanmaya çalıştığı şey, "zihinsel ve fiziksel (üreme dâhil) kapasitelerini genişletmek ve kendi yaşamları üzerindeki kontrollerini geliştirmek

---

[106] Juengst, Eric. 1998. "What Does Enhancement Mean?" In *Enhancing Human Traits:Ethical and Social Implications*, edited by Erik Parens, 29-47. Washington, DC: Georgetown University Press.

[107] Buchanan, Allen, Daniel Brock, Norman Daniels and Daniel Wikler. 2000. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

[108] Aynı eser.

[109] Bostrom, Nick. 2005 "In Defense of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19: 202-214.

[110] Aynı eser.

için teknolojinin kullanılmasıdır".[111] Özetle, Bildirge, transhümanistlerin "mevcut biyolojik sınırlamalarımızın ötesinde kişisel gelişim arayışında olduklarını" iddia etmektedir. 2005 tarihli bir denemede Bostrom, bir transhümanizm tarihinin izini sürüyor.[112] Bostrom o eserinde, bilimin "insanların yaşam koşullarını iyileştirmek için doğa üzerinde ustalaşmak" için kullanılması gerektiğini savunur.[113] Kısacası, "rasyonel hümanizm", transhümanizmin mirasını yerleştirdiği yerdir ve yalnızca insanın fethedilecek doğanın nesneleri arasında olduğunu ekler. Transhümanistlere göre post-insan olmak, genel olarak sadece genel insan nitelikleri olarak kabul edilen niteliklerden bir sapma olarak değil, aynı zamanda bildiğimiz şekliyle insanlıktan radikal bir şekilde daha iyi veya aşkın olduğu düşünülen bir devlette ikamet etmektir.[114] İnsan-makine melezliği, çoğumuzun her gün güvendiği protezlerin, bilgisayarların, el cihazlarının, yardımcı teknolojilerin ve diğer karmaşık teknolojik sistemlerin kullanımında hâlihazırda bir gerçektir. Transhümanizm, ölümden sonra gelenlerin geleceği bir zamanı dört gözle bekliyor, ancak bunun yanında pek çok araştırmacının çalışması, insan figürünü özerk, bütün ve rasyonel olarak destekleyen ayrımların zaten yıkılmış ve uygulanamaz olduğunu savunuyor ve transhümanizmin teknolojik iyimserlik gerektirdiğini reddediyor.

Entelektüel kapasite ile ilgili olarak, Bostrom mevcut bilişsel yapımızın "tüm anlayış ve zihinsel aktivite katmanlarına kapıyı kapattığından endişelenmektedir. Örneğin, bir üniversite kütüphanesindeki her kitabı anlayacak beyin gücüne sahip değiliz ve en endişe verici olanı, felsefi ve bilimsel gerçekleri keşfetme yeteneğimizde bir sınır olabilir. Durumu Platon'un mağarasına benzeten Bostrom, felsefedeki büyük sorunların görünüşteki kadar zor olmamasının, bizim onlara verilen cevapları entelektüel olarak kavrayamamamızdan kaynaklanıp kaynaklanmadığını tartışmaktadır.[115]

Bedensel işlevsellikteki gelişmeler yaşam kalitemizi artıracaktır. İnsan, duyularıyla ilgili olarak, daha yüksek düzeyde duyarlılık ve yanıt verme arayışındadır. Ruh hali ve enerji ile ilgili olarak, "genellikle istediğimiz kadar mutlu hissetmekte başarısız oluyoruz" şeklindeki yaygın görüşten alıntı yaparak şöyle devam ediyor "Her zaman mümkün olan en iyi hisleri hissetmememiz veya en

---

[111] Aynı eser.

[112] Aynı eser.

[113] Rubin, Charles T. 2008. "What is the Good of Transhumanism?" In *Medical Enhancement and Humanity*, edited by Bert Gordijn and Ruth Chadwick: 137–156. Springer.

[114] Bostrom, Nick. 2008. "Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up." In *Medical Enhancement and Humanity*, edited by Bert Gordijn and Ruth Chadwick, 107–136. Springer.

[115] Aynı eser.

iyi anlarımızda olduğumuz kadar mutlu hissetmememiz varoluşsal risk ve ölümle eşit bir sorundur. Ne yazık ki, çoğumuz bu sorunları sorun olarak kabul etmekte iyi değiliz." Son olarak; alışkanlıkları kırmak için sınırlı iradeye sahip olduğumuzu bununla birlikte, kötü alışkanlıklardan kurtulmayı kolaylaştıracak hareketlerin istikrarlı, kırılması zor alışkanlıklar oluşturma yeteneğini engelleyebileceğini öngörüyor.[116] Bostrom için, bu tür istenmeyen etkiler dikkatlice değerlendirilmeli ve aktif olarak önlenmelidir. Yani özetle yeni teknolojilere geniş erişimi desteklemek için birçok iyi neden olduğuna inanıyor.

Sonuç ve Değerlendirme

Kanunlar yapıldığında, iyiliği teşvik etmek için değil, her zaman masumları korumak için çerçevelenir. Masumiyet bugün iyinin yerini alıyor çünkü fikir birliğine varmaya kararlı bir organizasyon içinde yaşıyoruz ancak neyin gerçekten iyi olduğu konusunda asla anlaşamayacağımızı da biliyoruz. Masumiyeti tercih ediyoruz çünkü bu seçenek pasiftir ki iyi eylemlerde, ancak masumiyete göre hareket edilir. Sürekli teknolojiye maruz kalmak ve bununla kendimiz olma yolunda yaptığımız mücadelenin zorluğu ve belki de imkansızlığı dijital obezite olarak dilimize çevirebileceğimiz kavramın, bilgi yüklemesi, kaynak bolluğu, seçim kararsızlığı vb. açıdan değerlendirilmesi ve mühendislik sınırlarının tartışılması önem arz etmektedir. İnsan bünyesinin, beyin kapasitesi, duygu durumu, bedensel ihtiyaçlar (egzersiz vb.) açısından buna ne kadar dayanabileceği, dayansa bile hayatta kalan bu biyolojik organizmalar topluluğuna hala "insan" deyip demeyeceğimiz konusu ilginçtir. Bu alandaki bir diğer önemli konu, bu teknolojilerin ciddi enerji kaynaklarına ihtiyaç duyacağı ve bu kaynakların elde edilmesi ve yönetilmesinin çok daha önemli hale geleceğidir. Örneğin daha 20-30 yıl önce doğal gaz konusunda ısınma vb. yatırımlar yapmayan ülkelerin şu an doğal gaz bağımlılıkları, mesela AB ülkelerinde Rusya konusunda politik kozlarını kaybetme noktasına getirebiliyor. Benzer şekilde kullandığımız ve hatta bağımlı hale geldiğimiz, geleceğimiz teknolojilerinin yokluğunda ne yapacağımız konusunda da eğitilmemiz gerekiyor. Şu anki modern dünya ve modern insan dediğimiz varlık elektrik yokluğunda hayatta kalma konusunda hiçbir bilgisi olmayan bir karaktere dönüşmüş durumda. Yerel bir felakette insanlar her şey normale dönünceye kadarki zamanı nasıl geçirecekleri konusunda fikir sahibi değiller. Yani kendilerine muhtaç haline geldiğimiz cihazlar konusu her yönden masaya yatırılmalıdır.

[116] Aynı eser.

Kaynakça

Adams J.C., Engel J. (2021) Artificial Intelligence: Opportunity or Risk?. In: Life and Its Future. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-59075-8_9.

Adamssen J, Artificial Intelligence: The Complete Beginner's Guide to the Future of A.I. Efalon Acies.

Agarwal P, "Redefining Banking and Financial Industry through the application of Computational Intelligence," 2019 Advances in Science and Engineering Technology International Conferences (ASET), 2019, pp. 1-5, doi: 10.1109/ICASET.2019.8714305.

Aljoscha C. Neubauer, The future of intelligence research in the coming age of artificial intelligence - With a special consideration of the philosophical movements of trans- and posthumanism, Intelligence, Volume 87, 2021, 101563, https://doi.org/10.1016/j.intell.2021.101563.

Battleday RM, Brem AK. Modafinil for cognitive neuroenhancement in healthy non-sleep-deprived subjects: A systematic review. Eur Neuropsychopharmacol. 2015 Nov;25(11):1865-81. doi: 10.1016/ j.euroneuro.2015 .07.028. Epub 2015 Aug 20.

Bernd W. Wirtz, Jan C. Weyerer & Carolin Geyer (2019) Artificial Intelligence and the Public Sector Applications and Challenges, International Journal of Public Administration, 42:7, 596-615 DOI: 10.1080/01900692.2018. 1498103.

Boenig-Liptsin M., Hurlbut J. (2016) Technologies of Transcendence at Singularity University. In: Hurlbut J., Tirosh-Samuelson H. (eds) Perfecting Human Futures. Futures of Technology, Science and Society. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11044-4_12.

Bory P. Deep new: The shifting narratives of artificial intelligence from Deep Blue to AlphaGo. Convergence. 2019;25(4):627-642. doi:10.1177/13548565 19829679.

Bostrom N, Transhumanist Values, Review of Contemporary Philosophy, Vol. 4, May (2005).

Bostrom, N. (2002). "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards." Journal of Evolution and Technology, Vol. 9, No. 1.

Bostrom, N. (2003). "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." Journal of Value Inquiry, Forthcoming.2003;37(4):493-506. doi:10.1023/b:inqu.0000019037.67783.d5.

Bostrom, Nick. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. Bioethics. 19. 202-14. 10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x.

Bostrom, Nick. 2008. "Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up." In Medical Enhancement and Humanity, edited by Bert Gordijn and Ruth Chadwick, 107-136. Springer.

Braidotti R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. Theory, Culture & Society. 2019; 36(6):

Brault and Michael Naas. Palo Alto: Stanford University Press.

Buchanan, Allen; Brock, Dan W.; Daniels, Norman & Wikler, Daniel (2000). From Chance to Choice: Genetics and Justice. Philosophy 76 (297):472-475.

Buchanan, Allen, Daniel Brock, Norman Daniels and Daniel Wikler. 2000. From Chance to Choice: Genetics and Justice. Cambridge: Cambridge University Press.

Calvin M, Cand Tracy J. Trothen, Editors, Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement, 2015, ABC-CLIO, LLC.

Calvin M, Tracy J. Trothen,(2021). Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism, Springer Nature, Switzerland AG.

Carullo M, Gianluca Cavaliere, Aniello De Prisco, Michele Di Capua, Alfredo Petrosino, Donatella Padovano, Gennaro Nave, Daniele Ruggeri: Stock Control through Video Surveillance in Logistics. ICIAP (2) 2013: 740-748.

Copeland, B.J., "Artificial intelligence". Encyclopedia Britannica, 11 Aug. 2020

De Spiegeleire, Stephan & Maas, Matthijs & Sweijs, Tim. (2017). Artificial Intelligence and the Future of Defense.

Derrida, Jacques. 2005. Rogues: Two Essays on Reason. Translated by Pascale-Anne.

Douglas T. (2015). The harms of enhancement and the conclusive reasons view. Cambridge quarterly of healthcare ethics: CQ_: the international journal of healthcare ethics committees, 24(1), 23-36. https://doi.org/10.1017/S0963180114000218.

Dusek V, Philosophy Of Technology: An Introduction 2006 Blackwell Publishing.

Ethics Issues Raised by Human Enhancement, Values and Ethics for the 21st Century, BBVA Foundation, 2012.

Fillard JP, Transhumanism: A Realistic Future? WSPC (March 26, 2020).

Fukuyama F, "Transhumanism," Foreign Policy (September-October2004).

Fukuyama F, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution.

Galloway, K. C., Clark, J. E., and Koditschek, D. E. (January 24, 2013). "Variable Stiffness Legs for Robust, Efficient, and Stable Dynamic Running." ASME. J. Mechanisms Robotics. February 2013; 5(1): 011009. https://doi.org/10.1115/1.4007843

Hall M,(2017), The Bioethics of Enhancement Transhumanism, Disability,and Biopolitics. Lexington Books.

Harfeld, J. L. (2012). Human Enhancement and Ethics: Structured overview on the state-of-the-art academic debate. http://cordis.europa.eu/project/rcn/96892_en.htm

Haslam, Nick. 2011. "Genetic Essentialism, Neuroessentialism, and Stigma: Commentary on Dar-Nimrod and Heine.", Psychological Bulletin, 137, No. 5: 819–824.

Heidegger M, Question Concerning Technology, and Other Essays,Harper Torchbooks (January 1, 1977)

Heidegger M, Varlık ve Zaman, Alfa Yayıncılık, 2018,

https://su.org/

https://su.org/resources/ebook/feed-the-world-how-exponential-tech-can-create-an-abundant-future/

https://su.org/resources/ebook/feed-the-world-how-exponential-tech-can-create-an-abundant-future/

https://su.org/resources/ebook/the-roadmap-to-renewable-energy/

Hughes, James. The Struggle for a Smarter World." Futures (2007),39: 942–954.

Hurlbut JB, Hava Tirosh-Samuelson (Eds.), Perfecting Human Futures Transhuman Visions and Technological Imaginations., Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

Jessup, Thomas, 'Avengers, [Lawfully] Assemble!' – Military Human Enhancement and the Disruption of Fundamental Principles of International Humanitarian Law (May 17, 2021).

Juengst, Eric. 1998. "What Does Enhancement Mean?" In Enhancing Human Traits:Ethical and Social Implications, edited by Erik Parens, 29–47. Washington, DC: Georgetown University Press.

Kang J, Junlei Dong, D. Y. (2021). Key Technologies of IoT Service Security and Privacy Protection. CONVERTER, 70 - 79.

Kurzweil R, İnsanlık 2.0, Alfa Yayıncılık, 2016.

Kurzweil R, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006)

Leonhard G, Technology vs Humanity: The coming clash between man and machine, Fast Future Publishing; 1st edition (September 6, 2016)

Lewontin, Richard C. 1992. Biology as Ideology. New York: Harper.

Li, Bh., Hou, Bc., Yu, Wt. et al. Applications of artificial intelligence in intelligent manufacturing: a review. Frontiers Inf Technol Electronic Eng 18, 86–96 (2017). https://doi.org/10.1631/FITEE.1601885.

Lotz, Mianna. 2008. "Overstating the Biological: Geneticism and Essentialism in Social Cloning and Social Sex Selection." In The Sorting Society: The Ethics of Genetic Screening and Therapy, edited by Janna Thompson and Loane Skene, 133–148. Cambridge: Cambridge University Press.

Malik A, M.T. Thedushika De Silva, Pawan Budhwar, N.R. Srikanth, Elevating talents' experience through innovative artificial intelligence-mediated knowled-

ge sharing: Evidence from an IT-multinational enterprise, Journal of International Management, Volume 27, Issue 4, 2021, 100871.

Marcuse H, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.

Marshall B, T., Champagne-Langabeer, T., Castelli, D. et al. Cognitive computing and eScience in health and life science research: artificial intelligence and obesity intervention programs. Health Inf Sci Syst 5, 13 (2017). https://doi.org/10.1007/s13755-017-0030-0.

McNamee, M. J., & Edwards, S. D. (2006). Transhumanism, medical technology and slippery slopes. Journal of medical ethics, 32(9), 513-518. https://doi.org/10.1136/jme.2005.013789.

Meij, Jan Martijn, Artificial Intelligence: Faith in Machine or Man? Nature + Culture; Vol. 15, Iss. 3.

Nelkin, Dorothy and M. Susan Lindee. 1995. The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon. New York: W. H. Freeman and Company.

Nicholas Agar N, Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology), A Bradford Book, August 16, 2013.

Nye, D. E. (2006). Technology matters: Questions to live with. Cambridge, MA: MIT Press.

Oosthuizen K, Botha E, Robertson J, Montecchi M. Artificial intelligence in retail: The AI-enabled value chain. Australasian Marketing Journal. August 2020. doi:10.1016/j.ausmj.2020.07.007.

Panesar A. Machine Learning and AI for Healthcare: Big Data for Improved Health Outcomes Apress; (February 5, 2019).

Patterson J. Deep Learning: A Practitioner's Approach 1st Edition. O'Reilly Media; 1st edition (August 29, 2017.

Peddle FK, Philosophy And The Algorithmic Absolute, Volume 73, Issue 1-2, Jan. 2021, p. 269-277.

Podstavkova MI, 2021. "European Automotive Industry under Great Transformation in the Industry," Russian Foreign Economic Journal, Russian Foreign Trade Academy Ministry of economic development of the Russian Federation, issue 5, pages 116-123, May.

Ranisch R and Stefan Lorenz SorgnerPost- and Transhumanism An Introduction Series:Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism.

Resnik, David B. and Daniel B. Vorhaus. 2006. "Genetic Modification and Genetic Determinism." Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine 1: 9.

Rickel J and Johnson WL. Animated agents for procedural training in virtual reality: Perception, cognition, and motor control, Applied Artificial Intelligence An International Journal Volume 13, 1999.

Rubin, Charles T. 2008. "What is the Good of Transhumanism?" In Medical Enhancement and Humanity, edited by Bert Gordijn and Ruth Chadwick: 137–156. Springer.

Samek W, Thomas Wiegand, Klaus-Robert Müller Explainable artificial intelligence: Understanding, Visualizing and Interpreting Deep Learning Models, ITU Journal: ICT Discoveries, Special Issue No. 1, 13 Oct.

Sandberg, A., & Bostrom, N. (2006). Converging cognitive enhancements. In W. S. Bainbridge & M. C. Roco (Eds.), Progress in convergence: Technologies for human wellbeing (pp. 201–227). Blackwell Publishing.

Savulescu, J.; Persson, I. (2010). Moral Transhumanism. Journal of Medicine and Philosophy, November, 656-669.

Shelley Tremain, The biopolitics of bioethics and disabilityJournal of Bioethical Inquiry 5 (2-3):101-106 (2008).

Silver LM. Cloning, ethics, and religion. Camb Q Healthc Ethics. 1998 Spring;7(2):168-72. doi: 10.1017/s0963180198702099. PMID: 9532393.

Singer P, Practical Ethics, Cambridge University Press; 3rd edition (February 1, 2011).

Smith C.,The History of Artificial Intelligence, University of Washington, December 2006.

Sorgner SL. (2013). Human dignity 2.0: Beyond a rigid version of anthropocentrism, Trans-Humanities Journal 6 (1), 135-159.

Souza, Renata Silva; Souza, Edna Alves de; Silva, Tatiane Pereira da e Gonzalez, Maria Eunice Quilici.The Transhumanist conception of body: a critical analysis from a complex systems perspective. Nat. hum. [online]. 2020, vol.22, n.1, pp. 17-33. ISSN 1517-2430. http://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-431.

Sternberg, R. J. (2003). Intelligence. In D. K. Freedheim (Ed.), Handbook of psychology: History of psychology, Vol. 1, pp. 135–156). John Wiley & Sons Inc.

Technological Imaginations Futures of Technology, Science and Society, March 2, 2016.

The Convention on the Rights of Persons with Disabilities, Training Guide Professional Training Series No. 19, United Nations Publication, 2014

The ethics of artificial intelligence: Issues and initiatives, EPRS | European Parliamentary Research Service Scientific Foresight Unit (STOA) PE 634.452 – March 2020.

Tom Koch, (2004), The Difference that Difference Makes: Bioethics and the Challenge of "Disability", Journal of Medicine and Philosophy, 29:6, 697-716, DOI: 10.1080/03605310490882975.

Tracy J. Trothen, Calvin Mercer (Editors), Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors) 1st ed. 2017.

Uzair M. Who Is Liable When a Driverless Car Crashes? World Electric Vehicle Journal. 2021; 12(2):62. https://doi.org/10.3390/wevj12020062.

Vergara PFE, E. Emanuel González Malla, E. Xavier Miño Paillacho and F. David Morales Arévalo, "Object Detection in a Virtual Simulation Environment with

Automated Driving Toolbox," 2021 16th Iberian Conference on Information Systems and Technologies (CISTI), 2021, pp. 1-6.

Vita-More N, Transhumanism Art Manifesto, , 2003

Wang Y. Human Brain and Artificial Intelligence Second International Workshop, HBAI 2020, Held in Conjunction with IJCAI-PRICAI 2020, Yokohama, Japan, January 7, 2021.

Wil M.P. van der Aalst. Hybrid Intelligence: to automate or not to automate, that is the question. International Journal of Information Systems and Project Management, Vol. 9, No. 2, 2021, 5-20.

Yu H, From Deep Blue to DeepMind: What AlphaGo Tells Us, Predictive Analytics And Futurism July 2016, Issue 13, p.42-45.

BİYO-TEKNOLOJİK DEĞİŞİMLER, TIBBİ DENEYİMLER VE İNSAN BİLİNCİ (SOMA ESTETİK/GÜZELLİK ÖRNEĞİ)

Cem KARAS*

Giriş

Bu bölümde gelecek insanı veya yeni-insan olarak kavranmış *posthuman*ın bedensel görünüm ve soma estetiğine yaptığı yatırımla transhümanizm ve posthümanizm literatürleri arasındaki ilişkilere yer verilmesi amaçlanmaktadır. 20. yüzyılda teknolojinin sağlık sektörüne de yansıtılması, birtakım hastalık ve engellerin giderilmesine yönelik teknolojik bulguların yanı sıra derinin (soma) ve bir bütün olarak bedenin görünümünün güzelleştirilmesini sağlayan teknolojilerin kullanıma sunulması, biyo-teknolojik nitelikli bir devrimin önünü açmıştır.[1] Sağlık sektöründe insan bedeninin iyileştirilmesi veya güzelleştirilmesi uzunca bir süredir yeni bir tıbbi sektör haline gelmiştir.

Transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin kayıtsız kalamadığı bu gelişme, *posthuman*ın fizyolojik ve psikolojik gereksinimleri bakımından son derece önemli bir gelişmedir. Çünkü 21. yüzyılın başından itibaren birkaç yılda bir değişen ve yenilenen teknolojilerle estetik operasyonları tercih eden insanların sayısı ve çeşitliliğinde bir artış yaşanmış, bu arada sadece hastaların değil aynı zamanda estetik operasyonlarını yapan hekimlerin insana ilişkin bilinçlerinde de bir evrim meydana gelmiştir. Dijital teknolojilerle estetik teknolojisi arasındaki karşılıklı ilişki, sosyal medya ile tıbbi deneyimler arasında bir koşutluğun oluşumunu gerektirmiştir. Yani mobil cihazlarda ve sosyal medya ortamlarında insan bedeninin bazı standart boyutlara göre düzenlenip gösterilebilmesinin kimi yansımaları estetik cerrahide hissedilebilmektedir. Transhümanizm literatürü sanat ve estetik çerçevesinde insan bedeni ve bilincinin iyileştirilmesi, posthümanizm literatürü ise bedenin farklı görünümleriyle yeni bilgi etkileşimlerinin meydana gelmesi bakımından yakından ilgilenmektedir.[2] Bir başka deyişle beden estetiğine yapılan sağlık yatırımları, transhümanizm yorumcularının tamamı ve posthümanizm yorumcularının çoğunluğuna göre,

---

* Op. Dr., KBB Uzmanı, Burun ve Yüz Estetiği Uzmanı, İzmir.

1 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2002, s. 41-56.

2 Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2014, s. 80; Newton Lee, "Cyborgs and Cybernetic Art", *The Transhumanism Handbook*, ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 487.

insan bilincinin iyileşmesine ve dünyevi yaşama ilişkin bilgisinin artmasına yaramaktadır.

Soma estetik veya bedenin güzelleştirilmesine yönelik sağlık teknolojileri, hekim, hasta ve bu ikisinin dışındaki insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarında kayda değer değişimlere sebep olmuştur. Bedenin güzelleştirilmesi ile teknoloji arasındaki ilişkilerin insanların bireysel ve toplumsal yaşamına etkileri transhümanizm ve posthümanizm literatürleri tarafından etüt edilirken güzelleştirilerek iyileştirilmiş bedenin toplum içerisinde insan davranışlarına yansıması göz önünde bulundurulmaktadır. Güçlendirilmiş insanlık düşüncesi anlamına gelen transhümanizm ve toplumsal iletişim ve işbölümünde insan-merkezcilik düşüncesinin reddedilmesi anlamına gelen posthümanizm akımları, sağlığı ve yeterlilik kapsamı artırılmış insan bedeninin teknolojiyle karışmış insan olarak (bir nevi *Siborg*) yorumlanabileceğini öne sürmekte ve bu gelişmenin daha iyi bir dünya arayışında önemli bir aşama olabileceğini kabul etmektedirler.[3]

1. Soma Estetik ve Transhümanizm & Posthümanizm Kavramları

Felsefeciler veya filozoflar deri (*soma*) ile bedeni (*body*) birbirinden ayırmakta ve bedeni insan vücudunun canlı ve cansız dünyevi nesneler karşısındaki algılarının toplam içeriği olarak tanımlamaktadırlar. Örneğin ABD'de tanınmış bir filozof olan Richard Shusterman soma estetik çerçevesinde *soma* ile *body* arasında böyle bir ayrım yapmaktadır.[4] Bu ayrım, güzelleştirmenin deriyle ilgili olup insanın duygularını kapsamadığı yönünde bir arayışın ürünü olarak yorumlanabilir, ama estetik cerrahi deneyimleri derideki güzelleştirmenin vücudun dünyevi algılarının toplamı denilebilecek bedenin yaşamını da büyük ölçüde değiştirmektedir. Türkiye'de bile reklamlarla dayatılan kusursuz güzellik imajlarının insanların kendi benlik tasarımlarında zorunlu bir adaptasyon sürecini imlediğine yönelik yapılmakta olan yeni iletişim eleştirileri bunu kanıtla-

---

[3] Stephen Lilley, Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhacement, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013, s. 30-35; Lucie Dalibert, "Posthumanism and Somatechnologies Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies", Dissertation to obtain the degree of doctor at the University of Twente, Enschede/ The Netherlands: Centre for Telematics and Information Technology, 2014, s. 76-78; Benjamin D. Ross, "Transhumanism: An Ontology of the World's Most Dangeorus Idea", Dissertation Prepared for the Degree of Doctor of Philosophy, University of North Texas, 2019, s. 108.

[4] Richard Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 1-2.

maktadır. G. Motif Atar'ın çalışması, *soma* ve *body* ayrımının her zaman doğru olmadığını piyasadan hareketle göstermektedir.[5]

Derinin güzelleştirilmesiyle bedenin yetkinleşip yetkinleşmediğine ilişkin veriler estetik sağlık çevrelerindeki deneyimlerden elde edilebilir. Bu bağlamda hem bizzat yaptığımız operasyonlarda hem de katıldığımız ve başka operasyonlara ilişkin edindiğimiz öykülerden anlaşılabildiğine göre, Shusterman'ın *derinin güzelleştirilmesi* (soma estetik) olarak kavradığı, bizim *bedenin güzelleştirilmesi* dediğimiz tıbbi müdahale neredeyse bütünüyle olumlu sonuçlar vermekte ve hastanın kişisel ve toplumsal yaşamında olumlu değişimlere neden olmaktadır. Bunun yanı sıra iki önemli vakıadan söz etmek gerekmektedir. Birincisi, estetik operasyonların hem sosyal medya üzerinden izlenebildiği ve hem de gerçek yaşamda tanık olunabildiği şekliyle gündelik algılarda bazı değiştirici etkileri bulunmaktadır. Kozmetik sektörünün insanlık tarihi boyunca yaptığı etkilere önce estetik operasyonların sonra da teknolojiyle desteklenmiş ve gelişmiş günümüz estetik operasyonlarının yaptığı katkılar bireyi ve toplumu karşılıklı olarak dönüştürmektedir. Bir aşamadan sonra bu dönüşümün ahlaki niteliği önemini yitirmekte ve düzenlenmesi ve takibi daha önemli hale gelmektedir. Çünkü ekonomik ve sosyal statülerine bağlı olarak sosyal medya kullanan ve günlük iş ve tüketim yaşamına katılan her birey estetik operasyonlarla ilgili olumlu fikirlere sahip olabilmektedir. Bu yönüyle estetik operasyonların artık ortak yaşamın ayrılmaz bir parçası haline geldiği saptanabilir. İkincisi, nadiren de olsa istisnai bazı hastalarda estetik gereksinimlerden ziyade psikolojik gereksinimlerin ön planda olabildiği ve estetik operasyonların yanı sıra psikolojik desteklerin verilmesi gereği fark edilebilmektedir. Bu tür vakalarda hastanın günlük yaşamdaki mutsuzluğu estetik operasyonların aleyhine alınmamalıdır, çünkü konu psikolojik desteğin eksik kalmasıyla ilgili olabilmektedir. Shusterman'ın felsefi saptama ve analizlerinden farklı olarak hastaların yanı sıra estetik operasyonları bizzat yapan ve yöneten hekimlerin yaşamlarında da insanların mutluluğunun artmasına bağlı olarak pozitif gelişmeler ve olumlu hisler artış gösterebilmektedir. Dolayısıyla soma estetik ile bedenin güzelleştirilmesi birbirinden bütünüyle ayrı olmadığı gibi bazı kültürel gereksinimler için estetik cerrahiye başvurulmasıyla ilgili yapılmış eleştirel çalışmaların karşı çıktıkları olgu estetik cerrahi değildir.[6]

---

[5] G. Motif Atar, "Imposed and Perceived Beauty: Are You Beautiful Enough to be an Advertising Model?", *Global Media Journal TR Edition*, 11 (21) Güz 2020 Sayısı, s. 147-164.

[6] Örnek bir eleştirel çalışma olarak bkz. Pelin Aytemiz, "Lost and Found Virginity: A Critical Look to the "Reappearing Hymen" in Consumer Culture", *İleti-ş-im 23*, Aralık 2015, s. 97-111.

Transhümanizm literatürü soma estetikle yakından ilgilenmektedir. Çünkü hem mühendislik bakımından hem de felsefi açıdan bu literatürün bakış açısına göre, bedenin güçlendirildiği ve yetkinleştirildiği her gelişme insan bilincinin evrimine olumlu bir katkı olarak kabul edilmelidir. Ayrıca transhümanizm literatürüne göre soma ile beden arasında Shusterman'ın sözünü ettiği türden bir farklılık bulunmamaktadır, çünkü toplumsal etkiler ve yaşam bakımından iki kavram ortaklaşmaktadırlar.[7] Tekilci transhümanizmin teorisyeni olarak bilinen mühendis Ray Kurzweil, *İnsan Bedeni 3.0* (*Human Body Version 3.0*) kavramı ile yakınlaşmış transhümanizmin estetik cerrahi üzerinden insan bedeni ve beyninin iyileştirilmesini sağladığını bildirmektedir. Buna göre, estetik cerrahi insan bedenini güzelleştirirken onu yakın gelecekteki ölümsüz insana (*posthuman*) hazırlamaktadır. *Posthuman*'ın kazanımlarından birisi de kendini iyi hissedebildiği, güzelleştirilmiş bedendir.[8] Felsefi transhümanizmin eleştirel teorisyenlerinden Anders Sandberg, bedenin güzelleştirilmesinin çerçevesini genişleterek genin iyileştirilmesine yönelik tıbbi operasyonların da insanın güçlendirilip iyileştirilmesinde bir aşama olduğunu saptamaktadır.[9] Posthümanizm literatürü açısından estetik operasyonlar olgusal bir insanlık durumu ve toplumsal yaşamın iyileştirilmesi çerçevesinde anlamlı görünmektedir. Önde gelen posthümanist filozoflardan birisi olan N. Katherine Hayles, estetik operasyonların beden üzerindeki etkilerini bu bedenin sahibi olan insan üzerinden anlamlandırmakta ve bir yandan meseleye olumsal yaklaşırken diğer yandan toplumun bedeni şekillendirmesini yanlış bulmaktadır. İnsanın kendini daha iyi hissettiği bir bedende yaşaması olumlu bir gelişmedir ve *posthuman* olabilmede bu aşama önemlidir. Ayrıca bedenine kişinin kendisinin değil de reklamlarla sermaye ve toplumun karar vermesi olumsuz bir gelişmedir ve *posthuman*ın özgürlüğüne aykırıdır.[10] Bu arada Hayles'in beden anlayışının transhümanizm düşünürlerinden farklı ola-

---

[7] Gudrun Frommherz, "Meme Wars: Visual Communication in Popular Transhumanism", *The International Journal of the Image*, Volume 8, Issue 4, 2017, s. 4-5.

[8] Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, London, New York: Penguin Books, 2005, s. 233-234.

[9] Anders Sandberg, "Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Bkackwell, John Wiley & Sons, Inc, 2013, s. 121, 132.

[10] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies, in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999, s. 93, 171, 180.

rak Shusterman'ın soma ve beden ayrımına yakın olduğunu saptamak gerekmektedir.[11]

Braden R. Allenby ve Daniel Sarewitz, bedenin güçlendirilip iyileştirildiği yeni-insanı *tekno-insan* kavramıyla saptamakta ve teknolojiyle bedenin olanaklarını artırmanın içeriğine estetik operasyonları da dâhil etmektedirler. Bunun yanı sıra *tekno-insan*ın iyileştirilmiş bir bedende yaşarken Kartezyen felsefenin 17. yüzyılda işlediği ve 20. yüzyıl ile birlikte gelişmiş bireysellik fikrini mümkün olan en yararlı seviyede işleteceğini saptamaktadırlar. Buna göre, insanın hayalini kurup planladığı şekilde yaşaması mümkün olabileceği gibi daha da önemlisi daha zeki bireylerden oluşan toplum daha zeki olabilecektir. Bu nedenle estetik operasyonlar aynı zamanda insan bireyini daha özgür kılmaktadır.[12] Bu bağlamda güzellik algısının içeriği de önemli olmaktadır. Çünkü transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin ortak verilerden hareketle işledikleri bedenin iyileştirilmesi ve güzelleştirilmesi konusunda bir ayrıntı da güzelin ne olduğu ve bu güzelliğin toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişip değişmediği sorunu olmaktadır.

Güzelliğin içeriğine geçmeden önce belirtmek gerekir ki, transhümanizm literatüründe ve posthümanizm literatüründe Peter Conrad gibi bazı araştırmacılar, biyo-teknoloji ve nanoteknolojideki gelişmeler yoluyla bireyin bedeninde değişimler yapılabilmesinin toplumun tıbbileştirilmesine hizmet ettiğini, bunun bir tür teknoloji toplumu kadar sağlık toplumu gibi bazı açılardan özgür bile olsa bazı açılardan oldukça bağımlı toplumlar yaratacağını öngörmektedirler. Conrad'ın yorumuna göre, toplumun tıbbileştirilmesi olgusuna eleştirel ve ihtiyatlı yaklaşmak gerekebilmektedir.[13] Conrad'ın bu yaklaşımının arka planında Fransız filozof Michel Foucault'nun *biyo-politika* terimi bulunmaktadır ve *toplumun tıbbileştirilmesi* (*ilaçla ve teknolojiyle tedaviye alıştırılması*) kavramı, ilk kez onun tarafından ve neoliberal ekonomi ve toplum modelinin eleştirilmesi için ima edilmiştir.[14] Aşağıda güzelliğe ilişkin kapsamlı bilgi verdikten sonra geri döneceğimiz ve transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin *posthuman* taahhütlerine güvenebilmekle doğrudan ilişkili olan bu eleştirel de-

---

[11] Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies, in Cybernetics, Literature, and Informatics*, s. 1-3.

[12] Braden R. Allenby, Daniel Sarewitz, *The Techno-human Condition*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2011, s. 39, 87.

[13] Peter Conrad, *The Medicalization of Society On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007, s. 3-22.

[14] Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège de France*, 1978-79; edited by Michel Senellart, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 142.

ğerlendirmeye göre, insan bireylerinin hastalandıklarında veya kendilerini güzelleştirmek istediklerinde teknolojiye başvurmalarının bir alışkanlık haline gelerek yerleşmesi, sermayenin ve teknolojiyi üretenlerin karar verip yönettikleri bir toplum aritmetiğine yol açabilmektedir. Bu da eleştirmenlere göre, bir tür "*sosyal açık hava hapishanesi*"ni andırabilmektedir.[15]

2. Güzellik Algısı

Cevaplamakta zorlanılan, tarih boyunca evrimleşerek sayısız biçimde günümüze gelen ve hala dış etkenlerin bağlamında evrimleşmeye devam eden bu güzellik nedir? Farklı formlarını gözlemleyebildiğimiz için kesin bir tanımını yapmak pek mümkün değildir. Çünkü güzellik algısı tekil ve sabit değildir. Basitçe, -hayranlık ve sempati uyandıran şey- olarak tanımlanabilir. Bizler sadece gelişmiş formunu somut örnekler üzerinden, resimden, müzikten, sanattan; bizde uyandırdıkları duygular üzerinden görebilmekteyiz.[16]

Öncelikle, beynimiz güzelliğe nasıl bakıyor? "İdeal olan güzel olandır" denir, peki beynimiz duygularımızdan öte, rasyonel ideali nasıl seçiyor? Gözümüz hayatta kalma güdüsü nedeniyle simetriyi sever. Çünkü asimetri anormalliği sağlıksızlık ile ilişkilendirir. Bu nedenle beynimiz geometri algısını devrede tutarak simetriyi arar. Bu bağlamda göz, altın orana en yakın olanı seçer ve onu güzel algılar. Beynimizin güzelliğe bakış açısını etkileyen bir diğer neden ise hormonlarımızdır. Kadınlardaki östrojen hormonu doğurganlığın kaynağıdır. Dolgun dudaklar, çıkık elmacık kemikleri, dolgun göğüsler östrojen hormondan kaynaklanan unsurlardır, yani doğurganlığın belirtileridir. Erkekler eş seçiminde içgüdüsel bir şekilde bu özelliklere sahip kadınları çekici bulur. Erkeklerde ise maskülenitenin kaynağı testesterondur. Kalın kaşlar, geniş çene gibi kişinin "erkeksi" görüntü ile bedeninin şekillenmesini sağlar.[17]

İç devrelerimiz, yani beynimizin ve gözün çalışma sistemi, güzel olanı seçmede büyük bir rol oynasa da bunu açıklayabilmek için yeterli değildir. İç sistemimiz bilinçsizce sağlıklı olanı seçme eğilimindedir, ancak *güzel olan, sağlıklı olan* ile aynı şey midir? Ne yazık ki estetik algısı tarih boyunca bireyin içinde bulunduğu koşullar, dönemin algısı ve ait olunan kültür etkisi ile şekillenmek-

---

[15] Thomas Lemke, "'The Birth of Bio-politics': Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality", *Economy and Society*, Routledge, 2001, 30: 2, s. 190-207; Michael A. Peters, "Foucault, Biopolitics and the Birth of Neoliberalism", *Critical Studies in Education*, Routledge, 2008, Vol. 48, No. 2, Summer 2007, s. 165-178.

[16] Thomas F. Cash, "Editorial: Body Image: Past, Present, and Future", *Body Image I*, 2004, s. 1-2.

[17] Bkz. Debra Gimlin, "Cosmetic Surgery: Beauty as Commodity", *Qualitative Sociology*, Vol. 23, No.1, 2000, s. 78.

tedir. İşte bu nedenle, güzel olmak ile sağlıklı olmak aynı şey değildir. 14. ve 16. yüzyıllarda, Rönesans döneminde, küçük göğüslü, geniş kalçalı ve kilolu kadınlar güzel olarak tanımlanıyordu. Burada kilolu olmak bir sağlık belirtisi değildir ve tamamen dönemin algısına göre şekillenmiştir. Ancak diğer yandan geniş kalçalar doğurganlığı temsil ettiği için mantıksal bir açıklama da getirilebilir. Victoria döneminde ise bel önem kazanmıştır ve kadınlar "kum saati" görüntüsünden yola çıkarak, hareket alanlarını kısıtlayan oldukça sıkı korseler giymişlerdir. Bu anlayışın iç organlarda hasar gibi ciddi etkileri olmuştur. Hollywood döneminde, sarışın kadınlar tercih edilmiştir. 1960'larda, günümüzün güzellik algısına bir yönden şekil veren zayıflık modası hâkimdir ve ince ve uzun kadınlar çekici bulunmuştur. 1980'lerde ise atletik vücut ve kabarık saçlar yükselişe geçer. 2000'lerden günümüze değişen güzellik algısına baktığımızda ise; düz karınlı, ince, uzun, büyük göğüslü ve büyük kalçalı kadınlar güzel kabul edilmeye başlandı. Görüldüğü gibi, dönem değiştikçe insanların güzellik algısı da değişmektedir ve insanlar bulunduğu dönemin algısına göre, yani modaya uyarak, bedenlerine şekil vermeye çalışmaktadır.[18]

Sadece dönemin değil, içinde bulunulan kültürün de ortak güzellik algımıza da şekil verdiği ortadadır. İran'da tek kaşlı olmak bir güzellik belirtisidir. Bir diğer yandansa burun estetiğine büyük önem verirler. Neredeyse her 3 kadından biri burun estetiği ameliyatı olmaktadır. Tayland'da kadını güzel yapan şey uzun boyunlu olmasıdır ve bunun için halkalar kullanılır. Güney Kore estetik operasyonların yaygın olduğu bir ülkedir ve yaygın operasyonlar göz irileştirme, kalp şeklinde yüz ve göz kapağı kaldırma gibi işlemleridir. Japonya'da çarpık dişlerin güzel kabul edilebilirken Samoa'da şişmanlık güzel görülmektedir.

Güzellik algımızı yönlendiren bir diğer dış etken ise son yıllarda popülerliği artan sosyal medyadır. Günümüzde neyin güzel olduğuna karar veren sosyal medyada fenomenler ve takipçilerdir. Özellikle Instagram bunun için en etkili platformdur. Hızlı veri akışı ile birlikte saniyeler içerisinde dünyanın diğer ucundaki kişileri kolaylıkla görebilir ve onları kendimiz ile karşılaştırabilir hale geldik. Böylelikle aslında güzellik anlayışımız kültürel etkilerden sıyrılıp global-kolektif bir algıya yaklaşmış oldu. Paylaştığımız fotoğrafın beğeni sayısı ve takipçilerimizin yorumları, kendi bedenimize karşı güzellik algımıza hükmeder hale geldi. Kötü yorum alma korkusu (veya alınan yoruma göre şekillenme) ve beğenilme dürtüsü ile insanlar giderek sosyal medyanın bu yönlendirme etkisine daha da fazla cevap vererek "çok beğeni alan güzeldir" algısını benimsemeye

[18] Gimlin, "Cosmetic Surgery: Beauty as Commodity", s. 77-98.

başladılar. Son zamanlarda, estetik operasyonların, özellikle yüz bölgesindeki operasyonların artması da doğrudan Instagram kullanıcı artışı ile doğrudan ilgilidir. Selfie çekiyoruz ve insanların yüzümüzü detaylıca inceleyebilmelerine olanak sağlıyoruz. Bu nedenle kusurlarımıza dokunuşlar yapıyoruz ve aslında kendimizi olmadığımız biri olarak göstererek beğeni sayısını artırmak, kötü yorumları azaltmak istiyoruz. Tüketim kültürünün güzellik algımıza etkisini artıran sebep ise bilinçaltımızın oyunudur. Görmeye aşina olduğumuz şeyi kabul eder ve seçeriz. Güzellik algımızı oluşturan maruz kaldığımız içerikler güzel burun, dolgun dudaklar, büyük kalçalar ve büyük göğüsler, çıkık elmacık kemikleri, ince bel ve zayıflıktır. İdeal olan şu an odur ve kişi ideal arayışı içerisinde gördüğü şeye dönüşmeye çalışır.

Bu güzellik unsurlarını yakalayabilmek için kişi artık uzun vadede sonuç veren doğal yöntemleri kullanmak zorunda değildir. Teknolojik gelişmeler ışığında plastik cerrahideki ilerlemeler de hızla artış göstermektedir ve bu yöntemlere başvuranların sayısı her geçen gün katlanarak artmaktadır. Çünkü güzelliğin inşa edilebilir, istenilen forma dönüştürebilir olduğu görülmüştür, hem de daha kolay kısa sürede ve zahmetsizce. Estetik operasyonlar ile kişinin kendi bedenine hükmedebilme kapasitesi ve hızı artmıştır. Birey bedeninde rahatsız olduğu unsuru ve olası çözüm opsiyonlarını operasyon gerçekleşmeden önce kullanılan bazı uygulamalar ile görebilir ve dilediğince seçebilir.

20. yüzyılda başlayan estetik operasyonlar ile insanın kusursuzluk arayışı, kendi Tanrısı olma ve kendini yeniden yaratma hikâyesi, transhümanizmin etkisi ile form değiştirmektedir. Bu arayışın bir üst basamağında bizi karşılayan artık bir insan değil, Siborg veya doğrudan robottur. Yapay zekâ alanındaki gelişmeler ile birlikte bir robotun da güzellik algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Beynimiz güzelliği geometrik kurallar ile algılıyor ise bu geometri bir robotun algoritmasına da eklenebilir ve robot neyin güzel olduğunu neyin güzel olmadığına karar verebilir. Bir insanın bakış açısına ne kadar benzer olabileceği tartışılır bir durum olsa da, güzellik algımız sadece matematiksel değildir. Güzellik algısının matematiksel karşılığını savunan özellikle transhümanizm ve nispeten posthümanizm akımlarında da öngörüldüğü üzere birey, bedenini istediği şekilde programlayabilir. *Posthuman*, istediği göz rengine, bedene, saça ve güzellik formuna belki de sahip olabilecektir.[19]

---

[15] Tıpla teknolojinin ortak çalışmasının insan üzerindeki yarar ve etkilerini geriye dönük olarak incelediğimizde bu ihtimaller yakın gelebilmektedir. Bkz. Conrad, *The Medicalization of Society On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, s. 70-96.

3. "Biyo-Politika"dan Hareketle Tıbbileştirilmiş *Posthuman* Toplumunun Güvenilebilirliği

Foucault, *biyo-politika* terimini ilk andığında günümüzdekiyle aynı felsefi, ekonomik, tıbbi ve teknolojik etkiye yol açmamıştır. Fakat zamanla Pandemiler ve aşılardaki artış, biyo-teknolojik gelişmelere bağlı olarak hastalıkların ve ölümün geciktirilebilmesinin yaygınlaşması ve nihayet derinin veya bedenin estetik operasyonlar yoluyla güzelleştirilerek toplumsal iletişimin bunun üzerinden güncellenmesi, özellikle son yıllarda *tıbbileştirilmiş toplum* tartışmalarını alabildiğine güncel akademik tartışmaların bir parçası haline getirmiştir. Bu konu dünyanın farklı birçok yerinde eleştirel tartışılmakta ve değerlendirilmektedir.[20]

Bu kitaptaki ve bu bölümdeki çerçevede konu, transhümanizm literatürü ile posthümanizm literatürünü karşı karşıya getirecek bir konudur. Nitekim yukarıda More ve Hayles gibi filozofların bedenin estetiği konusunda biraz farklı düşündüklerine işarette bulunulmuştu. Transhümanistler, toplumlar arasında farklılaşan ekonomik ve sosyal durumlara bağlı güç, denetim, dönüştürme ve bağlı hale getirme gibi iktidar tartışmalarına hiç girmemektedirler. Posthümanistler bireyin teknoloji ve sağlıktaki iyileştirmelerden yararlanmasını desteklemektedirler, ama sermaye ile teknoloji arasındaki işbirliğinin *posthuman*a bir tüketici olarak yaklaşmasını meşru görmemektedirler. Bu, iki literatürün farklılaştığı pek çok etik sorundan sadece bir tanesidir.[21] *Tıbbileştirme*nin içerisinde değerlendirilebilecek *güzelleştirme* süreçleri, bireyler üzerinden toplumları belirli ekonomik değişkenlere ve biyo-teknolojik olanaklara bağımlı hale getirebilmektedir. Dolayısıyla güzelleşmeyi kabul eden bireylerin birbirleriyle iletişim ve işbölümlerini yöneten bir ekonomi ve teknolojinin geleceği transhümanistler tarafından sorunlu görünmezken posthümanistler tarafından sakıncalı bulunabilmektedir.

Foucault'nun *biyo-politika* terimi, somut olarak bir toplumun ekonomi veya üretim araçları yoluyla kontrol edilebilmesini ve yönlendirilebilme yetkisinin

---

[20] Albert Somit, Steven A. Peterson (ed.), *Biopolicy: The Life Sciences and Public Policy*, Bingley: Emerald Group Publishing, 2012; Carlos Andrés Gómez García, "Turismo en salud: ¿una forma de medicalización de la sociedad?", *REVISTA LASALLISTA DE INVESTIGACIÓN* - Vol. 14 No 2 - 2017, s. 51-64; Elena Şargu, "The Medicalization of Society: Conceptual an Ethical Controversies", *STUDIA UBB BIOETHICA, LXIII*, 1-2, 2018, s. 63-69; Antonio Sandu, "Bioethics in Crisis or a Crisis of Bioethics? Between the Medicalization of Society and Philosophical Ethics Review", *Philosophy, Social and Human Disciplines 2020 vol. I*, s. 75-78.

[21] Bkz. Joseph Lee, "Cochlear Implantation, Enhancements, Transhumanism and Posthumanism: Some Human Questions", *Science & Engineering Ethics*, 2016, 22, s. 67-92.

devrini içermektedir. Ona göre, burada güç merkezi, iki birey arasındaki ilişkilerdir; ayrıca bir güç bloğu değildir. İki birey arasındaki ilişkinin stratejiye dayalı bir yönetme ve yönetilme rolleriyle gerçekleşmesi, ekonomi ile teknoloji arasındaki işbirliğinde her zaman gerçek gereksinimlere bağlı olmayan bir denklemde meydana gelebilmesi, Foucault'nun yeni serbestiyetçi (neoliberal) ekonomiyi eleştirmesine neden olmuştur. Açıkçası yukarıda güzellik algılarıyla ilgili olarak teslim edilmiş olan "*güzel olan*, her zaman *sağlıklı olan* değildir" vakıası, ekonomi ile sağlık teknolojileri arasındaki işbirliklerinde hastalara yansıyacak çeşitli suiistimallerin oluşabileceğine ilişkin somut bir gerekçe vermektedir. Foucault'nun okumasına göre, iki dünya savaşından sonraki dünya koşullarında Avrupa'da bireyler ve toplumlar, küresel ekonomi ile biyo-teknolojik gelişmeler arasındaki yakınlaşmanın ardından sağlıklı insan ve toplum stratejilerine dâhil edilmeye zorlanmaktadırlar. Bu dâhil edilmede amaç bireylerin daha sağlıklı ve güzel olmaları değil, sermayedarların daha çok para kazanmaları ve toplumların bu aritmetiğe itiraz etmeksizin katıldıkları bir edilgenliğe alıştırılmalarıdır.[22]

Conrad'ın 21. yüzyılın ilk çeyreğindeki *tıbbileştirilmiş toplum* koşullarında yaptığı eleştiri bu çerçevede geçerli ve üzerine düşünülebilir olmaktadır. Onun saptamasına göre, sağlık ve hastalığa ilişkin bütün düzenlemelerin ve yeni sınıflamaların kaynağı, ekonomik tüketim stratejilerine uygun toplum hedefidir. Örneğin sağlıklı ve iyi yaşamı korumak çerçevesinde fitness ve başka günlük sportif faaliyetlere vakit ayırmanın, cinsel kimliklerin sürekli genç kalmak ve tüketmeyle özdeşleştirilmesinin, estetik operasyonlarıyla güzelliğin artırılmasının ve hiperaktif çocuklar gibi nitelendirmelerin hepsi tıbbileştirilmiş toplumun birer bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır.[23] Bir tabip için hatta bir felsefeci veya filozof için bile fazla şüpheci bir yorum olarak görünmekle birlikte Foucault'dan sonra Conrad'ın getirdiği analizde haklılık payı bulunmaktadır. Böylece Conrad, *posthumanın* aslında iyileştirilmekten ziyade *daha bağımlı hale getirilmiş* insan olduğunu teşhis etmektedir. Onun yorumuna göre, gen teknolojisi ve başka tıbbi teknolojik devrimlerin yönü de özellikle ekonomik ve sosyal niteliklidir. Böylece o, transhümanizm ve posthümanizmin dayandığı biyoteknolojik gelişmelere önemli bir eleştiri getirmekte ve güvensizlik yaratabilmektedir.[24]

---

[22] Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège de France, 1978-79*, s. 35, 230.

[23] Conrad, *The Medicalization of Society On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, s. 44, 91-92, 117-119.

[24] Conrad, *The Medicalization of Society On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, s. 133-145.

Bu eleştirel argümanlarla *posthuman*ın sağlığı ve güzelliğine ilişkin iyimser taahhütler birlikte değerlendirildiğinde estetik operasyonların toplumsal etkisinin kapsam derinliğine ulaşmak mümkündür. Açık bir deyişle, estetik operasyonlar ve güzelleşme, *posthuman*ın yaşamının vazgeçilmez bir bileşenidir. İkinci olarak, özel anlamda güzelleşme ve güzelleştirmenin bireylerin ve toplumların özgürleşmeleriyle psikolojik bir ilişkisi bulunmaktadır ve söz konusu psikolojik ilişki olumsuz bir olgu değildir. Küresel kapitalizm ve biyo-teknolojinin bundan kazanç elde etmek istemesi ve etmesi tek taraflı olarak bir toplumu veya küresel toplumu dönüştürmeye yetmeyecektir. Bu bakımdan güzelleştirerek yetkinleştirmenin transhümanistlerin de anladıkları anlamda olumlu sonuçlarına yoğunlaşmak daha yerinde olacaktır. Çünkü insanların *tıbbileştirilmiş toplum* içerisindeki konumlarıyla *posthuman*a ilişkin analizler mutlaka çeşitli deneyimlerden sonra ortak bir müzakere çerçevesinde yeniden değerlendirilecektir. Üçüncü olarak, bütün analizlerin ötesinde insanın mekanik ve edilgen bir canlı olarak düşünülmesi yanlıştır. İnsan gelişmeye açık ve iradeli bir canlı olduğu için güzellik algıları ve güzelleştirmeler iyi olmaktadır. Aksi takdirde insanlık tarihi boyunca yaşama bütün müdahaleler olumsuz sonuçlar verirdi. Bu bakımdan transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin deri ve bedenin güzelleştirilmesine dair görüşlerini birlikte değerlendirirken iyimser olmakta yarar vardır.

Sonuç

Türkçede "*Ne güzel yaratmış yar yar seni yaradan*" başlıklı birbirinden farklı pek çok sanatçının söylediği bir halk türküsü vardır. Bu türküde soma ve beden ayrımı yapılmaksızın insanın güzel görüntüsü kastedilmektedir. Estetik operasyonları yapan hekimlerin bu yaratılmanın içerisinde bir müdahale ve güzelleştirmede mi bulundukları yoksa yaratılmış vücudu değiştirmeye mi çalıştıkları ikileminden ayrı olarak bedenin güzelleştirilmesinin aslında toplumun iç iletişimini ve bireyin mutluluğunu olumlu etkilediği anlaşılabilmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere teolojik gerekçelerden farklı olarak biyo-politika ve biyo-iktidar kavramları çerçevesinde güzelleşme ve güzelleştirmeye eleştiri yöneltmiş olanları da bir aşamaya kadar dinlemek gerekmektedir. Fakat son tahlilde güzelleşmek kötü bir şey değildir.

Güzelleşmek arayışı ile kusursuzluk arayışı arasında bir koşutluk vardır. Hem bu koşutluk hem de biyo-teknolojik gelişmeler ile estetik operasyonların sağlıkta birlikte yol almaları, başka konular gibi deri ve beden estetiğini de

transhümanizm ve posthümanizmin kapsama alanına dâhil etmektedir. Her iki literatür de insanın yetkinleşmesi ve kusursuzluk arayışında bedenin güzelleştirilmesine destek vermektedirler. İkisinin farklılaştığı konu, ekonominin güzellik algılarına karıştığı ve beden üzerindeki değişikliklerde toplumun karar verici bir taraf olarak bireyin kişisel işlerine karışabildiği süreçlerdir. Burada bize göre posthümanist düşünürlerin ve biyo-politika terimini işletenlerin eleştirilerini daha iyi ve yaşanılabilir bir dünya için tamamlayıcı nitelikte değerlendirmek gerekmektedir. İnsanın bütün kusurlarının yok edilebilmesi veya yetkinleştirmenin sona ermesi şimdiki zaman koşullarında mümkün görünmemekle birlikte bu tıbbi, felsefi ve toplumsal bilinç yolculuğunun her aşamada *posthuman*ı mutlu ediyor olduğu bir gerçektir. Güzellik algıları büyük ölçüde değişebilmekle beraber yine de her insanda evrensel denilebilecek bir güzellik ortalaması da bulunabilmektedir. Bu da zamanımızda büyük oranda sağlıklı, genç, her gün nitelikli beslenen ve spor yapan bir bedeni imlemektedir. Bu bedene doğru yol alabilmekte estetik operasyonların bireylerin yaşamına ve topluma olumlu katkıları vardır.

Soma estetik veya insanın güzelleştirilmesi, *posthuman*ın yetkinleşmesi, güçlendirilmesi ve mükemmelleştirilmesiyle ilgili önemli bir bağlama karşılık gelmektedir. Bunu derinin güzelleştirilmesi olarak kabul edip bedenin güzelliğini daha komplike anlayanlar varsa da derinin güzelleştirilmesiyle bedenin güzelleştirilmesi çoğunlukla aynı insani sonuca bağlanmaktadır. *Posthuman*a ilişkin analizler, taahhütler ve öngörüler, onun her bakımdan kusursuz olabilmesiyle ilgilidir. Güzelleşme veya soma estetik de kusursuzluğun sağlık ve teknolojinin katılımıyla gerçekleştiği yetkinleşme süreçlerinden bir tanesidir. Bu konuda birçok farklı ve bazen birbiriyle uyuşmayan görüş ve yorum varsa da güzelleşmek iyi bir şeydir.

Kaynakça

Allenby, Braden R., Sarewitz, Daniel, *The Techno-human Condition*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2011.

Atar, G. Motif, "Imposed and Perceived Beauty: Are You Beautiful Enough to be an Advertising Model?", *Global Media Journal TR Edition*, 11 (21) Güz 2020 Sayısı, s. 147-164.

Aytemiz, Pelin, "Lost and Found Virginity: A Critical Look to the "Reappearing Hymen" in Consumer Culture", *İleti-ş-im 23*, Aralık 2015, s. 97-111.

Cash, Thomas F., "Editorial: Body Image: Past, Present, and Future", *Body Image I*, 2004, s. 1-5.

Conrad, Peter, *The Medicalization of Society On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

Dalibert, Lucie, "Posthumanism and Somatechnologies Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies", *Dissertation to obtain the degree of doctor at the University of Twente*, Enschede/ The Netherlands: Centre for Telematics and Information Technology, 2014.

Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège de France, 1978–79*; edited by Michel Senellart, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Frommherz, Gudrun, "Meme Wars: Visual Communication in Popular Transhumanism", *The International Journal of the Image*, Volume 8, Issue 4, 2017, s. 1-19.

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

García, Carlos Andrés Gómez, "Turismo en salud: ¿una forma de medicalización de la sociedad?", *REVISTA LASALLISTA DE INVESTIGACIÓN* - Vol. 14 No 2 - 2017, s. 51-64.

Gımlın, Debra, "Cosmetic Surgery: Beauty as Commodity", *Qualitative Sociology*, Vol. 23, No.1, 2000, s. 77-98.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies, in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Kurzweil, Ray, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, London, New York: Penguin Books, 2005.

Lee, Joseph, "Cochlear Implantation, Enhancements, Transhumanism and Posthumanism: Some Human Questions", *Science & Engineering Ethics*, 2016, 22, s. 67-92.

Lee, Newton, "Cyborgs and Cybernetic Art", *The Transhumanism Handbook*; ed.: Newton Lee, Cham/Switzerland: Springer, 2019, s. 477-490.

Lemke, Thomas, "'The Birth of Bio-politics': Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality", *Economy and Society*, Routledge, 2001, 30: 2, s. 190-207.

Lılley, Stephen, *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhacement*, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013.

Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2014.

Peters, Michael A., "Foucault, Biopolitics and the Birth of Neoliberalism", *Critical Studies in Education*, Routledge, 2008, Vol. 48, No. 2, Summer 2007, s. 165-178.

Ross, Benjamin D. Ross, "Transhumanism: An Ontology of the World's Most Dangeorus Idea", *Dissertation Prepared for the Degree of Doctor of Philosophy*, University of North Texas, 2019.

Sandberg, Anders, "Morphological Freedom - Why We Not Just Want It, but Need It", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed.: Max More, Natasha Vita-More, Malden, Oxford: Wiley-Bkackwell, John Wiley & Sons, Inc, 2013, 118-134.

Sandu, Antonio, "Bioethics in Crisis or a Crisis of Bioethics? Between the Medicalization of Society and Philosophical Ethics Review", *Philosophy, Social and Human Disciplines 2020 vol. I*, s. 75-78.

Shusterman, Richard, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.

Somıt, Albert, Peterson, Steven A. (ed.), *Biopolicy: The Life Sciences and Public Policy*, Bingley: Emerald Group Publishing, 2012.

Şargu, Elena, "The Medicalization of Society: Conceptual an Ethical Controversies", *STUDIA UBB BIOETHICA, LXIII*, 1-2, 2018, s. 63-69.

DİJİTAL ÇAĞ VE ROBOTİK TEKNOLOJİ

Levent AYDIN*

Giriş: Robotik Alanları

Robot, karmaşık bir dizi eylemi çok az insan müdahalesi ile veya hiç müdahale olmadan, tanımlanmış hız ve hassasiyette gerçekleştirebilen, programlanabilen, belirli yönlerde hareket etmelerine izin verilen bir makinedir. Robotların sosyal kullanımda çok önemli avantajları vardır. Örneğin işgücü verimliliğini artırarak üretim sayılarını yüksek tutabilirler, insanları zorlu koşullarda (çok düşük veya yüksek sıcaklıklar), aşırıcı yorucu ve tehlikeli işlerde çalışmaktan kurtararak güvenlik ve konforu artırabilir ya da ürün kalitesini iyileştirerek malzeme israfını en aza indirebilirler. Robotların maaşlara veya terfilere ihtiyacı yoktur, bu nedenle işletme maliyetlerini düşürürler.[1]

Robotun istenilen işlemi yapması için gerekli denetim, harici ya da dâhili bir kontrol cihazı tarafından sağlanabilmektedir. Robotlar, çalıştıkları ortama göre sınıflandırılabilirler. En yaygın ayrım, sabit ve mobil robotlar arasındadır.[2] Bu iki robot türü çok farklı çalışma ortamlarına sahiptir ve bu nedenle çok farklı yetenekleri göstermeleri beklenir. Sabit robotlar, özellikle robotlar için uyarlanmış ve iyi tanımlanmış ortamlarda çalışan endüstriyel robot manipülatörleridir. Endüstriyel robotlar, en fazla otomotiv sektöründe lehimleme veya parça boyama gibi tekrarlayan belirli görevleri gerçekleştirirler. Bunun yanında robotik manipülatörler, insan-robot etkileşimi için sensörlerin ve cihazların geliştirilmesiyle birlikte, sağlık alanında da kendine çalışma alanı bulmuş ve çok yüksek hassasiyet gerektiren cerrahi uygulamalarda giderek daha fazla talep edilir olmuştur.[3] Bununla birlikte, sabit robotlar ve mobil robotlar tarafından gerçekleştirilen görevler arasında net bir ayrım yapılamamasının altında yatan temel sebepler şu iki karşıt örnekle daha net açıklanabilir: i)insanlar endüstriyel robotlarla etkileşime girebilirler, ii)mobil robotlar raylar üzerinde hareket et-

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi.
e-mail: leventaydinn@gmail.com.

1 Dahlin E. Are Robots Stealing Our Jobs? *Socius*. January 2019. doi:10.1177/2378023119846249

2 Rubio, F., Valero, F., & Llopis-Albert, C. (2019). A review of mobile robots: Concepts, methods, theoretical framework, and applications. International Journal of Advanced Robotic Systems. https://doi.org/10.1177/1729881419839596

3 Rubio, F., Valero, F., & Llopis-Albert, C. (2019). A review of mobile robots: Concepts, methods, theoretical framework, and applications. International Journal of Advanced Robotic Systems.

mek üzere sınırlandırılarak sabit robotlar statüsünde değerlendirilebilirler.[4] Böyle olmasına rağmen bu iki sınıfı temelde farklı olarak düşünmek daha uygun olacaktır. Özellikle sabit robotlar, tabanda bulunan sabit bir yuvaya/yatağa monte edilirler, bu sayede konumlarını mekanizma teorisinin temel denklemlerine göre hesaplamak mümkün olmaktadır. Mobil robotların ise kendi konumlarını hesaplamak için çevreden gelen sinyalleri işleyip değerlendirebilmeleri gerekir. Ek olarak mobil robotlardan özellikle robotlar için tasarlanmamış, geniş, kötü tanımlanmış ve belirsiz ortamlarda hareket etmeleri ve bu şartlarda tanımlanmış görevleri yerine getirmeleri beklenir. Önceden kesin olarak bilinmeyen ve zamanla değişen durumlara adapte olmaları gerekir ki bu tür ortamlar, insanlar, hayvanlar, cansız engeller gibi öngörülemeyen varlıkları içerebilir.[5]

Robotlar, amaçlanan uygulama alanına ve gerçekleştirdikleri görevlere göre de sınıflandırılabilirler. Tarım, inşaat, savunma, enerji, madencilik, sağlık, imalat, satış ve lojistik sektörlerinde robot teknolojilerinin yoğun olarak kullanılmaya başlanmasından sonra ikinci adımda dijital teknoloji ve yapay zekâ destekli sistemlerle desteklenen robotlar daha ciddi işlere imza atmıştır. Bu durum transhümanist söylemlerde insansı-robot[6] kavramını ön plana çıkarmıştır. Bir başka deyişle, ilk robotlar, iyi tanımlanmış ortamlarda çalışmak tasarımlarını basitleştirdiği için endüstriyel robotlardı. Daha sonra bunlar, gelişmiş sensörler ve kullanıcıyla daha yakın etkileşim gerektiren yeni uygulamalarla birlikte aşağıda listelenen sektörel işlerde başarılı oldular ve daha da olmaları bekleniyor, bu sayede gelecek kurgularında baş rolü aldılar.

Tarım

Tarım sektöründe kullanılmaya başlanan ve gelecekte "kullanmak zorunda olduğumuz" robotlar iş gücü zorluklarına, milyarlarca insanı besleme ihtiyacına ve ileriye dönük ticari gelişime yanıt olarak ortaya çıktı. Geleceğin çiftliğine örnekler arasında otonom traktörler, robotik sağım ve meyve toplama ve hassas

---

[4] Steffen Landscheidt, Mirka Kans, Mats Winroth, Hans Wester, The future of industrial robot business: Product or performance based?, Procedia Manufacturing, Volume 25, 2018, Pages 495-502, ISSN 2351-9789,

[5] Giuseppe Fragapane, René de Koster, Fabio Sgarbossa, Jan Ola Strandhagen, Planning and control of autonomous mobile robots for intralogistics: Literature review and research agenda, European Journal of Operational Research, Volume 294, Issue 2, 2021, Pages 405-426, ISSN 0377-2217,

[6] Sheridan TB. Human–Robot Interaction: Status and Challenges. Human Factors. 2016;58(4):525-532.

tarım için insansız hava araçları yer almaktadır.[7,8,9] "Kullanmak zorunda olmak" tabiri psiko-sosyal baskıdan dolayı yeni model otomobil ya da son çıkan cep telefonu satın alma zorunluluğu hissetmek anlamında anlaşılmamalıdır. Burada bahsedilen, eğer bu robotların yaygınlaştırılmasını sağlayamazsak insanların gıda, temiz su ve temiz hava ihtiyaçlarını karşılayamayacak bir noktada olmamız ve bu sebeple insan yaşamı ve günümüz medeniyetinin bir hayatta kalma savaşı şeklinde devam etmesi durumudur.

İnşaat/Yıkım

Bu alanda kullanıma sokulan ürünler inşaat robotiği adı altında sınıflandırılırlar. Bu robot sistemlerinin yokluğu tarım robotlarında olduğu gibi insanlığı bir felakete sürükleme potansiyeli taşımamakla birlikte daha yaşanabilir bir dünya vadetmekte, buna ek olarak ani iklim değişiklikleri, deprem, tsunami, sel, fırtına gibi ciddi doğal felaketlerin ardından hızlı toparlanmaya imkân sağlamaktadır.[10] Araştırmalara göre önümüzdeki 50 yıl içinde, buzulların erimesine bağlı suların yükselmesi sonucu bazı ülkelerin sular altında kalması ve ciddi kuraklık tehlikesi küresel ya da lokal göçleri tetikleyecektir. Bu durumda her türlü soruna karşı hızlı kitlesel yapılaşma ve organizasyon ihtiyacı baş gösterecektir. Bu devrede inşaat robotiği kurtarıcı bir rol üstlenecektir.[11] Göç durumunda özellikle hasta ve bakıma muhtaç çocuk, yaşlı ve engelli bireylerin yaşamlarına dokunmak yap-boz yapılar ve geri dönüştürülebilir malzemelerle basılan platformlar inşa etmek yoluyla ancak mümkün olabilecektir.[12] Günümüzde robot-yapay zeka hibrit teknolojileri, kamu hizmetleri ve akıllı şehirler konusunda kullanılmaya başlanmış olup yakın zamanda ev ve iş yerlerinden çöp, atık toplama işlemi otonom/sürücüsüz araçlar ile; yol, köprü, viyadük, baraj vb. yapıların denetimi drone uygulamaları ile; doğal felaket sonucu konutların ye-

---

7 Fountas, S., Mylonas, N., Malounas, I., Rodias, E., Hellmann Santos, C., & Pekkeriet, E. (2020). Agricultural Robotics for Field Operations. *Sensors (Basel, Switzerland)*, *20*(9), 2672.

8 Foglia M., Gentile A., Reina G. (2008) Robotics for Agricultural Systems. In: Billingsley J., Bradbeer R. (eds) Mechatronics and Machine Vision in Practice. Springer, Berlin, Heidelberg.

9 Rose, D.C., Lyon, J., de Boon, A. *et al.* Responsible development of autonomous robotics in agriculture. *Nat Food* 2, 306–309 (2021).

10 O J Akinradewo *et al* 2021 *IOP Conf. Ser.: Mater. Sci. Eng.* 1107 012011

11 Cheav Por Chea, Yu Bai, Xuebei Pan, Mehrdad Arashpour, Yunpeng Xie, An integrated review of automation and robotic technologies for structural prefabrication and construction, *Transportation Safety and Environment*, Volume 2, Issue 2, June 2020, Pages 81–96.

12 Izabela Hager, Anna Golonka, Roman Putanowicz, 3D Printing of Buildings and Building Components as the Future of Sustainable Construction?, Procedia Engineering, Volume 151,2016,Pages 292-299, ISSN 1877-7058,

nilenmesi 3 boyutlu yazıcı teknolojileri kullanılarak ve günlerle ifade edilen çok kısa sürelerde üretilen yapılar ile sağlanabilecektir. [13]

Savunma/Güvenlik

Savunma, güvenlik ve gözetleme amaçlı tasarlanan bu robotlar insanların içinde bulunmayı tercih etmeyeceği zorlu veya tehlikeli ortamlara yerleştirilerek hayat kurtarmak için inşa edilmişlerdir.[14] Bomba imha, mayın temizleme, toksik atık tespit/ölçüm, radyoaktif sızıntılı reaktör platform tamir robotları bunlara örnek olarak verilebilir. Savunma Robotları, çok daha dayanıklı malzemelerden üretilmeleri ve yüksek teknolojili desteklerle entegre olan yapılarıyla hobi sınıfındaki veya eğitimdeki muadillerinden oldukça farklıdır.[15] Güvenlik robotları ve insansız sistemler hayat kurtarmayı ya da insan hayatını tehlikeye atmamayı baz aldığından kara, hava ve deniz askeri operasyon/savunma kabiliyetleri ve polis güçlerinin iç tehditlere karşı koyabilme potansiyeli açılarından gündemdeki yerini korumaktadır. Robot güvenlik görevlileri ve drone gözetimi, sivil kullanımda da hayata geçirilmiş durumdadır. Bu sayede acil durum müdahale ekipleri insanlara bu robotlar yoluyla yardım etmenin yeni yollarını bulabilmekte ve yeni fikirler üretebilmektedirler.[16]

Enerji ve Madencilik

Robotlar, insanlar için çok kirli, sıkıcı veya tehlikeli olan işler için çok uygundur. Kamu hizmeti hattı denetimleri ve otonom kamyonlardan denizaltı araştırmalarına kadar, robotiklerin bu sektörde yaygın kullanıldığına şahit oluyoruz.[17]

Son dönemde robotlar ve yenilenebilir enerji kaynakları (güneş, rüzgar, biyokütle, okyanus, hidroelektrik, hidrojen, jeotermal) arasındaki entegrasyon

---

[13] Steven J. Schuldt, Jeneé A. Jagoda, Andrew J. Hoisington, Justin D. Delorit, A systematic review and analysis of the viability of 3D-printed construction in remote environments, Automation in Construction, Volume 125, 2021,103642,ISSN 0926-5805.

[14] Lyons, J. B., Vo, T., Wynne, K. T., Mahoney, S., Nam, C. S., & Gallimore, D. (2021). Trusting Autonomous Security Robots: The Role of Reliability and Stated Social Intent. Human Factors, 63(4), 603-618.

[15] Yaacoub, JP.A., Noura, H.N., Salman, O. *et al.* Robotics cyber security: vulnerabilities, attacks, countermeasures, and recommendations. *Int. J. Inf. Secur.* (2021).

[16] Eduardo Castelló Ferrer, Thomas Hardjono2, Alex Pentlandand, Marco Dorigo, Secure and secret cooperation in robot swarms. Science Robotics 28 Jul 2021:Vol. 6, Issue 56, eabf1538.

[17] Terry, Shane, Hao Lu, Ismail Fidan, Yunbo Zhang, Khalid Tantawi, Terry Guo, and Bahram Asiabanpour. 2020. "The Influence of Smart Manufacturing towards Energy Conservation: A Review" *Technologies* 8, no. 2: 31.

oldukça yoğun şekilde tartışılmaktadır. Bu alanda iki ana nokta araştırılmaktadır: (I) yenilenebilir enerji robotlar için nasıl uygun bir enerji kaynağı olabilir ve (II) yenilenebilir enerji endüstrisinde ilgili görevlerin yürütülmesinde robotlardan nasıl faydalanabilir. Yenilenebilir enerjiye geçiş, insanlığın refahı için stratejik bir karardır. Bu nedenle, robotlar gibi etkili bir araç kullanmak yenilenebilir enerjiden yararlanmak bir seçenek değil, bir zorunluluktur.[18]

Hidrojen enerjisinde ihtiyaç duyulan "Yüksek Hassasiyetli Üretim" görevi ve rüzgâr enerjisinde kullanılabilecek "Karmaşık Sorun Giderme" görevi olmak üzere farklı yenilenebilir enerji kaynaklarında uygulanan iki görev için aşağıdaki örnekler incelenebilir: (I) Hidrojen yakıt hücresi plakalarının üretiminde malzeme işlemeyi çok zorlaştıran aşındırıcı asitlere batırılmış son derece hassas, çok ince malzemelerle uğraşmak gerekmektedir. Robotlar, hidrojen yakıt hücresi yığınlarının montajında kullanıldığında yüksek hassasiyet ve verimlilik sağlanabilmektedir. (II) Rüzgâr enerjisi üretimi yapıları 200 metre yükseklikleri ve 70 metreyi bulan kanat uzunluklarıyla devasa makinelerdir. Bu yapıların denetimi geleneksel olarak, güçlü bir teleskop kullanarak türbini yerden inceleyen bir denetçi tarafından gerçekleştirilir. Bu işlem uzak inceleme olarak bilinir. Yakın incelemenin ise, rüzgâr türbini hasar durumuna ilişkin kesin bir genel bakış elde edebilmek, denetimlerin kötü aydınlatma ve/veya hava koşulları nedeniyle ertelenmesinin önüne geçmek gibi iki önemli avantajı vardır. Bu bağlamda, *GE Global Research* firması, rüzgâr türbinlerinin denetimi için hızlı ve güvenilir bir teknoloji geliştirmek amacıyla Ithaca ile ortaklık kurdu ve kablosuz bir kamera yardımıyla rüzgâr türbinini denetleyebilen uzaktan kumandalı bir robot kullanarak yakından inceleme sistemi geliştirdi.[19]

Benzer robotik uygulamalarını madencilik sektöründe de görmek mümkündür. Türkiye'den bir örnek vermek gerekirse; Maden kazalarında ortaya çıkan göçük, yangın tehlikesi ve gaz sızıntısı riskleri altında arama çalışmalarını hızlandıracak ve can güvenliğini arttıracak uzaktan kontrollü mobil arama kurtarma robotu olarak tanıtılan TÜBİTAK MAM ürünü,[20] yeraltı kömür madenleri için uygun standartlarda, üzerinde ön ve arkaya bakan görüntüleme ve

---

[18] Xie, L., Henkel, C., Stol, K., & Xu, W. (2018). Power-minimization and energy-reduction autonomous navigation of an omnidirectional Mecanum robot via the dynamic window approach local trajectory planning. International Journal of Advanced Robotic Systems.

[19] Niskayuna, N.Y., June 13, 2012 -- GE Global ResearchGE Advances Wind Turbine Inspection Through Successful Robotic Trial.

[20] https://mam.tubitak.gov.tr/tr/teknoloji-transfer-ofisi/uzaktan-kontrollu-maden-robotu

aydınlatma sistemi, termal kamera, 5 farklı gaz (metan, oksijen, karbondioksit, karbonmonoksit, hidrojensülfür) için ATEX M1 koruma sınıfında ölçüm sistemi içeren, kendi batarya sistemine sahip, fiberoptik kablo veya kablosuz modem ile haberleşme imkânı olan bütünleşik bir robottur.

Sağlık ve Tıp

Sağlık hizmetlerinde robotlar, malzemeleri taşımak, ilaç dağıtmak ve hassas cerrahi operasyonlar yürütmek için daha yaygın olarak kullanılmaktadır.[21] Bunun yanında yapay zekâ uygulamalarının desteği, teşhis ve hastalarla etkileşim için yararlıdır.[22] Diğer gelişme alanları olarak protezler, insan-makine arayüzleri ve yardımcı teknolojiler de sıralanabilir. Bu konu hakkında kitabın "*Sağlık Robotları*" isimli alt bölümünde daha ayrıntılı bir değerlendirme bulmak mümkündür.

Perakende ve Ağırlama

Perakende robotları, çalışanları rutin görevlerden kurtarmayı ve insanlara müşteri etkileşimi için daha fazla zaman vermeyi amaçlayan sistemlerdir.[23] Perakende robotlarını, raflardaki ürünler ve müşteri satın alma kalıpları hakkında daha ayrıntılı veriler yakalama sayesinde envanter yönetiminde verimliliği ve doğruluğu artırabilecek potansiyelinde görmek mümkündür. Burada temel yaklaşım, perakende robotlarını, bulutta analiz edilen hacimli verileri toplayan karmaşık bir cihazlar, nesneler ve sensörler ağı olarak düşünülen nesnelerin interneti (Nİ) içinde veri toplayıcılar olarak kullanmaktır. Çözüm olarak, mağaza koridorundaki tüketici temas noktasındaki verileri buluttaki veri yönetim sistemine getiren, serbestçe dolaşan bir robot düşünülebilir.

Otel ya da konaklama tesislerinde lobiye girdiğimizde check-in yapmak, kimlik ve yüz tarama kimlik doğrulama, çanta vb. eşyaların alınması ve kalınacak odaya kadar eşlik etmek için bir robot ekibi tarafından karşılanma işlerini yürütmesi beklenen bir teknoloji bütünü, ağırlama robotları olarak adlandırılmaktadır.[24,25] Bu robotların bir diğer kullanım alanı da yoğun yolcu trafiği olan

---

[21] Khan, Z. H., Siddique, A., & Lee, C. W. (2020). Robotics Utilization for Healthcare Digitization in Global COVID-19 Management. *International journal of environmental research and public health*, *17*(11), 3819.

[22] Loh E. Medicine and the rise of the robots: a qualitative review of recent advances of artificial intelligence in health *BMJ Leader* 2018; 2:59-63.

[23] Tuomi, A., Tussyadiah, I. P., & Stienmetz, J. (2021). Applications and Implications of Service Robots in Hospitality. *Cornell Hospitality Quarterly*, *62*(2), 232–247.

[24] Belanche, D., Casaló, L.V. & Flavián, C. Frontline robots in tourism and hospitality: service enhancement or cost reduction?. *Electron Markets* (2020).

büyük havaalanlarıdır. Günümüz itibariyle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki LaGuardia Havaalanı, Almanya'daki Münih Uluslararası Havaalanı ve Seul'deki Incheon Uluslararası Havaalanı da dâhil olmak üzere dünyanın dört bir yanındaki havalimanlarında misafirlere temassız hizmet seçenekleri sunulmaktadır.[26] Bu başarılı uygulamalar sebebiyle 2030 yılına kadar robotların havaalanı check-in sürecini devralması beklenmektedir.

Lojistik/Tedarik Zinciri

Lojistik robotları, tedarik zinciri sürecinde malların depolanması ve taşınması sürecini otomatik/insansız hale getirmek için kullanılırlar. Genellikle depolarda ve depolama tesislerinde, intralojistik olarak adlandırılan bir süreç olan ürünleri organize etme ve taşıma konularında oldukça başarılıdırlar.[27] Bu robotlar, önceden tanımlanmış yollarda çalışır, ürünleri günün her saatinde nakliye ve depolama için hareket ettirirler. Lojistik robotları, el emeğine göre çok daha fazla çalışma süresi sunarak, lojistik maliyetini düşürmede ve tedarik zincirini düzenlemede önemli bir rol oynamaktadır.[28]

İmalat

Üretim robotları, tekrarlayan görevleri otomatikleştiren/insansızlaştıran, hata paylarını ihmal edilebilir oranlara düşüren ve insan çalışanların operasyonun daha üretken alanlarına odaklanmasını sağlayan bütünleşik sistemler olarak tanımlanır.[29] Üretimde kullanılan robotlar çok sayıda fabrika işini başarmak üzere kodlanmışlardır. Robot, ağır parçaların kaldırılması, tutulması ve taşınması gibi ilgili sürecin bileşenlerini yürütür. Çeşitli yetenekleri nedeniyle, endüstriyel robotların üretimde çok sayıda uygulaması vardır. Tipik olarak, imalat endüstrisindeki robotlara şunlar için ihtiyaç duyulur: Kaynak, boyama, paketleme ve etiketleme, montaj ve demontaj, ürün denetimi, ürün testi,

---

[25] Ivanov, S., Seyitoğlu, F. & Markova, M. Hotel managers' perceptions towards the use of robots: a mixed-methods approach. *Inf Technol Tourism* 22, 505–535 (2020).

[26] Miskolczi, M.; Jászberényi, M.; Tóth, D. Technology-Enhanced Airport Services-Attractiveness from the Travelers' Perspective. Sustainability 2021, 13, 705.

[27] Massimo Merlino, Ilze Sproģe,The Augmented Supply Chain, Procedia Engineering, Volume 178,2017,Pages 308-318, ISSN 1877-7058.

[26] Reza Toorajipour, Vahid Sohrabpour, Ali Nazarpour, Pejvak Oghazi, Maria Fischl, Artificial intelligence in supply chain management: A systematic literature review, Journal of Business Research, Volume 122,2021,Pages 502-517,ISSN 0148-2963.

[29] Li M., Milojević A., Handroos H. (2020) Robotics in Manufacturing-The Past and the Present. In: Collan M., Michelsen KE. (eds) Technical, Economic and Societal Effects of Manufacturing 4.0. Palgrave Macmillan, Cham.

paletleme, parlatma ve bileme.[30] Endüstriyel robotlar daha hızlı, daha akıllı ve daha ucuz hale geldikçe, giderek daha fazla şirket bu teknolojiyi iş gücüyle birlikte entegre etmeye başlamıştır ve halihazırda bu süreç hızlanarak devam etmektedir. Otomasyondan henüz açıkça faydalanmamış ancak faydalanmayı düşünen firmalar şu sorularına cevap aradıklarından adaptasyonda tereddüt halindedirler: Robotlar işimiz için çok mu pahalı? İşletmemiz robotik kullanmak için çok mu küçük? Robotları programlamak ve çalıştırmak zor mu? Robotik, insanların işlerine mal olacak mı? Bunların hepsine birden "hayır" cevabını vermek yanlış olmaz. Araştırmacıların bu konudaki görüşü ve değerlendirmelerini aktarmak bu kitabın hacmi için fazlaca uzun olacağından bu bölümde sadece ilk ve son sorulara ait kısa değerlendirmeler paylaşılacaktır: Avrupa ve Amerika başta olmak üzere birçok sanayi ülkesinden üreticiler, düşük maliyetli yabancı işgücü ile rekabet edemeyecekleri için denizaşırı ülkelere iş göndermek zorunda kaldılar. Robotik otomasyon sistemlerinin geliştirilmesiyle birlikte üreticilerin maliyetleri düşürmeleri rekabet etmelerine yardımcı olmuş ve işleri kendi ülkelerine geri getirmelerine imkân vermiştir. Bu sayede daha fazla iş olanağı sağlanacaktır.[31] Robotlar ayrıca bu alanda çalışanları, çalışma yeteneklerini olumsuz yönde etkileyebilecek tekrarlayan, sıradan ve tehlikeli görevler yapmaktan da korur.

1. Robotların Şahitliği

Hesaplama kabiliyetlerimiz ve dijital gelişmeler arttıkça robotlara ve diğer yapay zekâ biçimlerine giderek daha fazla bağımlı hale geliyoruz. En basit haliyle bir hesap makinesi örneğinden gidecek olursak bu bağımlılığın sorumluluk ve tanıklık açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunu detaylandıralım:[32,33] Güçlü bir hesap makinesi sonucuna göre tasarladığınız bir sistemin hesap makinesindeki bir arızadan dolayı çökmesi pek çok insanın yaşamına mal olursa burada "makineye güven" ifadesinin sorgulanmasını

---

[30] Steffen Landscheidt, Mirka Kans, Mats Winroth, Hans Wester, The future of industrial robot business: Product or performance based?, Procedia Manufacturing,Volume 25,2018,Pages 495-502,ISSN 2351-9789.

[31] Müller, Manuel, Müller, Timo, Ashtari Talkhestani, Behrang, Marks, Philipp, Jazdi, Nasser and Weyrich, Michael. "Industrial autonomous systems: a survey on definitions, characteristics and abilities: " *at - Automatisierungstechnik*, vol. 69, no. 1, 2021, pp. 3-13.

[32] Torresen Jim, A Review of Future and Ethical Perspectives of Robotics and AI. Frontiers in Robotics and AI, Vol.4,2018, p. 75.

[33] Andrea Roth, Machine Testimony, The Yale Law Journal, Vol. 126 (7) : 2017, pp.1972-2053.

hangi boyutta yapmamız gerektiği sadece teknik detaylarla çözülemeyecek bir meseledir.[34,35]

Çünkü bazı sorular bu irdelemeyi farklı boyutlara taşımayı mümkün kılacaktır.

I. Hesap makinesine güvenen insanı suçlayabilir miyiz?

II. Hesap makinesinde arızayı meydana getiren mühendislik hatasının sahibini sorumlu tutacaksak bu bir firma mı, mühendislik grubu mu yoksa kalite kontrol birimi mi olacak? Ek olarak firma sorumluluğu alırsa firmaya ceza verme hangi hukuk(Ceza, Ticaret, İş vb.) altyapısına göre yapılacaktır?

Buradaki örneğin verilme nedeni, oluşabilecek sıkıntılı süreçlerde hesap makinesi düzeyindeki basit bir cihaz için bile bu tip tartışmalar yapıldığına göre robotlar (kendisi de gelişmiş bir makine olduğundan ve verdikleri cevaplar ya da yaptıkları uygulamalar benzerlik gösterecektir) için de pekâlâ karşımıza çıkması durumunu modellemektir. Peki, transhümanist bir dünyada bir robotun herhangi bir konuda fikir beyan ettiği bilgi nasıl sınıflandırılmalıdır? Başka bir kişiyle konuşmada kazanılan bilgilere benzer şekilde, tanıklık/şahitlik bilgisi olarak anlaşılabilir mi?[36] Robotları tanıklık edebilecek sistemler olarak mı düşünmeliyiz, yoksa sadece hesap makinelerine, yangın dedektörlerine veya termostatlara benzer araçlar olarak mı? Robotları bir tanıklık kaynağı olarak görmek, onlarla olan epistemik ve sosyal ilişkilerimizi ciddi derecede şekillendirecektir. Burada terminolojiden daha fazlası söz konusudur, çünkü nesnelere bilgi kaynakları olarak nasıl davrandığımızın çoğu zaman önemli sosyal ve yasal sonuçları vardır.[37] Başka bir konu da şudur ki; robotlar deyince tüm robotları kastetmeyip tanıklığı mümkün olan ve olmayan diye ayırımı yapabildiğimiz durumlarda en azından bazı robotların tanıklık etme yeteneğine sahip olduğu savunulabilir mi? "Güvenilirlik" kavramı şahitliğin söz konusu olduğu durumlarda belirleyici bir kriter olarak alınırsa, bilgi kaynakları olarak araçlar ve tanıklık edenler arasındaki farkın, yalnızca tanıklık edenlerin aldatma yeteneğine

---

[34] Billy Wheeler, Androids, Cyborgs, and Robots in Contemporary Culture and Society, Pages 1-34, IGI Global, 2018.

[35] Di Dio, C., Manzi, F., Peretti, G., Cangelosi, A., Harris, P. L., Massaro, D., & Marchetti, A. (2020). Shall I Trust You? From Child-Robot Interaction to Trusting Relationships. *Frontiers in psychology*, *11*, 469.

[36] Andrea Roth, Machine Testimony, The Yale Law Journal, Vol. 126 (7) : 2017, pp.1972-2053.

[37] Pamela S. Katz, Expert Robot: Using Artificial Intelligence To Assist Judges in Admitting Scientific Expert Testimony, 24 ALB. L.J. SCI. & TECH. 1, 36 (2014).

sahip olması olduğunu düşünerek bir sonuca varamaz mıyız? "Bilgi" ile ilgili herhangi bir felsefi tartışmanın, bilgiyi haklı bir doğru inanca sahip olmakla özdeşleştirmesi yaygındır. Temel fikir, bilgi ile rastgele tahminleri birbirinden ayırmak istediğimizdir ki bilgi, tesadüfen doğru olan inançların sahip olmadığı belirli bir derecede destek veya gerekçeye dayanmak durumundadır.[38] İşte bu fikri yakalamanın temel bir yolu, bir inancın ancak güvenilir bir yöntemle oluşturulmuşsa gerçek bilgiyi oluşturduğunu söylemektir. [39] Bu güvenilir inanç oluşturma süreçleri algılama ve akıl yürütmedir. İlgili bozucu girdilerin olmadığı durumlarda, tanıklık da diğer insanlardan bilgi edinmenin (ve dolayısıyla güvenilir bir şekilde doğru olan inançların) bir yolu olarak görülür. Son olarak, iyi çalışan, yapısı gereği hata yapması beklenmeyen cihazlar (örneğin hesap makineleri, saatler) kullanmak da bilgi edinmenin bir yoludur.[40] O halde, tanıklık temelli bilgi ile araç temelli bilgi arasındaki fark nedir? İnsanlardan bilgi aldığımızda, yaptığımız şey onlara güvenmek verdiği beyanı esas almaktır. Örneğin bir sokakta suç unsuru bir olay meydana geldiğinde insanların beyanlarına bakılarak şahitliklerine başvurulur. Burada yapılan şey sadece güvenmektir. Bu tür bir güven, araçlara sunduğumuz güvenden önemli ölçüde farklıdır. Tabii ki, iyi çalıştığını düşünüyorsam, saatimin güvenilir olduğuna ve dolayısıyla zaman hakkında bir bilgi kaynağı olduğuna "güvenebilirim".[41] İnsandaki şahitlik ise toplumsal güvene dayalıdır ve amacı topluluklar oluşturmak adına bireyler arasında bağlar kurmaktır. En azından bazı indirgemeci olmayan tanıklık görüşlerine göre bu kişilerarası bağlar, güvenilir veya haklı bir inanç oluşturmak için, bir başkasının sözüne güvenmek için herhangi bir ek olumlu nedene ihtiyaç duymamamızı sağlar. Kişilerin söylem veya samimiyetlerinden şüphe etmek için bir nedenimiz olmadıkça, buna inanma yolunu seçeriz. Bu aynı zamanda, eğer söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkarsa, kişi suçlanıp sorumlu tutulabilir demektir. Tersine, bir saatten bilgi edinmek için her zaman olumlu nedenlere ihtiyaç duyarız (yani, onun kusurlu olmadığını, güvenilir olduğunu vb. varsaymamız gerekir). Paralel olarak, bir şeyleri yanlış anladığı için bir aracı kesinlikle suçlamayız. Robotlara tanık statüsü verme konusu önce bu robotların

[38] Jennifer Lackey, Introduction to The Epistemology of Testimony 1 (Jennifer Lackey & Ernest Sosa eds., 2006).

[39] Tal Z. Zarsky, Automated Prediction: Perception, Law, and Policy, 15 Comms. ACM 33, 34 (2012).

[40] Ryan Calo, Robots in American Law 41 (Univ. of Wash. Sch. of Law, Legal Studies Research Paper No. 2016-04, 2016).

[41] Ryan Calo, Robotics and the Lessons of Cyberlaw, 103 Calif. L. Rev. 513, 539 (2015).

ahlaki ve fail statüsünü anlamamız veya üzerinde bir fikir birliğine varmamızdan sonra gerçekleşebilir. Bu, robotlara rasyonel olarak normatif ve sosyal güven verip veremeyeceğimize karar vermek için gerekli bir adım gibi görünüyor (ki bu, onları tanık olarak görmek için gerekli bir koşuldur). Transhümanist bir gelecek kurgusunda insanlar robotları "dürüst" veya "aldatıcı" olarak kabul ederse onlarla ilişki kurabilecek kapasitede görmeye başladılar demektir.[42] O zaman fiili robotların olduğu sonucuna varabiliriz ki bu da tanıklığın sunulması için anahtar olan bağ oluşturma sürecinin bir parçası olacaktır. Başka bir deyişle, robotları tanıklık yoluyla bilgilerini paylaşabileceklerinde onlara nasıl davrandığımızı muhtemelen görmeye başlayacağız. Bazı robotlar aldatmak için tasarlanabildiğinden, onların da bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerekir diye düşünülebilir.[43]

2. Köle Robotlar Yerine...

MIT'deki *Bilgisayar Bilimi ve Yapay Zekâ Laboratuvarları*'ndaki bilim adamları, bir insan takım arkadaşıyla soru-cevap diyaloglarına dayalı olarak harekete geçmek üzere bir robot kolu eğitmek için makine öğrenimi yaklaşımlarını kullandılar.[44] Burada proje amacı bir nebze de olsa insanlığı, robotları köle olarak kullanma saplantısından uzaklaştırabilir miyiz sorusunun cevabını bulmaktı. İnsanlar onlarla duygusal bir bağ kurup onları arkadaş gibi görebilir mi? Eğer öyleyse robotun arızalanması, kullanılamaması ve atılması durumunda kişilerin travmaları bir yakınlarını kaybettikleri oranda mı olacak? İnsanların özellikle çocuk, anne ya da babalarını kaybettiklerinde maksimum duygusal acıyı yaşayacakları varsayıldığında, ikinci derecede; yakın arkadaş, akrabalar, evcil hayvanların ölümünü nasıl karşıladıklarıyla ilişki kurulabilir. Daha açık bir ifadeyle; benim bir anne ve babam var onların her birini kaybettiğimde yaşayacağım acıyı 5 birim olarak tanımladığımda ikisinin ölümünde toplamda 10 birimlik acı çekme potansiyelim var. İkinci derece yakınlar dediğim grupta olanlar içinse her birinin kaybı için 1 birimlik acı tanımlayalım. Özetle üç yakın akraba, bir yakın arkadaş, bir evcil hayvan ve duygusal bağ kurduğum bir robot kaybı benim için 6 birim acıya tekabül ediyor. Bu da anne ya da babanın birinin ölümü sonucu yaşadığım acı ve travmadan daha fazla. Burada acı tarifi ve

---

[42] Andrea Roth, Machine Testimony, The Yale Law Journal, Vol. 126 (7) : 2017, pp.1972-2053.

[43] Jennifer Lackey, Introduction to The Epistemology of Testimony 1 (Jennifer Lackey & Ernest Sosa eds., 2006).

[44] https://www.zdnet.com/article/mit-work-raises-a-question-can-robots-be-teammates-with-humans-rather-than-slaves/

verilen sayısal değerler tartışılabilir ve kişiden kişiye değişebilir olsa da meselenin özünü kavrama açısından önemlidir. Yakın gelecekte kişisel kullanımda olacak bu robotların 10 farklı alanda olduğu ve sayılarının 20 civarı olduğu düşünülürse arızanın kişinin travmalarını artırıcı bir etki yapıp yapmayacağı konusu sorun haline gelebilir. Benzer durumu günümüz insanının cep telefonu ile kurduğu yakınlığa benzetebiliriz.

Toplumun çoğunun robotlarla ilgili imajı, insanların istediklerini yapmaya zorlanabilen köleler imajıdır. Adı geçen projeyi yürüten araştırmacılar, "robot nedir" sorusuna kölelikten daha çok işbirliğiyle ilgili ilginç bir yaklaşım getirdiler. Dilin, görevlerde işbirliği yapan insanların bir işlevi olduğunu gözlemlediler ve bir sonuca ulaşmak için insanlarla çalışırken robotların dili nasıl kullanabileceğini hayal ettiler. Bilim adamlarının tasarladığı bu deneyin yapısında "takım/ekip" kavramı önemlidir. Geniş anlamda, çalışma, mutfakta yemek hazırlamaya yardımcı olmak gibi bir görevi yerine getirmek için robotik bir kolu eğitmeye yardımcı olmak için dil kullanmanın mümkün olduğunu gösteriyor. Buradaki yaklaşım, son yıllarda pek çok alanda yoğun ve etkili bir kullanım tecrübesi edinilen "pekiştirmeli öğrenme" (PÖ) sistematiğidir.[45] Bilindiği gibi Google'ın DeepMind birimi, insanları satrançta ve go oyununda yenmek için bir bilgisayar programını eğitmek için pekiştirmeli öğrenme kullanmıştı. Unhelkar ve meslektaşları tarafından tasarlanan deney düzeneği, bir kişinin sandviç yaptığı ve robot kolun bardaklara meyve suyu döktüğü bir mutfaktır. Robot ve insan, alanı paylaşmak zorundadır, bu da çarpışmamak için her an, her birinin daha sonra ne yapacağını müzakere etmeleri gerektiği anlamına gelir. Robotun programlaması, robotun, insanın yapmayı seçtiği şeyle bağlantılı olarak eylemlerinin verimliliğini en üst düzeye çıkarmaya çalışması(verim optimizasyonu), insan niyetlerini hesaba katması gibi iki önemli hamleyi içermelidir. Başka bir deyişle, makine işbirliği yapmak üzere programlanmıştır. Bu projede araştırmacıların yanıtlamak üzere yola çıktıkları diğer bir bilimsel soru, bir robotun bir kişiyle işbirliği yapma ve bir ekibin parçası olarak bir görevi optimize etme becerisinin sözlü iletişim yoluyla geliştirilip geliştirilmediğidir. Bu, basit bir soru gibi görünse de, robotik bilimi için önemli bir basamaktır.[46] Bu gibi teknolojilerde şu sosyolojik değerlendirme ön plana çıkmaktadır: Bir robot-insan "ekibi" ne kadar ilham verici olsa da, çalışma başka bir soruyu gün-

[45] https://www.zdnet.com/article/mit-work-raises-a-question-can-robots-be-teammates-with-humans-rather-than-slaves/

[46] https://www.zdnet.com/article/mit-work-raises-a-question-can-robots-be-teammates-with-humans-rather-than-slaves/

deme getiriyor: Kimin yetkisi var? İnsan iş birlikleri de dâhil olmak üzere herhangi bir iş birliğinde, görünüşte eşit bir ortaklık olsa bile, zaman zaman işbirlikçilere ne yapacaklarını söyleyen, öncülük eden, bir nevi patron gibi davranan bir taraf olabilir. Robot insanın kölesi olmayacaksa, bunun tersi de doğrudur, muhtemelen insanları köleleştirmek için robotlar tasarlanmak istenmez. Ve bu yüzden tahakkümün ve boyun eğmenin nerede ortaya çıktığını gözlemlemek önemlidir. Örneğin, insan bir karar vermişse robotun önerisine dikkat etmeyebilir, ancak henüz karar verirken önerilere açık olabilir.

Bununla birlikte, bu sorgulama hattında biraz daha ileri gidilebilir: Böyle bir ortaklık, bir ödül elde etmek için etkinliğini optimize etmeye çalışan bir makine tarafından insanların en iyi çıkarlarının çiğnenmemesini sağlama anlamında insancıl olabilir mi? Bu soru, UC Berkeley'in "İnsan Uyumlu Yapay Zeka Merkezi"nden Stuart Russell tarafından gündeme getirildi. Russell, yapay zekanın amaçlarının insan yaşamının önceliği ile uyumlu olması gerektiğini savunuyor. Ona göre bu, bir insanın ne isteyebileceğini, ancak açıkça ifade etmediğini anlamak anlamına gelir ve bu da iletişim konusuna geri döner.[47]

"İnsan talebi reddederse, robot yeniden planlar ve insan davranışına uyum sağlar." Russell, akıllı bir makinenin amacının tipik özelliklerini değiştirmeyi önerdi. "Makineler, eylemlerinin amaçlarına ulaşması beklenebilecek ölçüde zekidir" demek yerine, "Makineler, eylemlerinin amaçlarımıza ulaşması beklendiği ölçüde faydalıdır" önerisinde bulunur. Buradaki zorluk, bir makine sisteminin bir anlamda bir insanın arzusunun ne olduğunu çıkarsaması gerektiğidir. Sorular sorarak ve bir kişinin yanıtlarını gözlemleyerek bir insanın "gizli karar verme durumunun" ne olduğunu ortaya çıkarmak gerekir. Ancak günümüz teknolojisi ve bilgi altyapısı göz önüne alındığında insanların niyetlerinin nasıl iletişim kurduklarına bağlı olduğunu bilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğu görülebilir.[48]

Unhelkar'a göre, iletişim yoluyla insanların niyetlerini çıkarmanın temel zorluğu, bir görev ortamındaki ifadelerin seyrek olma eğiliminde olmasıdır. Bu, bir programın öğrenebileceği bir veri seti oluşturmak için yeterli insan sözü örneği toplamanın zor olduğu anlamına gelir. Böyle bir ayarın, robotun daha uzun bir süre boyunca etkileşimde bulunduğu ve öğrendiği senaryolar için daha

[47] Stuart Russell, Peter Norvig, Artificial Intelligence: A Modern Approach 3rd Edition, Pearson; 3rd edition, 2009 .

[48] Charu C. Aggarwal, Artificial Intelligence: A Textbook Springer; 1st ed. 2021.

uygun olacağı aşikardır.[49] Bu da robot ve insan arasında yeterli verinin toplanmasına izin verecek uzun vadeli etkileşimleri gündeme getirir. Bu, robotların insanlar etrafında görevleri yerine getirirken güvenli bir şekilde nasıl eğitileceği sorunu olan ilginç bir zorluğu daha ortaya çıkarıyor. Bu robotlar tüm öğrenebilen canlılar gibi deneme yanılma yoluyla öğreniyorlar ancak kimse hatalarının tehlikeli olmasını istemiyor.[50] Günümüzdeki teknoloji iyimserlerinin ittifak ettikleri konuların başında teknolojinin mevcut potansiyeline duyulan güvenin yanında tüm sorunlarımızı çözmek için geleceğin teknolojilerini kullanabileceğimiz beklentisi gelmektedir.

3. Sağlık Robotları

Robotlar giderek daha otonom hale geldikçe ve karmaşık görevleri yerine getirdikçe, robotik endüstrisi daha çok yönlü, insan merkezli uygulamaları keşfediyor. Hasta bakım robotları, tedavi etkinliğini ve bakım kalitesini artıran belirli amaçlar için tasarlanmaktadır. Dış iskeletler henüz fantastik film evreninde tasvir edilen süper kahramanları sunamayabilir, ancak bazı hastaların bir zamanlar erişilemez olduğunu düşündükleri temel güçleri geri kazanmaya yardımcı olabilirler. [51]

Son dönemde,"Sağlık Robotları 2015-2020: Trendler, Fırsatlar ve Zorluklar" raporu yayınlandı.[52] Bu rapordaki bulgular ilgi çekicidir ve robotik sağlık pazarını segmentlere ayırmaya yardımcı olur. Tıbbi robotik değer arayışında, robotik sağlığın beş ana alanı vardır: i) Günlük Bakım ve Taşıma Robotları, ii) Robot Destekli Cerrahi, iii) Rehabilitasyon Robotları, iv) Dış İskelet Robotları, ve v) İlaç Otomasyon Roboları. Aşağıdaki kısımda her bir başlık için örneklendirilmiş uygulamaları ve ilgili değerlendirmeleri görmek mümkündür:

Günlük Bakım ve Taşıma Robotları (*Flexbed ve GoCart* örnekleri): *Flexbed*, İsveç Stockholm'deki KTH Kraliyet Teknoloji Enstitüsü ile işbirliği içinde Sydney Teknoloji Üniversitesi Sağlık Teknolojileri Merkezi'nden bir

---

[49] V. V. Unhelkar *et al.*, "Human-Aware Robotic Assistant for Collaborative Assembly: Integrating Human Motion Prediction With Planning in Time," in *IEEE Robotics and Automation Letters*, vol. 3, no. 3, pp. 2394-2401, July 2018.

[50] V.V. Unhelkar, S. Li, J. A. Shah. Decision-Making for Bidirectional Communication in Sequential Human-Robot Collaborative Tasks, HRI '20: Proceedings of the 2020 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction, March 2020 Pages 329–341.

[51] https://www.roboticsbusinessreview.com/download/research-report-healthcare-robotics-2015-2020/

[52] https://www.roboticsbusinessreview.com/health- medical/healthcare_robotics_trends_opportunities_ challenges/

Avustralya ekibi tarafından yapılan özerk bir hastane yatağıdır.[53] Bu ortak çalışma sayesinde dünyadaki ilk robotik hastane karyolası kullanıma sunulmuş oldu. Otonom sürüş yetenekleri, kalabalık hastane koridorlarında manevra yapmasını sağlayan çarpışmadan kaçınma teknolojilerini de içermektedir. Bu eklenti bir yatağı itmek-çekmek veya hastaları tekrar tekrar kaldırmaktan kaynaklanan periyodik zorlanma yaralanmaları riskini azaltmaktadır. Otomatik yönlendirmeli bu araçlar ayrıca, hastanelerin iş akışlarını basitleştirmesine ve daha kritik bakım ihtiyaçları için personeli serbest bırakmasına yardımcı olmaktadır. Ek olarak asansörleri, çöp konteynerlerini ve araba yıkayıcılarını otomatik olarak çalıştırabilir ve kirli yemek tepsileri, tıbbi atıklar, hasta yemekleri, çarşaflar ve çöplerin taşınmasına yardımcı olabilmektedir.

Güney Kore, Seul'de bulunan Surgical Yujin Robot Co. Ltd. şirketi, yaşlı bakım tesisleri ve hastaneler için bir yemek taşıma sistemi geliştirme üzerine çalışmaktadır. Haritalama ve engel algılama teknolojisinin kılavuzluğunda, ortalama bir insan boyunda olan *GoCart* isimli robot, yemekleri toplu olarak teslim etmek ve boş tepsileri iade etmek için kullanılabilecektir. Aynı sistem altyapısı *GoCart*'ın daha küçük versiyonları için de devreye alınarak ilaçları ve tıbbi numuneleri taşıyabilir şekilde modifiye edilecektir.[54]

Robot Destekli Cerrahi (*HominisTM* örneği): Cerrahi robotlar, imkânsıza yakın ameliyatların başarı oranlarını artırır ve ameliyat için harcanan zamandan tasarruf sağlarlar. Ayrıca cerrahlar ve hastaları arasındaki teması en aza indirerek enfeksiyon olasılığını önemli ölçüde azaltırlar. Robot destekli cerrahinin diğer faydaları arasında hastada oluşacak ağrı ve fizyolojik travmaların azalması, daha küçük kesiler, daha hızlı iyileşme ve daha kısa hastanede kalış sayılabilir. Bu kısımdaki örneğimizi İsrailli sağlık şirketi Memic'in, cerrahi prosedürler için geliştirdiği küçük ve esnek bir robota ayırdık. *HominisTM*[55] isimli robotun en önemli özelliği maliyeti minimumda tutarken zorlu alanlara ulaşmak için üstün cerrahi ve ergonomi yetenekleri sergileyebilmesidir. Bunun yanında robot bütünleşik bir yapıda (kompakt) olup kısa bir öğrenme eğrisine sahiptir. Mekanizma tasarımı sayesinde engellerden ka-

---

[53] Wang C, Savkin AV, Clout R, Nguyen HT. An Intelligent Robotic Hospital Bed for Safe Transportation of Critical Neurosurgery Patients Along Crowded Hospital Corridors. IEEE Trans Neural Syst Rehabil Eng. 2015 Sep; 23(5) : 744-54.

[54] John Edwards, South Korean Robotics Races to Meet Medical, Social Needs. Robotics Business Review, November 29, 2016.

[55] Robotic Assisted Laparoscopic Surgery (RALS) in Pediatric Urology, edited by Miguel Alfedo Castellan, Mohan S. Gundeti.

çınmak için 360° manevra yapabilmektedir. Bu, transoral ameliyatlar da dahil olmak üzere robot destekli cerrahi için birden fazla uygulamanın önünü açabilecek bir teknolojidir.

Uzaktan Erişim ve Rehabilitasyon Robotları (*Pepper, RP-Vita* ve *MEDi* Örnekleri): *Pepper*, Japonya'nın Softbank Robotics firmasının ürettiği günlük yardımcı bir insansı robotudur.[56] Bu sistemler insan duygularını ve davranış değişikliklerini algılamak için kameralar ve sensörler kullanır ve konuşmaların %80'ini anlayabilir. *Pepper*, prototip aşamasını geçmiş ve sahada kullanılmaya başlamıştır. Şu anda insanları selamlamak ve yol tarifi konusunda yardımcı olmak gibi görevleri başarıyla yapabildiğinden Belçika'nın iki hastanesinde görev yapmaktadır. Tasarımcılar robotun uygulama alanlarını hasta bakımı ve rehabilitasyon yardımına kadar genişletmiş durumdadırlar.

RP-Vita, teletıp için kullanılan bir uzaktan varlık robotudur. iRobot ve InTouch Health firmaları güçlerini teletıp teknolojisinin otonom navigasyonuyla birleştirmiş ve bu ürünü ortaya çıkarmışlardır. ABD Gıda ve İlaç Dairesi (FDA) izni de alınmış olan bu robot, yüksek keskinliğe sahip klinik ortamlarda konsültasyonlara izin vermektedir: Örneğin saha dışındaki doktorlar, hemşireler ve eczacılar hasta bakım hedeflerini tartışmak için bir monitörde görünürler, hastaları izlemek ve veri toplamak için teşhis cihazlarına bağlanabilirler.[57] Doktorları ve aile üyelerini dünyanın herhangi bir yerinden hastaya bağlama yeteneği, olumlu klinik sonuçlarda bir artışa yol açmıştır.

Diğer bir sağlık robotu örneği olan *MEDi*, tıbbi prosedürlerden geçen çocuklar için bir oyalama/eğlendirme ve ağrı koçluğu görevi gören yardımcı bir insansı robottur. Bilişsel davranış becerileriyle donatılmış olan MEDi dans edip oyunlar oynayabilir ve genç hastalarla nefes alma ve bilişsel egzersizler yoluyla ağrıyı azaltmaya yardımcı olmak için onlarla konuşur.[58] Yapılan araştırmalar *MEDi* tipi müdahalelerin ağrı yoğunluğunu %50 oranında azalttığını ve Kanada'daki bir hastanede aşılama oranlarında %10'luk bir artışa yol açtığını ortaya koymuştur. Uzmanlar, insansı robotların düzgün bir şekilde uygulanıp

---

[56] F. Tanaka, K. Isshiki, F. Takahashi, M. Uekusa, R. Sei and K. Hayashi, "Pepper learns together with children: Development of an educational application," *2015 IEEE-RAS 15th International Conference on Humanoid Robots (Humanoids)*, 2015, pp. 270-275.

[57] A. R. A. Ali, M. H. M. Saad, R. A. Shahad and A. Hussain, "Design and development of an indoor avatar robot," *2015 International Electronics Symposium (IES)*, 2015, pp. 89-93.

[58] *Setareh Aghel Manesh, Tanya Beran, Ehud Sharlin, and Saul Greenberg. 2014. Medi, human robot interaction in pediatric health. In CHI '14 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems (CHI EA '14). Association for Computing Machinery, New York, NY, USA*, 153-154.

organize edildiğinde geriatrik ve pediatrik bakımı değiştirebileceğine kesin gözüyle bakmaktadır.

Dış İskelet Robotları (*EksoGT, MyoPro* ve *HAL* Örnekleri):[59] *EksoGT*, yürüyüş terapisi için değişken destek yazılımı kullanarak hastaların ayakta durmasına ve yürümesine yardımcı olan robotik bir dış iskelettir. Amerikalı Ekso Bionics firması, felç nedeniyle omurilik yaralanması veya hemiplejisi olan hastalarda bu robotun kullanım için FDA onayı aldı. Bir doktor veya fizyoterapist, dış iskeleti belirli bir yürüyüş veya duruşa ayarlamak için bir kontrolör kullanabilir. *SmartAssist* isimli bir yapay zeka yazılımı, hastalar ilerledikçe rehabilitasyon programlarını uyarlamak için geçmiş seanslardan elde edilen verileri analiz eder ve onlara nihai olarak kendi başlarına denge, ayakta durma veya yürüme özgürlüğü sunar.

MyoPro isimli robot kol ise, felç, serebral palsi, multipl skleroz, nöromüsküler bozukluklar, beyin veya omurilik yaralanmaları nedeniyle kol zayıflığı veya felç olan hastaların temel görevleri yerine getirmelerine yardımcı olmaktadır. Kullanıcılar, küçük ve zayıf kas sinyallerini algılayan sensörler aracılığıyla kavrama ve bırakma gücü elde eder. Tedavi esnasında işin çoğunu hasta yaparken MyoPro'nun görevi zayıf kas sinyalini güçlendirmektir.

HAL isimli robot bir nevi hibrit yardımcı uzuv işlevi görür. Avrupa'da kullanım için CE işareti alan ilk robotik tıbbi cihazdır. Japon şirketi Cyberdyne, alt ekstremite parezisi olan hastalar için bu dış iskelet yapısını geliştirmiştir. Özellikle tıbbi kullanım "Alt Uzuv Modeli" olarak pazarlanan bu sistem, beyinden kaslara iletilen biyoelektrik sinyalleri okur ve bu sayede kas gücü eksikliğini telafi ederek hastaya yardımcı olur.

İlaç Otomasyon Robotları (*Omnicell* örneği):[60] *Omnicell*, çok çeşitli ilaç transferleri, seyreltmeler ve sulandırmalar için otomatik steril bileşim sağlayan bir robotik sistemdir. Son teknoloji robotik ve gravimetrik kontroller, hekim tarafından sipariş edilen intravenöz çözümleri, HEPA hava filtreleme, sınıf 5 bileşik haznesi içinde otonom olarak karıştırır. Proses içi barkod doğrulama ve etiketleme, manuel karıştırmaya kıyasla birleştirme hatalarını azaltmaya ve çözüm doğruluğunu artırmaya yardımcı olur. Medicare ve Medicaid Services

---

[59] Weber, Lynne M. and Stein, Joel. 'The Use of Robots in Stroke Rehabilitation: A Narrative Review'. Neuro Rehabilitation, vol. 43, no. 1, 2018: 99 - 110.

[60] Soumoy, Laura and Hecq, Jean-Daniel. "Automated Compounding of Intravenous Therapy in European Countries: A Review in 2019: " *Pharmaceutical Technology in Hospital Pharmacy*, vol. 4, no. 2, 2019, pp. 51-57.

Merkezleri tarafından kabul edilen ana bilgisayar dili olan HL7'de desteklenen arayüzler, halihazırda mevcut olan yaygın elektronik sağlık kayıt sistemleri ve eczane bilgi sistemleri ile entegre edilebilir durumdadır. Pomona Valley Hastanesi Tıp Merkezi (PVHMC), bu robotları Mayıs 2018'de uygulamaya koyma planlarını duyurdu. Tıp merkezi, birleştirme süreçlerini kolaylaştırmaya yardımcı olmak için iki i.v. STATION tehlikeli olmayan birleştirme robotu kullanarak tüm gerekli işlemleri gerekleştirmeyi beklemektedir. PVHMC'nin ilaç yetkilileri bu kolaylaştırılmış süreçten elde edilecek tasarrufların klinik bakımı destekleyen faaliyetlere yönlendirmesine bir kapı açtığını söylemektedirler.[61]

4. Yumuşak Makineler (Canlı Dokudaki Nano-robotlar)

Yumuşak Makineler/Soft Machines kavramı ilk kez fizikçi Richard Jones tarafından ortaya atılmıştır.[62] Jones'in tanımladığı bu yapılar literatürde daha önceden modellenmiş herhangi bir teknolojik yapıdan çok farklı dinamiklere sahiptir. Yumuşak makineler yapısının ortaya çıkmasındaki motivasyon nanoteknolojik gelişmelerle birlikte çalışması umut edilen moleküler makineler (nano-robotlar) için bir modelleme altyapısına duyulan ihtiyaca dayanmaktadır. Yani bu paradigmayı salt bir teknolojik gelişme basamağı gibi görmenin önüne geçmek gerektiği savunulmuştur. Moleküler makineler tanıdık teknik paradigmalarla uyumlu olmadığından, ıslak ve yumuşak ve biyolojik süreçler üzerine modellenmiş yeni, oldukça farklı bir teknoloji türü olmalıdır. Bunun yanında sosyal boyutta incelendiğinde de insanların "nano-makine sorunu" diye isimlendirdikleri günümüzde aşı karşıtlığının (içerisindeki maddelerin insanlar üzerinde özgürlüklerine bir saldırı olduğu algısı) çok daha gelişmiş ve temellendirilebilecek bir hali olarak düşünülebilir.[63] Jones ve diğer birçok araştırmacıya göre nano-makine sorunu dikkat çekicidir, çünkü bu sorun üzerine toplumlar nano-teknolojinin yararlı doğasını kabul etmeyi reddedebilirler.[64] Jones, "yumuşak makineler" anlayışının, nano-teknolojinin sosyal ilişkileri bozacağı yollarla ilgili çok basit fikirlere gerekli düzeltmeyi sağladığını öne sür-

[61] https://infomeddnews.com/omnicells-iv-robotics-adopted-at-pomona-valley-hospital-medical-center

[62] Richard Anthony, Lewis Jones, Soft Machines: Nanotechnology and Life, Oxford University Press, 2004.

[63] Jones, T., Marthelot, J., and Brun, P., "All-in-One Design of Soft Machines", vol. 2019, 2019.

[64] Wihart, M; (2015) The Architecture of Soft Machines. Doctoral thesis, UCL (University College London).

mektedir. "Moleküler makinelerden", "nano-botlardan", "birleştiricilerden" ve benzerlerinden bahsedenler, başlangıçta Eric Drexler[65] tarafından ortaya atılan vizyoner retorikle uyum sağlıyorlar. Örneğin, insan hücrelerini onararak veya arterleri temizleyerek iş yapan nano-robotlar kavramı hakkında pek çok nedene dayandırılarak tehlikeli olduğu yönünde beyanda bulunulabilinir. Bilimsel olarak inandırıcı olmadığı düşünülse bile bu, nano-teknolojinin itibarını zedeler ve tüm vaatlerinin gerçekleşmesinin önünde engel teşkiledebilir.[66] Sonuçta "bunlar kontrol edilemeyen nano-botlar değil midir?" söylemiyle kabul görmekte zorluk yaşanabilir. Eski dönemde matbaanın başına gelenleri düşünün. Korkunun altında yatan temel dayanak sadece boyutun gözle görülmeyecek kadar küçük[67] olması değil buna ek olarak yapıların taşıdığı işlevsel mükemmelliktir.

Mühendislik açısından kritik mesele nano ölçekte ne tür makinelerin çalışabileceğinin belirlenmesi ve malzeme davranışı, mekanik, ısı, enerji, kontrol, sistem analizi ve matematik altyapılarının kurulmasıdır. Bu makineler, örneğin kan dolaşımındaki moleküller arasındaki moleküller olacaktır. Bu türden bir makinenin, çekim kuvvetlerinin pratikte bulunmadığı ve Brown hareketinin egemen olduğu bir dünyanın belirli koşullarından nasıl yararlanılacağını bilmesi gerekir. Makroskopik dünyadan tanıdık ilkelere göre tasarlanmış bir makinenin Brown hareketine karşı hiçbir şansı olmayacaktır. Brown hareketi "sıvı ya da gaz akışkan bir ortamda asılı parçacıkların rastgele hareketidir" şeklinde tanımlandığı için nano-yapıların yer çekimi etkisinden bağımsız davranışını modellemek en temel seviyede de olsa mümkün olmaktadır. Bu seviyede diferansiyel denklem şeklinde ifade edilen hareket modelleri stokastik yöntemlerle çözülmek durumundadır.[68]

---

[65] Kim Eric Drexler (25 Nisan 1955 doğumlu), 1970'li yıllardan beri moleküler nano-teknolojinin (MNT) potansiyeli üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı bir mühendistir. 1991 yılında Massachusetts Institute of Technology'deki doktora tezi yeniden düzenlendi ve Nanosystems: Molecular Machinery Manufacturing and Computation (1992) olarak yayınlandı. Bu eser 1992'nin En İyi Bilgisayar Bilimi Kitabı dalında Amerikan Yayıncılar Birliği ödülünü aldı.

[66] Nordmann A. (2016) Enhancing Machine Nature. In: Hurlbut J., Tirosh-Samuelson H. (eds) Perfecting Human Futures. Futures of Technology, Science and Society. Springer VS, Wiesbaden.

[67] İnsan saç telinin çapının yaklaşık 50.000 nanometre olduğu düşünülürse ne kadar küçük bir ölçekten bahsedildiği daha rahat anlaşılabilir. Bir nano robotun yüksekliği kabaca 100 nanometre olarak düşünülebilir. Bu da bu robotlardan üst üste 500 adet dizildiğinde bir saç teli kadar kalınlığa ulaşıyor demektir. Dolayısıyla basit bir enjeksiyonla insan vücudunun herhangi bir dokusuna bu robotları zerk etmek sıradan bir işlemdir.

[68] Ayrıntılar için bkz: Stochastic Differential Equations and Applications (Dover Books on Mathematics) Paperback – December 1, 2006 by Prof. Avner Friedman.

Burada yumuşak makineler derken, biyolojik olarak yumuşak, çevresine uyarlanmış, çevresi tarafından yönlendirilmesine izin veren ve çevre koşulları tarafından düzgün işleyişi garanti edilen viral veya sperm benzeri bir nano-robottan bahsediyoruz.

Jones, ünlü eserinde iki tür yumuşak makine ve gerçek olmayacak kadar yumuşak iki teknoloji tanımlamaktadır.[69] Biyolojik yapılardan esinlenilen nano ölçekli makinesi ve katılımcı yönetişim makinesi, birbirini karşılıklı olarak bilgilendirmektedir. Her ikisi de asla gerçekleştirilemeyecek olsalar da tamamen yumuşak ve uyumlu iki teknolojinin bir arada işlem yapması ütopyasını paylaşıyorlar. Jean-Pierre Dupuy[70], nano-teknolojik araştırma programlarının, kontrol edilemeyenleri kontrol etme paradoksal görevine adanmış gibi göründüğünü düşünmektedir. Ona göre sorun kontrol yanılsamasıdır. Transhümanist literatüre tekillik/singülarite kavramını sokan ve İnsanlık 2.0 (İngilizce: The Singularity Is Near) kitabının da yazarı Ray Kurzweil'in de belirttiği gibi burada yapılmak istenen şey "reverse engineering"/ "tersine mühendislik"tir.[71] Bunu nano ölçekte yapmak büyük bir atılım olacaktır çünkü daha sonra her türlü sistemi kontrol etmek standart bir iş haline gelecektir. Buradaki felsefe sistemin yerel ortamına göre neye ihtiyacı olduğunu seçmesine izin vermektir ki doğa da bu yaklaşımı benimsiyor ve çok iyi çalışıyor.[72]

"Teknolojik çözümler" retoriğinin modern toplumda çok sık karşımıza çıkmasının altında insanların teknolojinin sosyal olarak dönüştürücü potansiyeline olan inancı yatmaktadır. Mühendislik destekli tarımdan dünya üzerinde yakın gelecekte on milyar insanın beslenmesi sorununa, iklim değişikliğini hafifletmek için atmosferi değiştirmekten insanları uzun ve konforlu yaşatmak

---

[69] Ayrıntılar için bkz: Soft Machines: Nanotechnology and Life. Oxford University Press; Illustrated edition. (February 9, 2008).

[70] Fransızca profesörü ve California, Stanford Üniversitesi Dil ve Bilgi Çalışmaları Merkezi'nde (CSLI) araştırmacı. Ayrıca 2006 yılına kadar Ecole Polytechnique'de sosyal ve politik felsefe ile bilim ve teknoloji etiği dersleri verdi.

[71] Tersine mühendislik, bir cihazın, işlemin, sistemin veya yazılım parçasının bir görevi tam olarak nasıl yaptığına dair (eğer varsa) çok az içgörü ile nasıl başardığını tümdengelimli akıl yürütme yoluyla anlamaya çalışan bir işlem veya yöntem olarak tanımlanır. Bununla birlikte, tersine mühendislik süreci, bir kopya oluşturmak veya eseri bir şekilde değiştirmekle ilgili değildir. Orijinal üretimlerinde yer alan prosedürler hakkında çok az veya hiç ek bilgiye sahip olmayan ürünlerden tasarım özelliklerini çıkarmak için yapılan bir analizdir ki gözlenen bir "etkiden" bir "neden" belirleme yeteneği güçlü bir yetenektir. Matematiksel alanda yapılan son çalışmaların da bizi getirdiği nokta itibarıyla artık ters problemleri çözmek için nispeten basit parametre tahmin problemleri için faydalı olanların çok ötesine geçen çeşitli tekniklere sahip durumdayız.

[72] Jeremy Baumberg et al. Where is nano taking us? Nanotechnology Perceptions 3 (2007) 3-14.

için girişilen rekabete kadar her türlü teknolojik yenilik, toplum ve hükümetin ele almakta güçsüz göründüğü sorunlara bir çözüm kaynağı olarak yaygın bir şekilde tahayyül ediliyor. Toplumların teknoloji anlayışları genelde şu iki temel maddeye indirgenebilir: I) teknolojilerin bir anlamda kendi mantığına göre ilerlediği ve II) kültürde üstün bir konuma sahip oldukları. İlk durumda, teknolojik gelişme durdurulamaz bununla birlikte bu süreç öngörülebilirdir ve stabil olarak ele alınır. Örneğin artan güç ve verimlilik açısından bakıldığında: bilgisayar yetenekleri üssel oranlarda genişleyecek, teknik olarak yönlendirilen nano-teknolojiler ve genomik tıbbi müdahaleler her zamankinden daha yaygın ve nüfuz edici olacak, robotlar gittikçe daha fazla insana dokunacak, insanlar her zamankinden daha fazla siborglaşacak, materyal her zamankinden daha organik olacak, daha fazla çeşit organik materyal kullanımda olacaktır. İkinci durumda ise meseleye tamamen positivist bakan bir grup nitelendirilir öyle ki "bilim insana gerekli hertürlü bilgiyi sağlamanın yegane yoludur". Her türlü manevi yaklaşımı reddeder, bu da bilim yoluyla üretilen bilgiyi yanlışlanıncaya kadar uyulması gereken buyruklar statüsünde değerlendirmeyle sonuçlanır.

5. Beyin-Makine Arayüzleri (BMA)

Bir beyin-makine arayüzü (BMA), nöronal bilgiyi bir bilgisayar veya robotik kol gibi harici yazılım veya donanımı kontrol edebilen komutlara çeviren bir cihazdır.[73] Örneğin, araştırmacılar bilgisayar imleçlerinin[74,75,76] robotik uzuvların[77] ve konuşma sentezleyicilerinin[78] insan nöroprostetik kontrolünü en fazla 256 elektrot kullanarak gösterdiler. Bu başarılar beyinler ve makineler

---

[73] Musk, E., & Neuralink (2019). An Integrated Brain-Machine Interface Platform With Thousands of Channels. *Journal of medical Internet research, 21*(10), e16194. https://doi.org/10.2196/16194

[74] Hochberg LR, Serruya MD, Friehs GM, Mukand JA, Saleh M, Caplan AH, Branner A, Chen D, Penn RD, Donoghue JP. Neuronal ensemble control of prosthetic devices by a human with tetraplegia. *Nature.* 2006 Jul 13;442 (7099) :164-71.

[75] Wang W, Collinger JL, Degenhart AD, Tyler-Kabara EC, Schwartz AB, Moran DW, Weber DJ, Wodlinger B, Vinjamuri RK, Ashmore RC, Kelly JW, Boninger ML. An electrocorticographic brain interface in an individual with tetraplegia. *PLoS One.* 2013;8(2):e55344.

[76] Aflalo T, Kellis S, Klaes C, Lee B, Shi Y, Pejsa K, Shanfield K, Hayes-Jackson S, Aisen M, Heck C, Liu C, Andersen RA. Neurophysiology. Decoding motor imagery from the posterior parietal cortex of a tetraplegic human. Science. 2015 May 22; 348(6237):906-10.

[77] Hochberg LR, Bacher D, Jarosiewicz B, Masse NY, Simeral JD, Vogel J, Haddadin S, Liu J, Cash SS, van der Smagt P, Donoghue JP. Reach and grasp by people with tetraplegia using a neurally controlled robotic arm. *Nature.* 2012 May 16;485(7398):372-5.

[78] Anumanchipalli GK, Chartier J, Chang EF. Speech synthesis from neural decoding of spoken sentences. *Nature.* 2019 Apr;568(7753):493-498.

arasında yüksek doğrulukta bilgi aktarımının mümkün olduğunu gösterse de, BMA gelişimi çok sayıda nörondan kayıt yapılamaması nedeniyle kritik bir şekilde sınırlandırılmıştır. İnvaziv[79] "olmayan yaklaşımlar, kafatasındaki ortalama milyonlarca nöronu kaydedebilir, ancak bu sinyal bozuktur ve spesifik değildir.[80] Korteksin yüzeyine yerleştirilen istilacı elektrotlar yararlı sinyalleri kaydedebilir, ancak bunlar, binlerce nöronun aktivitesinin ortalamasını almaları ve beynin derinliklerindeki sinyalleri kaydedememeleri açısından sınırlıdır.[81] Çoğu beyin makine arayüzü, istilacı teknikler kullanmıştır, çünkü nöral temsillerin en hassas şekilde okunması, dağıtılmış, işlevsel olarak bağlantılı topluluklardaki nöronlardan tek eylem potansiyellerinin kaydedilmesini gerektirir.[82] Mikroelektrotlar, aksiyon potansiyellerini kaydetmek için altın standart teknolojidir, ancak büyük ölçekli kayıtlar için klinik olarak çevrilebilir bir mikroelektrot teknolojisi yoktur.[83] Bu, yüksek biyouyumluluk, güvenlik ve uzun ömür sağlayan malzeme özelliklerine sahip bir sistem gerektirecektir. Ayrıca, bu cihaz tamamen implante edilmiş kablosuz çalışmayı nihai olarak kolaylaştırmak için pratik bir cerrahi yaklaşıma ve yüksek yoğunluklu, düşük güçlü elektroniklere ihtiyaç duyacaktır. Uzun süreli nöral kayıt için çoğu cihaz, sert metallerden veya yarı iletkenlerden yapılmış elektrot dizileridir.[84,85] Sert metal diziler beyne nüfuz etmeyi kolaylaştırsa

---

[79] Normalde bir hekim hastalarına sonda takabilir, tansiyonunu ölçebilir, kan şekerine bakabilir ve diğer birçok işlemi yapabilir. Şimdi kan şekeri üzerinden gidelim. Kan şekeri sıklıkla iki şekilde bakılır. Bunlardan ilki ince bir iğne ile parmak ucunun delinerek saniyeler içerisinde kan şekeri bakılması şeklinde iken diğeri ise doğrudan damardan kan alınarak laboratuvara yollanması şeklindedir. Bu durumda parmak ucunun delinerek bakılması işlemi daha az invazivdir. Oysa damardan kan alınması daha invazivdir. Hekimin yapacağı her eylemin bir invazivlik derecesi vardır. İnvaziv kabul edilmeyen eylemler ise noninvaziv olarak adlandırılır. Ayrıca invazivlik derecesi çok düşük olan tıbbi eylemler mikroinvaziv olarak bilinir.

[80] Buzsáki G, Anastassiou CA, Koch C. The origin of extracellular fields and currents--EEG, ECoG, LFP and spikes. *Nat Rev Neurosci.* 2012 May 18;13(6):407-20.

[81] Kaiju T, Doi K, Yokota M, Watanabe K, Inoue M, Ando H, Takahashi K, Yoshida F, Hirata M, Suzuki T. High spatiotemporal resolution ECoG recording of somatosensory evoked potentials with flexible micro-electrode arrays. *Front Neural Circuits.* 2017;11:20.

[82] Yuste R. From the neuron doctrine to neural networks. *Nat Rev Neurosci.* 2015 Aug;16(8):487-97.

[83] Hong G. Lieber CM. Novel electrode technologies for neural recordings. *Nat Rev Neurosci.* 2019 Jun, 20 (6): 330-345. doi: 10.1038/s41583-019-0140-6.

[84] Maynard EM, Nordhausen CT, Normann RA. The Utah intracortical Electrode Array: a recording structure for potential brain-computer interfaces. *Electroencephalogr Clin Neurophysiol.* 1997 Mar; 102 (3): 228-39. doi: 10.1016/s0013-4694(96)95176-0.

[85] Nicolelis MAL, Dimitrov D, Carmena JM, Crist R, Lehew G, Kralik JD, Wise SP. Chronic, multisite, multielectrode recordings in macaque monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 2003 Sep 05, 100 (19): 11041-11046.

da, sert problar ve beyin dokusu arasındaki boyut, Young modülü ve eğilme rijitliği uyumsuzlukları, bu cihazların işlevini ve ömrünü sınırlayan bazı tepkilerini tetikleyebilir.[86] Ayrıca, bu dizilerin sabit geometrisi, özellikle vaskülatür varlığından dolayı erişilebilen nöron popülasyonlarını kısıtlar. Alternatif bir yaklaşım, ince, esnek çok elektrotlu polimer probları kullanmaktır.[87] Bu probların daha küçük boyutu ve artan esnekliği, daha fazla biyouyumluluk sunmalıdır. Bununla birlikte, bu yaklaşımın bir dezavantajı, ince polimer probların doğrudan beyne yerleştirilecek kadar sert olmamasıdır; bunların yerleştirilmesi, sertleştiriciler[88], enjeksiyon[89] veya tümü oldukça yavaş olan diğer yaklaşımlar[90] tarafından kolaylaştırılmalıdır. Yüksek bant genişliğine sahip bir beyin-makine arayüzü için işlevsel gereksinimleri karşılamak için, ince film cihazlarının özelliklerinden yararlanırken, çok sayıda ince ve esnek polimer probun verimli ve bağımsız olarak birden fazla beyin bölgesine yerleştirildiği robotik bir sistem şu an için kullanıma çıkmıştır.

BMA'ler genellikle motor veya duyusal bozuklukları olan hareket etme veya konuşma yeteneğini kaybetmiş kişiler için destekli yaşam cihazları olarak kullanılır. Bu teknolojinin şuan (2021 yılı) geldiği nokta itibariyle Willett ve arkadaşlarının "*High-performance brain-to-text communication via handwriting*" isimli çalışmasını örnek alabiliriz.[91] Bu çalışmada temel hedef eli omurilik yaralanmasından dolayı felç olan bir kişinin ulaşma ve kavrama ya da bilgisayar imleci ile işaretleme, tıklama ve klavyede yazma gibi kaba motor becerileri geri yüklemek olmuştur. Bununla birlikte, el yazısı veya dokunarak yazma gibi (nörolojik aktivite olarak ciddi yoğunluklu) oldukça zorlu davranışların da geri kazandırılabilmesi bir diğer aşılması gereken adım olarak belirlenmiştir. Burada, motor korteksteki sinirsel aktiviteden elde edilen el yazısı hareketlerinin kodu-

---

[86] Lecomte A, Descamps E, Bergaud C. A review on mechanical considerations for chronically-implanted neural probes. *J Neural Eng.* 2018 Jun;15 (3): 031001.

[87] Khodagholy D, Gelinas JN, Thesen T, Doyle W, Devinsky O, Malliaras GG, Buzsáki G. NeuroGrid: recording action potentials from the surface of the brain. *Nat Neurosci.* 2014 Dec 22;18(2):310–315.

[88] Chorover SL, Deluca A. A sweet new multiple electrode for chronic single unit recording in moving animals. *Physiology & Behavior.* 1972 Oct;9(4):671-674.

[89] Liu J, Fu T, Cheng Z, Hong G, Zhou T, Jin L, Duvvuri M, Jiang Z, Kruskal P, Xie C, Suo Z, Fang Y, Lieber CM. Syringe-injectable electronics. *Nature Nanotech.* 2015 Jun 8, 10 (7): 629–636.

[90] Vitale F, Vercosa DG, Rodriguez AV, Pamulapati SS, Seibt F, Lewis E, Yan JS, Badhiwala K, Adnan M, Royer-Carfagni G, Beierlein M, Kemere C, Pasquali M, Robinson JT. Fluidic microactuation of flexible electrodes for neural recording. *Nano Lett.* 2018 Jan 10, 18(1): 326-335.

[91] Willett, F. R., Avansino, D.T., Hochberg, L.R. *et al.* High-performance brain-to-text communication via handwriting. *Nature* 593, 249–254 (2021).

nu çözen ve tekrarlayan bir sinir ağı kod çözme yaklaşımı kullanan yapay zeka sistemi bunu gerçek zamanlı olarak metne çeviren intrakortikal bir BMA ile sağlayabilmiştir. Bu beyin makine arayüzü sayesinde felçli hastanın çevrimiçi olarak %94,1 ham doğrulukla ve genel amaçlı otomatik düzeltmeyle çevrimdışı olarak %99'dan fazla doğrulukla dakikada 90 karakter yazma hızına ulaştığı raporlanmıştır. Burada bu sayıları verme nedenimiz daha önceki çalışmaların bu seviyede bir başarıya ulaşmamış olduğu gerçeğini paylaşmak ve ilgili hastanın yaş grubundaki bireylerin tipik akıllı telefon yazma hızlarıyla karşılaştırılabilir (dakikada 115 karakter) bir noktaya 2021 yılı itibariyle gelindiğinin gösterilmesidir. Bu çalışmanın bulgularından biri de el yazısı gibi zamansal olarak karmaşık hareketlerin kodunu çözmenin, noktadan noktaya hareketlerden temel olarak daha kolay olabileceğini ortaya koymasıdır.

Beyin-makine arayüzü olarak tabir edilen sistemlerin etkileri düşünüldüğünde hem insan tatmini hem de insan ihlali duygusunu barındırdığı söylenebilir. BMA'nın insanlığımızın şimdiye kadar bilinmeyen yönlerini fark etmemize izin verecek bir aşkınlık biçimi olduğu duygusu ve sonunda insanlığı tamamen gölgede bırakacak bir noktaya gelecek olması beklenmektedir.[92] Bu alan içinde çalışan çoğunluğu fizik-matematik-mühendislik ekiplerinden oluşan insanlardan çok felsefe, psikoloji ve sosyoloji alan uzmanlarının şüpheci bir tavır içinde olduğunu görebiliriz. Bunun nedeni bu alanda geldiğimiz noktanın basitçe kurgulanmış senaryo örnekleri olmaktan gittikçe uzaklaşıyor olmasıdır. Buradaki kritik soru; "akıl ve makine arasındaki etkileşim kişiliği nasıl etkiler?" sorusudur. Daha spesifik olarak BMA'lar tarafından zihinsel geliştirme, kullanıcının kişiliğini değiştirebilir ve bireyin kişiliği için istenmeyen sonuçlar doğurabilir mi? Şu anda durumun böyle olmadığı, ancak giderek daha karmaşık ve müdahaleci arayüzlerin gelişmesiyle bunun değişebilir olduğunu biliyoruz. Mühendislik sahasının bu konudaki en zor sorusu beynimizdeki içselleştirilmiş bilgisayarlar ile bir kişinin sinirsel süreçleri ve karar verme süreçleri arasında doğrudan etkileşim olacağı gün gelebilir mi? sorusudur. Sonuçta, beyinlerimiz fiziksel nesnelerdir ve değişiklik ve manipülasyona açıktır. Makine arayüzlerinin dahil olması, belki de bir bireyi, kişisel kimlik kalıcılığını tehdit edecek derecede değiştirebilir. Bu düzenin sorularının üretken tartışmalara yol açtığına ikna olmuş durumdayız çünkü en önemli husus, prosedürün ilk etapta neden üstlenildiğidir. Patolojik bir eksik-

[92] Havlík Marek, Mladá Karolína, Fajnerová Iveta, Horáček Jiří. Do Personality Features Influence Our Intuitions of the Mind-Body Problem? A Pilot Study. Frontiers in Psychology, vol. 9, 2018, pp. 1219.

liğin üstesinden gelmek içinse, geleneksel tedavilere bakıldığı gibi, BMA'lerin kullanımı da faydalı olabilir. Mesela kaybedilen bir yeteneği geri yükleyerek özerkliği artırabilirler. Öte yandan, asılsız nedenlerle kullanılırsa, bunun tersi sonuç da olabilir ki özerklik ve refah için bir tehdit olarak hizmet etmeye başlar. Ancak bunlar daha önceki pek çok farklı teknolojik yenilik için de sosyal bilimciler tarafından etraflıca irdelenmiş etik düşüncelerin benzerleridir.

Avrupa Bilim ve Teknoloji Etik Grubu, fiziksel ve zihinsel bütünlüğe saygı hakkı da dâhil olmak üzere insan onuruna saygı hakkı nedeniyle, bilgi iletişim teknolojilerinin zihinsel işlevleri manipüle etmek veya kişisel kimliği değiştirmek için kullanılmaması gerektiği sonucuna varmıştır.[93] Ancak burada insanların manipüle edilmesi sorununun diğer pek çok alanda da yıllardır devam ettiği gerçeğini ifade etmekte yarar vardır.

Her türlü manipülasyonda olduğu gibi aşağıda verilen yedi temel soruya cevap niteliğinde fikirlerin tartışılması faydalı olacaktır:

I) Terapötik veya şüpheli geliştirme amaçları için kullanılacak mı?
II) İlgili kişinin karakterini iyi veya kötü yönde değiştirirler mi?
III) Bir kişinin diğerini kontrol etmesine izin vererek adaletsizliğe ve sömürüye katkıda bulunacaklar mı?
IV) İnsanların kendilerini gerçekleştirmelerine izin vererek yaşam kalitesini artırmak için mi kullanılacaklar?
V) İnsan ilişkilerini iyileştirecek mi yoksa azaltacaklar mı?
VI) Ayrıcalıklılar ve imtiyazsızlar arasındaki ayrımı azaltacaklar mı yoksa vurgulayacaklar mı?
VII) Ortak yarar için mi yoksa dolambaçlı amaçlar için mi kullanılacaklar?

Görüleceği üzere bu soru maddelerinin her biri bir yargı çağrısıdır ve her biri dikkatli ahlaki, ruhsal ve bilimsel muhakeme gerektirmektedir. Teknolojik gelişmeler kademe kademe gerçekleşir ve yeni prosedürleri benimseme kararları genellikle nüfusun çok büyük bir kesimi tarafından alınır. Başka bir deyişle yeni fikirler ve teknolojik uygulamalar bilim adamları ve teknokratlar tarafından ortaya çıkarılsa da sonraki aşamada kamu malı haline gelmekte ve sıradan insanlar tarafından ele geçirilmektedir. Karşılaştığımız neredeyse tüm teknolojik olanaklarda olduğu gibi, genellikle basit bir iyi veya kötü ikiliği ile karşı karşıya değilizdir. Yargılama ve bilgelik, nereye gideceğimizi, neyin değerli ve neyin anlamsız olduğunu değerlendirmek ve tartmak için ön koşullardır. Bu yo-

[93] https://www.europarl.europa.eu/cmsdata/196377/AI%20HLEG_Ethics%20Guidelines%20for%20Trustworthy%20AI.pdf

rumlar ne kadar genel olursa olsun, diğerlerinde olduğu gibi insan-makine arayüzü alanında da önemlidir.

6. Cyborgs (Siborglar/Yarı Robotlar)

Siborglara geçiş, önceki alt bölümde tartıştığımız beyin makine arayüz biçimlerinden kademeli bir geçişi temsil etmektedir. Bu önemli bir başlangıç noktasıdır çünkü bizi siborglara çok daha geniş bir bağlamda bakmaya yönlendirir ve onları çevreleyen bazı mitleri ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Yarı-insan yarı-makine imgesi, siborg imgesinin özüdür, ancak çoğunlukla insan yarı-makinenin halihazırda var olan sayısız illüstrasyonu vardır. Her ihtimalde, protezleri olan çoğu kişi, veya bir beyin implantı olsa bile, siborg olarak anılmaktan endişe duyacaktır. Bu koşulları göz önünde bulundurarak, siborg literatüründe yaygın olan bazı görüşleri değerlendirmek faydalı olacaktır:

Mucit ve fütürist Ray Kurzweil[94] bunlardan biridir. "The Singularity Is Near"[95] adlı kitabında, hızlanan teknolojinin, yakında insan zekâsını aşacak olan insanüstü makine zekasına yol açacağı son derece hızlı teknolojik ilerlemenin teorik bir gelecek dönemi öngörülmektedir. Ona göre, bu gezegendeki insan varlığı geri dönüşü olmayan bir şekilde değişecek ve bu durumun faili beyin gücü ile bilgisayar gücünün birleşimi olacaktır. Onun görüşüne göre bunun etkisi, bizi insan yapan, düşünmemizi, akıl yürütmemizi, iletişim kurmamızı ve bugün hayal bile edilemeyen şekillerde yaratıcılığımızı geliştiren bilgi, beceri ve kişilik anomalilerinin dönüşümü olacaktır. Kurzweil için, insan ve makine bütünleşmesi, makine zekâsındaki "ani" patlama gen araştırmaları ve nanoteknoloji alanlarındaki hızlı yeniliklerle birleştiğinde, biyolojik ve mekanik ve fiziksel ve sanal gerçeklikler arasındaki ayrımı ortadan kaldıracaktır. Bu gelişmelerin açtığı fırsatlar, kendi deyimiyle, kırılgan bedenlerimizi tüm sınırlarıyla aşmamıza olanak sağlayacaktır. Hastalık, bildiğimiz gibi, ortadan kaldırılacak. Nano-teknolojinin kullanımıyla hemen hemen her türlü fiziksel ürünü talep

---

[94] Ray Kurzweil, Amerikalı bir mucit ve fütüristtir. Optik karakter tanıma (OCR), metin-konuşma sentezi, konuşma tanıma teknolojisi ve elektronik klavye enstrümanları gibi alanlarda çalışmaktadır. Sağlık, yapay zeka (AI), transhümanizm, teknolojik tekillik ve fütürizm üzerine kitaplar yazdı. Kurzweil, fütürist ve transhümanist hareketlerin kamuya açık bir savunucusudur. Yaşam uzatma teknolojileri ve nanoteknoloji, robotik ve biyoteknolojinin geleceği konusundaki iyimser bakış açısını paylaşmak için halka açık konuşmalar yapmaktadır.

[95] Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006).

üzerine üretebilecek, dünyadaki açlık ve yoksulluk çözülecek ve kirlilik ortadan kalkacaktır. İnsan varoluşu, biyolojik evrim yaklaşımlarında teorik fizik tabiriyle bir kuantum sıçraması yaşayacak. "Seçtiğimiz sürece yaşayabileceğiz" sloganını hayata geçirme idealini açıklarken Kurzweil, 'İnsanlık 2.0' dediği şeyi şöyle anlatıyor. "*Kan hücreleri büyüklüğünde robotlar olan nano-botların, her vücut sistemini kavramsal olarak yeniden tasarlamak için araçlar sağladığı modifiye edilmiş, güncellenmiş bir insan vücudu. Sonunda Siborg oluyoruz*".[96] Bu değerlendirmeye göre teknolojimizle daha da yakınlaşarak hızla büyüyoruz. Bilgisayarların kısa tarihine bakıldığında, steril ameliyat odalarındaki sağlık personellerini andıran beyaz önlüklü teknik personeller tarafından yönetilen klimalı odalarda oda büyüklüğünde insanlardan uzak makineler olarak başladığını görürüz. Daha sonra kademe kademe masalarımıza, sonra kollarımıza akıllı saat olarak ve şimdi de ceplerimize geçtiler. Yakında onları rutin olarak vücudumuza ve beynimize koyacağız. Sonunda biyolojik olmaktan çok biyolojik olmayan hale geleceğiz. Bu aşamada insan diyebileceğimiz varlık yüzdelik oranlarla ifade edilmeye başlayacaktır (Yeni insan=%45 makine+ %55 insan biyolojik yapısı gibi). Sonunda, yapay zekâ geliştikçe ve insanlar sibernetik implantların kendilerine monte edilmesine onay verdikçe, insanlarla makineler arasındaki çizginin bulanıklaştığını görmek için çok beklememiz gerekmeyecek diyen uzmanların sayısı çoğunluğu oluşturuyor. Bununla birlikte Kurzweil'in tahminlerini gerçekte ne olacağından uzak tahminler olarak yorumlayan araştırmacılar da matematiksel tabirle extrapolasyon yaklaşımlarının yanılma payının çok fazla olduğundan hareketle sorunu ele alma yolunu seçiyorlar. Bu belirsizliği bir nevi "uzaylıların dünyayı istila etmesi durumunda ne yapmalıyız?" seviyesinde bir hazırlık ve gard alma ciddiyetinde görmektedirler. Bilimsel ilerlemenin gerçek bir modelini çıkarmak şu an yapay zeka için bile extrapolasyon seviyesinde değildir. Kurzweil'in öngördüğü dünya bu nedenle yanıltıcı olabilir. Çoğu öyle olmasını umacaktır. Ama siborgların var olacağını ve sokaklarımızda ve hatta belki de iktidar koridorlarında yürüyeceklerini düşündüğümüzde bu, uğraştığımız bilimsel olasılıkların, tüm gücümüzle direnmemiz gereken korkunç sorunlar ve sapkın olasılıklarla dolu olduğunu gösterecek mi? Bu türden tartışmalar çok önemli bir sorundan muzdariptir: siborgların tanımı belirsizdir. Çünkü bir uçta yapayın en ufak varlığından diğer uçta insan ve makinenin kaynaşmasına kadar bir süreklilik durumuyla karşıkarşıyayız. Süreklilik durumunun nasıl anlaşılması gerektiği ve ne-

[96] Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006).

leri kapsadığını anlamak güçtür. 50:50 insan ve makine karışımı mı yoksa 60:40 oranı mı? Bu daha net olarak, arayüz doğrudan beyne girdiğinde ve daha sonra izinsiz giriş kişiyi önemli ölçüde değiştirdiğinde ortaya çıkabilir. Gillett' e göre yalnızca yapay olanın insanın bedeninin içine girmesi bilişsel olarak önemli işlevsel farklılıklarla sonuçlandığında siborglardan bahsetmek akıllıca olabilir.[97] Bu muhtemelen karar veren beyin bölgelerindeki implantları içerecektir. Bu bağlamda, bu türden herhangi bir şey ortaya çıkmadan önce makine unsurunun baskın olması gerektiği düşünülse de, siborgların normal ahlaki kategorileri bozacağı endişeleriyle karşılaşıyoruz. Böyle bir varsayımda bulunmak bile, doğasında var olan tanımsal soruna işaret ediyor. Yani siborg yapıları, onları nasıl tanımlayacağımızı bilmediğimiz için daha başlangıçta endişe verici olarak sınıflandırılmalı diyen bazı düşünürler ile özne, insan kategorisinden siborg kategorisine geçmeden önce ne kadar yapaylık katılabilir düşüncesinin hâkim olduğu görüş sahipleri arasında bir ittifak yoktur. Andy Clark, bizlerin doğuştan siborglar olduğumuzu öne sürerek, insanların teknolojiyi birleştirme dürtüsünün insan doğasının öz benliğinden ayrılamaz bir yönü olduğunu iddia etmektedir.[98] Örneğin dil, yazılı metin, dijital kodlamalar vb. araçlar sadece dış destek ve yardımcılar değil, aynı zamanda şimdi insan zekâsı olarak tanımladığımız problem çözme sistemlerinin derin ve ayrılmaz parçalarıdır. Bu tür araçlar en iyi, zihnimizi oluşturan hesaplama aygıtının uygun parçaları olarak kavranabilir.[99] Cep telefonlarının, bilgisayarların ve hatta günlüklerin rutin kullanımı, bir dereceye kadar bilişsel iyileştirmeler oluşturur. Ancak Clark için bu geliştirmeler insan doğamızın doğal bir uzantısıdır ve teknolojinin entegrasyonu dış yardımlarda durmayacaktır. İnsan-makine simbiyozu içerisinde giysiler, yemek pişirme ('dış yapay sindirim'), duvar örme ve yazma ile doğrudan bir süreklilik üzerinde yer alır. Biyoloji ve tasarlanmış çevre arasında emeği yaratıcı bir şekilde dağıtma kapasitesi, türümüzün doğaya attığı bir imza olarak nitelendirilmiştir. Harici bilgisayarlar ve sibernetik implantlar bu nedenle tür olarak değil, yalnızca derece olarak farklıdır. Kişisel elektronik ekipmanlar, iPod'lar, iPhone'lar, ve benzerlerindeki hızlı yükselişi düşündüğümüzde modern insanın, çoğu zaman yüz yüze ilişkileri ihmal ederek bunlara giderek özel-

[97] Gillett G, Cyborgs and moral identity *Journal of Medical Ethics* 2006;32:79-83.

[98] Clark A. (2001) Natural-Born Cyborgs?. In: Beynon M., Nehaniv C.L., Dautenhahn K. (eds) Cognitive Technology: Instruments of Mind. CT 2001. Lecture Notes in Computer Science, vol 2117. Springer, Berlin, Heidelberg.

[99] Andy Clark, The frozen cyborg: A reply to Selinger and Engström Phenom Cogn Sci (2008) 7:343–346.

likle sosyal ağlar için daha fazla güveniyor olması manidardır. Cep telefonunda bitmiş bir pil, bir dizüstü bilgisayarın kaybı veya kişisel Facebook ya da Instagram hesaplarına erişim eksikliği, geçici bir engellilik ve bir dereceye kadar sosyal izolasyon oluşturmaktadır. Bugün bilgisayarlarla olan ortaklığımızın çoğu kişinin düşündüğünden çok daha yaygın durumda olmasının altında kullanımları sırasında sisteme dâhil ettiğimiz veri yığınları vardır. Bu, ticari olarak istismar edilebilir bir süreç olup bilgisayar kullanımımız ve kişisel kimliğimizin artan şekilde karışmasıyla ortaya çıkan endişeleri doğurur ki şimdi bile bilgisayarlarla olan ortaklığımızın aslında simbiyotik bir ortaklık olduğu sonucuna bizi götürür. İnsan tanımını değiştirecek etkiye sahip olsalar da bilgisayarlar insan vücudunun dışında kaldığı sürece toplum sonuçlarla büyük ölçüde ilgilenmez. Teknoloji içselleştirildiğinde, kolektif bilincimizde alarm zilleri çalmaya başlar ve çağrı olmadan siborg görüntüleri ortaya çıkar. Bilgisayarlar tamamen içselleştirilmeden önce bile, karşılaşılacak rahatsız edici derecelerde asimilasyon mevcuttur. MIT'nin giyilebilir bilgisayar projesi, bilgisayarların bir giyim aksesuarı olduğu ve günlük yaşamı neredeyse sorunsuz bir şekilde arttırdığı bir gelecek öngörmektedir.[100] Hedef olarak bir kişinin bilgisayarı, tıpkı gözlük veya giysiler gibi giyilmeli ve durumun bağlamına göre kullanıcı ile etkileşime girmelidir. Bunlar ne için yapılıyor? Normal insan işleyişi üzerinde ne gibi etkileri olacak, gerçekten normal insan işleyişi nedir? İnsan öz kimliğinde büyük bir dönüşümle ilişkilendirilecekler mi? Gönüllü olarak mı yoksa zorla mı uygulanacaklar? gibi sorular geleneksel etik soruların tekrar aynı düzlemde konuşulmaya başlamasına yol açmaktadır. Araştırmacıların büyük çoğunluğu bu müzakerelerin sonucu olarak siborg kavramının sıklıkla önerildiği kadar yasaklayıcı olmaması gerektiği, siborg devriminin kademeli bir değişim olduğu, öyle ki bu kademeli yolun her noktasında, en son teknolojik olasılığın gerekçesini ve olası yansımalarını durdurma ve sorgulama fırsatı olduğu görüşlerinde birleşirler.

7. Vücut Dünyaları/Body Worlds

Body World kavramını hiç duymamış olanlar için şöyle kısa bir tanım vermek uygun olacaktır: BODY WORLDS: The Original Exhibition, 1977 yılında Dr. Gunther von Hagens tarafından Heidelberg Üniversitesi'nde anatomist olarak çalışırken icat ettiği koruma süreci Plastinasyon ile korunmuş ger-

[100] Thad Starner, Steve Mann, Bradley Rhodes, Jeffrey Levine, Jennifer Healey, Dana Kirsch, Rosalind W. Picard, Alex Pentland; Augmented Reality through Wearable Computing. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments* 1997; 6 (4): 386,398.

çek insan bedenlerini görüntüleyerek ziyaretçiyi anatomi, fizyoloji ve sağlık hakkında bilgilendiren türünün ilk sergisidir.[101] 1995 yılında Japonya'da sergi serisinin başlamasından bu yana, Asya, Avrupa, Amerika ve Afrika'da 90'dan fazla şehirde 50 milyondan fazla ziyaretçi dünyanın en başarılı gezici sergisini görmüş oldu. Bir önceki bölüm konusu olan Cyborg dünyasından sonra, cesede geçiş kitap kurgusu açısından garip görünecek ve beklenmedik olacaktır.[102] Yine de buradaki amacım teknolojinin insan vücuduna istilasının ölümden sonra bile gerçekleşmekte olduğunu göstermek ve literatürün bunu transhümanizm başlığı altında okumasıdır. Aslında bu süreç, bireylerin parçalara ayrılmış bir halde yaşamaya devam ettiği izlenimini veren koruma tekniklerinin kullanımıyla insan vücudunun radikal bir dönüşümüdür. "Body Worlds" sergilerinde tüm vücut "plastinatları" davetkâr, neredeyse canlı bir görüntü ve dingin yüz ifadeleriyle sunulmaktadır.[103] Sonuç, ölülerin hala hayatta olduğu izlenimini veren cesedin 'ölüm sonrası bedene' dönüştürülmesidir. *Plastinasyon yöntemi* kabaca tıp eğitimi için anatomik örnekleri korumak için ayrışmayı durdurmanın bir yöntemidir. İşlem, numunelerden tüm vücut sıvılarının ve çözünür yağın çıkarılmasını, bunların reaktif reçineler ve elastomerlerle vakumla zorlamalı emprenye yoluyla değiştirilmesini ve daha sonra numunelere sertlik ve kalıcılık kazandıran ışık, ısı veya belirli gazlarla kürlenmesini içerir. Bu işin yürütücüleri bu organizasyonların eğitim kastı dışında tüm halka açık hale getirilmesini aşağıdaki cümlelerle açıklıyorlar: "*İnsanların vücudun nasıl çalıştığını ve nasıl bozulabileceğini daha fazla anladıklarında, sağlıklı ve sürdürülebilir yaşam tarzlarını seçme olasılıklarının daha yüksek olduğuna inanıyoruz. Ayrıca, ziyaretçilere yaşam bilimleri hakkında daha fazla bilgi edinme konusunda ilham vereceğini umuyoruz. İnsan vücudunun neye benzediği ve nasıl çalıştığı hakkında bilgi, herkesin erişebileceği temel yaşam bilimi bilgisidir. Sergi süresince, sergiyi deneyimleme fırsatına sahip olmalarını sağlamak için eğitimcilere ve tıp uzmanlarına aktif olarak ulaşıyoruz.*"[104] Daha da dikkat çekici olan, bu cesetlerin kasları, organları ve sinirleri gösterecek şekilde parçalara ayrılmış olmasıdır. Bununla birlikte, in-

[101] Peter Leiberich, Thomas Loew, Karin Tritt, Claas Lahmann, Marius Nickel, Body Worlds exhibition-Visitor attitudes and emotions, Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger, Volume 188, Issue 6, 2006, Pages 567-573.

[102] Peter Leiberich, Thomas Loew, Karin Tritt, Claas Lahmann, Marius Nickel, Body Worlds exhibition—Visitor attitudes and emotions, Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger, Volume 188, Issue 6, 2006, Pages 567-573

[103] J. A. Lee, Over my dead body, The Lancet vol 364, SPECIAL ISSUE, 2004, pp. 52-53.

[104] https://bodyworlds.com.

sandan çok plastik olan bu tüm vücut diseksiyonları, bu plastinatlar, fiziksel kalıcılık imalarına sahiptir. Bir nevi "ölümsüzlükleri" teknolojik olarak türetilmiştir ve insan vücudunun yeni bir kategorisini oluştururlar ki onlara ne taze bir ceset ne de çürüyen kalıntılar olarak bakabiliriz. Buna karşılık, tüm vücut plastinatları, halka hemen tanıdık gelen pozlarda kalıplanır: koşmak, bisiklet binmek, futbol oynamak ve hatta iskambil kâğıt oyunları oynamak veya piyano çalmak.[105] Bu bedenlerin yapaylığı, makine işlevsel olmasa bile siborg olarak tanımlanabilir. Bu ilginç konu, bedensel kimliğe ve yapayın insan vücuduna girmesinin sonuçlarına başka bir bakış açısı sağlamaktadır. Yüzde 70'i artık plastik olan bir plastinat yapı artık bir insan vücudu olarak görülmeli midir? sorusuna ilişkin araştırmacılar plastinasyon sürecinde su ve yağ çıkarılırken, proteinler ve nükleik asitler gibi daha "önemli (daha insana ait)" bileşenlerin kaldığına dikkat çekiyor.[106] Plastinat kesinlikle birçok insani niteliği ve kadavranın fiziksel maddesinin çoğunu korumakla birlikte, önemli bir dönüşüm gerçekleşmiş bir yapıdan bahsediyoruz. Ancak bu durum bireysel kimlik korunumuna mani olmamaktadır ve bu belki de plastinat için en uygun kategorinin ne olduğunu bize daha net açıklamakatadır. Bu sadece plastik bir model değildir; her plastinat gerçek bir bireye dayanır, böylece tüm plastinatlar farklıdır.[107] Cesedin geleneksel ölü bedenden, plastik modelin ve hatta heykelin ayırt edici özelliklerine sahip teknolojik olarak değiştirilmiş dokuya doğru bir süreklilik boyunca kaydırıldığı izlenimi edinilir. Bir zamanlar oldukları bireylerin belirsiz anılarının yanı sıra kalan bazı kişisel kimlik özellikleriyle birlikte, yarı insan kategorisinde bir yapıdır. Antik çağlardan kalma mumyalar bilindiği gibi insanların ölmüş oldukları halin ve mezarda yatış şekillerinin özüne dokunmadan çürümenin önüne geçilmesi çabasıdır.[108] Body Worlds'ün amacı, ise cesetleri 'ölü hallerinde' sunmak değildir. Plastinatlara, sanki plastinatlar şu anda yaşadıkları "yaşam" tarafından yerine getirilmiş gibi, misafirperver, neredeyse canlı bir görünüm verilir. Sergiyi gezen biri "bizden biri gibi görünüyorlar ama bizden biri

[105] M. Korr, Body Worlds Exhibit: Anatomy Up Close & Personal, Rhode Island Medical Journal; Providence Vol. 99, Iss. 12, (Dec 2016): 66.

[106] Dragan Krivokuca and Mirela Eric, Exhibitions of human bodies: popular and controversial, Surg Radiol Anat (2011) 33: 287-288.

[107] Antonia Cunti, Sergio Bellantonio, Alessandra Priore, Body Worlds Exhibition and Healthy Lifestyles Promotion An Educational Research on Neapolitan Visitors, Italian Journal of Sports Pedagogy 1 (2016) 48-59.

[108] Binik O. (2020) Effervescent and Ready for Use: The Sublime and Other Emotions in the Carnival of Crime. In: The Fascination with Violence in Contemporary Society. Palgrave Macmillan, Cham.

olarak cevap veremiyorlar" demekten kendini alamaz. Sergilerde plastinatların hazırlanmasında ve sergilenmesinde ortaya çıkan iki zıt kavramsal hareket vardır. Kadavra, başlangıçta derinin ve dış tanımlayıcı bilgilerin çıkarılmasıyla ve ayrıca dokunun çoğunun plastikle değiştirilmesiyle depersonalize edilir. Böylece, plastinat artık yas tutulması gereken çürüyen bir beden olmadığı için fiziksel olarak ulaşılabilir ve duygusal olarak kabul edilebilir hale getirilir. Bunu, natüralist pozların ve tanıdık aksesuarların (satranç takımı veya cep telefonu) eklenmesiyle plastinatın yeniden kişileştirilmesi izler. En azından von Hagens için hem rahatsız edici hem de güya gerekli olan bu ikinci dönüşümdür. Yeniden kişiselleştirilmiş plastinat, yalnızca ölü olmakla kalmayıp aynı zamanda büyük ölçüde plastikleşmiş olmasına rağmen, canlılığıyla ziyaretçileri ciddi şekilde etkilemektedir. Canlılığın gerçek insan bedenlerini gerektirmediğini yansıtmak ilginçtir. İnsan özelliklerini çok hassas ayrıntılarla doğru bir şekilde betimleyen çok canlı heykeller de eşit derecede ilgi çekicidir ancak onlarda eksik olan şey bireysel kimliktir. Body World platformunda ilk olarak bağışlanan vücut, "dış yüzün" (deri) çıkarılması ve herhangi bir kimlik bilgisinin bulunmamasıyla tamamen anonimleştirilir. Bu bedenin kimliğinin kökten dönüştüğü kişiliksizleşme ve yeniden kişileştirme süreçlerindedir. Daha sonra karakteristik pozlar ve aksesuarlar aracılığıyla plastinatlara yeni kimlikler verilir. Siborg özelliklerinin yüzeye çıktığı yer burasıdır, ancak bir farkla. Yeni bir tür işleyen organizma üretmek için insan ve makine arasındaki bağlantı, burada, insanın yerini büyük ölçüde makinenin aldığı bir varlık tarafından değiştirilir.[109] Plastinatları işlevsiz siborglar olarak adlandırmak belki daha iyi olur. Von Hagens'in enstitüsü, bağışçıların plastine edildikten sonra nasıl görünmek istediklerine dair girdi arasa da, bağışçıların nihayetinde ne kadar söz sahibi olduğu belirsizliğini korumaktadır. Plastinatların "ilgili" olduğu pozların ve faaliyetlerin, dolayısıyla ölüm sonrası kimliklerinin yeni yaratıcıları von Hagens tarafından belirlendiği düşünülmektedir. Bedenlerini ve dolayısıyla kimliklerini ebediyen şekillendirir. Bu yeni pozlar, bireylere "ölüm sonrası" yaşamlarında bahşedildikleri yeni bir yeteneği akla getirmektedir. Örneğin atletik olmayan bir kişiden sportif bir plastinata dönüşme, yaşayan birinin teknolojik bir protez yoluyla fonksiyon kazanması ile paraleldir. Bağışçılar hayatta iken hangi fiziksel yapıda olursa olsun plastinasyon onların ideal beden ölçülerine sahip ve fiziksel beceri ve zindelik görünümü ile donatılmalarını sağlar. Donörün karakteri, von

[109] https://bodyworlds.com.

Hagens'in yaratıcı yönetimi altında yapayın araya girmesiyle dönüştürülmüştür. Von Hagens için plastinatlar "ölüm sonrası beden"in örnekleridir. Plastinasyon yoluyla onları dönüştürdüğünü ve bunu yaparken onları ölümün ötesine taşıdığını düşünmektedir. Von Hagens, plastinatları "ölüm ve çürüme arasındaki zamanda donmuş" olarak tanımlar, çünkü onlar asla çürümezler ve böylece bir ölümsüzlük biçimine kavuşmuşlardır. Bu, herhangi bir ruhsal anlamda değil, fiziksel kalıcılıkta ölümsüzlüktür ki daha çok din sonrası, laik bir ölümsüzlük olarak kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Von Hagens'in tüm çabalarında, bu kadavraların hayatta oldukları zamankiyle aynı şekilde var olmaya devam ettikleri izlenimi vererek, ölüm gerçeğinden kaçma girişimini görmek mümkündür. Buna ilginç bir şekilde "yapay olan, çürümeyi ve hastalığı ortadan kaldırarak galip geldi; hatta sonsuz mutluluğa ulaşmış olabilir" yorumunu yapan düşünürler de olmuştur. Sloganları ise "Postmortal bedenlerimizle plastinatlar olarak yaşayabiliriz" şeklindedir.[110] Meseleye şu açıdan bakacak olursak; yaşamı boyunca "heykeli dikilecek" seviyede işler yapmamış sıradan bir vatandaşın da bu anlamda bir ölümsüzlük fikrinden beslenmesi bu yapay nirvana üzerinde düşünmesi kişiye "ebedi" bir varoluş biçimi kazandırabilir. Artık o da halklar için önemli şahsiyetlerin heykellerinde gördüğü karizma, duruş ve saygınlık ifadelerini kendisi için de yaşayabilecektir. Bu şekliyle plastinatlar, tam anlamıyla transhümanistlerin beklentisini karşılayamasa da kendi sonsuz varoluş biçimlerine kavuşmuş gibi görünüyorlar. Buna benzer konuların renkli görsellerle zenginleştirilerek tartışıldığı ünlü site https://body worlds.com/ içinde biraz zaman geçirilmesini öneririm.

Son birkaç yüzyılda insanlık olarak yapayın insan yaşamına dâhil edilme biçiminden, daha açık insan-makine arayüzlerine ve siborglara doğru ilerlerken, bir yörünge izledik. Bu gelişmelerin çoğu, özünde hastalığı kontrol altına almanın ve hastalığın üstesinden gelmenin yollarını bulmaktan kaynaklanmaktadır. Bu aşamada siborgların öngördüğü yolları ve plastinatların sunduğu biraz farklı manzaraları düşündüğümüz için, etik ve felsefi terimler bir yana, bilimsel terimlerde bile belirsiz olan haritalanmamış bir bölgeye taşınmış durumdayız. İnsan anatomistlerinin uyarısını ciddiye alırsak, bu yararlı bir egzersiz olabilir. Çünkü son gülen insan vücudu olacaktır.

[110] Christoph von Horst, Rurik von Hagens, Constantin-Mircea Sora, Robert W. Henry, History and development of plastination techniques, Vol. 48, Issue 6, Special Issue: Plastination, November 2019, Pages 512-517.

8. Nesnelerin İnterneti - Endüstri 4.0

Ağ teknolojileri son yirmi yılda giderek daha yaygın hale gelmesine rağmen, yakın zamana kadar büyük ölçüde ana bilgisayarlar, masaüstü ve dizüstü bilgisayarlar ve daha yakın zamanda akıllı telefonlar ve tabletler gibi geleneksel son kullanıcı cihazlarını bağlamakla sınırlıydılar. Son yıllarda, çok daha geniş bir cihaz yelpazesinin ağa bağlanmasına tanık olduk. Bunlara araçlar, ev aletleri, tıbbi cihazlar, elektrik sayaçları ve kontrolleri, sokak lambaları, trafik kontrolleri, akıllı TV'ler ve Amazon Alexa ve Google Home gibi dijital asistanlar da dâhildir.[111] Nesnelerin İnterneti (Nİ) terimi, genellikle, ağ bağlantısı ve bilgi işlem yeteneğinin, normalde bilgisayar olarak kabul edilmeyen nesnelere, sensörlere ve günlük öğelere yayıldığı ve bu cihazların minimum insan müdahalesi ile veri üretmesine, değiş tokuş etmesine ve tüketmesine izin verdiği senaryoları ifade eder. Bununla birlikte, tek bir evrensel tanım yoktur.[112] Nesnelerin İnterneti, teknik, sosyal ve ekonomik önemi olan yeni bir konudur. Tüketici ürünleri, dayanıklı mallar, arabalar ve kamyonlar, endüstriyel ve kamu hizmetleri bileşenleri, sensörler ve diğer günlük nesneler, çalışma, yaşama ve oyun oynama şeklimizi değiştirmeyi vaat eden internet bağlantısı ve güçlü veri analizi yetenekleriyle birleştirilerek insanlığa sunulmaya başlanmıştır. Nİ'nin internet ve ekonomi üzerindeki etkisine ilişkin tahminlere bakıldığında 2025 yılına kadar 100 milyar bağlı Nİ cihazı ve 11 trilyon dolardan fazla küresel ekonomik etki beklendiği görülmektedir.[113]

Genel amaçlı bilgisayarları birbirine bağlayan geleneksel siber sistemlerin aksine, Nİ sistemleri genellikle yalnızca sınırlı derecede programlanabilirlik ve özelleştirilebilirlik ile belirli amaçlar için tasarlanmış son derece uzmanlaşmış cihazları birbirine bağlarlar. Buna ek olarak, Nİ sistemleri, büyük veri merkezlerinde depolama ve bilgi işlem gücünü birleştirmeye yönelik oldukça merkezi yaklaşımın aksine, verileri genellikle dağıtılmış bir şekilde depolar ve işler. Ayrıca bu sistemlere bazen siber-fiziksel sistemler de denir, çünkü tamamen siber sistemlerin aksine, fiziksel dünyadan veri toplayan sensörler de içerirler. Nesnelerin interneti terimi, genellikle internet bağlantısına sahip olması beklen-

---

[111] Georgios, Lampropoulos; Kerstin, Siakas; Theofylaktos, Anastasiadis, Internet of Things in the Context of Industry 4.0: An Overview, International Journal of Entrepreneurial Knowledge, Issue 1/2019, Volume 7.

[112] ManavalanE., JayakrishnaK., A review of Internet of Things (IoT) embedded sustainable supply chain for industry 4.0 requirements, Computers & Industrial Engineering Volume 127, January 2019, Pages 925-953.

[113] Sathyan Munirathinam, Chapter Six - Industry 4.0: Industrial Internet of Things (IIOT), Editor(s): Pethuru Raj, Preetha Evangeline, Advances in Computers, Elsevier, Volume 117, Issue 1, 2020, Pages 129-164.

meyen ve insan eyleminden bağımsız olarak ağ ile iletişim kurabilen cihazlar için kullanılır. Bu nedenle, bir PC genellikle bir Nİ cihazı olarak kabul edilmez. Bununla birlikte, bir akıllı saat, fitness bandı veya başka bir giyilebilir cihaz, bir Nİ cihazı olarak sayılabilir.[114] Nesnelerin interneti sistemleri ile geleneksel sistemler arasındaki diğer bir fark, verilerin yerel olarak depolanma ve işlenme sıklığıdır. Birçok Nİ sisteminin gecikme için çok az toleransa sahip olması, çoğu zaman tüm verileri veri merkezi gibi merkezi bir konuma iletmek yerine yerel cihazdaki veriyle ilgili işlevlerin çoğunu ele aldıkları anlamına gelir. Bir Nİ ekosistemi, ortamlarından elde ettikleri verileri toplamak, göndermek ve bu veriler üzerinde hareket etmek için işlemciler, sensörler ve iletişim donanımı gibi gömülü sistemleri kullanan web özellikli akıllı cihazlardan oluşur. Nİ cihazları, verilerin analiz edilmek veya yerel olarak analiz edilmek üzere buluta gönderildiği bir Nİ ağ geçidine veya başka bir uç cihaza bağlanarak topladıkları sensör verilerini paylaşır. Bazen bu cihazlar diğer ilgili cihazlarla iletişim kurar ve birbirlerinden aldıkları bilgiler doğrultusunda hareket ederler.[115] Cihazlar işin çoğunu insan müdahalesi olmadan yapar, ancak insanlar cihazlarla etkileşime girebilir (örneğin, onları kurmak, onlara talimat vermek veya verilere erişmek). Nesnelerin interneti, insanların daha akıllı yaşamasına ve çalışmasına yardımcı olurken, yaşamları üzerinde tam kontrol sahibi olmalarına da yardımcı olur. Evleri otomatikleştirmek için akıllı cihazlar sunmanın yanı sıra, iş yaşamı için de çok önemlidir. Nİ, işletmelere sistemlerinin gerçekte nasıl çalıştığına dair gerçek zamanlı bir bakış sunarak makinelerin performansından tedarik zinciri ve lojistik operasyonlarına kadar her şeye ayrıntılı ve güvenilir bir içgörü sağlar. Bununla birlikte, potansiyel faydalarını gerçekleştirme yolunda durabilecek önemli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. İnternete bağlı cihazların hacklenmesi, gözetim endişeleri ve mahremiyet korkuları hakkında dikkat çekici başlıklar şimdiden kamuoyunun dikkatini çekmiş durumdadır ve bu teknik zorlukları aşma çalışmaları yeni politika, yasal ve kalkınma zorlukları ile birlikte devam etmektedir.[116]

---

[114] M. Aazam, S. Zeadally and K. A. Harras, "Deploying Fog Computing in Industrial Internet of Things and Industry 4.0," in IEEE Transactions on Industrial Informatics, vol. 14, no. 10, pp. 4674-4682, Oct. 2018.

[115] M. Wollschlaeger, T. Sauter and J. Jasperneite, "The Future of Industrial Communication: Automation Networks in the Era of the Internet of Things and Industry 4.0," in IEEE Industrial Electronics Magazine, vol. 11, no. 1, pp. 17-27, March 2017.

[116] Understanding Industry 4.0: AI, the Internet of Things, and the Future of Work, Editör: Bruno S. Sergi, Elena G. Popkova, Aleksei V. Bogoviz, Tatiana N. Litvinova, Emerald Publishing Limited. 2019.

Bu durumda sistemin avantaj ve dezavantajlarını aşağıdaki gibi özetleyip maddelemek mümkündür:

Avantajlar:

• Herhangi bir cihazdan herhangi bir zamanda herhangi bir yerden bilgiye erişme yeteneği;

• Bağlı elektronik cihazlar arasında gelişmiş iletişim;

• Veri paketlerinin bağlı bir ağ üzerinden aktarılması ile zamandan ve paradan tasarruf;

• Bir işletmenin hizmetlerinin kalitesini artırmaya yardımcı olan ve insan müdahalesi ihtiyacını azaltan görevleri otomatikleştirme.

Dezavantajlar:

• Bağlı cihazların sayısı arttıkça ve cihazlar arasında daha fazla bilgi paylaşıldıkça, bilgisayar korsanlarının gizli bilgileri çalma olasılığı.

• Kurum ve kuruluşlar, sonunda çok büyük sayılarda, hatta belki de milyonlarca Nİ cihazıyla uğraşmak zorunda kalabilir ve tüm bu cihazlardan veri toplamak ve yönetmek zor olacaktır.

• Sistemde bir hata varsa, bağlı her cihazın bozulması muhtemeldir.

• Nİ için uluslararası bir uyumluluk standardı olmadığından, farklı üreticilerin cihazlarının birbirleriyle iletişim kurması zordur.

Nesnelerin İnterneti, farklı bakış açılarından karmaşık ve iç içe geçmiş geniş bir fikir kümesiyle ilgilenir. Nİ'nin fırsatlarını ve zorluklarını keşfetmeye temel teşkil eden ana kavramlar şunları içerir:[117]

Etkinleştirme Teknolojileri: Cihazları izlemek ve kontrol etmek için bilgisayarları, sensörleri ve ağları birleştirme kavramı on yıllardır varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, birkaç teknoloji piyasası trendinin yakın zamanda birleşmesi, Nesnelerin İnterneti'ni yaygın gerçekliğe yaklaştırmıştır. Bunlar, her yerde bağlantı, IP tabanlı ağ iletişiminin yaygın olarak kabulü, bilgi işlem ekonomisi, minyatürleştirme, veri analitiğindeki gelişmeler ve bulut bilişimin yükselişi olarak sıralanabilirler.

Bağlantı Modelleri: Nİ uygulamaları, her biri kendi özelliklerine sahip farklı teknik iletişim modelleri kullanmaktadır. İnternet Mimarisi Kurulu tarafından açıklanan dört yaygın iletişim modeli şunları içerir: cihazdan cihaza, cihazdan buluta, cihazdan ağ geçidine ve arka uç veri paylaşımı. Bu modeller, Nİ

[117] Celia Garrido-Hidalgo, Teresa Olivares, F. Javier Ramirez, Luis Roda-Sanchez, An end-to-end Internet of Things solution for Reverse Supply Chain Management in Industry 4.0, Computers in Industry, Volume 112, 2019, 103127.

cihazlarının bağlanma ve kullanıcıya değer sağlama yollarındaki esnekliği vurgulamaktadır.

Dönüşüm Potansiyeli: Nİ'ye yönelik projeksiyonlar ve eğilimler gerçeğe dönüşürse, internet ile en yaygın etkileşimin içerikle aktif etkileşimden ziyade bağlantılı nesnelerle pasif etkileşimden geldiği bir dünyada sonuçlar ve sorunlar hakkında düşünmede bir değişimi zorlayabilir. Bu sonucun potansiyel olarak gerçekleştirilmesi ("hiper bağlantılı bir dünya") internet mimarisinin kendisinin genel amaçlı doğasının bir kanıtıdır ve bu, teknolojiyi kullanabilen uygulamalara veya hizmetlere doğal sınırlamalar getirmez.[118]

Bir Nİ cihazı muhtemelen veri toplamak için kullanacağı bir veya daha fazla sensör içerecektir. Bu sensörlerin tam olarak ne topladığı, bireysel cihaza ve görevine bağlı olacaktır. Endüstriyel makinelerin içindeki sensörler, sıcaklık veya basıncı ölçebilir; bir güvenlik kamerasında ses ve video ile birlikte bir yakınlık sensörü olabilir, evdeki hava istasyonunuz muhtemelen bir nem sensörünü paketleyecektir. Tüm bu sensör verilerinin bir yere gönderilmesi gereklidir ki bu da Nİ cihazlarının veri iletmesinin zaruri bir yetenek olacağını ve Wi-Fi, 4G, 5G gibi yeni teknolojileri kullanacağı anlamına gelir.

Bunun hayatımızı nasıl etkileyeceğini anlamaya çalışırken, Nİ ile ilgili tartışmalar tüm dünyada gerçekleşiyor. Ayrıca, giderek daha fazla cihaz Nİ'ye katılmaya başladıkça birçok fırsatın ve zorluğun ne olacağını anlamaya çalışıyoruz. Şimdilik yapabileceğimiz en iyi şey, kendimizi Nİ'nin ne olduğu konusunda ve çalıştığımız ve sosyal yaşadığımız alanlarda görülebilecek potansiyel etkiler hakkında eğitmektir.

Nesnelerin İnterneti ve Büyük Veri Analitiği: Nİ, makine parçalarına veya çevre alıcılarına bağlı sensörlerden veya akıllı hoparlörlerimize konuştuğumuz kelimelerden çok büyük miktarda veri üretir. Bu, şirketlerin geniş veri kümeleri oluşturmasına ve bunları analiz etmesine olanak tanıdığı için Nİ 'nin büyük veri analizi projelerinin önemli bir itici gücü olduğu anlamına gelir. Bir üreticiye, bileşenlerinin gerçek dünya durumlarında nasıl davrandığı hakkında çok miktarda veri vermek, onların çok daha hızlı iyileştirmeler yapmasına yardımcı olabilirken, bir şehrin etrafındaki sensörlerden toplanan veriler, planlamacıların trafik akışını daha verimli hale getirmesine yardımcı olabilir. Nİ cihazları çok büyük miktarda veri üretir; bu, bir motorun sıcaklığı veya bir kapının açık veya kapalı

[118] Praveen Kumar Malik, Rohit Sharma, Rajesh Singh, Anita Gehlot, Suresh Chandra Satapathy, Waleed S. Alnumay, Danilo Pelusi, Uttam Ghosh, Janmenjoy Nayak, Industrial Internet of Things and its Applications in Industry 4.0: State of The Art, Computer Communications, Volume 166, 2021, Pages 125-139

olup olmadığı veya akıllı bir sayaçtan okuma hakkında bilgi olabilir. Tüm bu Nİ verileri toplanmalı, saklanmalı ve analiz edilmelidir. Şirketlerin bu verilerden en iyi şekilde yararlanmalarının bir yolu, bu verileri, alacak ve tahminlerde bulunmak için kullanacak olan yapay zekâ (AI) sistemlerine beslemektir.[119]

Nesnelerin İnterneti ve Bulut Teknolojileri: Nİ uygulamalarının ürettiği çok büyük miktarda veri, birçok şirketin büyük miktarlarda şirket içi kapasite oluşturmak yerine veri işlemeyi bulutta yapmayı seçeceği anlamına geliyor. Bulut bilişim devleri şimdiden bu şirketlerle ortak hareket etmenin yollarını arıyorlar: Microsoft, Azure IoT paketine sahipken Amazon Web Services, Google Cloud gibi bir dizi Nİ hizmeti sunuyor.[120]

Nesnelerin İnterneti ve Akıllı Şehirler: Bir kasaba veya şehre çok sayıda sensör yayarak, planlamacılar gerçek zamanlı olarak gerçekte neler olduğu hakkında daha iyi bir fikir edinebilirler. Sonuç olarak, akıllı şehir projeleri Nİ'nin önemli bir özelliğidir. Şehirler zaten büyük miktarda veri üretiyor (güvenlik kameralarından ve çevresel sensörlerden) ve zaten büyük altyapı ağları (trafik ışıklarını kontrol edenler gibi) içeriyor. Nİ projeleri, bunları birbirine bağlamayı ve ardından sisteme daha fazla zeka eklemeyi amaçlıyor.[121]

Nİ cihazlarının hem kısmen programlanabilir olması hem de ağa bağlı olması, kötü aktörlerin onlara el koymaya veya arızalanmalarına neden olma olasılığını artırıyor. Gerçek şu ki, çoğu Nİ sistemi güvenlik düşünülerek tasarlanmamıştır. YouTube gibi video havuzları, sofistike aktörlerin dizüstü bilgisayarları arabaların sürüş işlevlerini devralmak için nasıl kullanabileceğini gösteren çok sayıda video içerir. Ticaret basını, kötü niyetli operatörlerin akıllı buzdolaplarını, televizyonları, bebek monitörlerini ve dijital asistanları alt üst ettiği hikâyeleriyle dolu. Belki de en sorunlu olanı, birçok tıbbi cihazın içlerinde yerleşik bir güvenlik olmamasıdır. Pek çok haber, bilgisayar korsanlarının kalp pilleri ve insülin pompaları gibi kritik cihazları ne kadar kolay durdurabildiğini belgeliyor. Bu gibi sorunların çözümü insanlığın sos-

---

[119] Molano, J.I.R., Lovelle, J.M.C., Montenegro, C.E. et al. Metamodel for integration of Internet of Things, Social Networks, the Cloud and Industry 4.0. J Ambient Intell Human Comput 9, 709–723 (2018).

[120] Praveen Kumar Malik, Rohit Sharma, Rajesh Singh, Anita Gehlot, Suresh Chandra Satapathy, Waleed S. Alnumay, Danilo Pelusi, Uttam Ghosh, Janmenjoy Nayak, Industrial Internet of Things and its Applications in Industry 4.0: State of The Art, Computer Communications, Volume 166,2021,Pages 125-139

[121] Celia Garrido-Hidalgo, Teresa Olivares, F. Javier Ramirez, Luis Roda-Sanchez, An end-to-end Internet of Things solution for Reverse Supply Chain Management in Industry 4.0, Computers in Industry, Volume 112,2019,103127.

yal hayatta bu sistemleri ne zaman yaygın olarak kullanacağını belirleyen bir adım olacaktır.[122]

Endüstriyel Nesnelerin İnterneti (ENİ) veya dördüncü sanayi devrimi veya Endüstri 4.0, bir iş ortamında Nİ teknolojisinin kullanımına verilen adlardır. Konsept, evdeki tüketici Nİ cihazlarıyla aynıdır, ancak bu durumda amaç, endüstriyel süreçleri ölçmek ve optimize etmek için sensörler, kablosuz ağlar, büyük veri, yapay zekâ ve analitiklerin bir kombinasyonunu kullanmaktır. Mühendisler sayısal ve analitik düşünme tabanlarından dolayı tarihsel endüstriyel dönemleri tanımlarken ve yeni terimler türetirken felsefe vb. araştırmacılardan farklı olarak sayıları kullanmayı tercih ederler: Endüstri 1.0, 2.0, 3.0, 4.0; Termodinamiğin 0,1, ve 2. Kanunları, Newton'un 1, 2 ve 3. Kanunları gibi. Bu sayede kavramın tanımlanması sırasında dilin belirsizliği sorunu ortadan kaldırılabilir. Ayrıca ilgili kavrama uygun bir isim bulma ve arama; seçilen ismin kabul görüp görmemesi; verilen ismin kavramı layıkıyla karşılayıp karşılamadığı gibi işin özünden kısmen uzak tartışmaların önüne geçilmiş olur. Kaldı ki genelde sayısal zihinler sayılara başvurmadıklarında üretecek oldukları kavramların ifade güçlerini değerlendirme kabiliyetlerinde çok iyi değildir.

Nesnelerin interneti kavramının temellerine ilişkin değerlendirmelerden sonra günümüz modern dünyasının iş dinamiklerine ve insan sosyal yaşamına derinlemesine nüfuz eden/etmesi beklenen Endüstri 4.0 söylemi üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır. Bununla birlikte sanayi/endüstri dediğimiz sosyo-ekonomik olgu aynı zamanda bir süreci de tarif ettiğinden bu noktaya gelinceye kadarki aşamalarını kısa bir özet şeklinde vermek uygundur. Teknik gelişmeler, insanların bir şeyler üretme şeklini de farklılaştırmaktadır. Geçmişten tamamen farklı olan üretim teknolojisine geçiş, sanayi devrimi olarak da adlandırılmaktadır. Yeni üretim teknolojileri, insanların çalışma koşullarını ve yaşam tarzlarını temelden değiştirmiştir. Aşağıda bu adımlar ana hatlarıyla tanıtılmışır:[123]

Endüstri 1.0: Sanayileşme (Mekanizasyon ve buhar-su gücünün tanıtılması.): Birinci Sanayi Devrimi olarak da isimlendirilen bu süreç, 18. yüzyılda buhar gücünün kullanılması ve üretimin mekanizasyonu ile başladı. Daha önce basit çıkrıklarda üretilen iplikler, mekanizma eklentileriyle sekiz kat daha fazla hacme ulaşabiliyordu. Buhar gücü insanlar tarafından bilinmesine rağmen en-

[122] Alasdair Gilchrist, Industry 4.0: The Industrial Internet of Things, Apress, 2016.

[123] G. R. Kanagachidambaresan, R. Anand, E. Balasubramanian, V. Mahima, Internet of Things for Industry 4.0 Design, Challenges and Solutions, Springer Nature Switzerland AG 2020.

düstriyel amaçlar için kullanılması, insan üretkenliğini artırmanın en büyük atılımıydı. Kas gücüyle çalışan dokuma tezgâhları yerine, güç için buharlı motorlar kullanılmaya başlandı. Buharlı gemi veya (yaklaşık 100 yıl sonra) buharla çalışan lokomotif gibi gelişmeler, insanlar ve mallar çok daha kısa sürede büyük mesafeler kat edebildikleri için, daha büyük değişiklikler getirdi. Buhar motorları birçok çalışanın yerini aldı ve bu da toplumsal huzursuzluğa yol açtı. Bununla birlikte herhangi bir yerde herhangi bir amaç için enerji sağladıkları için sanayileşme için büyük bir itici güçtüler.

Endüstri 2.0: Elektrifikasyon[124] (Elektrik enerjisi kullanan seri üretim montaj hatları.): 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başlangıcı, ikinci sanayi devrimi olan Endüstri 2.0'ın başlangı-cı oldu. Tarihçiler bazen buna esas olarak İngiltere, Almanya ve Amerika'da meydana gelen "Teknolojik Devrim" adını verirler. Bu devrime ana katkı, elektrik enerjisiyle çalışan makine-lerin geliştirilmesiydi. Elektrik enerjisi zaten birincil güç kaynağı olarak kullanılıyordu. Buna ek olarak elektrikli makinelerin çalıştırılması ve bakımı, nispeten verimsiz ve kaynaklara aç olan su ve buhar bazlı makinelerin aksine hem maliyet hem de çaba açısından daha verimliydi. İlk montaj hattı da bu dönemde inşa edildi ve seri üretim sürecini daha da kolaylaştırdı. Montaj hattı kullanarak malların seri üretimi standart bir uygulama haline geldi. Henry Ford (1863-1947), seri üretim fikrini Chicago'daki bir mezbahadan aldı. Burada eti için tutulan hayvanlar taşıma bantlarına asılıyor ve her kasap hayvanı kesme görevinin yalnızca bir kısmını gerçekleştiriyordu. Henry Ford, bu ilkeleri otomobil üretimine taşıdı ve bu süreçte büyük ölçüde değiştirdi. Daha önce bir istasyon bütün bir otomobili monte ederken, bu süreçte önemli ölçüde daha hızlı ve daha düşük maliyetle araçlar konveyör bant üzerinde kısmi adımlarla üretildi. Bu sebeple Endüstri 2.0 terimi, ilgili alanlarda uzmanlaşmış işçiler tarafından yürütülen ayrı adımlar ile de karakterize edilmektedir.

Endüstri 3.0: Dijitalleşme (Otomasyon, bilgisayarlar, bilişim teknolojileri ve robotik): Üçüncü sanayi devrimi 1970'lerde başladı ve Bilgi Teknolojileri ve elektronik yoluyla "daha fazla otomasyon" sloganıyla gündemde kendine yer edindi. Üçüncü sanayi devrimi ile birlikte üretim otomasyonu daha da ileriye taşınmış; bilgisayar kontrollü üretim, daha hassas, daha verimli ve daha standart üretime olanak sağlamıştır. Otomasyon temel olarak mekanik, hidrolik, pnömatik, elektrik, elektronik ve bilgisayar gibi farklı sistem ve arayüzleri bir

[124] Elektrifikasyon: elektrik enerjisini endüstri, ulaşım ve gündelik yaşama uygulama, elektrik enerjisini her alanda kullanılır duruma getirme.

araya getiren bir bütündür. Modern endüstriyel otomasyon ise PLC'lerin (programlanabilir mantık kontrolörleri) kullanımıyla başlar. Bununla birlikte üçüncü sanayi devrimini başlatan tek bir buluş olmamıştır. Endüstri 4.0'a benzer şekilde, asıl hedef temel dinamik verimliliği artırmak, güvenliği artırmak ve maliyetleri düşürmek amacıyla teknolojinin kademeli olarak tanıtılması ve geliştirilmesiydi. Transistör ve daha sonra entegre devre çipi gibi cihazların icadı, insan operatörlere daha fazla yardımcı olmak veya tamamen değiştirmek için makinelerin tamamen otomatikleştirilmesini mümkün kıldı. Elektronik donanımın yarattığı yeni olanaklardan tam anlamıyla yararlanmak için yazılım sistemleri geliştirildi. Entegre üretim sistemleri, kullanıcıların ürün akışını planlamasına ve izlemesine olanak tanıyan kurumsal ölçekli planlama araçlarıyla değiştirildi. Kişisel bilgisayarlar ve internet çalışma hayatına girdiğinde, bilgiye küresel erişim ve çalışma adımlarının otomasyonu dönemi yaşanmaya başlanmıştı.[125]

Endüstri 4.0: (Akıllı Fabrikalar, İnsansız Araçlar, Nesnelerin İnterneti, Makine Öğrenmesi.): Endüstri 4.0 terimi özünde, siber fiziksel sistemlerin (CPS) üretim ve lojistiğe teknik entegrasyonunu sağlamak ve nesnelerin internetinin değer yaratma, iş modelleri, alt hizmetler ve iş organizasyonu gibi endüstriyel süreçlerde kullanımı anlamına gelir. CPS, insanlar, makineler, ürünler, nesneler ve ICT (bilgi ve iletişim teknolojisi) sistemleri arasındaki ağ bağlantılarını ifade eder. Endüstri 4.0'ı üçüncü sanayi devriminden ayıran en önemli dinamik, yapay zekanın hizmet sektörüne girişi olarak nitelendirilmektedir. Bu süreçte endüstriyel üretim alanında, "otomasyon" terimi temelde dört unsurla karakterize edilmiştir:[126]

(I) Öncelikle üretim makinelerle kontrol edilir. Akıllı kullanımı sayesinde, üretim süreçleri gelecekte tamamen otomatik hale gelecek ve insanlar yalnızca münferit durumlarda bir üretim faktörü olarak kullanılacaktır. Sözde insan sayısı az olan veya olmayan bir üretim tesisi olan "akıllı fabrika", bunun temsilcisi olmaktadır.

(II) İkinci olarak, gerçek zamanlı üretim, Endüstri 4.0'ın temel bir özelliğidir. Bir zeki makine, üretim tesisinin optimum kullanım kapasitesini hesaplar. Üretim sürecinde teslimat süreleri kısadır ve teknik kusurların neden olduğu durumlar dışında durmalar önlenebilir. Değer yaratma zinciri içinde malzeme,

---

[125] G. R. Kanagachidambaresan, R. Anand, E. Balasubramanian, V. Mahima, Internet of Things for Industry 4.0 Design, Challenges and Solutions, Springer Nature Switzerland AG 2020.

[126] Understanding Industry 4.0: AI, the Internet of Things, and the Future of Work, Editör: Bruno S. Sergi, Elena G. Popkova, Aleksei V. Bogoviz, Tatiana N. Litvinova, Emerald Publishing Limited. 2019.

bilgi ve ürünlerin koordinasyonu tam olarak talebe göre şekillendirilir. Stoklar minimumda tutulur, ancak üretim için gerekli malzemeler belirli bir seviyenin altına düşerse yapay zekâ tabanlı makine daha fazla sipariş verir. Aynısı bitmiş ürünler için de geçerlidir; makine gelen siparişlere ve genel talebe göre üretim yaparak depolama maliyetlerini düşürür.

(III) Üçüncü unsur, üretimin merkezsizleştirilmesidir. Makine esasen kendi kendini organize eder. Bu, üretim birimlerinin bir ağını içerir. Malzeme planlamasına ek olarak, siparişlerin işlenmesi de tam otomatiktir.

(IV) Son unsur, üretimin tek bir birimden oluşan bir partiye kadar bireyselleştirilmesidir. Geleceğin makinesi, belirli sınırlar içinde bireysel müşteri isteklerine cevap verebilecektir. Makinelerde insanlar tarafından herhangi bir ayar yapılması gerekmez. Sonuç olarak, geçiş sürelerinde yaşanan kayıplar ortadan kalkar.

Endüstri 4.0 terimi, sensörler ve ağlar aracılığıyla birbirleriyle bağımsız iletişimleri sayesinde üretim sürecinde yer alan bileşenlerin (makineler, işletim kaynakları, yazılım vb.) optimizasyonunu da ifade eder. Bu sayede, özellikle personel planlaması alanında üretim maliyetlerinin düşürülmesi ve şirketlere uluslararası rekabette daha iyi bir konum sağlanması beklenmektedir.[127] Akıllı fabrika, belirli bileşenleri ekler veya tüm süreç boyunca optimum dağıtım bağlamında, üretimin bireysel aşamalarını müşteri isteklerine uyacak şekilde uyarlar. Bununla birlikte, Endüstri 4.0 uygulanması sürecinde pek çok zorlukla da karşılaşılmaktadır. Mevcut teknolojileri ve süreçleri mevcut paradigmalara uyacak şekilde uyarlamak, istenen zeka seviyesine ulaşmak için akıllı cihazları birleştirmek, uygun ağ yeteneklerini uygulamak ve sürdürmek vizyon sahibi ciddi şirketler için aşılması gereken engellerdir. Yapay zekâ, hizmet modellerinin ve ürünlerinin yeniden tanımlanmasına ve bozulmasına yol açacaktır. Teknik gelişme, öncelikle üretim sektörlerinde bir verimlilik artışına yol açarken, yeni yaratıcı ve yıkıcı hizmet modelleri hizmet sektöründe devrim yaratacaktır. Bunlar, bir şirketin ihtiyaçlarına göre değil, müşterinin bireysel gereksinimlerine göre büyük veri analizlerinin desteğiyle uyarlanır.

Endüstri 4.0'ın ilk kez su yüzüne çıkmasından kısa bir süre (yaklaşık 9 sene) sonra bir sonraki devrimin "tahminleri" başladı. Bu tahminler mecburen transhümanist görüşler ışığında da değerlendirilerek sunulmaktadır. Mevcut

[127] Celia Garrido-Hidalgo, Teresa Olivares, F. Javier Ramirez, Luis Roda-Sanchez, An end-to-end Internet of Things solution for Reverse Supply Chain Management in Industry 4.0, Computers in Industry, Volume 112,2019,103127.

odak, makinelerin birbirine bağlı ağlara entegrasyonu ise, Endüstri 5.0. için bir vizyon, insan çalışanı bu çerçeveye yeniden bağlamakla ilgili olarak sunulmuştur. Şu soru tahminlerin dolaşacağı düşünce uzayını belirlemektedir: "*İnsan ve makinenin en verimli şekilde bağlandığı bağlantı noktası nerededir?*" Endüstri 5.0 sanal ve artırılmış gerçeklikler gibi insan-bilgisayar etkileşimleri endüstrinin geleceğini yönlendirebilir.[128] Zaten bizi beşinci sanayi devrimine götürebilecek yeniliklere götüren de bu ileriye dönük zihniyettir. Sanal gerçeklik oyun cihazları, giyilebilir sensörler gibi insan-bilgisayar etkileşimine (HCI) odaklanan bir dizi güncel araştırma projesi olsa da, bunun bir üretim ortamında nasıl görüneceğini tam olarak tahmin etmek kolay değildir. Bununla birlikte, geleceğin bu vizyonunda, birçokları, robotlar geri kalan her şeyi yönetirken, görevlerin yaratıcı itici gücü olarak insanları hayal etmektedir. Ancak bu, Endüstri 4.0'dan daha bile fazla, organizasyonda önemli değişiklikler anlamına gelebilir ve organizasyonel davranış, yapı, etik, çevre ve daha pek çok konuda kademeli bir değişimi gerektirir. İnsan-robot etkileşimlerini düzenlemeye nasıl başlanacağı konusunun yanında geleceğin bir başka olası vizyonu, biyoekonomi veya biyolojik kaynakların endüstriyel amaçlar için akıllıca kullanılmasıdır; bu da yenilenebilir kaynaklar üretirken onları katma değerli ürünlere dönüştürür.[129] Bu, ideal olarak, ekoloji, endüstri ve ekonomi arasında bir dengenin sağlanmasına yardımcı olacaktır. Biyolojikleştirme, biyoekonominin yol gösterici ilkesi olarak hizmet eder ve 19. ve 20. yüzyılın emek ve endüstri kavramlarını alıp onları yeni uçlara itme sürecinin devamından ziyade endüstrilerde temel bir değişimi işaret etme potansiyeline sahiptir. Gerçekte, Endüstri 5.0 bunların her ikisini ve daha fazlasını içerebilir. Gelecekteki endüstriyel devrimlerde büyük bir rol oynamaya hazır olan diğer temalar, uzay endüstrileri, uzay madenciliği ve hatta uzayda yaşamdır, çünkü değişimin itici gücünün zorunlu olarak sürdürülebilirlik ve kaynakların ekonomisi olacağı düşünülmektedir.[130] Bundan sonra ne olacağı konusunda sağlıklı tahminler sunabilmek için şu maddelerin değerlendirilmesi önemli olabilir:

I) İnsan-bilgisayar etkileşiminin Endüstri 5.0'da ana tema olarak ortaya çıkıp çıkmayacağı, II) robotların insan yaşamındaki varlığı, III) buna uyum sağlamak için gerekli ayarlamaların yapılma stratejileri.

---

[128] Nahavandi, Saeid. 2019. "Industry 5.0-A Human-Centric Solution" Sustainability 11, no. 16: 4371.

[129] Skobelev P. O., Borovik S. Yu, On the way from Industry 4.0 to Industry 5.0: from digital manufacturing to digital society. Industry 4.0, Vol. 2 (2017), Issue 6, pp. 307-311.

[130] Faruqi, U. A. (2019). Future Service in Industry 5.0: Survey Paper, Jurnal Sistem Cerdas, 2 (1), 67 - 79.

Endüstri 5.0, verimlilik ve üretkenliğin ötesinde bir endüstri vizyonu sağlar ve endüstrinin topluma katkısını ve rolünü pekiştirir. İşçinin refahını üretim sürecinin merkezine yerleştirir ve gezegenin üretim sınırlarına saygı gösterirken işlerin ve büyümenin ötesinde refah sağlamak için yeni teknolojileri kullanır. Endüstri 5.0, endüstrinin toplumumuz için bir çözüm sağlayıcı ve amaçlı bir profesyonel yaşam arayışındaki genç yetenekler için çekici bir işveren olma amacını teyit etmesi için ihtiyaç duyduğu teknolojik güncellemeye katkıda bulunur. Dijitalleşme, sektöre benzeri görülmemiş fırsatlar sunuyor.[131] Yapay zeka (AI) veya robotik gibi dijital teknolojiler, radikal işyeri inovasyonuna izin verir, insan-makine etkileşimlerini optimize etmek, insan çalışanların fabrika zeminine getirdiği katma değerden yararlanacaktır. Endüstri 5.0, yenilikçi teknolojileri insan merkezli bir şekilde geliştirerek, çalışanları değiştirmek yerine destekleyebilir ve güçlendirebilir. Bu sayede, endüstrilerin hayata tutunma direncini artırabilir ve daha sürdürülebilir hale getirebiliriz.[132] Bunlara ek olarak ortak çevresel hedeflere ancak yeni teknolojilerin dâhil edilmesi ve üretim süreçlerinin çevresel etkiler açısından yeniden düşünülmesiyle ulaşılabilir. Sanayi, yeşil geçişte örnek teşkil etmelidir. Dönüştürülmüş bir endüstri, toplum üzerinde de dönüştürücü bir etkiye sahip olacaktır. Bu, özellikle rollerinin değiştiğini görerek yeni beceriler gerektiren endüstri çalışanları için geçerlidir. Endüstri 5.0'a geçiş, çok çeşitli alanlarda eylem gerektirecektir. Ayrıca, bir sonraki sanayi devriminin, nasıl işbirliği yapacağımızı ve insan ve makine etkileşimi arasındaki kuralları nasıl tanımladığımızı belirlemesi de gerekecektir.[133] Teknolojideki en son yıkıcı eğilimler ve kendi kendini süren arabalar gibi otonom karar verme algoritmalarıyla ilgili sorular ve bir kazanın kaçınılmaz olduğu talihsiz bir durumda alınacak kararlar felsefi ve/veya ahlaki ikilimler bağlamında değerlendirilerek çözümlenmeye çalışılmalıdır. Şimdi, geleceği düşünmenin ve insan ırkı için oyunun kurallarını değiştirecek olan tekillik kavramının da etkilerinin görülmeye yavaş yavaş başladığı, bir döneme girdik. Bu da önceki dört

---

[131] Kadir Alpaslan Demir, Gözde Döven, Bülent Sezen, Industry 5.0 and Human-Robot Coworking, Procedia Computer Science, Volume 158,2019,Pages 688-695.

[132] Praveen Kumar Reddy Maddikunta, Quoc-Viet Pham, Prabadevi B, N Deepa, Kapal Dev, Thippa Reddy Gadekallu, Rukhsana Ruby, Madhusanka Liyanage, Industry 5.0: A survey on enabling technologies and potential applications, Journal of Industrial Information Integration, 2021, 100257.

[133] Aslam, Farhan, Wang Aimin, Mingze Li, and Khaliq Ur Rehman. 2020. "Innovation in the Era of IoT and Industry 5.0: Absolute Innovation Management (AIM) Framework" Information 11, no. 2: 124.

sanayi devriminden bile daha fazla, gelecek sorunları en iyi nasıl çözüleceğinin çok önemli olduğu bir dönemde olduğumuzu bildirir. İnsanlar artık tanımlanan algoritmaları tam olarak anlayamayabilir, ancak fişi ne zaman ve nasıl çekeceği tanımlanabildiği sürece, kurallara biz insanlar tarafından hâkim olunur.

Sonuç: Robotik ve Akıllı Algoritmaların Avantajları ile Kullanımına İlişkin Sınırlar

Özellikle Batı'nın yüksek işgücü maliyetli ülkelerindeki endüstriyel sektörlerde, otomasyon ve üretim robotlarının kullanımı, işçilik ve ürün maliyeti açısından önemli tasarruflar sağlamaktadır. Bir üretim saati Alman otomotiv endüstrisine 40 €'dan fazlaya mal olurken, bir robotun kullanımı saat başına 5 ila 8 € arasındadır. Dolayısıyla bir üretim robotu, Çin'deki bir işçiden daha ucuzdur. Bir diğer husus ise robotun hastalanmaması, çocuk sahibi olmaması, greve gidememesi ve yıllık izne hakkı olmamasıdır.[134]

Otonom bir bilgisayar sistemi dış etkenlere bağlı değildir, yani 7/24 güvenilir ve sürekli çalışır ve tehlikeli bölgelerde de işlerini yürütebilir. Kural olarak, doğruluğu bir insanınkinden daha fazladır ve yorgunluk veya diğer dış koşullar tarafından dikkati dağıtılamaz. İş, daha büyük ölçüde standartlaştırılabilir ve senkronize edilebilir, bu da verimlilikte bir iyileşme ve şirkette performansın daha iyi kontrolü ve daha fazla şeffaflık ile sonuçlanır. Karar verme sürecinde, otonom sistemler nesnel standartlar tarafından yönlendirilebilir, bu nedenle kararlar, gerçeklere dayanarak, duygu işin içine katılmadan alınabilir.[135]

Verimlilik kazanımları şimdiye kadar her zaman herkes için yaşam koşullarının iyileştirilmesine yol açmıştır. Aynı şey akıllı algoritmalar için de geçerlidir. Çalışanların avantajı, daha az manuel veya sıkı çalışma yapmak zorunda olmalarıdır; otonom sistemler tarafından tekrarlanan, monoton işler yapılabilir. Aynısı hizmet sektöründeki tipik arka ofis faaliyetleri için de geçerlidir: algoritmalar otomatik olarak veri toplayacak, alıcılardan satıcıların sistemlerine veri aktaracak ve müşterilerin sorunlarına çözümler bulacaktır. Satıcıların ve alıcıların sistemi arasında bir arayüz kurulduğunda, çalışanların artık bir bilgi tekno-

---

[134] IBA Global Employment Institute, Artificial Intelligence and Robotics and Their Impact on the Workplace April 2017, Prepared by: Gerlind Wisskirchen, Blandine Thibault Biacabe, Ulrich Bormann, Annemarie Muntz, Gunda Niehaus, Guillermo Jiménez Soler, Beatrice von Brauchitsch.

[135] https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/04/innovation-in-ai-could-see-governments-introduce-human-quotas-study-says.

lojileri sistemine manuel olarak veri girmesi gerekmez. Çalışanların yaratıcı etkinlikler veya bireysel gelişim ve eğlence etkinlikleri için kullanabilecekleri daha fazla boş zamanı olabilir.

Robotlar ve akıllı makineler yalnızca destekleyici değil, hayat kurtarıcı işlevlere de sahip olabilir. Bunun en öne çıkan örneği, tıbbi teşhiste kullanılan, yüksek doğruluğa sahip veya uzaktan kumanda ve entegre kamera sistemleri kullanarak tehlikeli nesnelerin değerlendirilmesi için kullanılan robotlardır. Bunlar, örneğin, bir insanın yanına yaklaşmak zorunda kalmadan bir bombayı etkisiz hale getirmeyi mümkün kılar. Uzaktan gaz algılama teknolojisiyle donatılmış bir denetim robotu olan "Robo Gaz Denetçisi", yer üstü ve yer altı gaz boru hatlarındaki sızıntıları tespit etmek için ulaşılması zor alanlarda bile, insanları ve teknik tesisleri riske atmadan denetleyebilir.[136]

Otomatik sistemler ve sertifikasyonu için yüksek standartlar belirlenmiştir. İlk olarak, sistem bağımsız olarak öğrenebilmelidir, yani kendi becerilerini optimize edebilmelidir. Bu, yalnızca insanın bireysel üretim adımlarını programlaması veya bunları sisteme göstermesiyle değil, aynı zamanda BT sisteminin çalışması sırasında deneyim toplaması ve iyileştirme önerilerini bağımsız olarak uygulaması ve hatta nasıl iyileştirileceğini öğrenmesi ile olur. Bu da, otonom sistemin programcısının hem çalışanın hem de fiziksel özellikleri ve bilişsel süreci ilgili görevler bağlamında kullanır ve buna göre kullanır. Yapay zekânın ve işleyen bir üretim BT sisteminin temel unsuru, bu nedenle insan ortaktan öğrenmenin ve insan ihtiyaçlarına yanıt vermenin etkileşimli, yaşam boyu süren bir sürecidir. Ayrıca robot, müşterinin ihtiyacına göre oldukça karmaşık planlar çizebilmeli ve bunları otonom olarak üretebilmelidir. BT sisteminin kapsamlı bir "kolektif" zekâ ile gelmesi ve diğer cihazlarla ve insanla iletişim kurması hayati önem taşımaktadır.[137] Özellikle bir üretim robotunun, örneğin ince motor becerileri, algı, uyarlanabilirlik ve biliş gibi neredeyse insan yeteneklerine sahip olacak şekilde tasarlanması gerekir. Ancak tam işlevselliğini elde etmek için dinamik ve katı bir şekilde programlanması gerekir. Bu nedenle, çalışan insan, sistem kendisini tanımıyorsa, sistemin işlevlerini kendi ihtiyaçlarına göre uyarlayabilmelidir.

Akıllı fabrika, akıllı makinenin üretim sürecinde aktif olarak yer almasıyla karakterize edilir.

---

[136] Yarlagadda, Ravi Teja, Future of Robots, AI and Automation in the United States (February 8, 2015). IEJRD - International Multidisciplinary Journal, vol. 1, no. 5, p. 6, Feb. 2015.

[137] Onchoke, Samuel I., "The Boon of Artificial Intelligence Systems in the 21st Century". InternationalJournal of Advanced Scientific Research & Development (IJASRD), 05 (08/I), 2018, pp. 24-30.

Bu bağlamda makineler gerçek zamanlı olarak bilgi alışverişinde bulunur ve kendilerini kontrol eder, bu da üretimin tam otomatik olarak çalışmasına neden olur.[138] Makine, gelen siparişin dijital olarak alınmasını, gerekirse ürünün bireysel planlamasını, gerekli malzeme talebini, bu şekilde üretimi, siparişin ele alınmasını ve hatta ürünün sevkiyatını üstlenir. İnsanın sadece denetleme işlevi vardır.[139] Makine veya algoritma, işini bir insanın başaramayacağı bir hassasiyet ve güvenilirlikle gerçekleştirir. Bu nedenle insanlar, rekabetçi bir durumda makinelerden daha aşağı olarak kabul edilebilir. Makinenin yalnızca yardımcı bir işlevi vardır, ikame işlevi yoktur ve karar verme gücü hala eskisi gibi insana aittir. Çalışanların yeni teknolojiye kendilerini alıştırabilmeleri için gelişim ve değişim sürecine erken bir aşamada dâhil olmaları gerekmektedir.[140]

"Bağımsız Karar Problemi, Kesinlikle Öldürmeyen Robotlar ve Sorumluluk" Üçlemesi: Robotların öncelikle yardımcı işlevleri vardır. İnsanları bireysel üretim adımlarında destekler ve hatta çalışanların sorularını yanıtlarlar. Akıllı sohbet robotları, küçük yardımcılardan çok yönlü iş yeri yardımcılarına dönüşebilir.[141] Robotlar temel kararları alır ve işlerinde insanları geride bırakırsa, bu Endüstri 4.0'a yönelik genel olumlu tutumu değiştirebilir. Soru, robotların karar verme gücünün avantajlı olup olmayacağıdır.[142] Birçok insandan farklı olarak, otonom bir sistem, kararlarını içgüdü temelinde değil, tamamen nesnel kriterler temelinde verir. Bir robot kararı duygudan bağımsız olarak duyurur, bu nedenle iletişimde daha az yanlış anlama olacaktır. Yine de karar verme yetkisini insanlara bırakmak, kuruluştaki sistemlerin sosyal kabulünü teşvik etmede belirleyici bir avantaja sahiptir.[143] Ancak önemli olan kararın içeriğidir. AI biliminde statik bir alan da, "*insan tarafından kararı verilmeden ateş açma yetkili akıllı silah sistemleri*" üzerine yapılan araştırmalardır. Bu bağlamda, bazı

---

[138] Giacomo Büchi, Monica Cugno, Rebecca Castagnoli, Smart factory performance and Industry 4.0, Technological Forecasting and Social Change, Volume 150,2020,119790.

[139] Elvis Hozdić, SMART FACTORY FOR INDUSTRY 4.0: A REVIEW, International Journal of Modern Manufacturing Technologies, ISSN 2067–3604, Vol. VII, No. 1/2015.

[140] Shi, Z, Xie, Y, Xue, W, Chen, Y, Fu, L, Xu, X. Smart factory in Industry 4.0. Syst Res Behav Sci. 2020; 37 607– 617.

[141] Pereira, L.M. Should I kill or rather not?. AI & Soc 34, 939-943 (2019).

[142] Bedaf, S., Draper, H., Gelderblom, GJ. et al. Can a Service Robot Which Supports Independent Living of Older People Disobey a Command? The Views of Older People, Informal Carers and Professional Caregivers on the Acceptability of Robots. Int J of Soc Robotics 8, 409–420 (2016).

[143] P. Lehoux, D. Grimard, When robots care: Public deliberations on how technology and humans may support independent living for older adults, Social Science & Medicine, Volume 211, 2018, Pages 330-337.

ülkelerin silahlı kuvvetleri tarafından kullanılan drone gibi mevcut radyo kontrollü silahların, hedef seçimi ve hedef tespitinde destek sağlayan sensörlerle donatılmış akıllı sistemlerden ayırt edilmesi gerekmektedir.[144,145] Bu tür makinelerin arızalarının sonuçları çok büyüktür, bu nedenle Birleşmiş Milletler'in otonom silah sistemleri yasağını tartışması gündemden bir süre daha düşmeyecektir.[146]

Üretim robotları ve otonom sistemler alanındaki bir diğer sınır da mevcut teknolojidir. Hala bir makine tarafından devralınamayan veya bir makine tarafından devralınması verimsiz olacak karmaşık teknik iş adımları vardır.[147] Yenilik, akıllı sistemlerin geliştirilmesi için başka bir sınır olarak kabul edilebilir. Bağımsız olarak yenilikçi fikirler geliştirecek ve yaratıcı araştırmalar yapacak şekilde programlanabilecek özerk bir sistem henüz yoktur. İhtiyaçlar büyük veriler kullanılarak analiz edilebilmesine rağmen, fikirlerin geliştirilmesi hala insanlara bağlıdır. Özel kullanımın yanı sıra fabrikalarda sürücüsüz motorlu araçlar da kullanılıyor.[148] Bu, özellikle depolardaki sürücüsüz forkliftler için geçerlidir. Ek olarak, kendi kendini süren motorlu araçlar, iş yerlerinde iş malzemeleri, nakliye konteynırları veya çalışanları taşır, ancak genellikle insanlar tarafından tanımlanmış yol kılavuzunu izlerler. Sistem, en azından otoyollarda ve daha sonra şehirlerde de otonom olarak hareket edebilir durumdadır, mola vermeye ihtiyaç duymaz, gece gündüz kullanılabilir, yormaz ve arıza yapmaz.[149]

Sorumluluk sorunları, tam otonom sürüşün getirilmesinin önünde aşılmaz bir engel haline gelebilir. Şimdiye kadarki uygulamalarda çoğu durumda sürücünün bizzat kendisi sorumluluğu üstlenirken, üretici yalnızca ürün kusurlarından sorumludur. Bununla birlikte, sürücü artık aktif olarak katılmazsa, hasarın yine de sürücüye veya araç sahibine atfedilip atfedilemeyeceği veya yalnızca sistemin üreticisinin sorumlu tutulup tutulamayacağı soruları ortaya

---

[144] A. Grogan, Thrill, not kill [theme parks], Volume 7, Issue 2, March 2012, p. 38 – 40.

[145] Benjamin Kuipers, How can we trust a robot? Communications of the ACM, Volume 61, 2018, Issue 3, p. 86-95.

[146] Walsh S.N., Sculos B.W. (2018) Repressive Robots and the Radical Possibilities of Emancipated Automation. In: Kiggins R. (eds) The Political Economy of Robots. International Political Economy Series. Palgrave Macmillan, Cham.

[147] Don Norman, Things That Make Us Smart: Defending Human Attributes in the Age of the Machine, 30 Nov 2014.

[148] Erik Brynjolfsson, Andrew McAfee, Race Against the Machine: How the Digital Revolution is Accelerating, 2011.

[149] Peter A. Hancock, Mind, Machine and Morality: Toward a Philosophy of Human-Technology Symbiosis CRC Press, 2009.

çıkar.[150] Bunun yanında otonom sistem uygulanacak ülkelerin yolları ve sistemleri birbirleriyle uyumlu veya koordineli olmak zorundadır. Örneğin Türkiye'den Almanya'ya akrabalarını ziyarete gitmek isteyen bir otonom araç sahibi oradaki kullanım şartlarını bilmek ya da öğrenmek zorunda kalabilir. Dahası otonom araçların hukuksal sorumluluk ve karar mekanizmalarıyla ilgili detayları arabanın kullanılamaması anlamına da gelebilir.[151]

Bir şirkette robotlarla çalışırken çalışanları korumak için risk analizlerinin önceden yapılması gerekir. Ayrıca, sözde Makine Direktifi, tüm makine ürünlerinin karşılaması gereken bir minimum standart belirler. Direktif, diğer şeylerin yanı sıra, bir üreticinin herhangi bir makine için risk değerlendirmesi sağlar. Bu nedenle robotlar, Direktifin amaçları doğrultusunda birer "makinedir. Otonom sistemler ve yardımcı robotlarla ilgili potansiyel güvenlik tehlikeleri olarak sadece üretim hataları değil, yazılım hataları da dikkate alınabilir. Ayrıca, öngörülemeyen risklerin her an ortaya çıkması beklenebilir.[152] Gerçek son ürün için riskler ile robotla çalışan insanlar için riskler arasında bir ayrım yapılmalıdır. Her iki durumda da çalışanları eğitmek gerekli olacaktır. İnsanlar sisteme güvenmeli, ancak körü körüne ona bağımlı olmamalıdır. Kuruluşta (kısmen) otonom sistemlerin kullanılması, iş kazası ile sonuçlanabilecek çok sayıda güvenlik tehlikesine yol açmaktadır, çünkü otomatik bir prosedür devreye girdiğinde bunu durdurmak zordur. İşlem kesintiye uğrasa bile, tüm risklerin ortadan kaldırıldığı göz ardı edilemez. Bir vaka olarak gösterilebilir ki, bir prosedürün kontrolsüz şekilde kesintiye uğraması nedeniyle, ilgili operatörler veya otonom sistem tarafından öngörülemeyen yeni, bireysel riskler ortaya çıkabilir.[153] Örneğin, ABD'de çalışanların sistemin kapatılması nedeniyle ölümle sonuçlanan ciddi yaralanmalara maruz kaldığı durumlar olmuştur. Bu tür durumlar arasında, bir iş arkadaşının acil durum şalterini çevirmesinden sonra bir çalışanın düşmesi veya bir çalışanın makineyi yeniden başlattıktan sonra ezilmesi sayılabilir. İş kazalarının çoğu, insan operatör ile yardımcı sistem arasındaki koordinasyon eksikliğinden veya insan hatasından (yanlış çalışma) kay-

---

[150] Stuart Russell, Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control, Viking, 2019.

[151] Benjamin Kuipers, How can we trust a robot? Communications of the ACM, Volume 61, 2018, Issue 3, p. 86– 95.

[152] Stuart Russell, Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control, Viking, 2019.

[153] Hubert Dreyfus, Stuart E. Dreyfus, Tom Athanasiou, Mind Over Machine, The Free Press, 1986.

naklandığından, (uluslararası) güvenlik standartlarını karşılamak esastır. Yine, sayısız ölüme yol açan Toyota'nın gaz pedallarını bloke etmesi örneği, insanların sisteme çok fazla güvenmesi durumunda neler olabileceğini gösteriyor. Toyota oran olarak otomotiv endüstrisindeki diğer şirketlerden daha fazla otomatik sistemlerle çalıştığından bu tip örneklerin bu markada ortaya çıkması beklenmedik değildir. Bununla birlikte, insan denetçi, hatalarını tanımak için robotun ne yaptığını bilmelidir.

Kaynakça

A. Grogan, Thrill, not kill [theme parks], Volume 7, Issue 2, March 2012, p. 38-40.

A. R. A. Ali, M. H. M. Saad, R. A. Shahad and A. Hussain, "Design and development of an indoor avatar robot," 2015 International Electronics Symposium (IES), 2015, pp. 89-93.

Aflalo T, Kellis S, Klaes C, Lee B, Shi Y, Pejsa K, Shanfield K, Hayes-Jackson S, Aisen M, Heck C, Liu C, Andersen RA. Neurophysiology. Decoding motor imagery from the posterior parietal cortex of a tetraplegic human. Science. 2015 May 22; 348(6237):906-10.

Alasdair Gilchrist, Industry 4.0: The Industrial Internet of Things, Apress, 2016.

An Educational Research on Neapolitan Visitors, Italian Journal of Sports Pedagogy 1 (2016) 48-59.

Andrea Roth, Machine Testimony, The Yale Law Journal, Vol. 126 (7) : 2017, pp.1972-2053.

Andy Clark, The frozen cyborg: A reply to Selinger and Engström Phenom Cogn Sci (2008) 7:343-346.

Antonia Cunti, Sergio Bellantonio, Alessandra Priore, Body Worlds Exhibition and Healthy Lifestyles Promotion

Anumanchipalli GK, Chartier J, Chang EF. Speech synthesis from neural decoding of spoken sentences. Nature. 2019 Apr;568(7753):493–498.

Prepared by: Gerlind Wisskirchen, Blandine Thibault Biacabe, Ulrich Bormann, Annemarie Muntz,

Aslam, F., Wang Aimin, Mingze Li, and Khaliq Ur Rehman. 2020. "Innovation in the Era of IoT and Industry 5.0:

Absolute Innovation Management (AIM) Framework" Information 11, no. 2: 124.

Baumberg J. et al. Where is nano taking us? Nanotechnology Perceptions 3 (2007) 3–14.

Bedaf, S., Draper, H., Gelderblom, GJ. et al. Can a Service Robot Which Supports Independent Living of Older People Disobey a Command? The Views of Older People, Informal Carers and Professional Caregivers on the Acceptability of Robots. Int J of Soc Robotics 8, 409-420 (2016).

Belanche, D., Casaló, L.V. & Flavián, C. Frontline robots in tourism and hospitality: service enhancement or cost reduction?. Electron Markets (2020).

Benjamin Kuipers, How can we trust a robot? Communications of the ACM, Volume 61, 2018, Issue 3, p. 86-95.

Billy Wheeler, Androids, Cyborgs, and Robots in Contemporary Culture and Society, Pages 1-34, IGI Global, 2018.

Binik O. (2020) Effervescent and Ready for Use: The Sublime and Other Emotions in the Carnival of Crime. In: The Fascination with Violence in Contemporary Society. Palgrave Macmillan, Cham.

Buzsáki G, Anastassiou CA, Koch C. The origin of extracellular fields and currents--EEG, ECoG, LFP and spikes. Nat Rev Neurosci. 2012 May 18;13(6):407-20.

Celia Garrido-Hidalgo, Teresa Olivares, F. Javier Ramirez, Luis Roda-Sanchez, An end-to-end Internet of Things solution for Reverse Supply Chain Management in Industry 4.0, Computers in Industry, Volume 112, 2019, 103127.

Charu C. Aggarwal, Artificial Intelligence: A Textbook Springer; 1st ed. 2021.

Cheav Por Chea, Yu Bai, Xuebei Pan, Mehrdad Arashpour, Yunpeng Xie, An integrated review of automation and robotic technologies for structural prefabrication and construction, Transportation Safety and Environment, Volume 2, Issue 2, June 2020, Pages 81-96.

Chorover SL, Deluca A. A sweet new multiple electrode for chronic single unit recording in moving animals. Physiology & Behavior. 1972 Oct;9(4):671–674.

Christoph von Horst, Rurik von Hagens, Constantin-Mircea Sora, Robert W. Henry, History and development of plastination techniques, Vol. 48, Issue6, Special Issue: Plastination, November 2019, Pages 512-517

Clark A. (2001) Natural-Born Cyborgs?. In: Beynon M., Nehaniv C.L., Dautenhahn K. (eds) Cognitive Technology: Instruments of Mind. CT 2001. Lecture Notes in Computer Science, vol 2117. Springer, Berlin, Heidelberg.

Dahlin E. Are Robots Stealing Our Jobs? Socius. January 2019. doi:10.1177/2378023119846249.

Design, Challenges and Solutions, Springer Nature Switzerland AG 2020.

Di Dio, C., Manzi, F., Peretti, G., Cangelosi, A., Harris, P. L., Massaro, D., & Marchetti, A. (2020). Shall I Trust You? From Child-Robot Interaction to Trusting Relationships. Frontiers in psychology, 11, 469.

Don Norman, Things That Make Us Smart: Defending Human Attributes in the Age of the Machine, 30 Nov 2014.

Dragan Krivokuca and Mirela Eric, Exhibitions of human bodies: popular and controversial, Surg Radiol Anat (2011) 33:287–288

Eduardo Castelló Ferrer, Thomas Hardjono2, Alex Pentlandand, Marco Dorigo, Secure and secret cooperation in robot swarms. Science Robotics 28 Jul 2021:Vol. 6, Issue 56, eabf1538.

Elvis Hozdić, SMART FACTORY FOR INDUSTRY 4.0: A REVIEW, International Journal of Modern Manufacturing Technologies, ISSN 2067–3604, Vol. VII, No. 1 / 2015.

Erik Brynjolfsson, Andrew McAfee, Race Against the Machine: How the Digital Revolution is Accelerating, 2011.

F. Tanaka, K. Isshiki, F. Takahashi, M. Uekusa, R. Sei and K. Hayashi, "Pepper learns together with children: Development of an educational application," 2015 IEEE-RAS 15th International Conference on Humanoid Robots (Humanoids), 2015, pp. 270-275.

Faruqi, U. A. (2019). Future Service in Industry 5.0: Survey Paper, Jurnal Sistem Cerdas, 2(1), 67 - 79.

Foglia M., Gentile A., Reina G. (2008) Robotics for Agricultural Systems. In: Billingsley J., Bradbeer R. (eds) Mechatronics and Machine Vision in Practice. Springer, Berlin, Heidelberg.

Fountas, S., Mylonas, N., Malounas, I., Rodias, E., Hellmann Santos, C., & Pekkeriet, E. (2020). Agricultural Robotics for Field Operations. Sensors (Basel, Switzerland), 20(9), 2672.

Friedman A. Stochastic Differential Equations and Applications (Dover Books on Mathematics) Paperback – December 1, 2006.

G. R. Kanagachidambaresan, R. Anand, E. Balasubramanian, V. Mahima, Internet of Things for Industry 4.0

Georgios, Lampropoulos; Kerstin, Siakas; Theofylaktos, Anastasiadis, Internet of Things in the Context of Industry 4.0: An Overview, International Journal of Entrepreneurial Knowledge, Issue 1/2019, Volume 7.

Giacomo Büchi, Monica Cugno, Rebecca Castagnoli, Smart factory performance and Industry 4.0.

Gillett G, Cyborgs and moral identity Journal of Medical Ethics 2006; 32:79-83.

Giuseppe Fragapane, René de Koster, Fabio Sgarbossa, Jan Ola Strandhagen, Planning and control of autonomous mobile robots for intralogistics: Literature review and research agenda, European Journal of Operational Research, Volume 294, Issue 2, 2021, Pages 405-426, ISSN 0377-2217.

Havlík Marek, Mladá Karolína, Fajnerová Iveta, Horáček Jiří. Do Personality Features Influence Our Intuitions of the Mind-Body Problem? A Pilot Study. Frontiers in Psychology, vol.9, 2018, pp.1219.

Hochberg LR, Bacher D, Jarosiewicz B, Masse NY, Simeral JD, Vogel J, Haddadin S, Liu J, Cash SS, van der Smagt P, Donoghue JP. Reach and grasp by people with tetraplegia using a neurally controlled robotic arm. Nature. 2012 May 16;485(7398):372-5.

Hochberg LR, Serruya MD, Friehs GM, Mukand JA, Saleh M, Caplan AH, Branner A, Chen D, Penn RD, Donoghue JP. Neuronal ensemble control of prosthetic devices by a human with tetraplegia. Nature. 2006 Jul 13; 442 (7099): 164-71.

Hong G, Lieber CM. Novel electrode technologies for neural recordings. Nat Rev Neurosci. 2019 Jun;20(6):330–345. doi: 10.1038/s41583-019-0140-6.

https://bodyworlds.com.

https://infomeddnews.com/omnicells-iv-robotics-adopted-at-pomona-valley-hospital-medical-center

https://mam.tubitak.gov.tr/tr/teknoloji-transfer-ofisi/uzaktan-kontrollu-maden-robotu

https://www.europarl.europa.eu/cmsdata/196377/AI%20HLEG_Ethics%20Guidelines%20for%20Trustworthy%20AI.pdf

https://www.roboticsbusinessreview.com/download/research-report-healthcare-robotics-2015-2020/

https://www.roboticsbusinessreview.com/health-edical/healthcare_robotics_trends_ opportunities_ challenges/

https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/04/innovation-in-ai-could-see-governments-introduce-human-quotas-study-says.

https://www.zdnet.com/article/mit-work-raises-a-question-can-robots-be-team mates-with-humans-rather-than-slaves/

Hubert Dreyfus, Stuart E. Dreyfus, Tom Athanasiou, Mind Over Machine, The Free Press, 1986.

IBA Global Employment Institute, Artificial Intelligence and Robotics and Their Impact on the Workplace.

Ivanov, S., Seyitoğlu, F. & Markova, M. Hotel managers' perceptions towards the use of robots: a mixed-methods approach. Inf Technol Tourism 22, 505–535 (2020).

Izabela Hager, Anna Golonka, Roman Putanowicz, 3D Printing of Buildings and Building Components as the Future of Sustainable Construction?, Procedia Engineering, Volume 151,2016,Pages 292-299, ISSN 1877-7058,

J. A. Lee, Over my dead body, The Lancet vol 364, SPECIAL ISSUE, 2004, pp. 52-53.

Jennifer Lackey, Introduction to The Epistemology of Testimony 1 (Jennifer Lackey & Ernest Sosa eds., 2006).

John Edwards, South Korean Robotics Races to Meet Medical, Social Needs. Robotics Business Review, November 29, 2016.

Jones, T., Marthelot, J., and Brun, P., "All-in-One Design of Soft Machines", vol. 2019, 2019.

Journal of Advanced Scientific Research & Development (IJASRD), 05 (08/I), 2018, pp. 24 – 30.

Kadir Alpaslan Demir, Gözde Döven, Bülent Sezen, Industry 5.0 and Human-Robot Co-working, Procedia Computer Science, Volume 158,2019,Pages 688-695.

Kaiju T, Doi K, Yokota M, Watanabe K, Inoue M, Ando H, Takahashi K, Yoshida F, Hirata M, Suzuki T. High spatiotemporal resolution ECoG recording of somatosensory evoked potentials with flexible micro-electrode arrays. Front Neural Circuits. 2017; 11:20.

Khan, Z. H., Siddique, A., & Lee, C. W. (2020). Robotics Utilization for Healthcare Digitization in Global COVID-19 Management. International journal of environmental research and public health, 17(11), 3819.

Khodagholy D, Gelinas JN, Thesen T, Doyle W, Devinsky O, Malliaras GG, Buzsáki G. NeuroGrid: recording action potentials from the surface of the brain. Nat Neurosci. 2014 Dec 22;18(2):310–315.

Lecomte A, Descamps E, Bergaud C. A review on mechanical considerations for chronically-implanted neural probes. J Neural Eng. 2018 Jun;15(3):031001.

Li M., Milojević A., Handroos H. (2020) Robotics in Manufacturing-The Past and the Present. In: Collan M., Michelsen KE. (eds) Technical, Economic and Societal Effects of Manufacturing 4.0.

Liu J, Fu T, Cheng Z, Hong G, Zhou T, Jin L, Duvvuri M, Jiang Z, Kruskal P, Xie C, Suo Z, Fang Y, Lieber CM. Syringe-injectable electronics. Nature Nanotech. 2015 Jun 8;10(7):629-636.

Loh E. Medicine and the rise of the robots: a qualitative review of recent advances of artificial intelligence in health BMJ Leader 2018;2:59-63.

Lyons, J. B., Vo, T., Wynne, K. T., Mahoney, S., Nam, C. S., & Gallimore, D. (2021). Trusting Autonomous Security Robots: The Role of Reliability and Stated Social Intent. Human Factors, 63(4), 603–618.

M. Aazam, S. Zeadally and K. A. Harras, "Deploying Fog Computing in Industrial Internet of Things and Industry 4.0," in IEEE Transactions on Industrial Informatics, vol. 14, no. 10, pp. 4674-4682, Oct. 2018.

M. Korr, Body Worlds Exhibit: Anatomy Up Close & Personal, Rhode Island Medical Journal; Providence Vol. 99, Iss. 12, (Dec 2016): 66.

M. Wollschlaeger, T. Sauter and J. Jasperneite, "The Future of Industrial Communication: Automation Networks in the Era of the Internet of Things and Industry 4.0," in IEEE Industrial Electronics Magazine, vol. 11, no. 1, pp. 17-27, March 2017.

ManavalanE., JayakrishnaK., A review of Internet of Things (IoT) embedded sustainable supply chain for industry 4.0 requirements, Computers & Industrial Engineering Volume 127, January 2019, Pages 925-953.

Massimo Merlino, Ilze Sproģe,The Augmented Supply Chain, Procedia Engineering, Volume 178,2017,Pages 308-318, ISSN 1877-7058.

Maynard EM, Nordhausen CT, Normann RA. The Utah intracortical Electrode Array: a recording structure for potential brain-computer interfaces. Electroencephalogr Clin Neurophysiol. 1997 Mar;102 (3): 228-39. doi: 10. 1016/s0013-4694(96)95176-0.

Miskolczi, M.; Jászberényi, M.; Tóth, D. Technology-Enhanced Airport Services-Attractiveness from the Travelers' Perspective. Sustainability 2021, 13, 705.

Molano, J.I.R., Lovelle, J.M.C., Montenegro, C.E. et al. Metamodel for integration of Internet of Things, Social Networks, the Cloud and Industry 4.0. J Ambient Intell Human Comput 9, 709–723 (2018).

Musk, E., & Neuralink (2019). An Integrated Brain-Machine Interface Platform With Thousands of Channels. Journal of medical Internet research, 21(10), e16194. https://doi.org/10.2196/16194.

Müller, Manuel, Müller, Timo, Ashtari Talkhestani, Behrang, Marks, Philipp, Jazdi, Nasser and Weyrich, Michael. "Industrial autonomous systems: a survey on definitions, characteristics and abilities: " at - Automatisierungstechnik, vol. 69, no. 1, 2021, pp. 3-13.

Nahavandi, Saeid. 2019. "Industry 5.0-A Human-Centric Solution" Sustainability 11, no. 16: 4371.

Nicolelis MAL, Dimitrov D, Carmena JM, Crist R, Lehew G, Kralik JD, Wise SP. Chronic, multisite, multielectrode recordings in macaque monkeys. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2003 Sep 05;100(19):11041–11046.

Niskayuna, N.Y., June 13, 2012 -- GE Global ResearchGE Advances Wind Turbine Inspection Through Successful Robotic Trial.

Nordmann A. (2016) Enhancing Machine Nature. In: Hurlbut J., Tirosh-Samuelson H. (eds) Perfecting Human Futures. Futures of Technology, Science and Society. Springer VS, Wiesbaden.

O I Akinradewo et al 2021 IOP Conf. Ser.: Mater. Sci. Eng. 1107 012011.

Onchoke, Samuel I., "The Boon of Artificial Intelligence Systems in the 21st Century". International

P. Lehoux, D. Grimard, When robots care: Public deliberations on how technology and humans may support independent living for older adults, Social Science & Medicine, Volume 211,2018,Pages 330-337.

Palgrave Macmillan, Cham Steffen Landscheidt, Mirka Kans, Mats Winroth, Hans Wester, The future of industrial robot business: Product or performance based?, Procedia Manufacturing, Volume 25, 2018, Pages 495-502, ISSN 2351-9789.

Pamela S. Katz, Expert Robot: Using Artificial Intelligence To Assist Judges in Admitting Scientific

Pereira, L. M. Should I kill or rather not?. AI & Soc 34, 939–943 (2019).

Peter A. Hancock, Mind, Machine and Morality: Toward a Philosophy of Human-Technology Symbiosis

Peter Leiberich, Thomas Loew, Karin Tritt, Claas Lahmann, Marius Nickel, Body Worlds exhibition-Visitor attitudes and emotions, Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger, Volume 188, Issue 6, 2006, Pages 567-573.

Praveen Kumar Malik, Rohit Sharma, Rajesh Singh, Anita Gehlot, Suresh Chandra Satapathy, Waleed S. Alnumay, Danilo Pelusi, Uttam Ghosh, Janmenjoy Nayak

Industrial Internet of Things and its Applications in Industry 4.0: State of The Art, Computer Communications, Volume 166,2021,Pages 125-139

Praveen Kumar Reddy Maddikunta, Quoc-Viet Pham, Prabadevi B, N Deepa, Kapal Dev, Thippa Reddy Gadekallu, Rukhsana Ruby, Madhusanka Liyanage, Industry

5.0: A survey on enabling technologies and potential applications, Journal of Industrial Information Integration,2021,100257.

Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, Penguin Books (September 26, 2006).

Reza Toorajipour, Vahid Sohrabpour, Ali Nazarpour, Pejvak Oghazi, Maria Fischl, Artificial intelligence in supply chain management: A systematic literature review, Journal of Business Research, Volume 122,2021,Pages 502-517,ISSN 0148-2963.

Richard Anthony, Lewis Jones, Soft Machines: Nanotechnology and Life, Oxford University Press, 2004.

Robotic Assisted Laparoscopic Surgery (RALS) in Pediatric Urology, edited by Miguel Alfedo Castellan, Mohan S. Gundeti.

Rose, D.C., Lyon, J., de Boon, A. et al. Responsible development of autonomous robotics in agriculture. Nat Food 2, 306-309 (2021).

Rubio, F., Valero, F., & Llopis-Albert, C. (2019). A review of mobile robots: Concepts, methods, theoretical framework, and applications. International Journal of Advanced Robotic Systems.

Ryan Calo, Robotics and the Lessons of Cyberlaw, 103 Calif. L. Rev. 513, 539 (2015).

Ryan Calo, Robots in American Law 41 (Univ. of Wash. Sch. of Law, Legal Studies Research Paper No. 2016-04, 2016).

Sathyan Munirathinam, Chapter Six - Industry 4.0: Industrial Internet of Things (IIOT), Editor(s): Pethuru Raj, Preetha Evangeline, Advances in Computers, Elsevier, Volume 117, Issue 1, 2020, Pages 129-164.

Setareh Aghel Manesh, Tanya Beran, Ehud Sharlin, and Saul Greenberg. 2014. Medi, human robot interaction in pediatric health. In CHI '14 Extended Abstracts on Human

Factors in Computing Systems (CHI EA '14). Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 153–154.

Sheridan TB. Human–Robot Interaction: Status and Challenges. Human Factors. 2016; 58(4):525-532.

Shi, Z, Xie, Y, Xue, W, Chen, Y, Fu, L, Xu, X. Smart factory in Industry 4.0. Syst Res Behav Sci. 2020; 37 607-617.

Skobelev P. O., Borovik S. Yu, On the way from Industry 4.0 to Industry 5.0: from digital manufacturing to digital society. Industry 4.0, Vol. 2 (2017), Issue 6, pp. 307-311.

Soft Machines: Nanotechnology and Life. Oxford University Press; Illustrated edition. (February 9, 2008).

Soumoy, Laura and Hecq, Jean-Daniel. "Automated Compounding of Intravenous Therapy in European Countries: A Review in 2019: " Pharmaceutical Technology in Hospital Pharmacy, vol. 4, no. 2, 2019, pp. 51-57.

Steffen Landscheidt, Mirka Kans, Mats Winroth, Hans Wester, The future of industrial robot business: Product or performance based?, Procedia Manufacturing, Volume 25, 2018, Pages 495-502, ISSN 2351-9789.

Steven J. Schuldt, Jeneé A. Jagoda, Andrew J. Hoisington, Justin D. Delorit, A systematic review and analysis of the viability of 3D-printed construction in remote environments, Automation in Construction, Volume 125, 2021,103642,ISSN 0926-5805.

Stuart Russell, Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control, Viking, 2019.

Stuart Russell, Peter Norvig, Artificial Intelligence: A Modern Approach 3rd Edition, Pearson; 3rd edition, 2009 .

Tal Z. Zarsky, Automated Prediction: Perception, Law, and Policy, 15 Comms. ACM 33, 34 (2012)

Technological Forecasting and Social Change, Volume 150, 2020, 119790.

Terry, Shane, Hao Lu, Ismail Fidan, Yunbo Zhang, Khalid Tantawi, Terry Guo, and Bahram Asiabanpour. 2020.

"The Influence of Smart Manufacturing towards Energy Conservation: A Review" Technologies 8, no. 2: 31.

Thad Starner, Steve Mann, Bradley Rhodes, Jeffrey Levine, Jennifer Healey, Dana Kirsch, Rosalind W. Picard, Alex Pentland; Augmented Reality through Wearable Computing. Presence: Teleoperators and Virtual Environments 1997; 6 (4): 386-398.

Torresen Jim, A Review of Future and Ethical Perspectives of Robotics and AI. Frontiers in Robotics and AI, Vol.4,2018, p.75.

Tuomi, A., Tussyadiah, I. P., & Stienmetz, J. (2021). Applications and Implications of Service Robots in Hospitality. Cornell Hospitality Quarterly, 62(2), 232–247.

Understanding Industry 4.0: AI, the Internet of Things, and the Future of Work, Editör: Bruno S. Sergi, Elena G. Popkova, Aleksei V. Bogoviz, Tatiana N. Litvinova, Emerald Publishing Limited. 2019.

V. V. Unhelkar et al., "Human-Aware Robotic Assistant for Collaborative Assembly: Integrating Human Motion Prediction With Planning in Time," in IEEE Robotics and Automation Letters, vol. 3, no. 3, pp. 2394-2401, July 2018.

V.V. Unhelkar, S. Li, J. A. Shah. Decision-Making for Bidirectional Communication in Sequential Human-Robot Collaborative Tasks, HRI '20: Proceedings of the 2020 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction, March 2020 Pages 329-341.

Vitale F, Vercosa DG, Rodriguez AV, Pamulapati SS, Seibt F, Lewis E, Yan JS, Badhiwala K, Adnan M, Royer-Carfagni G, Beierlein M, Kemere C, Pasquali M, Robinson JT. Fluidic microactuation of flexible electrodes for neural recording. Nano Lett. 2018 Jan 10;18(1):326-335.

Walsh S.N., Sculos B.W. (2018) Repressive Robots and the Radical Possibilities of Emancipated Automation. In: Kiggins R. (eds) The Political Economy of Robots. International Political Economy Series. Palgrave Macmillan, Cham.

Wang C, Savkin AV, Clout R, Nguyen HT. An Intelligent Robotic Hospital Bed for Safe Transportation of Critical Neurosurgery Patients Along Crowded Hospital Corridors. IEEE Trans Neural Syst Rehabil Eng. 2015 Sep; 23(5) : 744-54.

Wang W, Collinger JL, Degenhart AD, Tyler-Kabara EC, Schwartz AB, Moran DW, Weber DJ, Wodlinger B, Vinjamuri RK, Ashmore RC, Kelly JW, Boninger ML. An electrocorticographic brain interface in an individual with tetraplegia. PLoS One. 2013; 8(2):e55344.

Weber, Lynne M. and Stein, Joel. 'The Use of Robots in Stroke Rehabilitation: A Narrative Review'. Neuro Rehabilitation, vol. 43, no. 1, 2018: 99- 110.

Wihart, M; (2015) The Architecture of Soft Machines. Doctoral thesis, UCL (University College London).

Willett, F.R., Avansino, D.T., Hochberg, L.R. et al. High-performance brain-to-text communication via handwriting. Nature 593, 249–254 (2021).

Xie, L., Henkel, C., Stol, K., & Xu, W. (2018). Power-minimization and energy-reduction autonomous navigation of an omnidirectional Mecanum robot via the dynamic window approach local trajectory planning. International Journal of Advanced Robotic Systems.

Yaacoub, J. P. A., Noura, H.N., Salman, O. et al. Robotics cyber security: vulnerabilities, attacks, countermeasures, and recommendations. Int. J. Inf. Secur. (2021).

Yarlagadda, Ravi Teja, Future of Robots, AI and Automation in the United States (February 8, 2015). IEJRD - International Multidisciplinary Journal, vol. 1, no. 5, p. 6, Feb. 2015.

Yuste R. From the neuron doctrine to neural networks. Nat Rev Neurosci. 2015 Aug;16 (8): 487-97.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN AÇISINDAN TRANSHÜMANİZM VE POSTHÜMANİZM

TRANSHÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE HIRİSTİYANLIK

Nuh YILMAZ*

Giriş

Kökleri rasyonel/seküler hümanist düşünceye dayandırılan transhümanizm[1] ve posthümanizm kavramlarının XX. yüzyılın ortalarında oluşturulduğu söylenir.[2] Edebiyat, felsefe, din, evrimsel biyoloji vb. farklı disiplinlerde kendisine

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. e-mail: n.yilmaz304@hotmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0002-6048-0363.

1 Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, s. XIII-XIV. Transhümanizm her ne kadar köklerini hümanizme dayandırsa da ondan daha radikaldir. Zira sadece eğitim ve kültürel iyileştirme gibi insan doğasını iyileştirmenin geleneksel yollarını değil aynı zamanda bazı temel biyolojik sınırlarımızın üstesinden gelmek için tıp ve teknolojinin doğrudan uygulanmasını da teşvik eder. Nick Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", *Transhumanism and the Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 4.

2 Hava Tirosh-Samuelson, "Religion", *Post- and Transhumanism An Introduction*, ed. Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt, Main: Peter Lang GmbH, 2014, s. 49. Bu anlamda Posthümanizm kavramının ilk kez 1946-1953 yılları arasında sibernetik üzerine yapılan Macy konferanslarında kullanıldığı ifade edilir. Transhümanizm ise iki İngiliz akademisyene dayandırılır. Bunlardan evrimci görüşleriyle bilinen aynı zamanda biyolog ve Katolik rahip olan Julian Huxley (ö. 1975), *Yeni Şaraplar için Yeni Şişeler* (*New Bottles for New Wine*) adlı eserinde insanların kendileri için nasıl daha iyi bir ortam kurmaları gerektiğine yer verir. Filozof ve gelecekçi (fütürist) Max More ise "*Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*" (*Transhümanizm: Fütürist Bir Felsefeye Doğru*" isimli denemesinde yaşamın insan zekâsı ve teknolojisi sayesinde sonsuza kadar genişleyebileceği üzerinde durur. Natasha Vita-More, "History of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee, Cham: Springer, 2019, 49-61, s. 51. Max More ise sürekli ilerleme ve büyüme fikrinin hayatımıza eşsiz bir anlam sağlayabileceğini vurgular. Thorsten Moos, "Reduced Heritage How Transhumanism Secularizes and Desecularizes Religious Visions", *Technikzukünfte, Wissenschaft und Gesellschaft / Futures of Technology, Science and Society*, ed. J. Benjamin Hurlbut-Hava Tirosh-Samuelson, Wiesbaden: Springer VS, 2016, s. 163-164. Ayrıca transhümanizm teriminin ilk olarak 1927'de Julian Huxley'in *Religion Without Revelation* (*Vahiysiz Din*) adlı eserinde ortaya çıktığı söylenir. Huxley insan doğasının bir tür olarak kendisini aşma yeteneğine sahip olduğunu varsayar ve bu olasılığa olan inancı yakalamak için "transhümanizmi" önerir. Matthew Zaro Fisher, "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology", *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. Trothen, Praeger, California, Colorado, Oxford: ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 23. İnternet ağının dünya çapında yaygınlık kazanmasıyla transhümanizm bir hareket olarak ivme kazanmıştır. Transhümanist fikirlerin yayılmasına katkı sunmak amacıyla 1990'larda çeşitli kurumlar ve yerel gruplar kurulmuştur. Dünya Transhümanist Derneği (WTA) özellikle 1998'de hazırlanan Transhümanist Sık Sorulan Sorular'da yaygın olarak tanınan bir transhümanizm tanımı sağlamasıyla tanınır. Robert Ranisch- Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing

kullanım alanı bulan transhümanizmin,[3] ilk kez 1312 tarihinde Dante'nin *İlahi Komedya*'sında (*The Divine Comedy*) İtalyanca *transumanare/transumanar* fiili olarak insanın ötesine geçmek anlamında yetkin kişi/ruhsal ve dinsel anlamda cennete hazırlanmış insan anlamında ortaya çıktığı ifade edilir.[4] İngilizce karşılığı *"transhumanize"* olan kavram yüzyıllar sonra Amerikan asıllı İngiliz şair T. S. Eliot (ö. 1965) tarafından *Kokteyl Parti* (*The Cocktail Party*) isimli eserinde "aydınlanmış insanı" kastetmek üzere kullanılmıştır. Kavramın kullanımıyla ilgili olarak Eliot ile çağdaşı Katolik Cizvit rahibi Teilhard de Chardin (ö. 1955) arasında bir bağlantı kurulur. Nitekim Teilhard *İnsanın Geleceği* (*The Future of Man*) adlı eserinde insanın potansiyelini geliştirmek suretiyle kendisini transhümanize etmek için her türlü uygun yöntemi kullanmasını telkin eder.[5] Eliot ve Teilhard'ın çağdaşı ve ikincisinin samimi bir arkadaşı olduğu söylenilen aynı zamanda genelde modern transhümanizmin babası olarak kabul edilen biyolog Julian Huxley ise *Yeni Şarap İçin Yeni Şişeler* (*New Bottles for New Wine*) adlı eserinde istediği takdirde insan türünün bazen kendini aşabileceği inancını taşır ve bu inancı *"transhümanizm"* şeklinde ifade eder. Ona göre insan, insan olarak kalmak şartıyla beşerî tabiatının yeni olanaklarını/olasılıklarını fark ederek kendini aşar.[6] Bu anlamda o, Hıristiyanlık ve seküler transhümanizm arasında bir köprü vazifesi görmekte;[7] transhümanizm kavramının onun tarafından önerildiği söylenmekte[8] ve bu yüzden günümüz seküler transhümanistleri onu transhümanizm kavramını ilk kullanan kişi olarak görmektedirler.[9] Transhümanizm, günümüzdeki felsefi anlamında bir terim olarak ilk defa

---

Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism An Introduction*, ed. Robert Ranisch- Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt, Main: Peter Lang GmbH, 2014, s. 12.

3 Vita-More, "History of Transhumanism", s. 50.

4 Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future: The Transhumanism Reader*, ed. Max More-Natasha Vita-More, Sussex, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., 2013, s. 8.

5 Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, Çev. Norman Denny, Newyork, London, Toronto, Sydney, Auckland: Image Books Doubleday, 1959, s. 239. Vita-More, "History of Transhumanism", s. 50. Teilhard 1930'larda Hıristiyan öğretilerini bilimsel ve evrimsel bir dille ifade etmeye çalışmış; 1940'larda ise bu vizyon için *"transhuman"* kavramını kullanmıştır. Micah Redding, "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee, Cham: Springer, 2019, s. 793.

6 Julian Huxley, *New Bottles for New Wine*, London: Chatto and Windus Ltd., 1957, s. 17.

7 Redding, "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith", s. 793.

8 Ted Peters, "Theologians Testing Transhumanism", *Theology and Science*, 13/2, 2015, 130-149, s. 132.

9 Ron Cole-Turner, "Christian Transhumanism", *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Tracy J. Trothen-Calvin Mercer, Grenville: Palgrave Macmillan, 2017, s. 39.

1990 yılında Max More tarafından yayınlanmış *"Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy"* (*Transhümanizm: Gelecekçi Bir Felsefeye Doğru*) adlı denemede kullanılmış ve o bununla insanın teknolojik gelişmeler yoluyla güçlendirilmesi ve bu sayede onun bilincinde yarattığı yeni insanlık durumunu kastetmiştir. 1995 yılından itibaren birçok araştırmacı bu bağlamda transhümanizm üzerine yazmış ve halen artarak yazmaya devam etmektedir.[10]

Transhümanizm, özellikle yaşlanmayı geciktirmek/ortadan kaldırmak ve insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini büyük ölçüde artırmak için yaygın olarak kullanılabilir teknolojileri geliştirerek ve bu teknolojileri kullanarak insanlık durumunu temelde iyileştirme olasılığını ve arzusunu doğrulayan entelektüel ve kültürel bir hareket şeklinde tanımlanır.[11] Transhümanizmin özünde yaşam süresinin uzatılması,[12] yaşlanmanın ve ölümün tersine döndürülmesi ve ölümün zorunlu olmaktan çok isteğe bağlı olması gerektiği inancı bulunur.[13] Bu inancın bir gereği olarak insanlar ölmeme tercihinde bulunabilecekleri gibi diledikleri takdirde istedikleri zaman yaşamlarına son verebileceklerdir.[14] Bu yüzden transhümanistler insanların sağlıklı yaşam sürelerini

---

[10] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 8-9.

[11] Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 1. Alcibiades Malapi-Nelson, "Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church", *Forum Philosophicum*, 24/2, (2019), 369-396, s. 372. Max More ise transhümanizmi bilim ve teknolojiden yararlanmak suretiyle mevcut insan formunun ve sınırlamalarının ötesinde evrimini arayan bir yaşam felsefesi olarak tanımlar. Anders Sandberg, "Transhumanism and the Meaning of Life", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. Trothen, California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 3-4.

[12] Transhümanistlere göre uzun bir hayat yaşamak veya ölümsüzlük arayışı en eski ve köklü insan özlemlerinden biridir. Nitekim o, en eski yazılı hikâye olan Gılgamış Destanı'ndan beri sayısız anlatı ve efsanede insan edebiyatında önemli bir tema olmuştur. O, dünya dinlerinin ruhani ölümsüzlük hakkındaki öğretilerinin ve ölümden sonraki yaşam umudunun temelini oluşturur. Ölüm doğal düzenin bir parçasıysa insanın ölümü yenme arzusu da öyledir. Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 11.

[13] Vita-More, "History of Transhumanism", s. 49. Nick Bostrom'a göre transhümanizmden önce reenkarnasyon ve ölümden diriliş ölümden kaçmanın tek yoluydu. Bu şekilde inananlar için ölüm, varoluşumuzun kaçınılmaz bir gerçeğiydi ve yakın zamana kadar bu konuda kimsenin yapabileceği bir şey yoktu. Ancak bugün bilim ve teknolojideki gelişmeler sayesinde yaşlanmanın ortadan kalkma olasılığı öngörülmektedir. Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 14.

[14] Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 12. Kurzweil'in belirttiği gibi ölmek ve ölmemek insanın elinde olacak ve kişi istediği kadar yaşayacaktır. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 134. Bu noktada Nick Bostrom, bazı insanların yine de ölümü seçeceklerini ancak yine de bu seçime saygı duyulması gerektiğini belirtir. Zira transhümanizm etiğine göre ölüm gönüllü olmalıdır. Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 15.

büyük ölçüde iyileştirmek, zekayı artırmak ve insanları daha mutlu ve erdemli yapmak için genetik teknolojiyi, bilgi teknolojisini ve nanoteknolojiyi kullanmayı amaçlayan bir tekno-bilime ve felsefeye güvenirler.[15]

"Transhuman" kavramı ise insan ve post insan arasındaki ara bir formu ifade eder.[16] Bu anlamda günümüz transhümanisti "transhümanizmi savunan yetkin insandır."[17] Çoğu teknoloji uzmanından ve filozoflarından oluşan, Oxford Üniversitesi'nde akademik bir dergileri, bir web sitesi, kurumsal bir mekanı olan ve birkaç bin takipçisi bulunan transhümanistler[18] ise bilim, teknoloji ve diğer makul araçların kullanılmasıyla mevcut insanlardan çok daha büyük kapasitelere sahip olan post-insan olmayı ümit ederler.[19] Transhümanistlerin temel amacı akıl, bilim ve teknoloji yoluyla insan sınırlamalarının üstesinden gelmektir.[20] Onlar amaçlarını gerçekleştirme noktasında öncelikle yaşlanma[21] ve ölümü;[22] ikinci olarak da bu fenomeni savunan geleneksel dinleri

---

[15] Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 132-133.

[16] Heidi Campbell, "On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist-Christian Conversation", *Modern Believing*, (2006), 61-73, s. 64.

[17] Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 132.

[18] Transhümanistler azınlık bir grup olmakla beraber teknolojinin geleceği, özellikle de insanları geliştirme ve yapay zekâ yaratma gibi özelliklerinden dolayı dikkatleri üzerlerine çekerler. Ron Cole-Turner, "Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church*, ed. Steve Donaldson- Ron Cole-Turner, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, s. 1-2.

[19] Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 4.

[20] Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 136. Transhümanistler, ilerlemenin evrimin özünde bulunduğunu ve gelecekteki biyolojik kısıtlamalardan kurtulmamızın kaçınılmaz olduğunu savunurlar. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 137. Onlara göre insan evriminin en ilgi çekici yönü ise insan soyunu biyolojik kısıtlamalarından kurtararak yaşlanmayı tersine çevirmek ve insan ömrünü uzatmaktır. Vita-More, "History of Transhumanism", s. 51. Sağlıklı yaşam süresini ciddi bir şekilde uzatmak için yaşlanmayı yavaşlatmak veya yaşlanan hücreleri ve dokuları değiştirmek için yeni yollar geliştirilmesi gerektiği üzerinde dururlar. Bostrom, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", s. 6. Bununla beraber transhümanizm için en büyük problemlerden biri insanlar arasındaki eşitlik ilkesinin ortadan kalkması endişesidir. Francis Fukuyama, "Transhumanism", *Foreign Policy*, 144, (2004), s. 42-43.

[21] Bu noktada transhümanistler yaşlanmayı en büyük tehdit olarak görmekte ve bunun insanlar tarafından tedavi edilebileceğine inanmaktadırlar. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 130.

[22] Bu hususta İngiliz yazar Aubrey de Grey, yaşlanma ortadan kaldırılabildiği takdirde sonsuz gençliğe sahip olunabileceğine işaret eder. Sadece kazalar, intihar, cinayet vb. olaylardan ötürü ölmemiz söz konusu olacak. Ancak insanlar yaşlanmaya bağlı hastalıklardan dolayı ölmeyeceklerdir. Başka bir söylemle ölüm insanoğlunun kaderi değil seçimi olacaktır. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 136. Kurzweil insanın yaşlanması ve ölmesini çeşitli moleküler ve hücresel hasarların kademeli olarak ömür boyu birikmesine bağlar. Bu yüzden gelişen teknolojiy-

en büyük iki düşman olarak görürler.[23] Zira transhümanistler geçmişte biyolojisinin tutsağı olan insanı teknoloji sayesinde biyolojik sınırlamalarından kurtaracaklarına inanırlar ve kendi hareketlerini geleneksel dinlerin yerini alacak bir kurtuluş hareketi olarak görürler.[24]

"Posthümanizm" tabirinin ise ilk kez postmodern filozof Mısırlı edebiyatçı İhab Hassan tarafından 1977'de oluşturulduğu kabul edilir. O, *Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture* adlı denemesinde "İnsan formunun radikal bir şekilde değişmesi ve bunun revize edilmesi gerektiğinden" bahseder. Michel Foucault ise posthümanizmi "insanın gerçek sonu değil belirli bir imajının sonu" anlamında yorumlar. Bu teorisyenlere göre biyolojik doğamız değişmeden kalabilir ancak benlik kavramı özellikle teknolojinin yaşamamıza entegre edilmesiyle değişir.[25] Posthümanistler hümanizmin güvenilirliğini kaybettiğini bunun yerini toplumsal her türlü ayrımı reddeden türcülüğü ortadan kaldırmayı amaçlayan feminist bir duruş aldığını kaydederler.[26] Post-insanı da toplumsal cinsiyet, cinsellik ve türlerin geleneksel sınırlarının ötesine geçerek "biyolojik determinizmi ortadan kaldıran bireyler" olarak tanımlarlar.[27]

---

le insanın sonsuza dek yaşayacak kadar uzun yaşama imkanına sahip olduğunu savunur. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 136. Transhümanistler de sonsuz yaşama giden oldukça farklı iki yol izlememizi önerirler: Radikal yaşam uzaması ve sibernetik ölümsüzlük. Bunlar da gelişen teknoloji sayesinde gerçekleşecektir. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 137.

[23] Zira din ölümü kabullenir, onunla teselli bulur ve böylece teknolojik yeniliği yavaşlatır ve sibernetik ölümsüzlüğü önlemeye çalışır. Bu yüzden Kurzweil ölüme meydan okumak ve onu yenmek için nanoteknolojiyi bir silah olarak kullanır. Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 136, 142. Öte yandan Julian Huxley transhümanizmi "*vahiysiz din*" şeklinde tasavvur eder, çoğu transhümanist de onun gibi düşünerek girişimlerini seküler aydınlanma projesinin bir uzantısı olarak görürler. Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 59-60. Benzer şekilde Amerikalı din sosyoloğu William Sims Bainbridge transhümanizm ve geleneksel dinlerin zorunlu olarak birbiriyle çatıştığı izlenimi verir. Bu anlamda o, dindar insanların çeşitli teknolojik aşkınlık biçimlerini reddetme olasılıklarının diğer insanlardan daha olası olabileceğini savunur. Ona göre geleneksel dinler transhümanizm tarafından tehdit edilmekte ve bu yüzden onların transhümanizmi bastırmaya çalışmaları öngörülmektedir. Yine teknolojik temelli ölümsüzlüğü destekleyen ve teşvik eden transhümanizmin geleneksel dinleri büyük ölçüde iş dışı bırakacağını ve bu nedenle köktendincilerin bu yöndeki faaliyetleri kınayacağını düşünür. Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 63.

[24] Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 133.

[25] Ranisch- Sorgner, "Introducing Post- and Transhumanism", s. 15.

[26] Ranisch- Sorgner, "Introducing Post- and Transhumanism", s. 16.

[27] Campbell, "On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist- Christian Conversation", s. 64.

Posthümanizm insan türünün evriminde, makinelerin (özellikle süper zeki makinelerin) mevcut sınırlamaları ortadan kaldırmak için yalnızca insanın fiziksel ve zihinsel kapasitesini artırmakla kalmayıp aynı zamanda onları yapan insanların yerini alacağı yeni bir aşamanın ortaya çıkmasını öngörür. Bu ise tekillik ve makinelerin kendi kendilerine öğrenmeye başlamaları sürecinden sonra gerçekleşecektir. Bu gerçekleştiğinde de biyolojik mekaniğe geçiş başlamış olacak ve bu da mekanik çağı, yeni krallık/sanal krallığı başlatacaktır.[28]

Transhümanizm seküler ve dini (Hıristiyan) olmak üzere iki grupta mütalaa edilebilir. Hıristiyan transhümanizmi transhümanizmle mukayese edildiğinde nispeten yeni bir harekettir ve Hıristiyan geleneğinden bir kopuş değil daha önce birçok hareketin yaptığı gibi onu yeniden biçimlendirme ve yenileme girişimidir.[29] Seküler transhümanistler dini/dinleri düşman görse de Tirosh-Samuelson transhümanizm ile geleneksel dinler arasında aslında hiçbir çatışma olmadığını söyler ve bazı dini hareketlerin transhümanist fikirleri ve insani güçlendirme biçimlerini benimsediklerini ifade eder.[30] Reformist Hıristiyan ilahiyatçı Ronald Cole-Turner ise transhümanizmin Hıristiyanlığa ait bir kavram olduğunu ileri sürer[31] ve Hıristiyanların transhümanizmin kutsallaştırma sürecinde

---

[28] Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 55.

[29] Redding, "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith", s. 777.

[30] Ranisch- Sorgner, "Introducing Post- and Transhumanism", s. 18. Bu anlamda transhümanizmin geleneksel dinlerle mükemmellik arayışı, insani gelişmeye odaklanma, toplumun iyileştirilmesi kaygısı, aşkınlıkla meşgul olma gibi birçok unsuru paylaştığına dikkat çekilir. Geleneksel dinler ile transhümanizm arasındaki temel farkın "aşkınlık yöntemleri" ile ilgili olduğuna işaret edilir. Nitekim geleneksel inananlar dua, ritüel, meditasyon ve ahlaki disipline tabi olur; transhümanizmin savunucuları ise teknolojiye güvenirler. Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 60.

[31] Cole-Turner'a göre Dante'yle ilişkilendirilen transhümanizmin kökeni Hıristiyan vahyinin özüne dayanır. Nitekim İncil'in ana vaadi de insanlığımızın bu mevcut durumunun ötesine geçmektir. Bu vaat Tanrı'nın insanlığı yeni ve yüceltilmiş bir duruma yükseltmek için enkarnasyona tabi olmasına dayanır. Bu durum Hıristiyanları ve transhümanistleri rakip değil vizyoner ortaklar kılar. Ronald Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", *Dialog: A Journal of Theology*, 54/1, (2015), 20-26, s. 21. Ancak Ron Cole-Turner insanlığın dönüşümü noktasında Hıristiyanlığın telkin ettiği "sonsuz yaşam vaadi"nin, en iyi bilineni; bununla beraber en yanlış anlaşılanı olduğunu vurgular. Hıristiyanlığı telkin eden çoğu vaizin bu anlamda İsa'ya iman etmeyi, onu takip etmeyi ve bu sayede sonsuza kadar yaşamalarının mümkün olacağını telkin ettiğini söyler. Kaldı ki Markos İncili 8/34-35'te İsa *"Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin; çarmıhını taşıyarak ardımdan gelsin. Çünkü canını kurtarmak isteyen onu yitirecektir. Ama bana ve sevindirici habere bağlılık nedeniyle her kim canını yitirirse onu kurtaracaktır."* der. Bunun anlamı ebedi hayatın bu hayattan farklı olması ve sadece bu hayattan vazgeçenlerin ebedi yaşamı elde edecek olmasıdır. Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 42-43.

oynadığı rolü eleştirel bir şekilde yeniden ele alması gerektiğine işaret eder.[32] Bu durum, Hıristiyan transhümanizminin mevcudiyetinin tarihsel olarak var olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira Hıristiyan transhümanizminin merkezinde İsa Mesih'te her bireyin dönüşüme mahkûm olduğu inancı bulunur.[33] Dolayısıyla Hıristiyan transhümanizmini Kitab-ı Mukaddes'te ve erken dönem Hıristiyanlığında görmek mümkündür.[34]

1. Transhümanizm ve Posthümanizmin Kitab-ı Mukaddes'teki Referansları

Kitab-ı Mukaddes, transhümanizm gibi insanın/insanlığın dönüşümünü telkin eder.[35] Hıristiyan ilahiyatçılardan bazıları insanın tamamen dönüştürülmesi noktasında transhümanizmle ilgili endişeleri olmakla beraber transhümanist bazı ilahiyatçılar Kitab-ı Mukaddes'ten çok sayıda atıfta bulunurlar.[36] Bu referansları şu şekilde incelemek mümkündür.

Birincisi, insanın Tanrı/Oğul suretinde yaratılması, yaratma hususunda Tanrı'nın ortakları olması ve O'na benzeyerek tanrılaşmasıdır. Nitekim insanların Tanrı suretinde yaratılması hususu Eski Ahit'te *"Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu...."*[37] şeklinde ifade edilir. Başka bir yerde ise *"Tanrı, insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı"*[38] denilerek bu durum doğrulanır. Pavlus ise yaratılan insanın Oğul benzerliğinde olduğunu ifade etmek için Romalılara Mektup'ta *"Çünkü Tanrı önceden bildiği kişileri, Oğlu'nun benzerliğinde olsunlar diye önceden belirledi. Öyle ki Oğul birçok kardeş arasında ilk-doğan olsun."*[39] der. Yuhanna'nın Birinci Mektubu'nda ise bu durum şu şekilde ifade edilir: *"Sevgili kardeşlerim, şu anda Tanrı'nın çocuklarıyız. İleride ne olacağımız daha belirgin değildir. Ama Mesih göründüğünde O'na benzer olacağımızı biliyoruz. Çünkü O'nu olduğu gibi göreceğiz."*[40] İnsanın Tanrı'ya/Mesih'e benzerliği ve tanrılaşmasıyla ilgili olarak Petrus'un İkinci Mektu-

---

[32] Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", s. 20.

[33] Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 40.

[34] Redding, "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith", s. 778.

[35] Nitekim Pavlus, Korintoslular'a Birinci Mektup 15/51-52'de iki kez şu ifadeyi yineler: "*Hepimiz değişeceğiz.*" Dolayısıyla Cole-Turner'ın da belirttiği gibi hem Hıristiyanlar hem de transhümanistler için insanların dönüşümü ortaktır. Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", s. 22-23.

[36] Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", s. 21-22.

[37] Yaratılış, 1/26-28.

[38] Yaratılış, 5/1.

[39] Rom. Mek., 8/29.

[40] I. Yuhanna, 3/2.

bu'nda *"Yüceliği ve erdemiyle (İsa Mesih) bizlere değerli ve çok büyük vaatler verdi. Bunlar aracılığıyla tanrısal özelliğe paydaş olmamızı amaçladı. Öyle ki kötü arzuların neden olduğu dünyasal çürümeden kaçıp kurtulasınız."*[41] Mezmurlar'da da *"Siz ilahlarsınız diyorum, Yüceler Yücesi'nin oğullarısınız hepiniz!"*[42] Aynı zamanda İsa Yuhanna İncili'nde *"Artık size kul demiyorum. Çünkü kul efendisinin ne yaptığını bilmez. Size dostlarım diyorum. Çünkü Babam'dan işittiğim her şeyi size bildirdim."*[43] der. Bunun yanı sıra İsa Mesih, Tanrılığının Yahudiler tarafından eleştirilmesi üzerine Yahudilere hitaben *"Kutsal Yasanızda Tanrı'nın Ben buyurdum siz ilahlarsınız dediği yazılı değil mi? O'nun Tanrı'nın sözünün iletildiği kişiler için İlahlar sözünü kullandığını ve Kutsal Yasa'nın bozulamayacağını biliyoruz."*[44] şeklinde karşılık verir. Ayrıca Matta İncili'nde geçen *"Çünkü konuşan siz değilsiniz, konuşan içinizdeki babanızın Ruhu'dur."*[45] ve *"Ne mutlu barışçılara! Çünkü onlara Tanrı çocukları denecek."*[46] cümleleri de Tanrı'ya benzeme ve tanrılaşma noktasında referans gösterilir.

İkincisi, ölümün düşman olarak görülmesi ve fiziksel bedenle uzun hayat yaşama arzusudur. Yeni Ahit'te ölümün insan aracılığıyla geldiğine değinilir;[47] ölümden *"ezilecek son düşman"*[48] şeklinde bahsedilir ve artık ölümün olmayacağına vurgu yapılır.[49] Fiziksel bir bedenle uzun bir hayat yaşamayla ilgili olarak Pavlus, Korinstoslular'a Birinci Mektubu'nun 15. bölümünde ölümden sonra dirilecek olan bedenin şu anki bedenlerimizden farklı olsa dahi bedenleşmiş bir yaratılışta olacağından söz eder. Nitekim insan hem ruhu hem de bedeni gerektirir. Eski Ahit'te uzun bir hayat yaşama *"Orada birkaç gün yaşayıp ölen bebekler olmayacak, yaşını başını almadan kimse ölümü tatmayacak, yüz yaşında ölen genç, yüz yaşına basmayan kişi lanetli sayılacak."*[50] şeklinde ifade edilir. Ayrıca insan ömrünü uzatmak Tanrı ve komşu sevgisiyle ilişkilendirilerek bu durum Kitab-ı Mukaddes'te şu şekilde ifade edilir. Ferisiler'den bir hukukçunun *"Ey öğretmen Kutsal Yasa'da en önemli buyruk han-*

---

[41] II. Pet. Mek., 1/4.

[42] Mezmurlar, 82/6.

[43] Yuhanna, 15/15.

[44] Yuhanna, 10/34-35.

[45] Mattz, 10/20.

[46] Matta, 5/9.

[47] *"Çünkü ölüm insan aracılığıyla geldi, ölülerin dirilmesi de insan aracılığıyla oldu. Nasıl tümü Adem'de öldüyse tümü de Mesih'te yaşama getirilecektir."* I. Kor. Mek., 15/21-22.

[48] I. Kor. Mek., 15/26.

[49] Vahiy, 21/4.

[50] Yeşaya, 65/20.

gisidir?" şeklinde sorması üzerine İsa şöyle yanıtladı: "Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin. En önemli olan ve başta gelen buyruk budur. İkincisi de bununla eşit değerdedir. Komşunu kendin gibi seveceksin. Tüm Kutsal Yasa ve peygamberlerin öğretişi bu iki buyruğa dayanır."[51] Son olarak ölümlü bedenin ölümsüzlüğü kuşanmasına dair Pavlus Korintoslular'a Birinci Mektup'ta şöyle der: *"Bakınız size bir sır bildiriyorum. Hepimiz uyumayacağız. Ama son boru öttüğünde, bir anda, göz açıp kapayıncaya dek hepimiz değiştirileceğiz. Çünkü boru ötecek ve ölüler çürümez durumda dirilecek; biz de değiştirileceğiz. Çünkü bu çürüyen bedenin çürümezliği ve bu ölümlü bedenin ölümsüzlüğü kuşanması gerekir."*[52]

Üçüncüsü, insanın her şeye hükmetme gücüne ve sorumluluğuna sahip olması, yaratma eylemini gerçekleştirme noktasında Tanrı'nın yardımcısı olması ve bunu gerçekleştirmek için teknolojiden yararlanmasıdır. Bu anlamda Eski Ahit'te insanların Tanrı tarafından kutsanmasına ve yeryüzünde yaşayan bütün canlıları denetimleri altına almalarına ve onlar üzerinde egemenlik kurmalarına yer verilir.[53] Başka bir yerde ise bu durum şu şekilde ifade edilir. *"Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi hepsini size veriyorum."*[54] İsa, insanın bu yetkinliğe sahip olmasıyla ilgili olarak Yuhanna İncili'nde *"Size doğrusunu söyleyeyim: Bana iman eden yaptığım işleri kendisi de yapacaktır. Hem daha üstünlerini de yapacaktır; çünkü ben Baba'ya gidiyorum."*[55] Kitab-ı Mukaddes'in farklı yerlerinde insanın teknolojiden yararlanmasına yer verilir;[56] aynı zamanda insanın teknoloji sayesinde insanlığı kurtarmasına vurgu yapılır. Bu anlamda Yaratılış 6 ve 7. bölümlerde Tanrı'nın insanlığı ve yeryüzünü yok etmek için Nuh'a belli ölçülerde bir gemi yapmasını emretmesi; gemiye binenlerin yaşamaları diğer bütün canlıların ölmesi Tanrı'nın teknoloji aracılığıyla kurtuluşu sağlaması anlamına gelir.[57]

Dördüncüsü, insanın yetkinliği/aşkınlığı ve sonsuz yaşamı elde etmesidir. Yuhanna İncili 17/1-3'te İsa Mesih'e tüm insanlık üzerinde yetki verilmesi ve

---

[51] Matta, 22/36-40; Markos, 12/28-31. Ayrıca benzer kullanımlar için bkz., Luka, 10/25-28; Levililer, 19/18; Yas. Tek., 6/5.

[52] I. Kor. Mek., 15/51-53.

[53] Yaratılış, 1/28.

[54] Yaratılış, 9/2-3.

[55] Yuhanna, 14/12.

[56] Yaratılış, 3/21, 4; Çıkış, 25/8-9.

[57] Ayrıca bkz., I. Pet. Mek., 3/20.

onun da insanları sonsuz yaşama kavuşturması üzerinde durulur.[58] Sonsuz yaşamı elde etme, İsa Mesih'e iman etmekle ilişkilendirilir ve bu durum Yuhanna İncili'nde şu şekilde ifade edilir: *"Oğul'a iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Oğul'u dinlemeyen ise yaşam yüzü görmez. Tanrı'nın öfkesi onun üzerinde kalır."*[59] Başka bir pasajında ise *"Koyunlarım sesimi işitirler, ben de onları tanırım ve ardımdan gelirler. Onlara sonsuz yaşam veririm. Onlar sonsuza dek yok olmayacaklar. Hiç kimse de onları elimden kapamayacak."*[60] denir. Aynı zamanda sonsuz yaşamı elde eden kişinin yargılanmayacağı da şu şekilde vurgulanır: *"Size doğrusunu söyleyeyim: Benim sözümü dinleyenin ve beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. O yargılanmayacaktır; ölümden yaşama geçmiştir."*[61] İsa, Matta İncili'nde sonsuz yaşam isteyen varlıklı gençle ilgili olarak önce buyrukları tutması gerektiğini zikreder ardından da gence şunları söyler: *"Eğer yetkinleşmek istiyorsan, git varını yoğunu sat, yoksullara dağıt. Böylelikle göklerde hazinen olacaktır. Sonra da ardımdan gel."*[62]

Beşincisi, transhümanizmin İsa Mesih'in enkarnasyonu, ölümden dirilişi, Tanrı katına yükselmesi ve ikinci gelişiyle ilişkilendirilmesidir. Nitekim enkarnasyon hadisesi Yuhanna İncili'nde şu şekilde ifade edilir. *"Başlangıçta Tanrısal söz vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrısal Söz Tanrı'ydı."*[63] Bu durum başka bir yerde de *"Tanrısal söz beden oldu, kayra ve gerçekle dolu olarak aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen biricik Oğul'un yüceliği olarak gördük."*[64] şeklinde doğrulanır. Yine, İsa Mesih'in ölümden dirilişine, ölümden dirilişinin ardından havarilere görünmesine ve Tanrı katına yükselmesine yer verilir.[65] Latin kilise babası Tertullian'ın (ö. 225) da belirttiği gibi İsa Mesih Tanrı'nın sağında beşerî ve ilahi tabiatını muhafaza etmek suretiyle varlığını devam ettirmektedir. Bu durum insanların da ölümden sonra dirilecekleri ve ebedi olarak varlıklarını devam ettirecekleri anlamına gelmektedir.[66] Son olarak Selanikli-

---

[58] Ayrıca bkz. Kol. Mek., 1/28. Benzer şekilde Petrus'un Birinci Mektubu 3/20'de de Tanrı'nın teknoloji aracılığıyla insanları kurtarıcı yönüne dikkat çekilir.

[59] Yuhanna, 3/36.

[60] Yuhanna, 10/27-28. Ayrıca bu durum Yuhanna 10/10'da *"Hırsız ancak çalmak, öldürmek yok etmek amacıyla gelir. Bense onlarda yaşam olsun, hem de bol yaşam olsun diye geldim."* şeklinde ifade edilir.

[61] Yuhanna, 5/24.

[62] Matta, 19/21.

[63] Yuhanna, 1/1.

[64] Yuhanna, 1/14.

[65] Matta, 28. Markos, 16. Luka, 24. Yuhanna, 20.

[66] Tertullian, "On The Resurrection of The Flesh", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts-James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, III, s. 584.

lere Birinci Mektup'ta İsa'nın ikinci kez gelişiyle insan bedeninin bozulmamış ve ölümsüz olarak diriltileceği ve sonsuza dek Rab'le birlikte olacağı ifade edilir.[67]

Posthümanizm'le ilgili olarak da Pavlus Galatyalılara Mektubu'nda *"Artık Yahudi ile Yunanlı, köle ile özgür, erkek ile kadın arasında hiçbir ayrım yoktur. Çünkü hepiniz de Mesih İsa'da birsiniz."*[68] diyerek insanlar arasındaki her türlü eşitsizliğin ortadan kaldırıldığına işaret eder.

2. Kilise Babaları/Yazarlarının Transhümanizm ve Posthümanizmi Değerlendirmeleri

Transhümanizm yazılı literatürde ilk kez Dante'nin *İlahi Komedya*'sında görülmekle beraber onun yeni oluşturulan bir kavram olmayıp miras alındığı söylenir. Cole-Turner'a göre Dante insanın ötesine geçmekten bahsettiğinde Irenaeus'tan Athanasius'a, Kapodokya kilise babalarına ve Clairvaux'lu Bernard[69] (ö. 1153) gibi figürlerin fikirlerine yer verir.[70] Nitekim Bernard'a göre Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi Tanrı'nın insan oluşu tecrübe etmesi anlamına gelir. İnsanoğlu Tanrı'nın inayetiyle ve yeryüzünde gerçekleştireceği amelleri sayesinde Tanrı ve meleklerin sahip olduğu bu makama yeryüzünde ulaşmalarının kısmen mümkün olduğunu; kurtuluşu elde edenlerin ise öldükten sonra ebedi huzura kavuşacağını ve böylelikle tam anlamıyla Tanrı suretinde yaratılışı ve Tanrı'ya benzeyişi idrak edeceğini savunur.[71] Avusturalyalı Peter Harrison ve Joseph Wolniak gibi tarihçiler ise söz konusu kavramın kökenini Pavlus'un Mektuplarına kadar götürürler.[72] Cole-Turner zikredilen tarihçilere katılmakla beraber transhümanizm kavramının Pavlus'un Mektuplarının yanında İnciller'de de geçtiğini söyler.[73] Bu anlamda o, transhümanizm kavramının Hıristi-

---

[67] I. Sel. Mek., 4/14-17.

[68] Gal. Mek., 3/28.

[69] Bernard McGinn'a göre Dante, hayatının zirvesindeyken kendisine liderlik etmesi için Ortaçağda çokça okunan ve atıfta bulunulan Clairvaux'lu Bernard'dan yararlanmıştır. Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism*, New York: Crossroad, 1994, s. 162.

[70] Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", s. 21.

[71] Yücel Aşıkoğlu, "Aziz Bernard ve Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri", (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009), s. 99-104.

[72] Örneğin Pavlus şöyle der: *"Çünkü şimdi her şeyi aynada silik bir görüntü gibi görüyoruz; ama o zaman yüz yüze göreceğiz. Şimdi kısıtlı olarak biliyorum; ama Tanrı'nın beni tam olarak bildiği gibi o zaman ben de tam olarak bileceğim."* I. Kor. Mek., 13/12.

[73] Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 37-38. Dante tarafından fiil haliyle kullanılan *"trasumanar"*, 1941 tarihli bir makalede Kanadalı bir filozof, avukat ve şair olan WD Lighthall (ö. 1954) tarafından sıfat haliyle kullanılmıştır. O bu makalesinde Pavlus'un transhümanizminden bahsetmiş ve Korintoslular'a Birinci Mektup 2/9'daki şu anlatıma referans yapmıştır:

yanlığa ait bir kavram olduğunu iddia eder.[74] Ancak bugün çoğu Hıristiyanın bu kavramı hiç duymadığını; şayet bu kavrama aşinalarsa bu takdirde muhtemelen onun doğası gereği Hıristiyan karşıtı bir şey olduğunu düşüneceklerini dile getirir. Ona göre Hıristiyan transhümanizmi diye bir şeyin var olduğuna dair iddia çoğunlukla dini eleştiren seküler transhümanistleri muhtemelen üzecektir.[75] Hem tarihçilere hem de Cole-Turner'a katılmakla beraber benim tezim, kilise babalarının referanslarını dikkate alarak bu kavramın kökeninin daha eski olduğu ve sadece Yeni Ahit'te geçmediği aynı zamanda Eski Ahit'te de yer aldığı şeklindedir. Öyle ki hem Eski hem de Yeni Ahit'te insanlığımızın biçim ve sınırlarının ötesine geçmeye mahkûm olduğu fikrine yer verilir.

Hıristiyanlar için Tanrı ete kemiğe bürünmek suretiyle yani enkarnasyonla insanın tanrı olabileceği insan olmuştur. Böylece İsa Mesih bütün insanlar için ilahi doğayla birleşme yolunu açmıştır. Bir tür kurtuluş olan bu durum kilise babaları kanalıyla Ortaçağa kadar yaygın olarak bilinmekteydi.[76] Nitekim transhümanizmle ilgili Eski ve Yeni Ahitteki referanslar erken ve geç dönem kilise babalarınca genelde insanın tanrılaşması olarak yorumlanmış ve İsa Mesih'in eylemleriyle- özellikle de enkarnasyonla- ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda ilk Hıristiyan kilise babaları/yazarları insanın Tanrı gibi olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu, tanrılaşma olarak bilinen *teosis* doktrinidir. Bu noktada onlar Kitab-ı Mukaddes'ten beslenmişler ve onu eserlerinde kullanmışlardır. Örneğin Justin Martyr (ö.165) Hıristiyanların Tanrı'nın oğulları olduklarından bahsetmiştir.[77] Antakyalı Theophilus (ö. 185?) insanın doğası gereği ne ölümlü ne de ölümsüz olduğunu söylemiştir. Zira ona göre şayet Tanrı başından beri

---

"Tanrı'nın kendisini sevenlere hazırladıklarını hiçbir göz görmedi, hiçbir kulak duymadı, hiçbir insan yüreği kavramadı." Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 39. Yine Yeni Ahit metinlerinde bireysel ve toplu olarak insanlığın geleceği İsa Mesih'in geleceği ile ilişkilendirilir. İsa Mesih'in ölümden dirilmesi ve Tanrı'nın huzurunda ebedi olarak yüceltilmesi, diğer tüm insanlara ölümün ötesinde dönüştürülmüş bir gelecek vaat eder. Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 37-38.

[74] Cole-Turner'a göre Hıristiyan transhümanizmi, Hıristiyanlığın özünde yer alan insan dönüşümü temasının geri kazanımı olarak tasarlanmıştır. Bazı çevrelerde bu dönüşüm kutsallaştırma doktrinine dahil edilmiş; özellikle Ortodokslukta Yunanca *"theosis"*, Latince *"divinization"* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 39-40. Cole-Turner, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", s. 21.

[75] Cole-Turner, "Christian Transhumanism", s. 39.

[76] Heidi Campbell, Mark Walker, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", *Journal of Evolution and Technology*, 14/2, (2005), I-XV, s. VII-IX

[77] Justin Martyr "Dialogue with Trypho", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1913, I, s. 261-262.

insanı ölümsüz kılmış olsaydı onu Tanrı yapardı. Aynı şekilde şayet insanı ölümlü yapmış olsaydı bu takdirde Tanrı onun ölümünün nedeni olarak değerlendirilecekti. Bu yüzden Tanrı insanı ne ölümlü ne de ölümsüz yapmıştır. Ancak insan her ikisine de muktedirdir. Şayet insan Tanrı'nın buyruğunu yerine getirirse O'nun ölümsüzlüğünü kuşanacak ve Tanrı olacaktır.[78] Miladi 180'li yıllarda Lyon'lu Irenaeus (ö. 202) Mezmurlar 82/6-7'de yer alan *"Sizler ilahlarsınız diyorum, Yüceler yücesinin oğullarısınız hepiniz! Yine de insanlar gibi öleceksiniz."* ifadesini enkarnasyonun amacı olarak görmüş ve onu insanlığın tanrılaşması şeklinde yorumlamıştır.[79] Yine aynı eserinde insanların başından beri tanrılar olmadığını sadece insan olduğunu ancak sonunda tanrılar olacağını ifade etmiştir.[80] Dahası ona göre Tanrı'nın Sözü, O'nun aşkın sevgisi sayesinde ete kemiğe bürünmüş ve insanlara kendisi gibi olmalarının yolunu açmıştır.[81] İskenderiyeli Clement (ö. 215) ise insanın, nasıl Tanrı olabileceğini hemcinsinden öğrenebilmesi için Tanrı'nın Sözü'nün ete kemiğe büründüğünü belirtmiştir.[82] Clement'e göre İsa Mesih insanı tanrılaştırmak suretiyle ölümlülüğü ölümsüzlüğe dönüştürmüştür.[83] Yine ona göre insanlar Baba'nın iradesini yerine getirmeli, Sözü dinlemeli ve Kurtarıcıyı takip etmeli; böylelikle tanrılaşmalı ve cennetsel yaşamı tasarlayabilmelidir.[84] Clement Efesli Yunan filozof Heraklitus'un (ö. M.Ö 480?) *"İnsanlar Tanrılardır, Tanrılar da insanlardır."* sözünü naklederek Tanrı dilediği için insanın Tanrı olduğunu söyler. Bu anlamda İsa Mesih'in hem tanrı hem de insan olmasına göndermede bulunur.[85] Tertullian (ö. 225) ise Mezmurlar 82/6'ya işaret ederek[86] *"Tanrı'nın bildirdiği kişilerden olmayı hak ettiğimizde Tanrılar olacağız"* der.[87]

---

[78] Theophilus of Antioch, "To Autolycus", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 105.

[79] Irenaeus, "Against Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1913, I, s. 448-449.

[80] Irenaeus, "Against Heresies", s. 522.

[81] Irenaeus, "Against Heresies", s. 526.

[82] Clement of Alexandria, "Exhortation to the Heathen", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 174.

[83] Clement of Alexandria, "Exhortation to the Heathen", s. 203.

[84] Clement of Alexandria, "The Instructor", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 234.

[85] Clement of Alexandria, "The Instructor", s. 271.

[86] Söz konusu ifade *"Siz ilahlarsınız diyorum, Yüceler Yücesi'nin oğullarısınız"* şeklinde yer alır ve kilise babalarının çoğu tarafından insanların tanrılar olması veya tanrılaşması anlamında kullanılır.

[87] Tertullian, "Against Marcion", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, III, s. 480. Başka bir yerde ise Adem'in de ilahi tabiata alınmasına yer verir. Tertullian, "Against Marcion", s. 317.

Öte yandan Romalı Hippolytus (ö 236), *"Tanrı sizi tanrı yapmak isteseydi bunu yapardı. Ancak sizin insan olmanızı istedi. Şayet sizler de tanrı olmayı arzuluyorsanız bu takdirde O'na itaat edin"* der.[88] Hippolytus'a göre insan ölümsüz hale geldiğinde Tanrı olacaktır.[89] Bu da kişinin kendi içinde Tanrı'yı keşfetmesine bağlıdır.[90] Origen'e (ö. 254) göre Tanrı, İsa Mesih'te tecessüm ederek insan ruhu ve bedenini almış; böylece insan ilahi olanla bir araya gelmiştir.[91] Nitekim ona göre Söz, Tanrı'dır ve Tanrı ile birlikte olduğu için bu durum onu da Tanrı yapar.[92] Cyprien (ö. 258) ise Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenleşerek ilahi ve beşeri tabiata sahip olduğunu; tıpkı bunun gibi insanların da Mesihleşebileceğini yani tanrılaşabileceğini ifade eder.[93] Athanasius (ö. 373) da insanların Tanrı olabilmesi ve ölümsüzlüğü elde edebilmesi için Tanrı'nın insan olduğunu savunur.[94] Kapodokyalı Basil (ö. 379) tanrı olmayı veya tanrılaşmayı cennete kabul, gizli şeylerin kavranması, gelecek bilgisi ve Tanrı'nın huzurunda ebedi mutluluk şeklinde açıklar.[95] Hilary of Poitiers'e (ö. 368) göre Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenleşmesinin nedeni insanın Tanrı olabilmesini sağlamaktır.[96] Augustine (ö. 430) insanın en yüksek iyiliğinden söz ederken Mezmurlar 73/28'deki *"Ama benim için en iyisi Tanrı'ya yakın olmaktır; bütün işlerini duyurayım diye sığınak yaptım egemen rabbi kendime."* ifadesine yer verir. Ona göre kişi ancak en yüksek iyiliği kuşanarak Tanrı'ya yakın olabilir. Nitekim insanın kendisini gerçekleştirmesi Tanrı ile bir araya gelmesiyle mümkün olacaktır.[97]

---

[88] Hippolytus of Rome, "Refutation of All Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 151.

[89] Hippolytus of Rome, "Discourse on the Holy Theophany", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 237.

[90] Hippolytus of Rome, "Refutation of All Heresies", s. 153.

[91] Origen, "Against Celsus", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, IV, s. 475.

[92] Origen, "Commentary on John", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Allan Menzies, New York: C. Scribner's Sons, 1906, IX, s. 323.

[93] Cyprian, "The Treaties of Cyprian", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 468.

[94] Athanasius, "Incarnation of the Word", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1892, IV, s. 266-267.

[95] Basil, "On The Spirit", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1895, VIII, s. 153.

[96] Hilary of Poitiers, "On the Trinity", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1898, IX, s. 367.

[97] Augustine, "City of God and Christian Doctrine", *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series*, ed. Philip Schaff, New York: C. Scribner's Sons, 1890, II, s. 294. Gerald Mckenny, "Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology", *Transhumanism and Transcendence:*

Son olarak Mckenny'nin verdiği bilgilerden hareketle Thomas Aquinas'a (ö. 1274) göre nihai iyilik Tanrı bilgisini elde etmektir. Ancak insan aklı Tanrı'yı tam olarak bilme kapasitesine sahip değildir. Bu bilgi ancak Tanrı'nın lütfu ile gerçekleşebilir. Yine de yaratan ile yaratılan arasındaki fark aşikardır.[98]

3. Transhümanizm, Posthümanizm ve Hıristiyanlık

Transhümanizm'le Hıristiyanlık arasında birtakım benzerlikler ve ortak yönler mevcuttur. Bunlardan birincisi, onların soterioloji ve eskatoloji açısından benzerlik göstermeleridir. Nitekim her ikisi de insanın dönüşümünü/evrimini gerçekleştirmeyi amaçlarlar.[99] Bu anlamda onlar sınırlı ve ölümlü insan koşullarının ideal olmaktan uzak olduğu konusunda hemfikirdirler.[100] Dolayısıyla her ikisi de insanların mevcut durumlarını aşmaları noktasında ortaktır. Ancak transhümanistler için insanın sınırlarını aşması teknolojik dönüşüm yoluyla gerçekleşebilirken Hıristiyanlar nazarında insanlar Mesih'teki yaşamlarıyla dönüşürler.[101] İkincisi, her ikisinin de ölümü düşman olarak görmeleridir. Transhümanistler ölümün üstesinden gelerek bunu başaracaklarını iddia ederken Hıristiyanlar ebedi bir hayatın olduğu sonsuzluğa diriltilmek suretiyle bunu gerçekleştireceklerine inanırlar. Sonuçta her ikisi de ölümün ortadan kaldırılmasını geleceğe bırakırlar.[102] Üçüncüsü hem transhümanizm hem de Hıristi-

---

Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, ed. Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, 177-192, s. 183.

[98] Mckenny, "Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology", s. 184.

[99] Bostrom, transhümanistlerin dönüşüm fikrinin Hıristiyan teolojisinde bulunan dönüşüm anlayışlarıyla benzer olduğuna inanır. Hıristiyan teolojisine göre ruhlar cennete kabul edilmeden önce, önceki bedensel özelliklerinin çoğunu kaybedecekleri bir arınma sürecinden geçeceklerdir. Bedeni terk eden ruh artık insan değildir, ancak alternatif bir alemde yeni bir biçimde yaşamını sürdürür. Bu, transhümanist insanlık sonrası yolculuğa, yani aşkınlığı deneyimlemek için bedenin mevcut durumundan sıyrılmasına benzer. Campbell, "On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist- Christian Conversation", s. 69.

[100] Transhümanistlere göre insanlar gerçek potansiyellerine ulaşma noktasında yetersiz kalmışlardır. Hıristiyanlar için ise insanlar henüz Tanrı'nın olmasını istediği türden yaratıklar haline gelmemiştir. Bu amaçla insanın ebedi bir hayat yaşayacağı daha iyi bir dünyanın varlığına iman ederler ve orada cennet özlemini gerçekleştireceklerine inanırlar. Brent Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, 163-175, s. 164.

[101] Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", s. 164. Campbell, Walker, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", s. IX-XI.

[102] Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", s. 164.

yanlık insanların bu dünyada bir yeri olduğuna inanır ve onlar için daha iyi bir dünya yaratma amacı güder.[103] Dördüncüsü, her ikisi de insanın mükemmelliğini/yetkinliğini öngörür. Bu noktada Hıristiyanlar insanların ruhsal açıdan mükemmelleşmesine, transhümanistler ise bilim ve teknoloji sayesinde yetkinleşmesine vurgu yapar.[104] Beşincisi, Hıristiyanlık da transhümanizm de insanlığın hastalığının tedavisi yönünde telkinde bulunur. İsa, takipçilerine kendi örnekliğini takip etmelerini ve hastaları iyileştirmelerini emretmiştir. Ancak, transhümanizm için insanların tedavisi ve uzun bir hayat yaşaması önemli olmakla beraber nihai hedef ölümü yenmektir.[105] Dolayısıyla bu benzerlikleri de göz önünde bulundurarak Transhümanizm, Posthümanizm ve Hıristiyanlık ilişkisi benzer ve farklılıklarıyla üç ana Hıristiyan mezhebi (Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık) çerçevesinde ele alınacaktır.

3.1. Transhümanizm, Posthümanizm ve Katolik Kilisesi

Katolik Hıristiyanlar transhümanistlerle kendileri arasında birtakım benzerlik ve farklılıklar olduğuna dikkat çekerler. Transhümanizm, Posthümanizm ve Katolik Hıristiyanlık ilişkisi Brian Patrick Green, James F. Keenan ve Alcibiades Malapi-Nelson'ın bu alanda yazdığı üç makale ile değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kaliforniya Santa Klara Üniversitesi Teknoloji Ahlakı yöneticisi olan Brian Patrick Green *Transhümanizm ve Roma Katolisizmi: Hayali ve Gerçek Gerilimler (Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions)* adlı makalesinde transhümanistlerle Hıristiyanlar arasında birtakım gerilimler olduğunu ancak bunların bazı transhümanistlerin iddia ettikleri gerilimler olmadığına işaret eder ve çalışmasında bu iddiaların geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışır.[106]

---

[103] Campbell, "On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist- Christian Conversation", s. 70.

[104] Campbell, Walker, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", s. XI-XIII.

[105] Noreen Herzfeld, "Must We Die? Transhumanism, Religion, and the Fear of Death", *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Calvin Mercer, Steve Fuller, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, s. 290-291.

[106] Bu noktada Green, 1 Şubat 2014 yılında Kaliforniya San Francisco'da "*Trans-insan Vizyonları*" adlı konferansta farklı konuşmacılar tarafından Hıristiyanların ömrün uzatılması fikrine karşı çıktığını aynı zamanda ölümsüzlük mümkün olduğunda da trans-insanların ölmesine izin vermeyecekleri şeklinde birbirine tezat teşkil edecek iki durum ortaya çıktığını ifade eder. Brian Patrick Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", *Theology and Science*, 13/2, (2015), 187-201, s. 187.

Green öncelikle yukarıda zikredilen iddiaları dört grupta mütalaa eder ve onların gerçeği yansıtmayan söylenceler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu dört söylence şunlardır: Birincisi, Roma Katolik Kilisesi'nin bedensel olarak yaşamın uzatılmasına karşı çıkması; ikincisi, bedensel olarak yaşamın uzatılmasına kavramsal anlamda karşı bir duruş sergilemesi; üçüncüsü, sağlık açısından insan genetik manipülasyonuna ve vücuda yapılan diğer manipülasyonlara tavır alması; dördüncüsü ise insanların ölmesine izin vermemesidir. Green bu iddiaları bir yandan tekzip eder diğer yandan da transhümanizm ile Hıristiyanlık arasında hayali olmayan dört gerçek gerilim olduğunu ileri sürer. Bunlar ise maddi ölümsüzlüğün olası olmaması; adalet, erişim ve eşitsizlik noktasında baş gösteren dengesizlik; insanın her şeye güç yetirmesinin imkansızlığı ve son olarak ütopya peşinde koşmanın tehlikeleridir.[107]

Green, dört hayali iddia ile ilgili şu açıklamalarda bulunur. Transhümanistler Katolik Kilisesi'nin kürtaja karşı olduğu gibi yaşamın uzatılmasına da fiziksel ve eylemsel olarak karşı çıkacağını iddia ederler. Ancak şayet bu iddia doğru olmuş olsaydı bu takdirde her türden yaşamı uzatan sağlık bakımının yasaklanması gerekirdi. Hatta Katolik Kilisesi insanların yaşamasını değil ölmesini isterdi. Ayrıca Katolik Kilisesi'nin hastaneleri veya sağlığın ve yaşamın uzatılmasını destekleyen diğer kurumları olmaması gerekirdi. Kaldı ki Katolik Kilisesi dünyadaki sağlık bakımı sağlayan en büyük sivil toplum örgütlerindendir.[108] Dolayısıyla bu noktada Roma Katolik Kilisesi ve transhümanistlerin insanların sağlığını düşünme ve ömrünü uzatma noktasında ortak olduğu söylenebilir.

Transhümanistler Katolik Kilisesi'nin teorik olarak yaşamın uzatılmasına karşı olmasını, insan yaşamının uzatılması fikrine karşı çıktığı şeklinde yorumlarlar. Bu anlamda onlar Katolik Kilisesi'nin hastanelerinin gösteri amaçlı olabileceğini ve yaşamın uzatılmasına sırf ölümden sonraki hayata inandığı için karşı çıktığına yer verirler. Green ise yaşamın uzatılmasını İsa'nın şifa hizmetinin bir uzantısı olarak görür ve onların iddiasını yalanlar. Nitekim İsa, şehir ve köylerde dolaşarak her hastalığı tedavi eden,[109] körlerin gözlerini görür hale getiren, kötürümlerin yürümesini sağlayan, cüzzamlıları temiz kılan, sağırların işitmesini sağlayan ve ölüleri dirilten biridir.[110] Ayrıca havarilerine kötü ruhlar

[107] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 188.

[108] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 188.

[109] Matta, 9/35.

[110] Matta, 11/5. Aynı zamanda Luka 10/37'de zor durumda olan kişilere yardım eli uzatılması telkin edilir.

üzerinde yetki vermiştir. Böylelikle onlar bu yetkiyle her türlü hastalığı ve illeti iyileştireceklerdir.[111] Bu yüzden İsa havarilere "*hastaları iyileştirmelerini, ölüleri diriltmelerini, cüzamlıları temiz kılmalarını ve cinleri kovmalarını*" emreder.[112] Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi İsa, takipçilerinin hasta insanları iyileştirmesini ve ölüleri diriltme derecesine kadar insan yaşamını uzatmasını telkin eder.[113]

Öte yandan Katolikler ölümden sonraki hayata olan inançlarından dolayı ölümü nihai kötülük olarak görmezler. Zira onlara göre cennetin kaybı en büyük kötülüktür. Dolayısıyla kişinin göksel yaşamı kazanmak için geçici yaşamı kaybetmesi kendisi için daha karlı bir ticarettir. Neticede Katolik Kilisesi hem ömrün uzatılmasına hem de ömrü uzatmak amacıyla ahlaki olmayan yöntemlerin/yolların kullanılmasına karşıdır. Transhümanistlerin üçüncü iddiaları, Katolik Kilisesi'nin insan genetik manipülasyonuna karşı çıktığıdır. Bu, insan genetik kodunun değiştirilmemesi anlamına gelir. Green'a göre şayet bu iddia doğru olsaydı bu takdirde Katolik Kilisesi insanlar için genetik terapi ve geliştirmeye karşı çıkardı. Dördüncü ve son iddiaları ise Katolik Kilisesi'nin insanların ölmesine izin vermediğidir. Green'a göre şayet bu iddia doğru olsaydı bu takdirde Katolik Kilisesi hastaneleri hastalar üzerindeki tedaviyi bırakamazdı.[114]

Green transhümanistlerin hayali iddialarına açıklık getirdikten sonra kendisinin hayali olmayan dört gerçek iddiasını açıklar. Bu gerçek iddiaların birincisi, maddi ölümsüzlüğün imkânsızlığıdır. O, maddi ölümsüzlüğün gerçekçi bir olasılık dahi olmadığını, insanların maddi ölümsüzlük konusunda şüpheci olmaları gerektiğini söyler. Bu anlamda Hıristiyanların maddi ölümsüzlüğü vaat eden transhümanistlerin iddialarına kanmamaları gerektiğini transhümanistlerin de bu noktada yalan vaatlerde bulunmamaları gerektiğini belirtir. Zira ona göre bu tür vaatler şu an için gerçekçi değildir; uzun vadede de yalan olarak kalacaktır.[115]

Green'in ikinci gerçekçi iddiası adalet, erişim, eşitsizlik ve tutumlarla ilgilidir. O bunları şu şekilde açıklar. Yaşam uzatma araştırması zenginlerin arayışıdır. Bazı önemli milyarderler radikal yaşam uzatma araştırmalarını desteklemektedir. Dolayısıyla zenginlerin radikal yaşam uzatması ile yoksulların temel

---

[111] Matta, 10/1.

[112] Matta, 10/8. Bunu yaparken de "*herhangi bir ücret almaksızın karşılıksız bir şekilde yerine getirmelerini*" öğütler. Matta, 10/8.

[113] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 189.

[114] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 189-190.

[115] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 190-191.

sağlık hizmetleri arayışı arasındaki gerilim, Katolik ahlakı ile transhümanizm arasındaki ciddi bir gerilimdir. Adalet, her kişiye hakkı olanı vermektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde küçük bir masrafla her gün binlerce ölümün önlenebildiği bir dünyada sonsuz sağlık kaynaklarını tüketmek isteyen çok az zenginin umutları için milyonlarca dolar harcamak adil değildir. Erişim meselesi de adalet sorunuyla yakından ilgilidir. Radikal yaşam uzatma gerçekleştiği takdirde sadece zenginler için erişilebilir olacaktır. Kısaca radikal yaşam uzatmaya erişim mümkün olsa bile, her zaman zenginlerin alanı ile sınırlı olacaktır. Bu gerçek göz önünde bulundurulursa birçok insanın temiz içme suyu, kanalizasyon sistemleri, temel sağlık klinikleri vb. geliştirmek için çalışmak çok daha mantıklı olacaktır. Radikal yaşam uzatılması eşitsizliği muhtemelen sonsuz ölçüde şiddetlendirecektir. En büyük sosyal eşitliklerden biri hepimizin ölmesi ve öldüğümüzde servetimizi kaybetmemizdir. Dördüncüsü ise tutum sorunudur. Bazı insanlar diğerlerinden daha fazla yaşamı hak ettiklerini, düşük seviyelerde sağlık hizmetlerine bile erişimi hak etmediklerini düşünürler. Bu ise yaşam sevgisiyle değil ölüm korkusuyla açıklanabilir. Zira bazı insanlar ölüm gerçeğiyle yüzleşmekten veya Tanrı'nın yargılamasından kaçınmak için yaşam süresini uzatmak ister. Dolayısıyla Green'a göre transhümanizm adalet, erişim, eşitsizlik ve tutumlarla ilgili dengesizlikleri tatmin edecek bir şekilde var olabilir.[116]

Green'in üçüncü gerçek iddiası, insanın her şeye güç yetirmesinin imkansızlığıdır. Amerikalı gazeteci ve transhümanist Zoltan Istvan insanların her şeye kadir olmaya çalışması gerektiğine dikkat çekmiş ve bu amacın peşinden giden biri için "her şeye gücü yeten" kelimesini kullanmıştır. Green bunun imkân dahilinde olmadığını ve her şeye kadir kavramının yanlış anlaşılmasından ibaret olduğunu söyler. Zira her şeye kadirlik insanlık için imkânsız bir hedeftir. İnsanın sahip olmadığından çok daha fazla güç araması normaldir. Ancak "her şeye kadir" (*omnipotence*) kelimesi bunun için kullanılacak doğru bir kavram değildir.[117] Sadece her şeye kadir tek bir Tanrı için kullanılan bu kavram, insanlara veya trans insanlara uygulanamaz. Bu noktada Green tanrılaşmak veya Tanrı'ya benzemek kavramlarına da açıklama getirir. Ona göre "ben Tanrı gibiyim" gibi bir nitelendirme de tam bir benzerliği ifade etmez. Dolayısıyla yaratan ve yaratılan arasındaki mesafe sonsuzdur. Kişi gücünü ne kadar geliştirirse geliştirsin her şeye güç yetirmesi hala sonsuz olarak sürecektir.[118]

---

[116] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 192-193.

[117] Bu noktada Green, gelişen insan gücünü ifade etmek için "*antropotans*" (insan gücü) kavramını teklif eder. Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 194.

[118] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 192-194.

Green'in dördüncü ve son gerçek iddiası ütopya peşinde koşmanın tehlikeli olduğudur. O, bu durumu transhümanist Roen Horn'un "Teknolojiyle cennet yaratmaya çalışıyoruz ve bunu yapabiliriz." sözüyle dile getirir. Bu anlamda teknolojik ütopyanın bazı transhümanistler için bir hedef haline geldiği söylenebilir. Green bu ütopyanın somut bir gerçekliği yansıtmadığını en olası gelecek senaryosunun gelecek yüzyılda insan ömrünün kademeli olarak artmaya devam edeceği, muhtemelen yüz yıldan fazla olacağıdır. Bu yüzden sonsuza dek yaşamak isteyenler toplumsal sorunları ve savaşları ortadan kaldırarak insanlığa çözüm üretebilirler. Bu noktada Katolik Kilisesi ile transhümanizm yakın müttefikler olmalıdırlar.[119]

Öte yandan Keenan'ın verdiği bilgilere göre Alman Katolik ilahiyatçı kardinal Walter Kasper, Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yaparak özne olan insan bedeninin nesne haline getirilmesine karşı çıkar. Nitekim Yeni Ahit'te insan bedeninin önemli olduğuna ve ölümden sonra bedeni olmayan bir varlığın düşünülemeyeceğine dikkat çekilir.[120] Kasper'a göre insan bedeni, Tanrı'nın yaratmasıdır ve insanın sadece bir parçasını değil her zaman insanın tamamını ifade eder.[121]

Toronto York Üniversitesi'nde felsefe ve ahlak konularında araştırma yapan Alcibiades Malapi-Nelson "*Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church*" adlı makalesinde transhümanizmin yaratmaya çalıştığı sayborg modeliyle Hıristiyanlığın sakramentleri arasında bir ilişki kurar ve söz konusu sakramentlerin nasıl icra edileceği noktasında transhümanizmi eleştirir. Bu anlamda başta evharistiya ayini olmak üzere, evlilik, günah itirafı, vb. ayinlerin nasıl gerçekleştirileceği konusunda endişeli olduğunu söyler. Dolayısıyla Katolikler tıpkı kürtajı ve ötenaziyi yasakladığı gibi bu özel transhümanist yaşam tercihini de yasaklamalıdır.[122]

Sonuç olarak hem liberal hem de muhafazakâr Katolik çevrelerden transhümanizm hakkında yapılan açıklamalar, tamamen olmamakla beraber onun reddi yönündedir. Elbette transhümanizmin iddiaları kilise doktrini ile karşılaştırıldığında özellikle de insan onuru başta olmak üzere temelde redde-

---

[119] Green, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", s. 197.

[120] I. Kor. Mek., 15/35-50.

[121] James F. Keenan, "Roman Catholic Christianity-Embodiment and Relationality: Roman Catholic Concerns about Transhumanist Proposals", *Transhumanism and The Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer- Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 161. Malapi-Nelson'a göre ise insanı insan olarak tanımlayan şey bedenle ve onun özellikleriyle daha az; zihin, ruh ve irade ile daha çok irtibatlıdır. Malapi-Nelson, "Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church", s. 383-385.

[122] Malapi-Nelson, "Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church", s. 388-393.

dilebilecek yönleri vardır. Bu bağlamda süresiz ömür uzatma girişimleri Katolik çevrelerde muhtemelen verimli bir zemin bulamayacaktır.[123]

3.2. Transhümanizm, Posthümanizm ve Ortodoks Kilisesi

Transhümanizm, posthümanizm ve Ortodoks Hıristiyanlık ilişkisiyle ilgili olarak araştırmacılar farklı görüşler ileri sürerler. Örneğin Hava Tirosh-Samuelson, Ortodoks Hıristiyanlığın teknolojik gelişimi desteklediğini söyler ve bunu Rus Ortodoks filozof ve ilahiyatçı Nikolai Fedorovich Fedorov[124] (ö. 1903)'un kurtuluşun nihai sonunu tanrılaşma (*theosis*) olarak tasavvur etmesiyle ilişkilendirir. Bu, bütün bedenlerin, ruhların ve kozmosun radikal bir dönüşümü anlamına gelir. Doğu Hıristiyanlığı konusunda çalışan Amerikalı Dinler Tarihçi Eugene Clay'ın da belirttiği gibi Federov, tüm insanların ölüleri diriltme ve evreni bilimsel yollarla düzenleme hususunda birleşmeleri gerektiğini ileri sürmüş ve insan vücudunun birçok yönden güçlendirilmesi çağrısında bulunmuştur. Çünkü o da transhümanistler gibi insanların kendi kaderlerinden büyük ölçüde sorumlu olduklarına ve Tanrı'nın kendilerine atadığı rolü[125] yerine getirebileceklerine inanır. Bu anlamda Fedorov, Rus Uzay Araştırmaları'nın başında bulunan birçok önde gelen Rus bilim adamına ilham vermiş ve 2003'te kurulan Rus Transhümanist Derneği'nin bildirisi Fedorov'un görüşünü benimsemiştir.[126]

Öte yandan transhümanizm ve Ortodoks Hıristiyanlığı üzerine makale kaleme alan Clay, transhümanist hareketin Hıristiyanlığa şüpheyle yaklaştığını; transhümanistlerin çoğunun da ateist olduğunu söyler. Dünya Transhümanist Derneği üyelerinin araştırmaları da transhümanistlerin genellikle ilahi müdahale ve vahiy fikrine karşı olduklarını doğrular.[127] Dolayısıyla Hıristiyanlarla

---

[123] Malapi-Nelson, "Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church", s. 385-387.

[124] Nikolai Fedorovich Fedorov, Rusya dışında pek tanınmamakla beraber bazı Anglo-Amerikan transhümanistler Ortodoks teolojik çerçevede olmasa da onu benimsemeye başlamışlardır. Eugene Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, ed. Hava Tirosh-Samuelson- Kenneth L. Mossman, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH: 2011, s. 172.

[125] Bu rol, tek bir ailenin parçası olmak, ölüme karşı zafer kazanmak ve evrenin yöneticileri olmaktır. Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 65.

[126] Ray Kurzweil bile, teknolojinin kendi babasını diriltmek için nasıl kullanılabileceği üzerine spekülasyon yaparken Fedorov'un ölülerin evrensel dirilişiyle ilgili vizyonunu paylaşır. Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 65.

[127] Transhümanistlerin Hıristiyan öğretilerine karşı antipati beslemelerinin nedenleri arasında mutlak güce sahip adil bir yaratıcı Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra diriliş gibi konular yer alır. Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 157.

ilişki kurmaya yönelik transhümanist çabalar genel olarak zayıftır ve entelektüel fikir alışverişinden ziyade siyasi amaçlıdır. Bu gerçeği transhümanist Eric Steinhart şu şekilde ifade eder: "Hıristiyanlık Batı'da son derece güçlü bir kültürel güç olduğu için, transhümanizm onunla dikkatli bir şekilde ilgilenmelidir."[128]

Batı Hıristiyan geleneğini reddeden Anglo-Amerikan transhümanistler, Doğu'nun teologlarını tamamen görmezden gelirler. 2003'te kurulan Rus Transhümanist Hareketi, tam tersine, ilham kaynağı olarak dindar Ortodoks Hıristiyan Nikolai Fedorovich Fedorov'u (1829-1903) benimser. Rus Dini Rönesansı'nın en yaratıcı düşünürlerinden biri olan Fedorov, insanlığın doğası ve kaderi hakkındaki vizyonunu şekillendirmek için Ortodoks teolojisinden- özellikle de ilahiyatçı Maximos the Confessor (ö. 662)'un eserlerinden yararlanmıştır. Hem Maximos hem de Fedorov'a göre insanlar ilahi kurtuluş eylemine özgür iradeleriyle ve bilinçli bir şekilde katılabilirdi. Yine her iki filozofa göre kurtuluşun nihai sonu herkesin, beden ve ruhun, aynı zamanda bütün kozmosun radikal bir dönüşümü yani tanrılaşmasıydı (*theosis*). Clay'a göre Fedorov, ölümünden sonra yayınlanan ve orijinal transhümanist manifesto olarak düşünülebilecek olan *The Philosophy of the Common Cause* (1906, 1913) adlı çalışmasında, kanatlar ekleyerek, beslenme kanalını ortadan kaldırarak ve insanları ototrofik metabolizmaya sahip bir varlık yaparak insan vücudunu geliştirmeye çağırmıştır. Bu anlamda Federov'un, James Hughes'in *Citizen Cyborg*'unu (2004) bir yüzyıldan fazla beklediği söylenebilir.[129]

Clay'a göre ütopik transhümanist vizyon, gücünün çoğunu geleneksel Hıristiyan teolojisinden alır. Bu anlamda İsa Mesih'in ölümden dirilişi, genel dirilişin yalnızca ilk ürünüdür. Mesih inanlıları da aynı şekilde ölümden dirildikten sonra İsa Mesih'in sahip olduğu aynı türden biçim değiştirmiş bedeni elde edebilirler. Bu hususta Pavlus şöyle der: *"Topraktan olan insan nasılsa, topraktan olanlar da öyledir. Göksel insan nasılsa, göksel olanlar da öyledir. Bizler topraktan olana nasıl benzediysek, göksel olana da benzeyeceğiz."*[130] Dolayısıyla Clay, transhümanistlerin bedeni dönüştürme veya bilinç ve kişiliği süper bilgisayarlara yükleme rüyalarının, Hıristiyanlığın ölümden diriliş vaadinin sekülerleştirilmiş versiyonları olduğunu söyler.[131]

---

[128] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 157.

[129] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 157-158.

[130] I. Kor. Mek., 15/48-49.

[131] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 159.

Clay transhümanizm ile Hıristiyanlık arasındaki benzerliğe dikkat çekmek amacıyla öncelikle erken dönem Hıristiyanlığının tanrılaştırma doktrinine (*teosis*), yani enkarnasyona gönderme yapar ve onun Ortodoks dünyasında Katolik dünyaya kıyasla daha zengin olduğunu ifade eder.[132] Sonrasında Hıristiyan aleminin Kadıköy Konsili'nde (451) İsa Mesih'in ilahi ve beşerî iki tabiata sahip olduğunu karara bağlamasına yer verir.[133] Kadıköy Konsili'nin savunuculuğunu yapan Maximos the Confessor insanların Tanrı'nın ortakları olduklarını ifade etmiştir. Maximos'tan on iki yüzyıl sonra Rus Ortodoks ilahiyatçısı Nikolai Federov bu ortaklığı bir adım öteye taşımış bu anlamda insanların sadece ahlaki emirleri değil aynı zamanda Hıristiyanlığın ontolojik vaatlerinin de yerine getirilmesini talep etmiştir. Öyle ki bu vaatler ölümün üstesinden gelmek, ölüleri diriltmek ve tüm evreni krallığa dönüştürmek vb. dir. Fedorov'a göre enkarnasyon, Tanrı'nın insanlığa ölüleri diriltmek ve kozmosu yenilemek için hem gücü hem de sorumluluğu devretmesi anlamına gelir. Bu anlamda Anglo-Amerikan transhümanistlerinden bile daha radikal olan Fedorov, dünyanın anlamsız savaşlarına son vermesini ve tüm kaynaklarını kullanılamaz durumda olan enerjileri dönüştürmeye ve "babaları" ölüler diyarından kurtarmaya ayırmasını talep etmiştir.[134]

Maximos, insanın özgür iradeye sahip olmasına vurgu yapar. Evrenin amacı ve doğasının anlaşılması için bu gereklidir. Özgürlük olmadan insanlar ilahi yaratma, kurtuluş ve tanrılaştırma faaliyetlerine katılamazlardı. Bu katılım Tanrı'nın insanlığı kurtarıcı amacı için de gerekliydi. Nitekim Tanrı insanı "ilahiyatta ortak olabilmek,"[135] onun sonsuzluğunu paylaşabilmek ve böylelikle lütufla tanrılaştırma yoluyla O'nun gibi olabilmek için yaratmıştır. Maximos'a

---

[132] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 159-160.

[133] İsa Mesih hem beşerî hem de ilahi iki tabiata sahip olup beşerî tabiatıyla günah hariç her şekilde bizim gibidir. Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 161. Kadıköy Konsili'nde İsa Mesih'in tabiatına dair alınan karar Hıristiyan antropolojisi için mühim çıkarımlar sunar. Birincisi, insanların Tanrı'yla ortak bir insan doğasını paylaştığıdır. Öyle ki Tanrı'nın enkarnasyonda sahip olduğu tabiat sadece Nasıralı İsa için değil tüm insanlar için ortaktır. İkincisi, bu ortak insan tabiatı iyidir. İsa Mesih ebedi olarak insandır. Kusursuz insan olan İsa Mesih'e göre günah, asla günah işlememiş bir insan özelliği değildir. Zira İsa Mesih asla günah işlememiştir. Üçüncüsü, Tanrı ve insanlık arasındaki bir ortaklığı resmetmesidir. Nitekim ilahi ve beşerî iki tabiat tek şahsiyette bir araya gelmiştir ve kozmosun kurtuluşunu gerçekleştirecektir. Bu ortaklık ilahi kurtuluş için gereklidir. Dolayısıyla Kadıköy Konsili nasıl ki birbirine karışmaksızın iki tabiatı bir şahsiyette bir araya getirdiyse aynı şekilde insan da beşerî tabiatını muhafaza ederek tanrılaşmaya çalışmalıdır. Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 162.

[134] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 161.

[135] II. Pet. Mek., 1/4.

göre yeni yüceltilmiş ve tanrılaştırılmış insanlık bedensel olmasına rağmen Mesih gibi bekar, tutkusuz ve ölümsüz olacaktır.[136]

Maximos'un insan merkezli kozmik vizyonunun Anglo-Amerikan transhümanist hareketle birkaç uyum noktasına sahip olduğu görülür. Birincisi, Maximos insanlığın iyiliğini ve potansiyelini kesin ve olumlu bir şekilde onaylar. İkincisi, transhümanistler gibi, bir tür olarak insanlığın görkemli bir kadere sahip olduğu bir ilerleme teorisine sahiptir. Üçüncüsü, transhümanistlerde olduğu gibi, bu görkemli kader insan eylemine ve seçimlerine bağlıdır. Dördüncüsü, Maximos'un teleolojik antropolojisi sadece insanlığın ruhsal dönüşümünü değil aynı zamanda bedensel bir dönüşümü de öngörür. Bu anlamda Maximos, tıpkı transhümanistlerin bedeni insanlığı aşacak evrimsel değişimin yeri olarak anlaması gibi, insan bedenine değer verir ve onu tanrılaştırmanın merkezi olarak görür. Beşincisi hem Maximos hem de transhümanistler evrenin bir amacı olduğunu savunur. Maximos için bu amaç, kendisini İsa Mesih'in enkarnasyonunda gösterir. Transhümanistler için ise teknolojinin kullanılması yoluyla insanlığın sınırlarını aşmasından kaynaklanır.[137]

Öte yandan Maximos'un teistik antropolojisini Tanrı'nın evrendeki rolünü reddeden veya görmezden gelen ve kendisini çağdaş bilime dayandıran transhümanizmden ayıran farklılıklar söz konusudur. Birincisi, Maximos'un İsa merkezli teizminin materyalist evrime dayanan transhümanist projeye açıkça yabancı olmasıdır. Nitekim Ordodoks kilise babaları/ilahiyatçılar ilahi bir teolojiye dayanırken transhümanistler deneysel bilime güvenirler. Bu anlamda Maximos insanlığın öncelikle deneysel olarak değil, teolojik olarak tanımlanmasına işaret eder. Ona göre insanlık Tanrı'nın yarattığı, bedensel, ölümlü (her ne kadar ölüm nihayetinde üstesinden gelinecek olsa da), sınırlı, zaman içinde doğmuş akıllı bir varlıktır. Transhümanistler insanların ölümlü bedenleri olduğu konusunda Maximos'la aynı fikirde olsalar da bunun dışında çok fazla konuda farklı düşünürler. İkincisi transhümanist vizyonun aksine Maximos insan tabiatını ebedi olarak görür. Bu noktada Maximos insanlığın ilahi doğanın bir parçası olsa bile ebediyen insan olarak kalacağını ifade eder. Ona göre insanlık asla başka bir şeye evrimleşmeyecektir. Darwinci evrimin takipçileri olan transhümanistler için, bir türün değişmezliğine dair böyle bir inanç büyük bir yanılgıdır.[138]

---

[136] Bu anlamda o, cinselliği Âdem ve Havva'nın işlediği suçun bir semeresi olarak görür. Zira onlar bu hatayı işlemeseydi o takdirde Tanrı üreme için cinsellikten başka araçlar sağlayacaktı. Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 165.

[137] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 165-166.

[138] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 166.

Fedorov'a göre Tanrı insanlığı üç ana rolü yerine getirmeye çağırır. Birincisi, insanın ailenin bir parçası olarak görülmesi ve tıpkı İsa Mesih gibi bir babanın çocuğu olmasıdır. Bu yüzden nasıl ki İsa Mesih Baba'sına itaat edip O'nun isteğini yerine getirmişse aynı şekilde tüm insanlık da babalarının iradelerini yerine getirmeli böylece dünyayı yeniden inşa etmelidir.[139] İkincisi, Tanrı insanlığın ölüme karşı zafer kazanmasını emretmiştir. Bu buyruk oğul ve kızların ölümden diriltmeleri gereken ebeveynlerine borçlu oldukları evlatlık yükümlülüklerinden kaynaklanır. Bu anlamda İsa Mesih ölümden dirilişi sayesinde ölüme galip gelmiş ve böylece bunu tüm insanlık için mümkün kılmıştır.[140] Üçüncüsü ise, insanların evrenin yöneticileri olması, doğanın güçlerini düzenlemesi ve yenilemesidir. İnsanların bu rolünde de İsa Mesih'in örnekliğini görmek mümkündür. Nitekim İsa Mesih denizleri yatıştırmış, rüzgarları dindirmiş, hastaları iyileştirmiş ve ölüleri diriltmiştir. Bundan daha da önemlisi havarilerinin ve tabilerinin daha da büyük işler yapacağını bildirmiştir.[141] Dolayısıyla Fedorov'a göre tüm yaratılışa hâkim olan ölüm yasasının üstesinden gelmek, ölüleri diriltmekten daha fazlasını ifade eder. Bu yüzden Fedorov, Yeşaya'nın peygamberlik vaadinin gerçek anlamda yerine getirilmesini talep eder.[142]

3.3. Transhümanizm, Posthümanizm ve Protestan Kilisesi

Önde gelen birkaç Lutheran ilahiyatçının insanların Tanrı'nın ortakları olması anlamında transhümanizm ve posthümanizmi destekler mahiyette görüşler ileri sürdüğü görülür. Mesela Lutheran ilahiyatçı olan Philip Hefner, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasından dolayı insanı "yaratılmış ortak-yaratıcı" olarak tanımlar. Ona göre, transhümanist teknolojik geliştirme projesi dini bir öneme sahiptir. Zira transhümanist hayal gücünün kendisi insanların Tanrı tarafından yaratılma şekli yönüyle insan doğasının bir özelliğidir. Benzer şekilde,

---

[139] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 169.

[140] Bu noktada Fedorov, ölümden dirilişin İsa Mesih'le başlayan ve devam eden bir süreç olduğundan söz eder. Nitekim ölümden diriliş Tanrı tarafından kararlaştırılmış bir projedir ancak insan olarak hala başarılamamıştır. Genel diriliş insanlığın tüm güçlerini bir araya getiren küresel bir insan çabası gerektirecektir. Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 169-170.

[141] Bu durum Yuhanna İncili'nde şu şekilde ifade edilir: *"Size doğruyu söylüyorum, bana iman eden herkes benim yaptığımı yapacak. Bunlardan daha büyük işler yapacak çünkü ben Baba'ya gidiyorum."* Yuhanna, 14/12.

[142] Clay, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", s. 170-171. Yeşaya 65/25'te bu durum şu şekilde ifade edilir: *"Kurtla kuzu birlikte otlayacak, Aslan sığır gibi saman yiyecek. Yılanın yiyeceğiyse toprak olacak. Kutsal dağımın hiçbir yerinde Kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Böyle diyor RAB."*

Lutherci teolog Ted Peters da transhümanist materyalizmi özellikle zihnin beyne indirgenmesi ve insan kişiliğinin bedensiz ve ilişkisiz olarak anlaşılması konusunda eleştirmekle beraber teknolojiyi insan doğasının bir parçası olarak görür.[143] Protestanlığın transhümanizme bakışını ele alan Mercer ise Protestanlık teolojisinin transhümanizm meselesini yaratılış, enkarnasyon,[144] ölüm, ölümden diriliş, kilise ve sakramentlerle ilişkilendirerek açıkladığını ifade eder.[145]

Mercer'a göre insan, ruha ve bedene sahip bir varlık değildir. O hem ruh hem de bedendir, aynı zamanda yaşamsal ve potansiyel faaliyetlerle doludur. Bu durum, ölümsüzlüğün aksine Yahudi ve Hıristiyanların diriliş üzerindeki vurgusunun teolojik temelidir. Nitekim ölümden dirilişle ilgili Yeni Ahit referansını Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu 15/6'da görmek mümkündür. Pavlus tarafından kullanılan en kapsamlı antropolojik terim soma (beden)'dır ve bedenin bir bütün olarak kişiden ayrılamayacağı açıktır. Kaldı ki bireyin gelecekteki yaşamı bedensel varoluşu gerektirir. Nitekim bedenden kopuk sonsuza kadar yaşayan bir ruh yoktur ve ölümden dirilen İsa Mesih ruhsal olduğu kadar bedenseldir.[146]

Katolik Hıristiyanlarda olduğu gibi[147] Protestanlarda da evharistiya ayininde kullanılan ekmek ve şarabın mucizevi bir şekilde İsa Mesih'in bedeni ve kanının özüne dönüştüğü inancı bulunur. Bu anlamda ekmek ve şarap, Protestan grupların formülasyonlarında farklılık gösterse de genelde İsa Mesih'in bedeni ve kanını sembolize eder. Yine kilise ile ilgili olarak en güçlü metaforlardan biri

---

[143] Tirosh-Samuelson, "Religion", s. 64-65.

[144] Yeni Ahit'te sistematik bir enkarnasyon doktrini yer almamakla birlikte ezeli ve kutsal logosun (sözün) ete kemiğe bürünmesi Yuhanna İncili 1/1, 14'te açıkça yer alır. Bu durum başka bir ifadeyle Tanrı'nın bedenleşmesi, yani insanda ete kemiğe bürünmesidir. İsa Mesih'in beşerî ve ilahi tabiatına yönelik tartışmalar Hıristiyanlığın ilk beş yüzyılı boyunca devam ettikten sonra Kadıköy Konsili'nde (451) ilahi ve beşerî iki tabiata sahip olduğu şeklinde karara bağlanmıştır. Calvin Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", *Transhumanism and The Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer- Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 140.

[145] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 137-154.

[146] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 138-140.

[147] Nitekim Katoliklere göre evharistiya ayinindeki ekmek ve şarap İsa'nın gerçek bedenine ve kanına dönüşür. Zira ekmek ve şarap görünürde iki farklı unsur olmakla beraber onların gerçekte özleri İsa'nın vücudu ve kanıdır. Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 142.

onun "Mesih'in bedeni" olduğudur. Dolayısıyla yaratılış, enkarnasyon, ölüm, ölümden diriliş, kilise ve sakramentlerde insan bedeni Hıristiyan düşüncesinin merkezinde yer alır.[148]

Protestanlar -özellikle liberaller- genel olarak Tanrı'nın insanlar da dahil olmak üzere doğal dünya aracılığıyla dünyanın ve insanlarının ihtiyaçlarını karşılamak, adaleti teşvik etmek ve aslında yeryüzündeki Tanrı'nın Krallığı'nı gerçekleştirmek için çalıştığına inanırlar ve insanların dünya anlayışına katkı sunduğu için bilimi takdir ederler. Bu yüzden liberal Protestanlar insanlık için hayatı daha iyi hale getirdiklerini düşünürlerse, bilim odaklı transhümanist programları kabul etme eğiliminde olacaklardır. Bu anlamda Ted Peters ve onun gibi düşünenler tarafından savunulan insanların "Tanrı ile birlikte yaratıcılar" olduğu fikri, Tanrı'nın insanın yaratıcılığı ve inisiyatifiyle çalıştığı şeklindeki geleneksel liberal fikirle uyumludur.[149] Ancak bu noktada Ted Peters ilerleme ile ilgili transhümanist varsayımların yeni ve gelişme aşamasında olduğunu söyler. O bu anlamda transhümanist vizyonu takdir etmekle beraber genetik ve nanoteknoloji ile ilgili alanlardaki araştırmacıların yeni ve güçlendirici teknolojiler geliştirmeleri gerektiğine işaret eder.[150]

Liberal Protestanlar sosyal ve ekonomik eşitliksizlik/adaletsizlik gerekçesiyle itiraz ederlerken muhafazakâr Protestanlar, bilimden şüphe duydukları için transhümanistlere itiraz ederler. Ancak muhafazakârlar tedaviler ve teknolojiler kullanıma sunulduğunda muhtemelen transhümanistlere katılacaklardır. Bunu da iki nedenden ötürü gerçekleştireceklerdir. Birincisi hayatta kalma içgüdüsü (radikal yaşam uzaması); ikincisi ise cehenneme gitme kaygısıdır. Dolayısıyla hem muhafazakârlar hem de liberaller farklı nedenlerle transhümanizmin en azından bir kısmını destekleyeceklerdir.[151]

Muhafazakâr Protestanlar geleneksel tıbbı, İsa Mesih'in şifa hizmeti ile ilişkilendirirler. Nasıl ki İsa Mesih hastalara şifa vermek suretiyle onların iyileşmesini sağlıyorsa aynı şekilde tıp da insanların hastalıklarından iyileşmesi ve ömürlerini uzatması noktasında katkı sunar. Ancak bu noktada bedenen dirilişin ölümden sonra gerçekleşeceğini; buna karşılık teknolojik gelişme ve ilerlemele-

---

[148] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 142.

[149] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 143.

[150] Peters, "Theologians Testing Transhumanism", s. 147.

[151] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 144-145.

rin ise ölümden önce gerçekleştirilmeye çalışıldığını belirtmek gerekir. Hatta teknolojik gelişme ve ilerlemeler sayesinde ölümsüzleşmenin gerçekleşmesi de öngörülmektedir. Dolayısıyla bu husus transhümanizm ile Hıristiyanlık arasında önemli bir ayrımdır. Bu ayrım ilkinin teolojik beklentisinden ikincisinin de teknolojik buluşlar sayesinde öngördüğü gelecek vizyonundan kaynaklanır. Bu noktada Protestan ilahiyatçı Cole-Turner, farklı bir perspektif sunar. Ona göre yaşama giden yol, yaşamı muhafaza etme ve uzatma değil, paradoks olarak "kendini inkarda" ve kişinin kendi hayatından vazgeçme isteğinde bulunur.[152]

Bilim ve teknoloji gelecekte "sibernetik ölümsüzlüğü" gerçekleştirdiğindeki peyderpey olacaktır- toplumun inançları ve kurumları tamamen veya büyük oranda değişikliğe uğrayacak veya muhtemelen ortadan kalkacaktır. Aşama aşama bu ilerleme ve gelişmeler ortaya çıktığında ve gerçekleşebileceği beklentileri daha netlik ve yaygınlık kazandığında geliştirme en azından başlangıçta muhtemelen bütün Protestanlarca reddedilecektir. Bu noktada Mercer, Protestanların transhümanizmi reddinin teolojik ve etik kaygılardan kaynaklanmayacağını söyler. Çoğu Protestan, tıpkı diğer Hıristiyan ilahiyatçılar ve etikçilerde olduğu gibi, bu radikal senaryoyu kendi dini bakış açıları içinde düşüneceklerdir. Protestan Hıristiyanların ekserisi dinin geleneksel dünya görüşünden hareket ettikleri sürece bu paradigma değişikliğine karşı çıkacaklardır. Bunda insan bedeninin merkeziliği noktasındaki yaratma, diriliş, enkarnasyon, ölüm, komünyon vb.nin oynadığı rol önemlidir.[153]

Hıristiyan geleneği mekanik parçalardan oluşan fizikselliğe indirgemeksizin fizikselliğin/bedenselliğin sürdürülmesi gerektiğini telkin eder. Ancak bu, bedene bağlı yaşam sona erdiğinde ve sibernetik ölümsüzlük gerçekleştiğinde ikincisini benimsemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim onun benimsenip benimsenmemesi, dinin ve onun temel değerlerinin nasıl kavramsallaştırıldığına bağlı olacaktır. Elbette böyle bir teknolojik gelişme, Hıristiyanlığın önemli bir revizyonunu gerektirecektir. Ancak insanların zihinsel, duygusal ve fiziksel aynı zamanda sosyal varlıklar olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Zira zihin ve ruhu bedenden ayırarak yaşamak mümkün olduğunda bundan toplum yaşamının da etkilenmesi kaçınılmazdır.[154]

---

[152] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 145-146.

[153] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 147.

[154] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 148

Mercer'a göre transhümanist vizyon biraz zaman alacaktır; ancak sonunda genel olarak Protestan Hıristiyanlar, "beden ve insan bedeninin temel yapısına ve doğasına inşa edilen önemli bilişsel, duygusal ve fiziksel gelişmeleri (uzatılmış yaşam süreleri dahil) destekleyecektir.[155] Nitekim kalp pili, yapay dizler, nöral implantlar vb. sayesinde teknolojide daha iyi hale geliyoruz ve daha iyisi olacağız. Ancak Protestan Hıristiyanlığı, bir bütün olarak ve şu anda inşa edildiği şekliyle, muhtemelen bedensiz varoluşa direnecektir. Bu noktada liberal protestanlar bilime karşı olumlu bir duruş sergilemekle beraber gerçekleşecek olan iyileştirmelerin tüm insanlar için eşit bir şekilde dağıtımı noktasında endişe duyacaklar; muhafazakârlar ise bilime şüphe ile yaklaştıkları için bilimsel gelişmelere karşı ihtiyatlı olacaklardır.[156]

4. Hıristiyanlığın Transhümanizm ve Posthümanizmle İlgili Endişeleri

Hıristiyanlar transhümanizmle ilgili farklı bakış açılarına sahiptirler. Bazıları transhümanistlerin temsilciliğini yaptığı her şeye karşı çıkarken bazıları onları kucaklar. Hıristiyanların çoğunluğu ise bir taraftan teknolojinin faydalarını takdir etmekte ancak diğer yandan onun insanlığı nereye götüreceği noktasında endişelidir. Teknolojiyle ilgili tutumlardaki farklılıklar, kişinin dininden ziyade ne kadar dindar olup olmadığıyla ilgilidir. Çok az sayıda Hıristiyan ise kendilerini "Hıristiyan Transhümanistler" olarak adlandırır.[157] Onlar da teknolojiyi ileri seviyede hizmetler sunmasından dolayı değil Tanrı'nın yaratma eyleminde teknoloji dahil her şeyle iş birliği yaptığına inandıkları için onaylarlar. İnsani gelişmeyi de Tanrı'nın insanoğlunun ilerlemesi veya büyümesi için iradesi olduğuna inandıkları için kabul ederler. Dolayısıyla çok az Hıristiyan transhümanizmi benimsemekle beraber çoğu Hıristiyan transhümanizmi reddeder. Bunda teknolojiye karşı farklı tutumlara sahip

---

[155] Bu noktada Mercer, özelde Protestanların genelde ise Hıristiyanların insani güçlendirme teknolojisini tehdit olarak değil bir fırsat olarak yorumlamaları gerektiğini düşünür. Zira ona göre insani güçlendirme teknolojisi ilahiyatçılara disiplinler arası çalışma fırsatı sunar. Aynı zamanda Hıristiyanlığın teoloji ve pratiğinin temel yönlerini yeniden düşünmelerini sağlar. Neticede Mercer'a göre teknolojik gelişmelerin etkisiyle Hıristiyanlık değişecektir. Onun nasıl değişeceği ise gelecekte görülecektir. Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 150.

[156] Mercer, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", s. 149-150.

[157] Hıristiyan Transhümanistler 2015 yılında kurdukları "*Hıristiyan Transhümanist Derneği*" sayesinde örgütlenmeye devam etmektedir. "*Christian Transhumanist Association*" adıyla 2021 yılında yaklaşık 1300 üyesi olan bir facebook grubu bulunmaktadır.

olmaları etkili olmuştur. Bu anlamda onlar Tanrı'nın yaratmak için teknolojiyi kullanıp kullanmadığı noktasında şüpheleri söz konusudur. Tanrı'nın yaratma eyleminin devam ettiğini kabul etmekle beraber bunu gerçekleştirmek için teknolojiden yararlanmasına ihtiyacı olmadığına inanırlar. Neticede teknolojiyi tamamen reddetmezler, Tanrı'nın şifa için tıbbı kullandığını kabul ederler. Ancak Tanrı'nın teknolojimizi yaratmayı tamamlamak veya geliştirmek için kullanıldığı görüşüne katılmazlar. Bu yüzden Hıristiyan transhümanizmine karşıdırlar.[158] Hıristiyanlığın transhümanizm ve posthümanizmle ilgili genel tutumu bu şekilde olmakla beraber daha özelde yani Hıristiyanlığın üç ana mezhebi çerçevesinde şunlar söylenebilir.

Katolik Hıristiyanlar basit yaşam uzatmayı desteklemekle beraber yaşam uzatmak için ahlaki olmayan yöntemlerin kullanılmasına ve süresiz olarak ömrün uzatılmasına karşıdır. Zira onlar maddi ölümsüzlüğün imkansızlığına inanırlar. Yine adalet, erişim, eşitsizlik ve tutumlar noktasında endişeleri söz konusudur. Dahası onlar insanın her şeye güç yetirmesinin imkânsız olduğuna inanırlar. Onlar için insan bedeni önemlidir. Bu yüzden insanın nesne haline getirilmesi ve sakramentlerin icrası noktasında endişeleri vardır. Neticede hem liberal hem de muhafazakâr Katolikler transhümanizmi reddederler.

Ortodoks Hıristiyanlar da genel olarak transhümanizme karşıdırlar. Ancak Rus Ortodoks Transhümanistler, Rus Ortodoks filozof ve ilahiyatçı Nikolai Fedorovich Fedorov'un fikirleri sayesinde teknolojik gelişimi desteklemekte ve özellikle enkarnasyon öğretisine yoğunlaşmaktadırlar. Bununla beraber transhümanistlerin ilahi müdahale ve vahiy fikrine karşı olmaları noktasında endişeleri söz konusudur. Zira 2003'te kurulan Rus Transhümanist Hareketi, tam tersine, ilham kaynağı olarak dindar Ortodoks Hıristiyan Nikolai Fedorovich Fedorov'u benimsemektedir.

Protestan Hıristiyanlar da genel olarak transhümanizme karşı olumsuz bir tavır takınırlar. Liberal Protestanlar sosyal ve ekonomik eşitsizlik gerekçesiyle; muhafazakârlar ise bilimden şüphe duydukları için transhümanizme karşıdırlar. Ancak hem liberallerin hem de muhafazakârların farklı nedenlerden dolayı transhümanizmi kısmen benimseyecekleri öngörülmektedir. Bazı Protestan ilahiyatçılar ise transhümanizmi desteklemektedir. Ancak onlar da insan bedeninin ortadan kalkması, sakramentlerin icrası gibi konularda endişelidirler.

[158] Cole-Turner, "Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism", s. 6-10.

Sonuç

Transhümanizm ve Posthümanizm XX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve günümüze kadar şekillenme aşamasında olan, entelektüel ve kültürel iki yeni harekettir. Seküler ve dini olmak üzere iki versiyonu söz konusudur. Özellikle seküler transhümanizm bilimsel ve teknolojik gelişmeler sayesinde başta insanın ömrünü uzatmayı ve iyileştirmeyi sonrasında da ölümsüzleşmesini sağlamayı ve sonuçta tanrılaşmasına kapı aralamayı amaçlar. Dini (Hıristiyan) transhümanizm de Kitab-ı Mukaddes'teki birtakım cümleleri kendisine referans alarak ve kilise babaları/yazarlarının yaratma konusunda insanın Tanrı'nın ortak yaratıcıları olduğunu savunan, aynı zamanda insanın uzun ömürlü oluşunu ve tanrılaşmasını, İsa Mesih'in enkarnasyonu, ölümden dirilişi, Tanrı katına yükselmesi ve ikinci gelişi gibi Hıristiyanlığın temel doktrinleriyle ilişkilendiren bir harekettir. Posthümanizm ise başta insanlar olmak üzere her türlü sınıflandırmayı ortadan kaldırarak eşit ortamlar oluşturmayı amaçlar.

Transhümanistlerle Hıristiyanlar arasında bazı ortak/benzer ve farklı yönler söz konusudur. Bunlar, insanın dönüşümünü gerçekleştirmek istemeleri, teknolojiden yararlanan insanı yaratıcı varlık olarak görmeleri, tıp ve şifa hizmetleri sayesinde uzun/sonsuz bir hayat yaşama arzuları ve Tanrı gibi olma çabaları diğer bir ifadeyle tanrılaşmalarıdır. Farklı yönleri içinde ise şu hususları zikretmek mümkündür. Seküler transhümanizm kaynağını bilim ve teknolojiden, Hıristiyanlık ise vahiyden alır. Hıristiyanlar insan bedenine önem verirler ve onun nesnelleşmesine karşı çıkarlar; transhümanistler ise insan bedenini, uzun hayat yaşamanın önündeki en büyük engellerden biri olarak görürler ve uzun vadede insanların makinelerde varlığını devam ettireceğini ümit ederler. İnsanın kurtuluşu ve sonsuz hayat yaşaması anlamında Hıristiyanlar İsa Mesih'e imanı gerekli görürler; transhümanistler ise insanların makineler sayesinde uzun ömürlü olacağına işaret ederler.

Hıristiyanların, azınlık bir grup dışında genel olarak transhümanizmi reddettikleri görülür. Bunda başta mezhepsel farklılıklar olmak üzere grupların teknoloji ile ilgili tutumları ve dindarlıkları etkili olmuştur. Nitekim Katolikler uzun süreli yaşamı uzatmak için ahlaki olmayan yöntemlere başvurulmasına, aynı zamanda insan bedenini önemli gördükleri ve maddi ölümsüzlüğün imkansızlığına inandıkları için ömrün süresiz bir şekilde uzatılmasına karşı çıkarlar. Bunun yanı sıra sadece Tanrı'yı mutlak kudret sahibi gördükleri için insanın her şeye kadir olamayacağını söylerler. Ayrıca özne konumunda olan insanın nesne haline getirilmesiyle beraber sakramentlerin icrası noktasında endişeleri

vardır. Dolayısıyla Katolikler bu ve benzeri sebeplerden ötürü transhümanizmi reddederler. Ortodokslar ise teknolojik gelişimi desteklemekle beraber insanın yetkinleşmesini İsa Mesih'in enkarnasyonunda aramaktadırlar. Ancak onlar da transhümanistlerin ilahi müdahale ve vahiy fikrine karşı olmaları konusunda endişelidirler. Son olarak Protestanlar da Katolikler gibi insan bedenine önem vermekte, ortadan kalktığı takdirde sakramentlerin icrası noktasında kaygılıdırlar. Bu yüzden liberaller sosyal ve ekonomik eşitsizlik gerekçesiyle; muhafazakârlar da bilimden şüphe duymalarından dolayı transhümanizme karşıdırlar.

Sonuç olarak denebilir ki hem transhümanistler hem de Hıristiyanlar farklı gerekçelerle insanın yetkinliğini ve sonsuz bir hayat yaşamasını arzu ederler. Ancak bunu farklı araç/inanç sayesinde gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu yüzden özellikle seküler transhümanistler insanlar arasındaki eşitlik ilkesini nasıl gerçekleştireceklerinin ve vahiy temelli bir dinle nasıl uzlaşacaklarının planlarını yapmakta, Hıristiyanlar ise onların hedeflerini inançlarına aykırı gördükleri için transhümanizm konusunda endişe duymakta ve en azından şu an için ona karşı çıkmaktadırlar. Benim öngörüm, transhümanistlerin bilim ve teknolojide daha da ileri seviyede başarılara imza atmasıyla ve Hıristiyan transhümanistlerin Hıristiyanlarla ilgili teolojik çalışmaları neticesinde kendilerine taraftar kazanacağı yönündedir. Ancak bu kazanım teknolojik anlamda değil teolojik olarak gerçekleşecektir. Seküler transhümanizmi kabul anlamında ise inançları gereği Hıristiyanlar genel olarak ona karşı duracaklardır. Posthümanistlerin her türlü sınıflandırmayı ortadan kaldırarak herkes için eşit ortamlar yaratma çabaları da sonuçsuz kalacaktır.

Kaynakça

Aşıkoğlu, Yücel, "Aziz Bernard ve Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri", (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009).

Athanasius, "Incarnation of the Word", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1892, IV, s. 208-269.

Augustine, "City of God and Christian Doctrine", *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series*, ed. Philip Schaff, New York: C. Scribner's Sons, II, 1890.

Basil, "On The Spirit", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1895, VIII, s. 124-220.

Bostrom, Nick, "Introduction-The Transhumanist FAQ: A General Introduction", *Transhumanism and the Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 1-17.

Campbell, Heidi, "On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist- Christian Conversation", *Modern Believing*, (2006), s. 61-73.

Campbell, Heidi, Walker, Mark, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", *Journal of Evolution and Technology*, 14/2, (2005), s. I-XV.

Chardin, Teilhard de, *The Future of Man*, Çev. Norman Denny, Newyork, London, Toronto, Sydney, Auckland: Image Books Doubleday, 1959.

Clay, Eugene, "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, ed. Hava Tirosh-Samuelson- Kenneth L. Mossman, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH: 2011, s. 157-180.

Clement of Alexandria, "Exhortation to the Heathen", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 163-206.

Clement of Alexandria, "The Instructor", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts-James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 207-298.

Cole-Turner, Ron, "Christian Transhumanism", *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Tracy J. Trothen-Calvin Mercer, Grenville: Palgrave Macmillan, 2017, s. 35-48.

Cole-Turner, Ron, "Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church*, ed. Steve Donaldson- Ron Cole-Turner, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, s. 1-15.

Cole-Turner, Ronald, "Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists", *Dialog: A Journal of Theology*, 54/1, (2015), s. 20-26.

Cyprian, "The Treaties of Cyprian", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts-James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 421-564.

Fisher, Matthew Zaro "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology", Religion and Transhumanism: The Un-

known Future of Human Enhancement, ed. Calvin Mercer- Tracy J. Trothen, Praeger, California, Colorado, Oxford: ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 23-38.

Fukuyama, Francis, "Transhumanism", *Foreign Policy*, 144, (2004), s. 42-43.

Green, Brian Patrick, "Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions", *Theology and Science*, 13/2, (2015), s. 187-201.

Herzfeld, Noreen, "Must We Die? Transhumanism, Religion, and the Fear of Death", *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Calvin Mercer, Steve Fuller, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, s. 285-299.

Hilary of Poitiers, "On the Trinity", *Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature, 1898, IX, s.169-467.

Hippolytus of Rome, "Discourse on the Holy Theophany", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 234-237.

Hippolytus of Rome, "Refutation of All Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1886, V, s. 9-163.

Huxley, Julian, *New Bottles for New Wine*, London: Chatto and Windus Ltd., 1957.

Irenaeus, "Against Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1913, I, s. 309-568.

Justin Martyr "Dialogue with Trypho", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1913, I, s. 194-271.

Keenan, James F. "Roman Catholic Christianity-Embodiment and Relationality: Roman Catholic Concerns about Transhumanist Proposals", *Transhumanism and The Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer- Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 155-172.

Kitabı Mukaddes Şirketi, *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Malapi-Nelson, Alcibiades, "Transhumanism, Posthumanism, and the Catholic Church", *Forum Philosophicum*, 24/2, (2019), s. 369-396.

McGinn, Bernard, *The Growth of Mysticism*, New York: Crossroad, 1994.

Mckenny, Gerald, "Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology", *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.

Mercer, Calvin, "Protestant Christianity-Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective", *Transhumanism and The Body The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer- Derek F. Maher, New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 137-154.

Moos, Thorsten, "Reduced Heritage How Transhumanism Secularizes and Desecularizes Religious Visions", *Technikzukünfte, Wissenschaft und Gesellschaft / Fu-*

tures of Technology, Science and Society, ed. J. Benjamin Hurlbut- Hava Tirosh-Samuelson, Wiesbaden: Springer VS, 2016, s. 159-178.

More, Max, "The Philosophy of Transhumanism", *Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future: The Transhumanism Reader*, ed. Max More-Natasha Vita-More, Sussex, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., 2013, s. 3-17.

Origen, "Against Celsus", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, IV, s. 395-669.

Origen, "Commentary on John", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Allan Menzies, New York: C. Scribner's Sons, 1906, IX, s. 297-410.

Peters, Ted, "Theologians Testing Transhumanism", *Theology and Science*, 13/2, 2015, s. 130-149.

Ranisch, Robert, Sorgner, Stefan Lorenz, (ed.), "Introducing Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism An Introduction*, Frankfurt, Main: Peter Lang GmbH, 2014, s. 7-27.

Redding, Micah, "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee, Cham: Springer, 2019, s. 777-794.

Sandberg, Anders, "Transhumanism and the Meaning of Life", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer-Tracy J. Trothen, California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 3-22.

Tertullian, "Against Marcion", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, III, s. 269-476.

Tertullian, "On The Resurrection of The Flesh", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts- James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, III, s. 545-596.

Theophilus of Antioch, "To Autolycus", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts-James Donaldson, New York: C. Scribner's Sons, 1885, II, s. 85-123.

Tirosh-Samuelson, Hava, "Religion", *Post- and Transhumanism An Introduction*, ed. Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt, Main: Peter Lang GmbH, 2014, s. 49-72.

Vita-More, Natasha, "History of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee, Cham: Springer, 2019, s. 49-61.

Waters, Brent, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, s. 163-175.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

POSTHÜMANİZMDE VE TRANSHÜMANİZMDE VARLIK

Mahsum AYTEPE*

Giriş

İdrak ettiğimiz yüzyılda şahit olduğumuz gelişmelerin, önceki asırlara kıyasla 'sıra dışı' bir hızla ve 'sınır' mefhumunu anlamsız bırakacak bir biçimde gerçekleştiğine dair yaygın kanıyı kabul etmeyen kimse yoktur. İnsanın kendisine ve sınırsız büyüklüğü ve eşsiz görünümüyle tabiata/evrene dair bitmek bilmeyen merak ve ilgisi, bilim ve teknolojinin sunduğu imkânların da etkisiyle bütün insanlığı öngörülemez bir geleceğin eşiğine getirmiş durumda. Bu eşikle birlikte, insana ve onun kapasitesine dair geçmişten bugüne tevarüs ettirilen başarı hikâyelerinden aldığımız tabii heyecan, yerini, hayranlık duygumuzu aşındıracak derecede yoğunlaşan ve bir yıla neredeyse yüzyıllık gelişmeleri sığdıran modern teknolojik yeniliklere karşı kayıtsızlığa bırakmak üzere. Yeni ve farklı olana dair fıtri ilgimizi olumsuz etkileyen bu yoğunlaşma, yarına dair esaslı değişikliklerin olacağı öngörülerini güçlendirdiği oranda ise belli belirsiz bir tedirginliğe neden olmaktadır.

Bilim ve teknolojinin gelecekle ilgili olarak oluşturduğu tedirginliğin tek sebebi, insanın 'belirli' olana göre 'düzen'lediği yaşamının bozulacağından duyduğu endişe ya da İbn Haldun'un ifadesiyle 'alışkanlıkların çocuğu' olması değildir. Buna ilaveten bütün insanların kendisi için hazırlık yaptıkları ortak bir umut alanı olarak geleceğin, belli bir tasarıma ve bilinçli bir plana bağlı olarak tekelleştirilmeye konu olmasıdır. 'Normal' olan üzerinde yapılan entelektüel tartışmaların giderek ideolojik bir mahiyet kazanması ve yeni normalin 'norm'suzluk olduğuna dair söylemlerin bir saplantıya dönüşmesi Alvin Toffler'in kavramsallaştırdığı 'gelecek korkusu'nun[1] kitlesel bir nitelik kazanmasına zemin hazırladı. Kuşkusuz gelecek tasarımlarının feragat etmemizi istediği eski normallerimizde bütünüyle diretmek anlamlı olmayacaktır. Değişime uyum sağlama kuramlarının köklerimizi kurutmayan, daha 'insancıl' ve 'yumuşak' bir gelecek için sundukları öneriler de faydasız değildir. Ancak bilim ve teknoloji mührü vurulan her yeniliği, sağduyumuzda yanıtsız bıraktığı sorulara rağmen kaçınılmaz görmenin bizi başka türlü bir tutarsızlığa mahkûm ettiğini de yadsıyamayız.

---

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. e-mail: maytepe33@hotmail.com

1 Alvin Toffler, *Şok-Gelecek Korkusu*, Koridor Yayıncılık, çev. A. Selami Sargut, 2011.

Transhümanizm ve posthümanizm, sözünü ettiğimiz kaotik ve gerilimli bağlamın merkezinde durmaktadır. Bu bağlamın etkisiyle olsa gerek bu iki kavrama ve bunları bütünleyen kavramsal şemaya dair bütün dünyada hızlı bir literatür artışı var. Gösterilen büyük ilginin farklı inanç ve kültürlerden ve hayatın farklı alanlarından geldiğini tahmin etmek zor değildir. Zira transhümanizm ve posthümanizm birer bilimsel, kültürel ve felsefi hareket ve eğilim olmanın ötesinde varlık, bilgi, inanç, ahlak, ekonomi, toplum, tarih ve çevre gibi dünya görüşümüzü şekillendiren temel parametrelere ilişkin olarak esaslı önermeler sunmakta ve pratikler dayatmaktadır. Bu hususun anlaşılması için söz konusu kavramların içeriklerine ana hatlarıyla bakmak yeterli olacaktır.

Posthümanizm temelde Aydınlanma ve hümanizm karşıtlığıyla ifade edilebilir. Hümanizmin tarihsel olarak gerilediği varsayımına dayanan, Aydınlanmanın aklın ve seküler bilimsel rasyonalitenin kendi kendini düzenleyen ve teleolojik olarak yapılandırılmış ilerlemeci fikrine karşı çıkan posthümanizm,[2] insanı tarihsel olarak diğer yaşam formlarının üzerinde ve kontrolünde konumlandıran kültürel temsilleri, güç ilişkilerini ve söylemleri inceleyip eleştirir.[3] Posthümanizm insanların benzersiz yaratıklar olduğu fikrini içeren insan istisnacılığını ve insanların doğal dünyayı kontrol etme hakkına sahip olduğu düşüncesini savunan insan enstrümantalizmini reddederken insanın, birlikte gelişen ekosistemler ve yaşam süreçlerinin yanı sıra hayvanlarla ve diğer yaşam formlarıyla ortak bir genetik materyal paylaştığını kabul eder.[4] İnsanın biyolojik sürecinin, yüzyıllar boyunca bakteri ve organellerin çevreden insan vücuduna emilmesiyle sağlandığını kabul eden bu yaklaşıma göre "benzersiz" olduğuna inanılan insan, aslında hayvanların, bitkilerin ve insanların türsel yapı, deri ve bunların işlevleri arasındaki verilerin hibridizasyonunun ve değişiminin sonucudur. Bu bakış açısında insan, ontolojik olarak farklı unsurların bir toplamı[5], H. Jöns'ün betimlemesiyle 'dinamik bir melezdir'[6]. Neo-materyalist bir zemine dayandırılan posthümanizmde[7] özne, transversal, transbirey, transtür ve transcinsiyet olarak tasarlanmakta[8] ve tamamen melez bir ontolojiye ve buna göre kurgulanmış epistemik ve etik ideale koşullanmaktadır. Posthümanizm,

---

[2] Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity, 2013, s. 37.

[3] Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Polity Press, Cambridge, 2014, s. 13.

[4] Nayar, *Posthumanism*, s. 19.

[5] Nayar, *Posthumanism*, s. 20-21.

[6] Heike Jöns, "Dynamic hybrids and the geographies of technoscience: discussing conceptual resources beyond the human/non-human binary", *Social and Cultural Geography* 7(4), 2006, s. 559.

[7] Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, Kolektif Kitap, çev. Seyram Sam, Eda Çaça, İstanbul, 2019, s. 67.

[8] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 98.

bu kuramın gelişmesine önemli bir katkı sunan Braidotti'de, insan merkezci bios yerine insan merkezciliği ve insan biçimciliği reddeden zoe'yi esas alır ve zoelojik/jeolojik/teknolojik organizmaların öbekleşmesi olarak tarif edilir.[9]

Transhümanizm ise biyoteknoloji, nanoteknoloji, sanal gerçeklik teknolojileri, yapay zekâ, robotik ve siborg teknolojileri yoluyla insanın süper zekâya, süper organlara ve süper uzun ömre ulaşmasını hedefleyen bir harekettir.[10] İnsan doğasını durağan, değişmeyen bir şey olarak görmek yerine gelişime ve kontrol edilmeye açık olduğuna inanan transhümanistler, biyolojik ve genetik mirasımızın üstesinden gelinebileceğini ve kontrollü bir evrimleşmeyle hızlandırılabileceğini öngörürler.[11] Transhümanizmin kuramcılarından Ray Kurzweil, hedefledikleri evrimin daha fazla karmaşıklığa, zarafete, bilgiye ve zekâya; daha büyük güzelliğe, yaratıcılığa ve aşk gibi daha ince niteliklere doğru ilerlediğini ifade ederken tek tanrılı gelenekte Tanrıya atfedilen sonsuz bilgi, sonsuz akıl, sonsuz güzellik, sonsuz yaratıcılık ve sonsuz sevgi gibi niteliklere göndermede bulunur. Ona göre evrim, bu ideallere hiçbir zaman tam olarak ulaşmasa da, katlanarak patlayan gelişmesiyle amansız bir şekilde bu tanrı anlayışına doğru ilerlemektedir.[12] Kurzweil'in kuramsallaştırdığı tekillik (singularity) sadece tekno-ütopik varsayımlarıyla değil, metafizik çağrışımları nedeniyle de tartışma konusu olmaktadır. James Hughes'a göre transhümanistler, doğaüstü bir ruh olmadığına, zihnin beynin bir ürünü olduğuna ve öz farkındalığa sahip zekâya sahip makinelerin mümkün olduğuna inanmakta neredeyse hemfikirdirler. Ona göre transhümanizmin ruh-beden ilişkisinin metafiziğine dair barındırdığı görüşler, çoğu dini sistemle uzlaşmasının önündeki başlıca engellerden biri olarak görülebilir.[13] Bununla birlikte Hughes'in liberal Hıristiyan ilahiyatçıların transhümanist teknolojik projesine yönelik olumlu tutumlarına atıfta bulunduğuna da dikkat çekmek gerekiyor.[14] Hıristiyan ilahiyatçılar arasında özellikle transhümanizm bağlamında

---

[9] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 67.

[10] Nayar, *Posthumanism*, s. 18.

[11] Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, InterVarsity Press, Illinois, 2019, s. 41.

[12] Ray Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology*, Viking Penguin, London, 2005, s. 284.

[13] James J. Hughes, "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", *Institute for Ethics and Emerging Technologies*, 2007, s. 6.

[14] Hava Tirosh-Samuelson, "Religion", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, v. 1, s. 61-62.

yaşanan ihtilaflar, meselenin kategorik yaklaşımlarla çözüme kavuşturulacak kadar basit olmadığını göstermektedir.

İki kavram arasındaki farkları veya bağlantıları yeri geldikçe detaylandırmakla birlikte, bu aşamada değinmekte yarar gördüğümüz husus, hem posthümanizmin hem de transhümanizmin geleceğe odaklanan ve bunun için teknolojiyi araçsallaştıran bir yapıya sahip olmalarıdır. Temel bir ayırım olarak posthümanizm, hümanist kavramları ve değerleri reddeden çeşitli pozisyonlar için şemsiye bir terim olarak işlev görürken,[15] transhümanizm sunduğu teknooptimist fikirler dizisiyle Aydınlanma düşüncesinin izleğinde seyretmektedir. Bu nedenle transhümanizmi hümanizmin yoğunlaşması ya da ultra hümanizm olarak betimleyenler de olmuştur.[16] Bu çerçevede, post-hümanizm anti-hümanist, transhümanizm ise ultra hümanist olarak görülebilir.[17]

Yukarıda verdiğimiz kısa çerçevenin de gösterdiği gibi posthümanizm ve transhümanizm, bütün insanlığı çok yönlü olarak etkileyecek bir dizi değişiklik öngörmektedir. Fen bilimlerinden sosyal bilimlere, bilim kurgu edebiyatından sinema ve sanat gibi pek çok kültür faaliyetine kadar çeşitli sahalarda ve sayısız enstrümanla uygulama imkânı bulan bu iki hareket, doğal olarak dinlerin de ilgi alanına girmektedir. Hıristiyanlara nispetle Müslümanların daha yeni yeni yüzleştikleri bu akımlara dair yapılan çalışmaların sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır.

Bu çalışma, posthümanizm ve transhümanizmin varlık anlayışlarını, İslam düşüncesi çerçevesinde ele alma çabası güden bir deneme olarak görülmelidir. Çalışmada ağırlıklı olarak Kelâm ilminin kavramsal ve metodolojik verileri merkeze alınacak olsa da, ihtiyaç duyulan yerlerde diğer İslami ilimlerin yol gösterici kaide ve ilkelerine başvurmaktan da kaçınılmayacaktır. Yazar çalışmanın, posthümanizm ve transhümanizm düşüncesini Türkçe literatürde ve İslam düşüncesi açısından ele alan ilk teşebbüslerden birisi olduğu gerçeğini, aynı zamanda büyük bir sorumluluk olarak telakki etmektedir. Bu sorumluluk, posthümanizm ve transhümanizmi ideolojik ya da tepkisel bir tutumun indir-

---

[15] Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, v. 1, s. 8.

[16] Ranisch-Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", s. 8.

[17] Steve Fuller, "Evolution", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, v. 1, s. 201; Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing. New York 2019, s. 3.

gemeciliğine kurban etmeye karşı duyarlı olmayı gerektirir. Ancak takdir edilir ki bu duyarlılık, yazarı, dayanmış olduğu disiplinlerin temel ve kabul görmüş verileriyle çelişkiye düşürecek bir sapmaya da yol açmamalıdır. Esas alacağımız ölçü, yüzleştiğimiz düşünce ve pratiklerin dinin emir ve yasaklarıyla bizzat uyumlu olup olmadıkları değil, dinin ilke ve hedeflerine aykırı olup olmadıkları olacaktır. Herhangi bir beşeri bilgi veya gelişmeyi dinin ilke ve hedeflerine aykırı olmadığı sürece meşru gören bu yaklaşım, İslam hukukunun "eşyada asıl olan ibahadır" külli kaidesinin sosyal bilimlere uyarlanmış hali olarak görülmelidir. Elbette bu yaklaşım, meşruiyetine kani olunan düşüncelerin, insanın ve tabiatın bir bütün olarak huzur ve yararını zedelemeyeceği esasını tazammun etmektedir.

Bu çalışmada, yukarıda çizilen çerçevede varlık problemi ele alınacaktır. Çalışmada varlık problemi önce posthümanizm ve transhümanizm açısından ele alınacak daha sonra İslam düşüncesinin konuya yaklaşımı ana hatlarıyla gösterilmeye çalışılacaktır. Posthümanizm, transhümanizm ve İslam için belirlediğimiz başlıklar, aynı zamanda onların varlık telakkisini özetlemek üzere öngördüğümüz en yalın kavramsallaştırmalar olarak okunabilir.

1. Posthümanizm ve Materyalist Ontoloji

Posthümanizmin ontolojisini ele almak, pek çok kavram ve teoriyi incelemeyi gerektirir. Her ne kadar posthümanist düşünürler arasında posthümanizmin ontolojisini belirlemek üzere merkezi kavramın ne olduğuna ilişkin bir takım yaklaşım farklılıkları olsa da hemen hepsinin belirli bir kavramsal şema içinde konuştuğunu ifade etmek mümkündür. Biz de bu şemayı çevreleyecek şekilde ana kavramlara ve ilkelere odaklanarak bir betimleme yapacağız.

Posthümanist ontolojinin tartışmasız en temel özelliği materyalist olmasıdır. Ancak posthümanist materyalizm klasik materyalizmden farklı olarak "yeni", "monist", "vitalist", "olumlayıcı" gibi takılarla tarif edilmiştir.[18] Materyalizmin bu türden farklı sıfatlarla tarif edilen türlerine ilişkin yapacağımız açıklamalar, posthümanist ontolojinin materyalistik karakterinin mahiyetine açıklık kazandıracaktır.

---

[18] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, NC: Duke University Press. 2010, s. 13, 17; Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 31, 67; Braidotti, *The Posthuman*, s. 3; Iris van der Tuin, "Neo/new Materialism", *Post Human Glossary*, Edit: Rosi Braidotti-Maria Hlavajova, Bloomsbury Academic, London, 2018, s. 277; Diana Coole-Samantha Frost, "Introducing the New Materialisms", *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Durham: NC: Duke University Press, 2010, s. 21.

Bilindiği gibi materyalizm, varlığın temeline maddeyi koyar ve maddi görünümü olmayan şeylerin de son tahlilde maddenin değişik halleri olduğunu savunur.[19] Oysa posthümanist "yeni" materyalizm, klasik madde anlayışının maddeyi uzunluk, genişlik ve kalınlıktan oluşan tek biçimli, hareketsiz bir varlık olarak tahayyül ettiğini, Descartes'çı Kartezyenizm ve Newton'cu fiziğin derin izlerini taşıyan bu türden bir madde anlayışının artık sürdürülemeyeceğini savunur. Bu doğrultuda yeni materyalizm, üretken ve yaratıcı kapasiteye sahip bir madde anlayışı önerir.[20] Yeni materyalizme göre mademki her şey fiziko-kimyasal süreçlerden oluştuğu için maddi ise maddenin kendisi neden-sonuç ilişkilerinin atıl süreçlerine indirgenemez. Bu anlayışa göre maddilik her zaman "salt" maddeden daha fazlasıdır. Maddeyi aktif, kendini yaratıcı, üretken ve öngörülemez kılan nitelikler güç, canlılık, ilişkisellik ve farklılıktır.[21]

En belirgin özelliği posthümanist bir perspektifi savunmak olan yeni materyalizme[22] göre atom altı düzeyde statik ve sabit olmadığı için ilişkisel olan ve belirlenmiş bir varlığa indirgenemeyen maddenin en temel özelliği yatay olmasıdır. Nitekim posthümanist düşünürler de maddedeki ilişkiselliğin "yatay" düzlemini, buna açıklık kazandırdıklarını düşündükleri Aktör Ağ Teorisiyle ilişkilendirerek temellendirmektedir. Bu ilişkiyi sağlamak üzere kurulan kilit kavram rizom'dur.[23] Aktör ağ teorisi içinde geliştirilen ve özü itibariyle biyoloji bilimine mal olan rizom, boğumlardan kökler ve sürgünler gönderen yatay bir yeraltı bitki gövdesini ifade eder.[24] Rizomun en temel özelliği yatay olmasıdır. Rizomun ilişkisel, yatay, düzensiz ve öngörülemez ilerleyişini imleyecek şekilde posthümanist ontoloji, insanlar ve varlığın bütün diğer tezahürlerinin maddi bir ağ içindeki "oluş" düğümleri olarak algılanabileceğini var sayar. Ontolojik ve varoluşsal olarak sürekli yenilenen bu oluş süreci, kendi içinde etik ve epistemolojik kabuller barındırır.[25] Rizom (köksap) ilk defa Deleuze ve Guattari tarafından Batı düşüncesinin köken takıntısını ifade eden bir "Ata"dan, yani kökenden kopuşu ifade etmek üzere kullanılmıştı.[26] Bu yönüyle karşı-

---

[19] Henry Walsh-Bruce Wilshire, "Metafizik Nedir", *Metafiziğe Giriş*, der: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 70.

[20] Coole-Frost, "Introducing the New Materialisms", s. 8-9.

[21] Coole-Frost, "Introducing the New Materialisms", s. 9.

[22] Coole-Frost, "Introducing the New Materialisms", s. 20.

[23] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 2019, s. 179.

[24] https://www.populertarim.com/rizom-nedir-tanim-ve-ornekler (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[25] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 179.

[26] Gilles Deleuze Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni II Bin Yayla*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul 1993, s. 11.

jeneolojiyi ifade eden rizom, posthümanist ontolojide merkezi yer işgal eden tek kavram değildir. Kapitalizm ve Şizofreni II'de işlenen çokluk, topluluk, bağlantı, göçebelik ve heterojenlik de posthümanist ontolojinin temel referansları olmuştur.[27] Yeni materyalizmin ön ayak olduğu, posthümanistlerin de benimsedikleri yatay ilişkisellik kuramı, post-antroposentrik bakış açısı için bir referans oluşturmuştur. Bu bakış açısı, varlık zincirinin tanrı/insan/doğa veya insan/hayvan/mineral şeklindeki hiyerarşik ontolojisi yerine, maddenin çok daha geniş olarak tanımlandığı yatay bir ontolojiden söz etmektedir.[28]

Posthümanist ontolojiye bilimsel bir temel kazandırmak üzere sıklıkla başvurulan bir alan da Karmaşık Adaptasyon Sistemleri (Complex Adaptive Systems) dir. Literatürde CAS olarak formüle edilen bu teoriye, posthümanist söylemde ilgi duyulmasının sebebi, insanı inceleme nesnesi olarak merkezden uzaklaştırmaya[29] ve onun belirleyici tek fail olduğu düşüncesini yıkmaya imkân vermesidir.[30] Peki, CAS nedir? Karmaşık sistemlerin özel bir alanı olan CAS, birbirine bağlı, birleşik bir bütün olarak hareket eden ve deneyimlerden öğrenme ve çevredeki değişime uyum sağlama yeteneğine sahip çeşitli bileşenlerden oluşan yapıları tanımlamak için kullanılan şemsiye bir teoridir.[31] Borsa, sosyal böcek ve karınca kolonileri, biyosfer ve ekosistem, beyin ve bağışıklık sistemi, hücre ve gelişmekte olan embriyo ve üretim işletmeleri gibi pek çok alanla ilgili olan CAS[32], yeni materyalistler tarafından, kendi madde anlayışlarına açılım sağladığı düşüncesiyle sosyal alana taşınmıştır. CAS'ı posthümanistler için anlamlı kılan iki temel niteliği, hiyerarşilere dönük oluşturduğu önyargı ve karmaşıklık yanlılığıdır.[33] Bu özellikleri sebebiyle insanlarla insan olmayanlar arasında ontolojik bir simetrinin kabul edilmesi gerektiğini farz eden düşünürler, insanlar kadar insan olmayanların rolünün hakkını veren bir faillik

---

[27] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 179.

[28] Faruk Yalvaç - Yelda Erçandarlı, "Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm: Metalaşmış 'Şeylerin' Egemenliği", *Mülkiye Dergisi*, 44 (2), s. 263.

[29] Erika Cudworth - Stephen Hobden, "Complexity, ecologism, and posthuman politics", *Review of International Studies*, v. 39, Issue 3, July 2013, s. 643.

[30] Kristiaan P.W. Kok, Anne M.C. Loeber, John Grin, "Politics of complexity: Conceptualizing Agency, Power And Powering in the Transitional Dynamics of Complex Adaptive Systems", *Research Policy*, 50 (2021), s. 3.

[31] Tanya Sammut-Bonnici, "Complex Adaptive Systems", *Wiley Encyclopedia of Management* – V. 12 Strategic Management, January 2015, s. 1.

[32] https://tr.wikipedia.org/wiki/Karma%C5%9F%C4%B1k_sistem (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[33] Ted Carmichael-Mirsad Hadzikadic, The Fundamentals of Complex Adaptive Systems, (s.1-16), s. 13. https://www.researchgate.net/publication/333780588_The_Fundamentals_of_Complex_Adap tive_Systems (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

anlayışını vurgularlar.[34] CAS araştırmaları ilginç bir şekilde, insan dışı faillik alanına taşınmıştır. Bennet insan olmayanların bir tür failliğe -ya da canlılığa- sahip olduklarını ileri sürerek yaşamsal materyalizm kavramını önerirken, Bruno Latour da insan olmayanlara da tıpkı insanlar gibi temsilcilik ve sorumluluk atfeder. Latour, insan olmayan canlıları, özerkliklerini kaybetmiş diğer özne kategorileri olarak alır ve onların insanlarla birlikte failliğe ortak olacakları bir yol çizer.[35]

Görüldüğü gibi CAS, her ne kadar çok çeşitli disiplinlerdeki fenomenleri kapsayan sistemleri tanımlamak için kullanılan bir çatı teori olsa da önce yeni materyalistler tarafından yaşamsal materyalizm (*vital materialism*) kavramı ekseninde, insan dışı faillerin etkinliğine giden bir açıklama alanı olarak görülmüş, posthümanistler tarafından da edimlerin gerçekleşmesinde insanın merkezi konumunun sorgulanıp sarsılması için bir argümana dönüştürülmüştür.

Posthümanist materyalizmi tanımlamak için kullanılan diğer bir nitelik ise monist karakterdir.[36] Yeni materyalizm tarafından da benimsenen monist materyalizm her türlü düalizmi kesin bir dille reddeder. Bilindiği gibi düalizm birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında ya da karşısında bulunan iki ilkenin varlığını kabul eden görüş olarak tarif edilir. Varlık ve oluş, idea ve görüngü, beden ve ruh, ben ve ben-olmayan, bilinç ve cisimler dünyasının birbirine karşıt ilkeler olarak var olduğuna inanan düalist görüş[37], en sistematik temelini Descartes'ın, zihin ve bedenin ontolojik veya metafiziksel olarak farklı olduğuna inanan ikiciliğinden almıştır.[38] Posthümanizm tam bu türden bir düalizme karşıt olarak Spinoza monizmini esin kaynağı olarak kabul eder.[39] Spinoza, Tanrı ya da Doğa adı verilen ve sonsuz sayıda ananiteliği veya karakterize edilme tarzları bulunan sadece tek bir tözün var olabileceğini göstermeye çalışmıştı. Bundan dolayı genellikle "metafiziksel

---

[34] Kristiaan P.W. Kok, Anne M.C. Loeber, John Grin, "Politics of complexity: Conceptualizing Agency, Power And Powering in the Transitional Dynamics of Complex Adaptive Systems", *Research Policy*, 50 (2021), s. 3.

[35] Kok - Loeber - Grin, "Politics of Complexity: Conceptualizing Agency, Power and Powering in the Transitional Dynamics of Complex Adaptive Systems", *Research Policy*, 50 (2021), s. 4.

[36] Braidotti, *The Posthuman*, s. 3; Francesca Ferrando, posthümanist monizmin çoğulcu bir monizm veya monist bir çoğulculuk şeklinde ele alınabileceğini düşünür. Böylece içinde çoğulculuğu barındıran bir monistik anlayışa ulaşmak ister. Bkz., Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 167.

[37] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, s. 102.

[38] Neil H. Kessler, *Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism*, Springer Nature Switzerland AG 2019, s. 10.

[39] Rosi Braidotti, Anthropos Redux: A Defence of Monism in the Anthropocene Epoch, Frame No. 29.2 November 2016, s. 9.

monizm"in bir türü olarak görülen bu yaklaşım,[40] posthümanist metinlerde post-düalizm olarak anılır. Posthümanistlere göre dual yapıyı oluşturan kategoriler arasındaki farklılık iktidar tarafından yorumlanır ve inşa edilir. Özellikle sistematikleştirilmiş iktidar biçimlerinde farklılıklar "doğallaştırılır". Plumwood'un eleştirilerine konu olduğu biçimiyle düalizm, tahakküm ve birikimle ilişkili bir kavram olarak reddedilmelidir.[41]

Posthümanizmin yeni materyalizm ve post düalizm düşüncelerine çeşitli açılardan eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriler temelde yeni materyalizmin de bir tür düalizme yol açtığını ve iddia ettiği monistik karaktere ulaşamadığını saptama yönündedir. Monist materyalizm deneyimlenen tüm fenomenlerin maddi olarak açıklanabilir olana uygun olduğunu varsayar. Bu nedenle, böyle bir bağlama rahatça uymayan herhangi bir şey - örneğin kişinin ruhsal deneyimi - reddedilir, görmezden gelinir veya materyalizm varsayımına uyacak şekilde dönüştürülür.[42] Bu bağlamda Kessler, materyalizmin hem maddi olmayan unsurların yerine geçme gücü hem de benliklere atfettiğimiz niteliklerin çoğuna yalnızca insanların sahip olduğunu savunmak için bir temel olarak hareket etme gücü göz önüne alındığında, aslında en güçlü insan/doğa ikiliği olduğunu öne sürmüştür. Bu türden bir ikicilik saplantısı pek çok posthümanist teorinin ontolojik temellerini oluşturan sözde "yeni materyalizmler" için bile geçerlidir. Ona göre tüm ilişkisel gerçekliği genişletilmiş bir madde tanımı altında toplamaya çalışan yeni materyalizm, insanların yaşadığı düalist materyal hiyerarşisini olduğu gibi bırakmıştır.[43] Dolayısıyla yeni materyalizmin düalizmden arındırıldığını ve Spinoza'nın monizminden ilham alınarak geliştirildiğini söylemelerine rağmen[44] bu tezi savunanlar için de düalizm kaçınılmaz son olmuştur. Eco-feminist Val Plumwood'a göre de yeni materyalizm teleoloji, hedefler, çabalama, seçim ve özgürlükle ilgili tüm konuşmaların anlamsız kalacağı bir indirgemeye yol açmaktadır.[45] Posthümanizmin yeni materyalist ve post düalist düşüncesine daha farklı eleştiriler de yapılmıştır. Özellikle klasik Marksist materyalistler tarafın yapılan ve yeni materyalizmi kapitalist üretim

---

[40] Richard P. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, derleyen: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 177.

[41] Val Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge, 1993, s. 42.

[42] Kessler, *Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism*, s. 30.

[43] Kessler, *Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism*, s. 28.

[44] Coole-Frost, "Introducing the New Materialisms", s. 8-9.

[45] Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*. s. 121.

ilişkilerinin gittikçe yaygınlaşıp herşeyin metaya dönüştüğü bir ortamın yarattığı bir söylem olarak değerlendiren eleştiriler oldukça anlamlıdır.[46]

Posthümanistlerin yeni materyalizm ve post düalizm bağlamında ortaya attıkları düşünceler, hümanizmin insan-doğa ilişkisinde temellenen düalist karakterine eleştiri mahiyetindedir. İnsanı varlık hiyerarşisinin merkezine koyan Aydınlanma düşüncesinin, insan-insan ve insan-doğa ilişkilerinde hâkimiyet ve otorite türünden ilişkiler dayattığını savlayan posthümanist ontoloji, insan merkezli egemenliğin yol açtığı krizin önlenmesi için insan istisnacılığının yok edilmesini kaçınılmaz görmektedir. Post-antroposen bir yaklaşımı öngören bu düşünce, İnsana (büyük harfle "İ") dair ve İnsanla açıklamasını bulan bütün anlam ve değer skalalarına saldırarak yeni bir insan (küçük harfle "i") tanımı dayatmaktadır. İşte yeni materyalizm ve post düalizm bu tanımın temel yapısını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında posthümanizm, dünyamızda ortaya çıkan ırkçılık, cinsiyetçilik ve türcülüğün baskın olduğu küresel krizlerin ve bunların yol açtığı tahakkümün bitmesi için yeniden insana dönmekte ve insanın ontik varlığıyla ilgili sarsıcı açıklamalar yapmaktadır. Tam da bu yaklaşımı sebebiyle posthümanizm belirgin bir çelişki içine girmektedir. Zira posthümanist teori, varoluş gayesini insanla ve insanın kurduğu ilişki türlerinin çarpıklıklarıyla ilişkilendirirken aslında ahlaki bir tespitte bulunmaktadır. İnsanın hem cinsiyle, canlılarla ve tabiatla kurduğu ve sonuçta tahakkümle biten ilişkiler ağı, özü itibariyle ahlakidir ve çözümün de bu alanda aranması gerekir. Ahlaki alanda gerçekleşen problemlerin, ontolojik alana müdahale edilmesiyle ve varlığa ilişkin en temel ve tartışma götürmez niteliklerin belirsizliğe itilmesiyle kimliksizleştirilmesi tutarlı değildir. Sonuçtan hareketle ve tamamen belirli ideolojik angajmanlar eşliğinde söylem kazanan ahlaki endişeleri, her seferinde varlığa ve insanın var oluşuna dair yeni ve yıkıcı tartışmalara girmenin meşru zemini olarak görmek, ahlakla ontoloji, değerle epistemoloji ve insanla tabiat arasında olması gereken uyum ve ünsiyete radikal bir darbe indirir. Varlık kategorileri arasında uzlaşmaz bir karşıtlığı getiren bu yaklaşım, özü itibariyle düalist olduğu gibi sonuç olarak da insanı tüketmektedir. Sonuçları ahlaki alanla ilişkilendirilmesi gereken her türlü problemi, anarşizmin "değerleri ters yüz eden" çıkışında olduğu gibi "varlıkları ters yüz eden" bir ontoloji kurgusu içinde çözümleyen bu yaklaşım, çoğunlukla müdahale alanımız dışında bulunan ontik yapının "orada, öylece duran" mahiyetiyle aramızdaki mesafeyi azaltma-

[46] Yalvaç, Erçandarlı, Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm: Metalaşmış 'Şeylerin' Egemenliği, s. 262.

yacaktır. Ayrıca bu alandaki zaman kaybı, ahlaki alanda yer alan ve değiştirilmesi muhtemel olan pek çok hususun problem yumağı halinde sürmesine neden olacaktır. Oysa ahlaki alan, değişime açık alandır ve insanın kadim ve aktüel pek çok probleminin çözülmesinin temel başvuru zeminidir. Hiç şüphesiz varlık alanına ilişkin çok yönlü tartışmalar yapılabilir, yapılmıştır da. Ancak İslam düşüncesi açısından bakıldığında apaçık (bedîhî) ve önsel (kablî) olan ve bu nitelikleri sebebiyle tarifine bile gerek duyulmayan varlığı melez bir form içinde tasarlayıp ahlaki alanı tüketecek şekilde genişletmek, yeni ahlaki krizlere yol açacaktır. İnsanla ve tabiatla ilgili olarak ileri sürülen bütün tezlere ve argümanlara rağmen değişmeyen hakikat, insanın kendisi dışında bulunan varlık kategorilerine nispetle akıl, irade, ahlak ve özgürlük gibi nitelikler sebebiyle seçkin bir konumda yer aldığıdır. Bu, insan varlığını sıradanlaştıran bütün posthümanistlerin de konuştukları yegâne zemindir aynı zamanda. Bu aşamada posthümanist ontolojinin insanın varlığıyla ilgili kabullerine bakabiliriz.

Yukarıda posthümanistlerin insan-tabiat ilişkisini yeni materyalizm ve Spinoza'cı monizm bağlamında değerlendirdikleri ifade edilmişti. Posthümanistler açısından bu ilişkinin tam bir monistik karakter edinmesi için taraflar arasında var olduğu düşünülen vasıfların yeniden sorgulanması ve mümkünse yerinden edilmesi gerekir. Bunun yolu da insan-tabiat ilişkisinde taraflara biçilen konumla ilgili "yerinden edici" eleştiriler yöneltmektir. Bu bağlamda önce kategorinin bir tarafını teşkil eden insanın yegâne fail ve özne olduğuna dair yaygın inancın yıkılması gerekli görülmüştür. İnsan merkezli failliğin ontolojikleşmesine karşı çıkan posthümanistler, post antroposentrik (insan-merkezcilik sonrası) bir yaklaşım sergilerler. Bennett, insan merkezli failliğin ontolojikleşmesine karşıt olarak "heterojen monizm"i[47] önermekte ve failliğin insani çabalarla anlaşıldığı geleneksel kabul yerine, daha geniş bir alana yayılarak üretildiği kolektif bir süreci öngörmektedir. O savunduğu heterojen monizmin gerçekleşmesinin bir yolunun özne ile nesne arasındaki farkın en aza indirilmesi olduğunu düşünmektedir.[48] Bu yaklaşıma göre insan yegâne fail olmadığı gibi faillik olgusu da ontolojik olarak geniş bir alana yayılmıştır. Posthümanistler, insan-tabiat ilişkisinde insani etkiyi en aza indirmek için çaba göstermekle yetinmemiş, diğer tarafta bulunan tabiata dair de radikal tezler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda ele alınması gereken konu hayvan çalışmalarıdır.

---

[47] Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, s. 121.

[48] Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, s. 13.

İnsan ile hayvanlar arasındaki çizginin kesin olmadığı tezi üzerinden temellendirilen hayvan çalışmaları,[49] posthümanistlerin özel ilgisine mazhar olmuştur. Posthümanistlerin hayvan çalışmaları iki metodolojik çerçeveye uygun olarak teşekkül etmiştir. Önce, post antroposentrik bir bakış açısıyla biyolojik alan araştırılmakta, daha sonra da post modern yapı söküm pratiği aracılığıyla yapı söküm düzeyinde analizler yapılmaktadır. Mesela insanların, DNA'larının çoğunu hayvanlarla paylaştığına dair bir saptama, bilimsel dayanak ihtiyacını karşılamak için genelleyici bir öncüle dönüştürülmektedir. Çoğu el yordamıyla tedarik edilen bilimsel dayanak bulma seferberliğinin biri diğerini besleyen iki amacı bulunmaktadır: Bir; insan dışındaki canlı çeşitliliği, bir bütün olarak "insan olmayan" kategorisi içinde ve insana göre "aşağı" bir hiyerarşide değerlendirilemez. İki; post human olma sürecine girdiğimiz şu dönemde, mevcut insanla bir daha yüzleşmemek üzere vedalaşmak gerekir.[50] Ferrando'ya göre insanla henüz vedalaşma vakti gelmedi. Çünkü şu anda çoğu insan kendisini "insan" etiketi altında tanımaktadır. Bunun için önce insan olmanın ne anlama geldiğine dair kapsamlı bir eleştirel açıklama kök salmalı, ardından ontolojik kutuplaşmaya dayalı tahayyüllerin ters yüz edilmesi sağlanmalıdır.[51] Bu açıdan bakıldığında hayvan çalışmaları, insanın sorgulanmasına, 'insan' olarak anladığımız şeyi yeniden düşünmeye ve onu yeniden kavramsallaştırmaya hizmet edecek şekilde ele alınmıştır.[52]

Hayvan çalışmalarının son otuz yılda, küresel akademide katlanarak büyüdüğü görülmektedir. "Hayvan dönüşü" (*animal turn*) olarak tabir edilen bu dönüşüm beşeri bilimler, güzel sanatlar ve sosyal bilimlere sirayet etmiştir. Psikoloji, felsefe, antropoloji, siyaset bilimi ve sosyolojide etkili olan hayvan çalışmaları ayrıca edebiyatta, tarihte, kültürel çalışmalarda, coğrafyada, feminizmde ve queer teoride baskın bir yer edinmiştir.[53] Hayvan çalışmalarına bu kadar büyük bir ilgi gösterilmesinin sebebi, bu çalışmaların hümanist ideolojilere ve türcü felsefelere yönelik meydan okumalar barındırdığına dair oluşan güçlü kanaattir. Egemen kültürlerin, zayıflatıcı zihniyetlerin ve sosyal patolojiler ve krizler üreten bir dizi işlevsiz ilişki ve kurumun doğuşuna dair iç görüleri teşvik ettiği dü-

---

[49] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 186.

[50] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 186.

[51] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 188-189.

[52] Kessler, Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism, s. 168.

[53] Steven Best, The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory İnto Action and Animal Liberation İnto Higher Education. *Journal for Critical Animal Studies*, 2009, 7(1), s. 9.

şüncesi,[54] hayvan çalışmalarına duyulan ilginin bir başka sebebi olarak zikredilebilir.

Hayvan çalışmaları, Eleştirel Hayvan Çalışmaları (*Critical Animal Studies*) adı altında işlenmektedir. İlginç bir şekilde yeni materyalistlerin başvurduğu ve bizim yukarıda kısaca özetlediğimiz CAS teorisiyle aynı kısaltmayla formüle edilen eleştirel hayvan çalışmaları, bilimsel dayanaklarını Karmaşık Adaptasyon Sistemleri (CAS)'nin maddeye dair öngörülerine dayandırmaktadır. Dolayısıyla Karmaşık Adaptasyon Sistemleri (CAS)'nin çok çeşitli disiplinlere yayılan ve daha çok metaforik bir bağlam içinde anlaşılan yapısından farklı olarak Eleştirel Hayvan Çalışmaları (CAS), bitkileri de devre dışı bırakacak şekilde sadece hayvanlara odaklanmıştır.

Eleştirel hayvan çalışmaları, insan-doğa ilişkilerine dair geliştirilen öngörülerin bir yansıması ve sonucu mahiyetindedir. Alanda çalışan teorisyenlerin onca çalışmasına rağmen insanlarla insan olmayanlar arasındaki ilişkinin yapısına ve dinamiklerine dair anlamlı ve açık modeller geliştirildiği söylenemez. Kessler'in de ifade ettiği gibi teorisyenler bu ilişkinin doğası hakkında belirsiz olma ve ayrıca yoğun bir şekilde antroposentrik yönelim enjekte etme eğilimindedirler.[55]

Posthümanist ontolojinin temellendirilmesi için insanın varlık yapısına dair kabul görmüş bir takım yargılar reddedilmektedir. Bu bağlamda özellikle hümanizmin insan düşüncesini yıkmak üzere yapı sökümüne uğratılan kavramlar içinde doğa ve öz kavramlarının ayrı bir yeri vardır. Posthümanist feminist Francesca Ferrando, feminist teorisyen Donna Haraway'in "cinsiyet bir isim değil fiildir" ifadesini izleyerek "insan"ın bir kavram (isim) değil, bir süreç (fiil) olduğunu söylemiştir.[56] Bir süreç varlığı olarak görülen insan, ontolojik sabitesini yitirmekte ve devinimsel süreçlerin sonunda varlık ve kimlik edinen bir vasata indirgenmiş olmaktadır. Bu çerçevede Deleuze'un "doğa" olarak adlandırılan mefhumun kavramsal özüne heterojenlik ve karma oluş (heterojenez) fikirlerini yerleştirmesine dikkat çeken Braidotti, yeni bir insan tanımı önerir. Braidotti'nin insan tanımı sonuç itibariyle ve posthümanist manifestoda deklare edildiği üzere çevre, vücut ve beyin arasında herhangi bir ayırımın yapılamayacağını, benzer şekilde tanrı, doğa ve insanlık arasın-

[54] Best, The rise of critical animal studies: Putting theory into action and animal liberation into higher education. *Journal for Critical Animal Studies*, 7(1), 9–52.

[55] Kessler, *Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism*, s. 94.

[56] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 68.

daki ayrımların bu ayrımları sürdüren toplumların önyargılarını yansıttığını kabul eder.[57]

Posthümanizmin özcülük karşıtlığı, yukarıda ifade edildiği gibi sadece insan doğasına ilişkin bir takım kabuller barındırmamaktadır. Aynı zamanda evrim teorisinden hareketle insan türünün geleceğine dair de ciddi ontolojik varsayımlarda bulunmaktadır. Nitekim insanlığın geleceği hakkındaki tartışmaları, posthümanist tartışmaların odak noktası olarak gören Ferrando'ya göre posthumanities kavramı, insan türüyle (homo sapiens) genetik olarak ilişkili olarak, ancak artık bu şekilde tanımlanamayacak varsayımsal gelecek türlere atıfta bulunur.[58] Bu açıdan bakıldığında posthümanizm evrimcidir ve sonuç itibariyle melez bir ontolojiyi zorunlu görür. Bu süreçte evrimin tür kavramının kurucu unsuru olduğunu düşünen Ferrando'ya göre değişimler zaman içinde meydana gelir; popülasyonlar olur, farklı dallara bölünür, melezleşir veya yok olma yoluyla sona erer. Ona göre türlere sabitlik veya saflık açısından hiçbir özcülük atfedilemez. Evrimsel süreçler biyolojik organizasyonun her seviyesinde çeşitlilik yaratır; aynı zamanda, çeşitlilik evrimi kolaylaştırır. Evrim, herhangi bir hiyerarşi veya alt organizmalardan üstün organizmalara ilerleme anlamına gelmediği gibi hiçbir özcülüğü veya katı ikiciliği de desteklemez.[59] Bu yaklaşımda evrim, posthümanizm ile uyumlu olacak şekilde melez ve süreçsel bir varoluş algısına göre yorumlanır. Ancak bu yorum Darwin'in "doğal seçilim" prensibi yerine Lamarck'ın "yapay seçilim" teorisini esas alır. Evrimleşme süreci için öngördüğü bu radikal müdahaleyle posthümanizm, yapay seçilim biçimleri olarak ele alınabilecek biyo-teknoloji ve genetik mühendisliğinin gittikçe artan kullanımına odaklanmaktadır. Tam da bu nokta, posthümanizm ile transhümanizmin bazı ufak farklılıklarla birlikte aynı ontolojik kuramsal çerçeve içinde buluştuğunu gösterir. [60]

Posthümanist ontolojiye bir temel kazandırmak üzere yapı sökümüne uğratılan kavramlardan birisi de "canlılık" kavramıdır. Bu kapsamda posthümanizmi savunan "yeni materyalist" düşünürler, insanı materyalist bir temelden hareketle izah etmek üzere "canlılık" kavramını irdelemiş ve bunun insan için kullanılmasını, ona mahsus bir sıfat olduğu izlenimi vereceği endişesiyle sakıncalı bulmuşlardır. Canlılık mefhumunu, bedene hayat vermek ya da canlılar arasında ayırt edici bir nitelik olarak ruh'a bir atıf olduğu için sorunlu gören bu

[57] https://www.intertheory.org/pepperell.htm (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[58] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 124.

[59] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 124.

[60] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 124.

yaklaşım, canlılığa dair geleneksel görüşü "bilimsel öncesi" olmakla itham etmiş ve tarih-ötesine mal etmiştir. Canlılığa karşı bu hassasiyeti geliştirenler, ilginç bir şekilde maddeye tanrısal nitelikler atfetmeyi de ihmal etmemişlerdir. Onlar maddeyi aktif, kendi kendine yaratıcı, üretken, öngörülemez, güç, canlılık, ilişkisellik ve farklılık gibi niteliklere boğmuş ve "maddilik her zaman salt maddeden daha fazlasıdır" mottosuyla problemi, retoriğin cezbedici büyüsüne kurban etmişlerdir.[61] Zira maddeye atfedilen bu niteliklerin, bu işlevleri nasıl ve hangi "düzen"e göre icra ettiğine dair en ufak bir açıklama yapılmamaktadır.

Posthümanistlerin insanın ontik yapısını tamamen monist materyalizm çerçevesinde tasavvur ettiklerini gösteren ilginç bir alan siborg (cyborg) teknolojisidir. Siborg terimi, astronotların uzayda yolculuk yapmalarını sağlamak ve insan vücudunun parçalarını tasarlama olasılığını keşfetmek üzere 1960'larda fareler üzerinde gerçekleştirilen biyomühendislik deneylerle birlikte kullanılmaya başlandı.[62] Sibernetik organizma kelimelerinin kısaltmasından oluşturulan siborg teriminin sosyal, kültürel ve politik bağlam içinde kullanılmaya başlaması ünlü posthümanist feminist Donna J. Haraway'in, *The Cyborg Manifesto* adlı eseriyle olmuştur.

Haraway'da siborg figürü, doğa ile kültür, organik ile inorganik, insan ile hayvan arasındaki sınırların kırılmasını ve insan bedenine ilişkin yeni bir anlayışı ifade eder. Haraway, Cyborg Manifestosu'nu cinsiyet normları hakkında yeni bir kimlik politikası oluşturmak isteyen feminist bir proje olarak kurguladı.[63] Bu projede siborg, transhümanistlerin teknolojiyle yenilenen ve güçlenen gelişmiş insan modeli olarak tasarladıkları ütopik tekno-fanteziden bağımsız olarak ve tamamen sosyal ve kültürel reformların ifadesi olarak tasarlandı. Batılı anlamdaki insan anlayışına tepkiyi imleyen siborga ırkçı, erkek egemen, kapitalist, ilerlemeci ve doğa karşıtı geleneğe karşı bir reddiye anlamı yüklendi.[64] Haraway, bu tür niteliklerle inşa edilen Batılı insan düşüncesinin yıkılmasının, insanın sınırlarının aşılmasına bağlı olduğunu düşünür. İnsanlar ile makineler ve insanlar ile hayvanlar arasındaki sınırlar bulanıklaştırılabilirse eski insan tanımında diretmenin bir anlamı kalmayacaktır. Tam da bu aşamada makinelerin tartışılmaz bir önemi vardır. Ona göre yirminci yüzyılın sonunda makineler doğal ile yapay, zihin ile beden, kendi kendine gelişen ile harici olarak tasarla-

---

[61] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 161.

[62] James A. Inman, *Computers and Writing The Cyborg Era*, Lawrence Erlbaum Associates, London 2004, s. 14.

[63] Samuelson, "Religion", s. 53.

[64] Donna J. Haraway, *The Cyborg Manifesto*, University of Minnesota Press, s. 7.

nan arasındaki farkı tamamen belirsiz hale getirmiştir.[65] Haraway'e göre siborg, insan ve makine arasında, ne insan ne de makine, hem insan hem de makine arasındaki bir sınır yaratıktır. Bu kategorik sınırları aştığı için siborg'u önemli ve özgürleştirici bir figür olarak gören Haraway,[66] insan ile insan olmayan arasındaki sınırların kalkmasıyla oluşacak karmaşadan büyük bir "zevk" aldığını ifade etmektedir. Ona göre insan olmanın anlamına ve kimin/neyin insan olduğuna dair oluşan belirsizlik ve bulanıklık, cinsiyetsiz bir toplum hayal etme geleneğine büyük bir katkı sunacaktır.[67] Haraway bu kapsamda, erkek ile kadın arasında gerçekleşen (heteroseksüel) ilişkiyi feminist dürtülerle aşağılayan posthümanist düşünürlerin LGBT+ formülasyonunda ifadesini bulan cinsel ilişki tercihlerini öven yaklaşımlarını desteklemektedir. Hatta ona göre artık cinsel üreme, organizmalar ve aileler gibi doğal nesnelerdeki organik unsurlar arasında ve eski cinsiyet kavramlarıyla açıklanamaz.[68] Haraway, hayvanlarla cinsel ilişkinin evlilik alışverişi döngüsünde yeni bir statüye sahip olduğunu da ifade eder.[69]

Haraway'ın savunduğu ve Rosi Braidotti gibi pek çok posthümanistin kuramsal alt yapısının geliştirilmesine katkı sunduğu siborg figürü[70], posthümanistlerin bulanıklık, belirsizlik, sınır tanımama ve geleneksel kabulleri bütünüyle reddeden düşüncelerini somutlaştırma imkanı sunması nedeniyle ontolojik bir imge görevi de görmektedir. Aslında Haraway bunu açıkça dile getirmektedir. O, "siborg bizim ontolojimizdir; bizim politik düşüncemize yön verir"[71] diyerek siborgu, posthümanist düşüncenin aradığı yeni ontolojinin esası olarak görür. Nitekim Haraway siborgun Batılı anlamda ontolojik bir köken hikayesinin olmamasını, en büyük avantajlarından birisi olarak değerlendirir.

Bu düşüncede belirginlik kazanmış haliyle posthümanist ontoloji, içkinlik üzerine kurulu materyalist süreç ontolojisi, monist tasavvurun bir gereği olarak bütün varlıklar arasında kurulan ontolojik ilişkisellik, hümanizm ve her türlü

---

[65] Haraway, *The Cyborg Manifesto*, s. 11.

[66] Nayar, *Posthumanism*, s. 36.

[67] Haraway, *The Cyborg Manifesto*, s. 7.

[68] Haraway, *The Cyborg Manifesto*, s. 31.

[69] Haraway, *The Cyborg Manifesto*, s. 11.

[70] Haraway'ın siborgla somutlaşan öznellik teorisini, düşünme ve uygulama yollarında seyahat arkadaşı olarak gören Braidotti, insan olmayan ötekileri merkeze alan yaklaşımındaki derinlikli analizlerinden dolayı bu düşüncelerin "yüksek post-hümanizm" nitelemesini hak ettiğini düşünmektedir. Braidotti, "Posthuman, All Too Human Towards a New Process Ontology", *Theory, Culture & Society* 2006 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 23(7-8), s. 197.

[71] Haraway, *The Cyborg Manifesto*, s. 7.

insan merkezciliğe eleştirel mesafe, insan olmayan aktörleri de içine alan transversal (çapraz) öznellikler sayesinde oluşturulan ekozofik öbekleşme gibi vasıflarla özetlenebilir.[72]

Görüldüğü gibi posthümanizm, temelinde materyalizmin olduğu monistik bir ontolojiyi savunur. Yeni, yaşamsal, olumlu gibi takılarla tanıtılsa da posthümanizmin geleneksel materyalizmle aynı paradigma içinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Posthümanist ontolojiye bilimsel temel oluşturmak adına ele alınan rizom, Aktör Ağ Teorisi, CAS, yapay seçilim ve siborg gibi kavram ve teoriler, daha çok metaforik imalarından yararlanılarak ve ideolojik motivasyonlar eşliğinde tartışılmıştır. İnsanı, hayvanlar ve diğer canlılardan ayıran bütün üstün özelliklere radikal bir darbe indiren posthümanizm, önce insana özgü failliği reddetmiş, ardından onu melez bir varlık olarak tanımlayarak nesneleştirdiği yapısına kimliksizliği eklemiştir. Bütün iddialarına ve tedavüle soktuğu onca kavrama rağmen posthümanizm, Batılı düşünceye mahsus paradigma içinde yer almaktadır.

2. Transhümanizm ve Yapay Ontoloji

Transhümanizmin varlık anlayışını göstermek için bu kavramla tam olarak neyin ifade edilmek istendiğini ve kuramcılarının bu bağlamdaki temel öngörülerini ortaya koymak gerekir. Ancak daha baştan transhümanizmin homojen bir hareket olmadığını ifade etmekte fayda vardır. Liberter, Demokratik, Extropianist ve Singularitaryan gibi farklı türleri bulunan transhümanizmi, bütün türleri tarafından paylaşılan ortak değerleri göz önünde bulunduracak şekilde ve basitçe tanımlamak istersek, teknolojinin biyolojimizin sınırlarını geliştirmemize ve aşmamıza izin verebileceği inancı olarak özetleyebiliriz. Daha geniş anlamıyla transhümanizm, insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitesinin artırılması, yaşlanma ve hastalanma gibi arzu edilmeyen veya gereksiz görülen yönlerinin ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren uluslararası bir hareket olarak tanımlanmaktadır.[73]

Transhümanist fikirleri tartışmak üzere kurulan ana çevirimiçi platform, H+ ile simgeleştirilmiş. "H" insanlık (human) kelimesini, "+" (artı) ya da "plus" ilavesi de geliştirmeyi ifade etmektedir. Kavramı ilk defa kullanan Julian

---

[72] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 76.

[73] Ranisch-Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", s. 12; https://tr.wikipedia.org/wiki/Transh%C3%BCmanizm (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

Huxley, *New Bottles For New Wine* isimli kitabında transhümanizm terimini, insan türünün teknoloji yardımıyla "insan" kalarak kendisini aşabileceğini, doğasını fark ettikçe yeni kabiliyetler elde edebileceğini ifade etmek üzere önermişti.[74] Şüphesiz Huxley'in[75] ardından transhümanizmin anlamı büyük oranda değişti ve onun "insan kalarak" sınırları zorlamayı öngören temennisini paylaşanlar olsa da, teknoloji ile insan arasındaki ilişki çok daha karmaşık ve riskli öngörülerle güncellendi. Özellikle Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, teknoloji uzmanları, filozoflar ve bilim adamlarından oluşan organize bir hareket olarak ortaya çıkan transhümanizm, insanın ontik yapısına ve insan-tabiat ilişkisine dair kabulleriyle tartışmaya açılmayı hak eden pek çok düşünce barındırmaktadır. Bu çerçevede transhümanizm, insanlık durumunun temel unsurlarını kökten değiştiren teknolojiler yoluyla insanların bir tür post-insanlığa dönüştürüldüğü yeni bir tür geleceği ifade etmek üzere yorumlandı.[76]

Transhümanizm ruh-beden ilişkisine dair barındırdığı görüşle, insan tabiatıyla ilgili benimsenen geleneksel düşünceden farklılaşır. Bu tutumu transhümanizmin çoğu dini sistemle uzlaşmasının önündeki başlıca engellerden birini oluşturur. Transhümanistler, doğaüstü bir ruh olmadığına, zihnin beynin bir ürünü olduğuna ve öz farkındalığa sahip zekaya sahip makinelerin mümkün olduğuna inanmakta neredeyse hemfikirdirler.[77] Bu açıdan transhümanist düşünce, en belirgin halini düalistlerde gördüğümüz insanın maddi olmayan bir boyuta sahip olduğu şeklindeki inançtan farklı olarak, zihin veya ruhun aslında bedenin bir parçası olduğunu, yani bunların fiziksel beyin içinde yer aldığını kabul ettikleri için monist olarak görülebilirler.[78]

İnsan varlığını monist bir bakış açısıyla değerlendiren, ruhu da tamamen nöro-biyolojik süreçlere indirgeyen transhümanizm, insanın biyolojik alt yapısını aşacağı bir tekamül sürecinin mümkün olacağı düşüncesine zemin oluşturmuştur. Nitekim ilk kadın transhümanist düşünürlerden olan Natasha Vita-

---

[74] Julian Huxley, *New Bottles For New Wine*, Chatto and Windus, London, s. 17.

[75] Ek olarak, Huxley'in aynı zamanda, ilginç bir şekilde Charles Darwin'in kuzeni Francis Galton'a (1822-1911) kadar izi sürülebilecek bir kavram olan öjeni savunucusu olduğundan bahsetmek gerekir. Thomas Damberger – Estellah Hebert, "Is pedagogy transhuman? Reflections on the Relationship Between Pedagogy and transhumanism", *Articles and Dissertations*, v. 20, 2017/1, s. 46.

[76] Pilsch, Andrew, *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*, University of Minnesota Press, London, 2017. s. 3.

[77] Hughes, "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", s. 6.

[78] Anke Iman Bouzenita, "The Most Dangerous Idea?" Islamic Deliberations on Transhumanism," *Daru'l-Funun İlahiyat* 29/2, (Aralık, 2018), s. 206.

More'a göre biz insanlar bugüne kadar sadece biyolojik olarak insandık. Beynimiz, zihnimiz, vücudumuz sadece doğal biyolojimize dayanıyordu. Ancak, gelecekte sentetik biyoloji ve bilgisayar teknolojileriyle insan olmayı daha da geliştirebiliriz. Sentetik biyoloji ile insan vücuduna yorulmadan daha uzun süre koşma kabiliyeti kazandırabilir, kanserojen maddelere karşı daha dayanıklı hücreler geliştirebiliriz. Ona göre beynimize enjekte edeceğimiz mikroskobik robotlar (nanitler) yoluyla veya bizzat beyin hücrelerini moleküler düzeyde programlayarak insan beynini süper bilgisayara dönüştürebilir, süper zeki insanlar yaratabiliriz.[79] Ölüme ve içten içe çürüyen bedenimize mahkûm olmadığımızı düşünen More'a göre gelecekte insan beyni bilgisayara yüklenebilecek, bu da ölümsüzlüğe giden yolda önemli bir adım olacaktır. More, gelecekte insanların, süper bilgisayara dönüşen beyinlerini sanal âlemde ve telepatik interneti kullanarak aynı anda yüzlerce hayatı yaşayabileceğini, binlerce işi yapabileceğini düşünmektedir. Ona göre mesela aynı anda hem ders verilebilecek hem de sanal basketbol maçlarında oyun kurucu olunabilecektir. Bu doğrultuda gelecekte cinsel kimlikler de esneklik kazanacaktır. İnsanlar beyinlerini bilgisayara yükleyince kadın-erkek farklı sanal bedenlerde yaşamayı tercih edebilecek, hatta kendilerine kadın-erkek farklı vücutlar klonlayıp zihinlerini geçici olarak bu vücutlara aktarabileceklerdir.[80]

Natasha Vita-More'un kocası, çağdaş transhümanist hareketin önde gelen isimlerinden Max More'un en büyük kriyonik organizasyonlarından biri olan Alcor Yaşam Uzatma Vakfı'nın yöneticisi olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Vakfın internet sitesi, kullanıcılarını, "Doyurucu bir hayatın sona ermesi gerekmez. Bugünün tıbbı pes ettiğinde, kriyonik devralır" sloganıyla karşılamaktadır.[81] Entropy'ye karşı Extropy Enstitüsünü Tim Bell ile birlikte kuran Max More, geleceğin post insanlığa ait olduğunu söylerken; "Artık tanrı yok, inanç yok, çekingen geri çekilme yok. Eski biçimlerimizden, cehaletimizden, zayıflığımızdan ve ölümlülüğümüzden kurtulalım"[82] diyerek ölümsüzlüğe dair inancını ideolojik bir kimlikle betimlemiştir. Transhümanistlerin teknolojinin yardımıyla hastalıktan ve yaşlanmaktan kurtulma ve her açıdan daha güçlü ve gelişmiş bir insan (post insan) tasarılarının, nihai anlamda ölümsüzlüğü mümkün kılmaya dönük olduğu görülüyor. Transhümanist metinler bu ütopyaya dair

---

[79] https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/(Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[80] https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/(Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[81] https://www.alcor.org/ (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[82] David Livingstone, *Transhumanism The History of a Dangerous Idea*, Sabilillah Publications, 2015, s. 409.

açık tartışmalarla doludur. Nitekim ölümsüzlük Enstitüsü, önde gelen transhümanist düşünürlerin fikirlerini topladığı *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans* isimli editoryal kitapta, temel misyonlarının istemsiz ölüm felaketini yenmek ve fiziksel ölümsüzlüğü başarmak olduğunu ifade etmektedir.[83] Transhümanistlerin ölümsüzlüğün dinlerin temel öğretileriyle çelişmediğini göstermek üzere getirdikleri delilleri analiz etmek üzere yapılacak bir çalışma, ilginç sonuçlara ulaşacaktır.[84]

Transhümanizm, teknolojiyle etkileşimi ve bağlantısı yardımıyla insanın post insan olmasını hedefleyen ve bu sürece zemin hazırlayan bir ara dönem olarak görülebilir.[85] Gerek post insan olma hedefi gerekse nihai anlamda ölümsüzlüğe ulaşma çabası dikkate alındığında transhümanizmin evrimci olduğu rahatlıkla söylenebilir. İnsanlığın biyolojik, sosyal ve teknolojik evrim yoluyla hem fizyolojik hem de entelektüel olarak gelişmeye devam ettiği inancını içeren transhümanizm, teknolojik entegrasyon savunuculuğunu insanlığın evrimsel tarihinin mantıksal bir uzantısı olarak görmektedir.[86]

Transhümanizmi evrim düşüncesinden hareketle ve insanın teknolojiyle kurduğu ilişkiyi dikkate alarak izah eden transhümanist filozof Ray Kurzweil, tekillik (singularity) olarak ifade ettiği aşamanın eşiğinde olduğumuzu düşünmektedir. Dünyanın 6 kalıptan oluşan evrelerden oluştuğunu ve her evrenin yeni bir evrimle bir diğerine zemin hazırladığını savunan Kurzweil'e göre birinci evrede fizik ve kimyanın temel maddeleri oluştu. İkinci evrede biyoloji ve DNA oluştu. Üçüncü evrede DNA güdümlü evrim, bilgiyi kendi duyu organlarıyla tespit edebilen ve bu bilgiyi işleyip kendi beyinlerinde depolayabilen organizmaları yani beyni ve sinir sistemlerini üretti. Dördüncü evre, insan yapımı teknolojilerin evrimidir. Beşinci evre ise insan teknolojisinin insan zekası ile birleşmesi evresidir. Ona göre tekillik şu anda içinde bulunduğumuz beşinci evreyle başlayacak, beynimize gömülü geniş bilgi birikimi, teknolojinin çok daha büyük bir kapasite, hız ve bilgi paylaşma yeteneği ile birleşecektir. Tekil-

---

[83] Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*, LibrosEnRed, 2004, s. 7, 157.

[84] Bu çerçevede kaleme alınan bir makale için bkz., Brad F. Mellon, "Some Ethical and Theological Considerations", Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*, LibrosEnRed, 2004, s. 157-167.

[85] Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, InterVarsity Press, Illinois, 2019. s. 12.

[86] Matthew Zaro Fisher, "More Human Than the Human? Toward a "Transhumanist" Christian Theological Anthropology", *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, Praeger, California, 2015, s. 24.

likle, asırlık insan sorunlarının üstesinden gelmek ve insan yaratıcılığını büyük ölçüde büyütmek mümkün olacaktır.[87] Mevcut bedenlerimizi sürüm 1.0 olarak gören Kurzweil, teknolojinin sunacağı imkanlara nispetle oldukça hantal ve kırılgan bir fonksiyona sahip bu sürümün yerine sürüm 2.0'ın geleceğini düşünmektedir.[88] Ona göre tekillik, biyolojik bedenlerimizin ve beynimizin sınırlamalarını aşmamıza izin verecektir. Kaderlerimiz üzerinde güç kazanacağız. Ölümlülüğümüz kendi elimizde olacak ve istediğimiz kadar uzun yaşayabileceğiz. İnsan düşüncesini tam olarak anlayacağız ve erişimini büyük ölçüde genişletebileceğiz. Bu yüzyılın sonunda, zekamızın biyolojik olmayan kısmı, yardımsız insan zekasından trilyonlarca trilyon kat daha güçlü olacaktır. Tekillik, biyolojik düşüncemizin ve varoluşumuzun teknolojimizle birleşmesinin doruk noktasını temsil edecek ve sonuçta hala insan olan ancak biyolojik köklerimizi aşan bir dünya ortaya çıkacaktır. İnsan ve makine ya da fiziksel ve sanal gerçeklik arasında tekillik sonrası hiçbir ayrım olmayacaktır.[89] Bunun nedeni, insanların bugün makine olarak düşündüğümüz hale gelmesi değil, makinelerin insanlar gibi ve ötesi olma yolunda ilerlemiş olmalarıdır.[90] Bu sürecin bir aşaması olarak onun 2099 tarihi için öngörüsü, çoğu bilinçli varlığın artık kalıcı bir fiziksel varlığının kalmayacağı şeklindedir. Bu tarihte insan zekasının genişletilmiş modellerinden türetilen makine tabanlı zeka, insan olduğunu iddia etmektedir ve bu zekaların çoğu, belirli bir hesaplama işlem birimine bağlı değildir.[91]

Kurzweil'in evrim anlayışına bağlı olarak ulaştığı tekillik, yine onun evrim düşüncesinden hareketle kurguladığı "Hızlanan Geri Dönüşler Yasası'nın (The Law of Accelerating Returns) kaçınılmaz sonucudur. Bir doğa kanunu olmadığı ve bilimsel anlamda ispatlanmadığı için eleştirilen, bu nedenle bizim sadece bir teori olarak anmak istediğimiz düşünceye göre evrimsel ilerlemenin bir aşamasından kaynaklanan daha yetenekli yöntemler, bir sonraki aşamayı oluşturmak için kullanılır. Evrimin her aşamasını, son aşamanın meyvelerine dayandıran bu prensip, evrimsel bir sürecin ilerleme hızının, en azından zaman içinde üssel olarak artacağını öngörmektedir.[92]

---

[87] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 27-33.

[88] Ray Kurzweil, "Human Body Version 2.0", Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*, LibrosEnRed, 2004, s. 96.

[89] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 25.

[90] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 47.

[91] Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, Viking, New York, 1999. s. 12.

[92] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 47. Kurzweil'in teorisini eleştirel bir yaklaşımla kritik eden bir çalışma için bkz, https://www.researchgate.net/publication/

Yukarıda transhümanizmin ruh ve maneviyat gibi olguları, monist bir yaklaşımla ve tamamen bedenin nöro-biyolojik yapısına indirgeyerek açıkladığı ifade edilmişti. Bu anlayış, transhümanizmin bir yönü olan tekillikte de baskındır. Kurzweil, bilim adamlarının epilepsi hastalarını araştırırken tesadüfen keşfettiklerini iddia ettikleri tanrı modülünden hareketle, çeşitli ruhsal deneyimlerin nörolojik ilişkilerini belirleyebildiğimizde, bunu robotlar için de gerçekleştirebileceğimizi düşünmektedir ki ona göre bu onların maneviyatı algılamalarını sağlayacaktır.[93] Oysa tanrı modülünü bulduğunu iddia eden Michael Persinger'in çalışmasını konu edinen başka bir araştırma, söz konusu iddiayı destekleyebilecek herhangi bir veriye ulaşmadı. Bizzat Persinger'in kendisinden ödünç alınan kiti ve kodu kullanan Granqvist ve meslektaşları, onun etkilerini yeniden üretemediler. Bu araştırma genetik yapımız ile maneviyat arasında bilimsel verilerle açıklamamıza yetecek somutlukta bir ilişkinin tespit edilemediğini ortaya koydu.[94] Bu sonuç, dinin ve Tanrı inancının bilimsel temelle açıklanabileceği kompleksine kapılan bazı teist araştırmacılar için bir hayal kırıklığı oluştursa da iman, ruh ve maneviyat gibi değer ve olguların maddi (biyolojik) fonksiyonların bir eseri olduğunu iddia eden materyalistlerin monistik tezlerini çürütmesi bakımından daha anlamlı görünmektedir.

Kurzweil, aşkınlığı başka bir dünya bağlamında anladığı için düalizme karşı çıkmakta ve bunu maddi dünyanın sıradan güçlerinin ötesine geçmek şeklinde anlamaktadır. Bu yaklaşımı sebebiyle materyalist olarak görüldüğünü söyleyen Kurzweil, ne bu algıyı ne de kendisini çağdaş bir materyalist olarak nitelediğini ifade ettiği William A. Dembski'yi tashih etmiştir.[95] Doğrusu temel mesele Kurzweil'in kişisel olarak neye inandığı değil, onun mimarı bulunduğu tekillik düşüncesini hangi ontolojik temel üzerine bina ettiğidir. Öyle anlaşılıyor ki bu temel, insanın mevcut dünyamız içindeki maddi dönüşümünü hedeflemektedir. İlahi dinlerin maddeden bağımsız olarak inşa ettiği manevi varlık alanıyla

266653924_Pro_and_cons_singularity_Kurzweil's_theory_and_its_critics (Erişim Tarihi: 25.06. 2021).

[93] Kurzweil'e göre insan düşüncesinin tasarımına dayanan yirmi birinci yüzyıl makineleri, insan atalarının yaptığı gibi yapacak - gerçek ve sanal ibadet evlerine gidecek, meditasyon yapacak, dua edecek ve ruhsal boyutlarıyla bağlantı kuracaktır. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, s. 109-110.

[94] Diana S. Cortes, Michael Skragge ve arkadaşları, "Mixed Support For A Causal Link Between Single Dose İntranasal Oxytocin And Spiritual Experiences: Opposing Effects Depending On İndividual Proclivities For Absorption", Social Cognitive and Affective Neuroscience, 2018, v. 13, No. 9. s. 921-932. Persinger ve Graqvist'in iddialarını mukayeseli bir şekilde tartışan bir çalışma için bkz, https://thepsychologist.bps.org.uk/volume-25/edition-7/neuroscience-soul

[95] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 282.

herhangi bir irtibatı bulunmayan tekillik, bu açıdan posthümanizmin bütün varlığı profan bir düzlemde anlayan bakış açısıyla buluşmaktadır. Bu yönüyle transhümanizmi her şeyden önce bir dünya görüşü olarak betimleyen Natasha Vita-More'un tespitine katılmamak mümkün değildir.[96]

İnsanın ontik yapısını, salt madde ya da maddeye indirgenebilen zihinsel ve duygusal unsurlardan oluşan bir doğaya dayalı olarak açıklaması bakımından posthümanizm ile transhümanizm arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bunun tipik göstergelerinden birisi, her iki akımın siborg (cyborg) teknolojisi konusunda ilginç ve bize göre oldukça anlamlı bir görüş birliği içinde olmalarıdır.

Daha önce posthümanizmin insanın verili bir doğaya sahip olduğu inancının reddedildiği ifade edilmişti. İlginç bir şekilde ve onu sadece teknolojiyle ilgili kültürel bir hareket olarak görenlerin yanıldığını gösterecek bir açıklıkla transhümanizmde de insanın doğası tartışılmış ve posthümanist söylemle aynı sonuca ulaşılmıştır. Önümüzdeki yüzyılın temel politik ve felsefi meselesinin, insanın "kim" olduğunu belirlemek, bu bağlamda da insanın tanımlanması olacağını ifade eden Ray Kurzweil'in[97] sözlerini yeterince açıklayıcı bulmayanlar, transhümanizme felsefi bir temel bulmak üzere yaptığı çalışmalarla bilinen Bostrom'un Francis Fukuyama'ya cevap verirken sarf ettiği sözlere bakabilirler. Bostrom, transhümanizmin verili bir yapıya sahip insan için tehlikeli olacağı argümanına cevap verirken açık bir şekilde, insanın verili bir yapıya sahip olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu ifade etmiş, bunu derinden sorunlu bir anlayış olarak betimlemiştir.[98]

Buraya kadar posthümanizmin ve transhümanizmin varlık anlayışını betimlemeye çalıştık. Farklı akımlar olmalarına karşın ontoloji anlayışları itibariyle aralarında önemli benzerliklerin hatta özdeşliklerin olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre yukarıda düşüncelerini paylaştığımız ve bize göre sözünü ettiğimiz akımları temsil etme niteliğinde olan araştırmacıların açıklamaları, onların seküler, evrimci, monist ve materyalist bir ontolojik temele dayandıklarını göstermektedir. Posthümanizm açısından şüphe götürmeyen bu nitelikler, söz konusu transhümanizm olduğunda özellikle materyalizm açısından kısmen esnetilebilir. Zira sayıları az da olsa farklı dinlere mensup transhümanist düşünürler de bulunmaktadır. Transhümanizmi, bir dinin karşısında ya da yanında

[96] https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/(Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[97] Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, s. 14.

[98] https://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

olmaktan bağımsız olarak özelde bilimsel ve kültürel bir hareket olarak tanıtan transhümanistler olsa da, daha sonra da açıklanacağı üzere, transhümanizmin teknoloji sayesinde insan bedeninin ve yaşamının geliştirilmesini aşan pek çok kabulü içkin olması, onu bir dünya görüşü ve yaşam tarzı olarak ele almamızı zorunlu kılmaktadır. Ontolojiye dair yaklaşımlarında da görüldüğü üzere transhümanizm, en az posthümanizm kadar son derece iddialı ve tartışmalı önermelere sahiptir. Bu aşamada her iki akımın varlık anlayışını, İslam düşüncesi açısından tahlil etmeye çalışacağız.

3. İslam ve Fıtri Ontoloji

Posthümanizm ile transhümanizmin varlık anlayışını, İslam düşüncesi açısından değerlendirmek üzere her iki düşüncede kayda değer bir şekilde ele alınan hususları temel almak işlevsel olacaktır. Bu çerçevede her iki düşünce akımı tarafından ele alınan hususların başında insanın bir doğaya sahip olmadığı inancı gelmektedir.

Aslında insanın doğası/tabiatı meselesinin, tarih boyunca insanla ilgili tasavvur geliştiren neredeyse bütün düşünce akımlarının ortak teması olması şaşırtıcı değildir. Buradaki kabuller, doktrinlerin din, evren, kültür, tarih, toplum gibi bir insanın dünya görüşünü bütünleyen temel kategorilere dair yaklaşımlarında belirleyici olmaktadır. Bu çerçevede posthümanizm ile transhümanizmin insanın verili bir öze/tabiata sahip olmadığına dair ilan ettiği radikal yargı, bu düşüncelerin insan eylemlerine ilişkin kurgularına felsefi bir temel oluşturmaktadır. Belirli bir temel'e veya öz'e sahip olmadığı kabul edildiğinde, insanın geleceği ve değişimiyle ilgili her türlü varsayım "mümkün" sayılabilecek ve bilimsel bir meşruiyet kazanabilecektir. İnsanı, ona dair sayısız varsayımda bulunan düşünürlerin elinde kullanışlı bir nesneye dönüştüren bu irrasyonel düşüncenin sonuçlarını tartışmak, müstakil bir araştırmayı hak etmektedir. Bu aşamada İslam düşüncesi açısından insanın tabiatına dair temel kabullere geçebiliriz.

İnsandaki özü ya da cevheri ifade etmek üzere Türkçe'de kullanılan "tabiat" ile "doğa" kavramları arasında hissedilir bir farkın olduğunu ifade ederek başlamak, konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre tab' insanda iradesiz meydana gelen şeydir. İnsanda yaratılmış olan cibillettir (huy, mîzâc, yaratılış). Tabiat ise cisimlerin içinde bulunan kuvvettir ki cisim onunla tabiî kemaline ulaşır.[99] Tabiata bir şeyin zati olan her tür değ-

[99] Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985, s. 145.

şim ve değişmezliğinin bizatihi ilk ilkesi anlamını veren Gazzalî tab' kelimesine de ister fiilî (etkisel) isterse infiâlî (edilgisel) olsun her bir türün kendisiyle kemâl bulduğu her hey'ettir (yapıdır) anlamını vermiştir.[100] İbn Manzûr, tab' ile tabiat arasında herhangi bir ayırım yapmaz ve her ikisine, insanın cibilletinin kendisine göre oluşturulduğu yaratılış, seciye anlamı verir.[101] Benzer bir anlam İsfahânî tarafından aktarılmıştır.[102] Buna göre tabiat kelimesi insan için kullanıldığında, onda iradesi ve tercihleri söz konusu olmaksızın bulunan verili yapıya işaret etmektedir. Doğa kavramı ise "doğmak" mastarından türetilmiştir ve yukarıdaki anlamları yeterince karşılayabilecek bir içeriğe sahip değildir. Dolayısıyla klasik İslam düşüncesinde kullanılan tabiat kelimesinin, hem epistemolojik hem de ontolojik içerimleri itibariyle doğa kavramından daha zengin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte doğa kelimesi insanla ilişkili olarak posthümanizm ve transhümanizm açısından ele alındığında genellikle tabiat kelimesinde gördüğümüz zengin içeriğe gönderme yapılır. Nitekim Fukuyama insan tabiatı/doğasını (human nature); "çevresel faktörlerden çok genetik faktörlerden kaynaklanan, insan türüne özgü davranış ve özelliklerin toplamı" şeklinde açıklamaktadır.[103] İnsana, diğer canlılardan farklı olarak bir takım nitelikler atfeden bu tanımla, Müslüman düşünürlerin insana mahsus bir takım niteliklerin olduğu şeklindeki kabulleri arasında temelde bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle bundan sonra insandaki verili yapıyı ifade etmek üzere tabiat kelimesi kullanılacaktır.

İslam dini açısından insanın tabiatıyla ilgili referansta bulunabileceğimiz kavramların başında "fıtrat" gelmektedir. Çünkü Kur'an'da insanın bir fıtrata göre yaratıldığı açıkça ifade edilmektedir.[104] Kur'an, insan tabiatıyla ilgili temel bir yapı olarak fıtrat kelimesini ele alır. Fatr kökünden isim olan fıtrat, "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamında kullanılır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak, içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden et-

---

[100] Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 444.

[101] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Me'arif, Kahire, c. 29, s. 2634.

[102] Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Kur'an*, tah. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dârü'l-M'arife, Beyrut, s. 301.

[103] Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future – Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002, s. 130.

[104] Rûm, 30/30.

kilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.[105] Buna uygun bir anlamı Hz. Peygamberin fıtratla ilgili meşhur hadisinde bulmaktayız:

"Her doğan çocuk mutlaka fitrat üzere doğar, sonunda anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da ateşe tapan yapar. Nasıl ki hayvandan kusursuz ve organları tam bir yavru doğarsa... Hiç bu yavrunun burnu ya da kulağı kesik, yaratılışı bozuk doğduğunu görür müsünüz?"[106]

Bu ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.v.), fıtrat kavramına, hem insanların hem de hayvanların verili bir yapıya sahip olarak yaratıldıklarına işaret eden bir anlam yüklemiştir. Tam ve sağlam olma halini ima edecek şekilde kullandığı fıtrat kavramını insanla ilişkilendirirken manevi yetilere, hayvanla ilişkilendirirken de fiziksel yeterliliklere göndermede bulunmuştur. Buradan konumuzla ilgili çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Hayvanlar fiziksel olarak sağlam ve muntazam bir şekilde doğarlar. Tıpkı bunun gibi insan da manevi ihtiyaç ve eğilimlerini en sağlam ve doğru şekilde giderebilecek yeteneklerle doğar. Ancak bu zorunlu değil tercihe ve yönlendirmeye açık bir yetenektir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber (s.a.v.), kişinin bu niteliklere sahip fıtri yapısı için en uygun tercihin, İslam olduğunu açıklamıştır. İslam dışındaki tercihler, asıl olanın çeşitli vesilelerle terkinden ibarettir.

O halde insan, yaratılışına esas teşkil eden maddi ve manevi "yeti"lere "verili" olarak sahip olmuştur. Bununla birlikte insanın bu yetilere son şeklini kendisinin vermesi için önüne geniş bir alan açılmıştır. İnsan fıtratına kazınan en temel değer, onun yaratıcısını bulmaya yatkın bir tabiatla donatılmış olmasıdır. Bu açıdan Kur'an'da misak ayeti olarak bilinen A'râf Sûresinin 172. ayeti dikkate değerdir:

"Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine 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."[107]

Ayette geçen ahitleşmenin sembolik bir ifade mi olduğu yoksa gerçekten fiilen mi vuku bulduğu konusunda müfessirler arasında bir takım ihtilaflar olsa da, bu ayetle Allah'ın uluhiyyeti fikrinin insanın tabiatına yerleştirildiği konusunda bir görüş birliği vardır. Buna göre Allah Teâlâ, her insanın fıtratına kendisinin varlık ve birliğini tanıma ve kendisine inanma yeteneğini yerleştirmiş-

---

[105] Hayati Hökelekli, "Fıtrat", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 47-48.

[106] Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhari*, Kitâbü'l-Cenâiz, el-Büşra, Pakistan, 2016, c. 1, s. 728. no. 1358.

[107] A'râf, 7/172-173.

tir.[108] Her insan yaratılışın bir var ediciye ve düzenleyiciye muhtaç olduğunu bilir. Yine her insan varlıklardaki değişim süreçlerini, halden hale intikal şekillerini ve bundaki miktarı bilmenin insan için mümkün olmayacağını tabiatı itibariyle bilir.[109] Hiç şüphesiz fıtrat, insanın özgürlüğünü zedeleyecek bir determinasyon içermez. Fıtratla ifade edilen yetiler, her türlü etki ve edilgiye açık olacak şekilde potansiyel bir mahiyet arz eder.

Kur'an'da insanın verili tabiatı, hem müspet hem de menfi eğilimler taşıyan diyalektik bir ilişki içinde tasvir edilmiştir. Kur'an'da insan zalim ve cahil,[110] aceleci,[111] menfaatine düşkün,[112] nankör,[113] haris ve cimri[114], kıskanç[115] ve zayıf[116] gibi olumsuz niteliklerle anlatıldığı gibi; irade ve akıl sahibi,[117] bilen,[118] sorumluluk sahibi[119] ve düşünen,[120] şerefli ve üstün kılınan[121] halife[122] gibi olumlu niteliklerle de anlatılmıştır. Bu nitelemeler, insanın karşılaşacağı hadiselere karşı olası pek çok tutum geliştirebilecek yetilerle donatıldığını göstermektedir.

İslam düşüncesinde insanın tabiatıyla ilgili derinlikli tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Mu'tezili düşünürlerden Nazzâm (ö.231/845), Sümâme (ö. 213/828) ve Câhız'ın (ö.255/869) tabiatçı düşünürler olarak öne çıktığını kaydetmek gerekir. İnsanın doğuştan bir takım eğilimlerle yaratıldığını düşünen bu âlimlere göre her cisim ve dolayısıyla her canlı doğuştan getirdiği tabiata göre hareket etme, ontik yapısına kazınmış olan hedefe ulaşma çabasındadır.[123] Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr her ne kadar böyle bir tabiat anla-

---

[108] Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, *DİB Yayınları*, Ankara 2012, c. 2, s. 623.

[109] Mâtürîdî'ye göre insanların fıtratına yerleştirilen bu kavrayış onların, yaratılışta, tevhide ulaşturan deliller bulunduğunu bilmeleri içindir. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, c. 6, s. 121.

[110] Ahzab 33/72.

[111] Enbiyâ 21/37; İsrâ 17/11.

[112] Rûm 30/36.

[113] Âdiyat 100-6-7.

[114] Fecr 89/17-20.

[115] Nisâ 4/54

[116] Rûm 30/54.

[117] Bakara 2/242; Fecr 89/5; Kehf 18/29.

[118] A'râf 7/172.

[119] Zâriyât 51/56.

[120] Hac 22/46.

[121] İsrâ 17/70.

[122] Bakara 2/30.

[123] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. 12, s. 379, 416; c. 13, s. 419, 420; c. 14, s. 256, 262, 280; Bununla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz., Yunus Cengiz, Atomculuktan Ahlâk

yışına karşı mesafeli olsa da, onun, insanın verili bir takım niteliklerden tamamen ari olduğu düşüncesinde olduğunu düşünmek doğru değildir. Nitekim Kâdî, tam da tabiatçı Mu'tezili düşünürlerin kullanımına yakın bir şekilde ve insanla ilişkilendirildiğinde verili bir nitelik anlamını verecek biçimde tabiat kelimesini kullanmıştır.[124] Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın insanın verili bazı nitelikleri haiz bir şekilde yaratıldığına dair vurgusunu daha çok akılsal temele dayandırdığı söylenebilir. İnsan aklının verili bir takım kiplerle teşekkül ettirildiğine dair vurgusu hem ahlaki hem de epistemolojik yargılarında kişiye eşlik etmektedir. Ona göre her akıllı kişinin aklına, nefisten zararı defetme bilgisi yerleştirilmiştir. Yine vâcibe çağıranın, kötüden de uzaklaştıranın kesin olarak vâcip olduğu; vâcipten uzaklaştıran ve kötüye çağıranın da kesin olarak kötü olduğu sabittir. Bu husus sabit olunca, fiillerimiz içinde onları yaptığımızda vâcipleri edâya ve kötülüklerden kaçınmaya daha yakın olmamızı temin edenler ve bunun aksini doğuran konumda olanların bulunduğunu kabul etmiş oluruz.[125] Benzer bir tespiti Mâtürîdî yapar. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ insanları, mükellef olarak yaratmıştır. Onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı, çirkin; iyi davranışı güzel göstermiştir. Yine onların zihni kapasitelerine kötüyü iyiye tercih etmeyi, kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeple Allah, insanları, bünyelerine yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lütfedilen hasletlere paralel olarak tercihte bulunmaya çağırmıştır.[126] Neredeyse aynı bağlamı ifade edecek şekilde Râzî, lezzet ve sevinç ile bu ikisine veya bunlardan birine ulaştıran şeyin, bu yönüyle aklın bedâhetinin gereği olarak iyi olduğuna hükmedildiğini ifade etmiştir. Yine ona göre elem ve gam ile bu ikisine veya bunlardan birine ulaştıran şeyin de bu yönüyle aslî fıtratın gereği olarak kötü olduğuna ve def'inin vâcip olduğuna hükmedilmiştir.[127]

Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri, *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu, 27-28-29 Kasım 2015, Mardin*, 2016, s. 283.

[124] Bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 9, s. 35; Nitekim Kâdî, peygamberlerin büyük günahlardan beri olduğunu ifade ederken insan tabiatındaki verili yapıya işaret eder: "Nefisler, günahlara bulaşmamış ve onlardan hiçbirini irtikâp etmemiş olan kişilerin nübüvvetini kabul edecek bir tabiatla yaratılmıştır. Büyük günah işleyenlerin nübüvvetini kabul etmeme ise insanın tabiatına yerleştirilmiştir." Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire, 1996; Krş., *Şerhu Usuli Hamse*, Türkiye YEK Başk. Yayınları, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2013, c. 2, s. 438.

[125] Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli Hamse*, s. 564.

[126] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2014, s. 339.

[127] Fahreddin Razî, *Me'âlimü Usuli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, Türkiye YEK Başk. Yayınları, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul 2019, s. 166.

Müslüman düşünürlerin insanın verili yapıya sahip bir tabiatla yaratıldığına dair izahlarını uzatmak mümkündür. Mamafih epistemolojik, ahlaki ve teolojik imalarıyla ilgili bir takım tartışmalar olsa da insanın bir öze/tabiata sahip olarak yaratıldığına dair görüşün İslam düşüncesinde güçlü bir karşılık bulduğunu söylemek mümkündür.

Posthümanizm ile transhümanizmin varlık anlayışlarını İslam düşüncesi açısından izah etmek üzere ele almamız gereken diğer bir husus ise ruh-beden ilişkisine dair kabullerdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere her iki düşünce ruh ve beden anlayışları bakımından benzer bir yaklaşım içindedirler. Aralarındaki tek fark şudur: Posthümanizm ideolojik bir felsefi akım olmasının da bir gereği olarak bedeni ve bu dünyayı aşan her türlü aşkınlığı doğrudan ve bütünüyle reddederken, transhümanizm ise aşkınlıkla doğrudan ve temel bir mesele olarak ilgilenmemiş görünmektedir. Pek çok alanda ortaya çıkan teknolojiyle ve teknoloji vasıtasıyla insanın çok yönlü evrimiyle ilgilenen bir akım olmasının bir sonucu olarak aşkınlıkla kurduğu dolaylı ilişki, transhümanizmin metafizik arka planına dair ilgisizliğin temel sebebi olsa gerektir. Oysa en önemli kuramcılarının neredeyse tamamının materyalist olduğunu göz ardı etsek bile yukarıda da ifade edildiği üzere tekillik, siborg teknolojisi, evrim düşüncesi ve ruhu bedenin ve nöro-biyolojik yapının bir sonucu olarak gören yaklaşımlarını esas aldığımızda, transhümanizmin ilahi dinlerde anlamını bulan bir ruh düşüncesini benimsemediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ray Kurzweil, Max More ve Natasha Vita-More gibi düşünürlerde insanın tanrılaşması imgesiyle nihai anlamını bulan insanın ontolojik evrim süreci, transhümanizmi posthümanizm ile ruh-beden ilişkisi bağlamında da aynı çerçevede değerlendirebileceğimizi gösterir. Kaldı ki transhümanizmle ilgili bu sonuca, felsefi olarak Batılı hümanizmin seküler ontoloji geleneğine dayanmasından hareketle ulaşmamız da mümkündür. Sonuç olarak her iki akım da bu açıdan monist bir karakterde olmakla birlikte, posthümanizm doğrudan materyalist bir nitelik taşırken, bu nitelik transhümanizmde dolaylı bir bağlamda ifadesini bulur. Bu aşamada her iki düşüncenin varlık anlayışlarının ruh-beden ve aşkınlık bağlamındaki görünümlerini İslam düşüncesi açısından değerlendirebiliriz.

Ruh, ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat olarak tarif edilebilir. Bu bağlamda insan ruhu denilince canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir özden söz edilmiş olur.[128] İnsanların

[128] Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *DİA*, İstanbul, 2018, c. 35, s. 187.

hayvanlardan ve diğer canlılardan farklı yaratılmasının temelinde ruhlarının farklı olması gelmektedir.[129] Kur'an'da ilk insanın yaratılışından söz eden ayetlerde insanın topraktan yaratıldığı ifade edildikten sonra Allah'ın ona ruhundan üflediği beyan edilmiştir.[130] Söz konusu insan türü olduğunda ise Allah'ın onu önemsenmeyen bir suyun (sperm) özünden yarattığı daha sonra da düzgün bir şekil verip ona ruhundan üflediği beyan edilmiştir.[131] Başka bir ayette insanın yaratılma süreci, evreler dikkate alınarak zikredilmiştir:

"And olsun biz insanı süzülmüş bir çamurdan yarattık, sonra onu oturaklı bir karargâhta bir nutfe yaptık, sonra o nutfeyi bir pıhtıya dönüştürdük, bu pıhtıyı da bir et parçasına dönüştürdük, bu et parçacığını bir takım kemiklere çevirdik, derken kemiklere de et giydirdik. Sonra ona bambaşka bir yaratık olarak hayat verdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir."[132]

Ayet-i Kerime, insanın yaratılma sürecini yedi aşamada ifade etmekte, biyolojik niteliklerin birbirini takip ettiği ilk altı aşamadan sonra, nihai olarak yaratmanın kendisiyle tamamlandığı 'başka bir yaratma ile inşa'dan söz etmektedir. Ayette geçen başka yaratılış ifadesi, genellikle insana ruhun verilmesi olarak anlaşılmıştır.[133]

İslam âlimleri arasında ruhun mahiyeti, fonksiyonu ve bedenle ilişkisi konusunda ihtilaflar olsa da Allah tarafından yaratılan, bedenden farklı ve ayrılmasıyla bedenin öldüğü bir cevher olduğu konusunda neredeyse ihtilaf yoktur.[134] Bununla birlikte ruh-beden ilişkisi bağlamında yapılan tanımlarda ruha ağırlık verenler olduğu gibi bedene ağırlık verenler de olmuştur. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl Allaf bedeni merkeze alacak şekilde insanı görünen, yiyen, içen bir varlık olarak tanımlarken; İbrahim en-Nazzam insandan ruh olarak, ruhtan da bedenle kaynaştırılmış hayat olarak bahsetmektedir.[135] Ancak bedeni merkezi alan Allaf ve takipçileri materyalist bir beden anlayışı içinde olmamışlardır. Benzer şekilde Nazzam her ne kadar ruhu merkeze almışsa da ruhun bedene ihtiyaç duyduğunu da söylemiştir. Dolayısıyla ona göre de insan parçalanmaz diyebiliriz. Benzer bir yorum Kâdî Abdülcebbâr tarafından da yapıl-

---

[129] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. 1, s. 408.

[130] Hicr, 15/28-30; Sâd, 38/71-72.

[131] Secde, 32/7-9.

[132] Mü'minûn, 23/12-14.

[133] Fahreddin Râzi, *Tefsir-i Kebir*, Mefâtihu'l-Gayb, Akçağ Yayınları, c. 16, s. 398-400.

[134] Yavuz, "Ruh", *DİA.*

[135] Ebu'l-Hasen el-Eş'ari *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 261-263.

mıştır.[136] Görüldüğü gibi İslam âlimleri, Batı düşünce tarihinde gördüğümüz şekliyle düalist bir ruh-beden anlayışını benimsememişlerdir. Yine onlar transhümanizmde olduğu gibi insanı bedene indirgeyen monist bir materyalizmi de kabul etmemişlerdir. Bu açıdan onlar ya düalist ya da monist bir perspektife dayanan geleneksel Batılı düşünceden bütünüyle farklı bir ruh-beden telakkisi benimsemişlerdir. Sonuç olarak İslam düşüncesinde ruh, hayatın teşhisi rolünü, ahlaki sorumluluğun odağını, ölüm sonrası varoluşun açıklayıcı ilkesini içeren bir dizi temel teolojik görüşün temeli olarak hizmet ettiği için gerekli bir varlıktır.[137]

İslam'ın ruh ve bedenden teşekkül eden bir varlık olarak insana dair tasavvurunu anlamak üzere ayrıca nefs kavramına bakmak gerekir. Ruh ile aynı anlama geldiğini düşünenler olsa da bir şeyin tamamı, bütünü, kendisi, hakikati gibi anlamlara gelen nefsin[138] ruhtan farklı olarak ancak ruhu da içine alacak şekilde insanın tümel varlığına işaret eden bir mefhum olduğu söylenebilir. Genel olarak kelamcılar ve felsefeciler, nefsin hudusunu, yani sonradan meydana gelmiş olduğunu ve ölüm anında bedenden ayrılarak baki kalacağını, bedenin yok olmasıyla onun varlığının son bulmayacağını kabul ederler.[139] Nefs, bedenle ruhun birliği olan ve içsel olarak benlik algımızın, dışsal olarak ise kişiliğimizin kendisi ve merkezi olan ruhsal bir yapıdır. Böylece benlik ve kişiliğimizi oluşturan tüm yapı, yeti ve yetenekler, fonksiyon ve süreçler nefs kavramına dâhil edilebilir. Kur'ân'ın verdiği bilgilere göre, ruhsal etkinliklerimizin hem kaynağı hem de bütünü olarak nefs, kutupsallıklar içeren karmaşık bir sistemdir. Bir yanda nefste tabiî, beşerî, dürtüsel bir boyut, diğer yanda ise aklî, manevî ya da ülküsel bir boyut vardır. İki farklı tabiat aynı anda etkin durumdadır. Ancak bunlar birbirinden büsbütün kopuk ve bağımsız iki ayrı kategori olmayıp, birbiri içine geçmiş, birbirine eklemlenmiş, biri diğerinde tezâhür

---

[136] Bu bağlamda tek tek düşünüldüğünde organlarımızın canlılık içermesine rağmen diri olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, farklı duyu nitelikleri olmasına rağmen sıcaklık ve soğukluğun aynı duyu organları tarafından algılanmalarından hareketle eylemlerin organlar tarafından gerçekleştirilmediği sonucuna varmaktadır. Bu durumda organlardan başka bir şeyin eylemlerin öznesi olması gerekmektedir ki Kâdî Abdülcebbâr açısından bu özne, insanın bütünü (cümle) olup diri denildiğinde de bu bütünün anlaşılması icap etmektedir. Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: IV, sayı: 2, s. 65.

[137] Faisal Qazi, Don Fette, S. Jafri & Aasim I. Padela, "Framing the Mind–Body Problem in Contemporary Neuroscientific and Sunni Islamic Theological Discourse", The New Bioethics, Volume 24, 2018. s. 168.

[138] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 50, s. 4500; İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 501.

[139] Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 51.

eden tek bir bütünün iki boyutudur. İnsan nefsi, tensel ve tinsel güç ve yeteneklerin bir sentezi olarak da görülebilir.[140]

Posthümanizm ile transhümanizmin varlık anlayışı bakımından buluştukları bir konu da evrim düşüncesidir. Posthümanizm daha çok nereden başladığımızla, transhümanizm ise nerede sona ereceğimizle ilgilenmekte ve teknolojinin evrimsel gelişimimize nasıl bir katkı sunabileceğine odaklanmaktadır. Bununla birlikte her ikisi de maymundan türeyen bir varlık olarak insan tabiatının, yeni var oluş safhalarıyla karşı karşıya olduğunu düşünmektedir.[141] Ancak Braidotti'nin yaklaşımını merkeze aldığımızda posthümanizmin transhümanizmden farklı olarak bedenli evrimden vazgeçmeyeceğini söylemek mümkündür. Silikon Vadisinin kuruntuya dönüştürdüğü gelişmiş bir pan-insanlık yaratma düşüncesini yadsıyan bu yaklaşımda öznenin gömülü ve bedenliliğinde ısrar vardır.[142] Bu bağlamda bedenin sınırlarının önemine değinen Braidotti'ye göre sınır tanımazlık, bugün Silikon Vadisi'nin transhümanist gurularının pazarladığı türden hezeyanlı bir megalomanidir.[143] Bu açıdan bakıldığında transhümanistlerde evrimin insanın doğasını aşarak yeni bir türe dönüşme çabası merkezi bir önemde iken, Braidotti anlayışında ortaya çıkan posthümanizmin evrim anlayışı transversal ve ekozofik bir anlayışa odaklanmaktadır. Daha çok epistemolojik ve ahlaki çıkarımlarıyla öne çıktığı için bu iki kavrama daha sonra değinilecektir.

Evrim düşüncesinin İslam düşüncesi açısından tahlili müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte temel bir ayrışma noktası olarak Müslüman âlimlerin evrimle ilgili düşüncelerinin temelinde Kur'an'ın olduğu, bu nedenle

---

[140] Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul 2017, s. 14; Beden, ruh ve nefs arasındaki ilişkiyi belirginleştirmede Mâtürîdî'nin düşünceleri açıklayıcıdır. Mâtürîdî'ye göre, insan bedeninde ruh ve nefsin ayrı ayrı görevleri vardır. Ruh, bedende hayatiyeti sağlamakta yani insan bedeni ruh ile hayat bulmaktadır. Ruh bedende olduğu müddetçe insanda hayat vasfı devam etmekte; vücut ve organları tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Hayata ruh ile erişen beden idrak yeteneği için başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. İnsan varlığının biyolojik canlılığa ve hayata sahip olmasıyla bedende idraki sağlayan şey ise nefistir. Bu açıdan nefs, insanın kendisini, çevresini ve eşyayı idrak etmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla insanın idrak fonksiyonunu icra edebilmesi için idrak edici nefsinin (nefs-i derrâke) bulunması şarttır. Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Koder]*, 2019, cilt: XVII, sayı: 1, s. 244.

[141] Steve Fuller, The Posthuman and the Transhuman as Alternative Mappings of the Space of Political Possibility, Journal of Posthuman Studies, v. 1, No. 2, 2017. s. 161, 164. https://www.researchgate.net/publication/323530333_The_Posthuman_and_the_Transhuman_as_Alternative_Mappings_of_the_Space_of_Political_Possibility (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

[142] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 65, 68,

[143] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 217.

onların Allah'ın yaratması olmayan bir evrim düşüncesini benimsemedikleri söylenebilir.[144] Mevlâna, Cahız, İbn Miskeveyh, İbn Haldun gibi Müslüman alimler insanın evrimiyle ilgili bir takım düşünceler ileri sürmüşlerdir.[145] Onlar bu düşüncelerinde bir taraftan Kur'an'a dayanmışlar, diğer taraftan başta Aristoteles olmak üzere eskiçağlardan gelen çizgiyi göz önünde bulundurarak doğadaki oluşumları ve canlı türlerinin birbirlerine dönüşümlerini hep basitten karmaşığa ve az iyiden mükemmele doğru ilerleyen bir tekâmül çerçevesi içinde anlamışlardır.[146] Bu çerçeve "yaratma", "tekâmül" ya da "yaratıcı tekâmül" gibi farklı kavramlarla tanımlansa da, sonuç itibariyle üzerinde ittifak edilen husus, ilahi iradenin kasıtlı ve hikmete dayalı yaratması sonucunda gelişen bu sürecin son merhalesi ve gayesinin eşref-i mahlûkat, yani insan soyunu ortaya çıkarma gerçeğine matuf olmasıdır.[147]

İslam düşüncesinde insanın varlığını da kuşatacak şekilde varlık âleminin nasıl başladığı ve sonunun nereye varacağıyla ilgili mebde' ve meâd kavramları kullanılmıştır. Terim olarak mebde' Allah'ın mahlûkatı ilkin yarattığı sürecin, meâd ise dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan âhiret hayatını başlatacağı dönemin adıdır.[148] Buna uygun olarak mebde' ve meâd kavramları, Kur'an'da Allah'ın yaratmayı başlatan daha sonra bunu tekrar eden yegâne varlık olduğunu ifade etmek üzere sıkça kullanılır.[149]

Yaratma sürecini başlatan varlığın Allah olduğunu ifade etmek üzere Kelamcıların ayrıca hudus deliline başvurdukları bilinmektedir. Allah'ın dışındaki bütün varlıkları (mâsivâ) hâdis (sonradan meydana gelen) kategorisi içine alan bu delil, Allah'ın zorunlu varlık olduğunu ibra eder. Zorunlu varlık, varlığı zatının gereği olan ve var olmak için başka bir varlığa muhtaç olmayandır. Oysa hadis varlıklar aynı zamanda mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, varlığı zatının gereği olmayan, kendi imkânlarıyla var olamayan, var olmak için bir var

---

[144] Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2010, s. 53-54.

[145] Örneğin İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadelerine göre İbn Miskeveyh (ö. 1030), sudur teorisini kapsamlı bir evrim fikrini de içine alacak şekilde genişleten, "değişim ve dönüşüm kuramını bilimsel bir üslupla açıklayan" ilk İslam filozoflarından biridir. Doğal cisimler arasındaki *meratibi* (hiyerarşi) evrimsel bir süreçle açıklayan İbn Miskeveyh'e göre "hayvan mertebelerinin sonunda insanı andıran, insana benzeyen bir hayvan bulunmaktadır. Maymun ve maymuna benzeyen hayvanlar bu hayvanın örneğidir. (...) Hayvanın son mertebesi ile insanın ilk mertebesi arasında bir bitişme görülür. İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2016, s. 326.

[146] Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 194.

[147] Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s 198.

[148] M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Meâd, *DİA*, Ankara, 2003, c. 28, s. 211-212.

[149] Yûnus 10/4, 34; Enbiyâ 21/104; Rûm 30/27; Burûc 85/13.

ediciye ihtiyaç duyan varlıklardır. Buna göre kâinatta gördüğümüz bütün varlıklar, varlığa çıkma, varlıklarını sürdürme ve yeni oluşlara uğrama süreçlerini bizzat Allah'ın muhyî, mümît, semi', basîr, âlîm, kadîr ve hakîm gibi sıfatlarına borçludurlar. Bütün varlıklar bu açıdan Allah'ın tekvini iradesinin tecellileridirler. Ancak bunlardan farklı olarak insan teşrîî iradeye konu olmuş ve ilahi emir ve hükümlere muhatap olmuştur. Bu açıdan bakıldığında insanı Allah'tan bağımsız olarak ve bu dünyayla sınırlı olarak betimleyen düşüncelerin İslam'da bir karşılığı yoktur.

Sonuç

Görebildiğimiz kadarıyla posthümanizm ve transhümanizm akımları, Batı düşüncesi içinde yeni bir gerilim alanını oluşturmaktadırlar. Bu iki akımla geleneksel Batı düşüncesi arasındaki ilişkinin gerilimli olduğunu ifade etmemizin nedeni şudur: Posthümanizm ve transhümanizm, varlık anlayışlarında da görüldüğü üzere, aslında Batılı paradigma içinde kalarak düşünce üretmektedirler. Posthümanizmin, Aydınlanma ve hümanizm karşıtı olması bu durumu değiştirmemektedir. Zira posthümanizm geleneksel Batılı değerlere kaşı çıkarken bile materyalizm, monizm ve evrim gibi yine Batı düşüncesi içinde kıvamını bulan düşüncelerin farklı versiyonlarına başvurmakta ve kendisini temellendirmektedir. Ancak geleneksel Batılı düşüncenin, akla ve rasyonaliteye verdiği önemin de etkisiyle "düzen", "uyum", "hiyerarşi", "sistem", "ilerleme" ve "büyüme" gibi çoğu sosyo-ekonomik bagajlar eşliğinde anlam bulan olgulardan yana olan niteliğini göz önünde bulundurduğumuzda, posthümanizm ve transhümanizmin radikal bir kopuş içinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü posthümanizm rizomatik, ekozofik, transversal, anti-otoriteryen ve post antroposen gibi niteliklerle, transhümanizm de siborg, tekillik, extropy, CAS gibi teori ve yaklaşımlarla keskin bir felsefi ayrışma içine girmişler, adeta şerit değiştirmişlerdir.

Her iki akımın ortak bir özelliği de yarına dair iddialarıdır. Posthümanizm, yarının insanının felsefi yanıyla ilgilenirken, transhümanizm teknolojik yanıyla ilgilenmektedir. Ancak her iki akımın öngörülerini dikkate aldığımızda yarın olduğunda, insan adına elimizde neyin kalacağından emin olduğumuzu ifade etmek zor görünmektedir. Çünkü posthümanizm insanın cinsiyetini, ruhunu, aşkınlığını ve failliğini, kısacası fıtratını hedef almış; transhümanizm de insanı nöro-biyolojik bir kitleye indirgeyerek post-humana dönüştürme çabasına girişmiştir. Birinde insan yok edilmekte, diğerinde ise makineleşmektedir. Tam

da bu sonuçları muhtemel hale getirdiği için her iki akım da Batılı pek çok düşünür tarafından kaygıyla izlenmekte ve eleştirilmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla yapılan eleştiriler, özellikle varlık anlayışı söz konusu olduğunda, etik kaygıların ötesine geçmemektedir. Mamafih posthümanizm ve transhümanizmin insanın tabiatına ve geleceğine dair tasarımlarına, Batı düşüncesine mahsus kodlar içinde kalarak meydan okumak mümkün görünmemektedir.

Kanaatimizce İslam, sunduğu güçlü varlık telakkisiyle insana çok büyük ve özgün bir yol açmıştır. Tabiilikle üretkenliği, özgünlükle çeşitliliği ve devinimle yeniliği bir arada tutan bu yolla İslam, insanın diğer varlıklar içindeki seçkin yerine atıfta bulunarak, ancak her varlığı Var edenin işaretleri olmak bakımından özel bir statüde görerek diğer doktrinlerden ayrışmaktadır. İslam'ın varlık anlayışının temelinde bulunan fıtrat, bir taraftan insanla âlemi aynı varlık kategorisi içinde buluşturup çok yönlü bir şekilde ilişkilendirirken, diğer taraftan insana geniş bir imkân alanı içinde müspet ya da menfi istikamette ilerleme alanı açar.

Her insan, tabiatına kazınan (*tab'*) niteliklere bağımlı olarak (*kader*) doğmaktadır. İslam insandaki bu tabii halin farkında olarak ancak onu geliştirmek için gerekli araçları en uygun şekilde aktüel hale getirmenin yollarını göstererek dikey düzlemde bir yükseliş (*mîraç*) ufku sunar. Kamil insan ideasında anlamını bulan bu gelişim seyri, insanın dünya hayatına aktif katılımını sağlayan (*nefs*) yapısını göz ardı etmediği gibi, manevi gelişim seyrinde edineceği her olgunlaşma tecrübesinin ancak nefisle doğru bir şekilde mücadele edilmesiyle kazanılacağını öngörür. Nefisle mücadele sayesinde idrak edilen manevi olgunlaşma, insanın kendisini zihnen, ruhen, bedenen, duygusal vb. yönlerden geliştirmesini gerekli kılar. Manevi olgunlaşmaya hususi bir önem veren din ve inançlardan farklı olarak İslam'ın maneviyat algısı, toplum, tabiat ve evrenle daha fazla ilgilenmeye ve onları geliştirmeye sevk eder. Bu açıdan insanın daha uzun bir ömre, daha güçlü bir bedene ve daha gelişmiş bir zihne ulaşması, fıtri seyirde ve tabii yollarla olduğu sürece anlamlı olduğu kadar gerekli görülür.

Kaynakça

Abdülcebbâr, Kâdî *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. 12. c. 13; c. 14.

Abdülcebbâr, Kâdî, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire, 1996.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.

Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: NC: Duke University Press, 2010.

Bonnici, Tanya Sammut - "Complex Adaptive Systems", *Wiley Encyclopedia of Management* – V. 12 Strategic Management, January 2015.

Bouzenita, Anke Iman, "The Most Dangerous Idea?" Islamic Deliberations on Transhumanism," *Daru'l-Funun İlahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 201-228.

Braidotti, "Posthuman, All Too Human Towards a New Process Ontology", *Theory, Culture & Society* 2006 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 23(7–8): 197–208.

Braidotti, Rosi, Anthropos Redux: A Defence of Monism in the Anthropocene Epoch, Frame No. 29.2 November 2016, s. 29–46.

Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev.: Seyram Sam, Eda Çaça, İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.

Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity, 2013.

Buhârî, Muhammed b. İsmail el-, *Sahih-i Buhari*, Kitâbü'l-Cenâiz, el-Büşra, Pakistan, 2016.

Cengiz, Yunus, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: IV, sayı: 2, s. 55-72.

Cengiz, Yunus, Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri, *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu, 27-28-29 Kasım 2015, Mardin*, 2016, s. 281-296.

Coole, Diana – Frost, Samantha, "Introducing the New Materialisms", *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Durham: NC: Duke University Press, 2010.

Cudworth, Erika – Hobden, Stephen, "Complexity, ecologism, and posthuman politics", *Review of International Studies*, v. 39, Issue 3, July 2013, s. 643 – 664.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Deleuze, Gilles – Guattarı, Felix, *Kapitalizm ve Şizofreni II Bin Yayla*, çev.: Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993.

Demir, Osman Nuri, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2019, cilt: XVII, sayı: 1, s. 228-254.

Diana S. Cortes, Michael Skragge ve arkadaşları, "Mixed Support For A Causal Link Between Single Dose İntranasal Oxytocin And Spiritual Experiences: Opposing Effects Depending On İndividual Proclivities For Absorption", Social Cognitive and Affective Neuroscience, 2018, v. 13, No. 9. s. 921-932.

Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Eş'ari Ebu'l-Hasen el-, *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Faisal Qazi, Don Fette, Syed S. Jafri & Aasim I. Padela, "Framing the Mind–Body Problem in Contemporary Neuroscientific and Sunni Islamic Theological Discourse", The New Bioethics, v. 24, 2018.

Ferrando, Francesca, *Philosophical Posthumanism*, New York: Bloomsbury Publishing, 2019.

Fisher, Mathew Zaro, "More Human Than the Human? Toward a "Transhumanist" Christian Theological Anthropology", *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*; ed.: Cavin Mercer-Tracy J. Trothen. California, Colorado, Oxford: Praeger, An Imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015, s. 23-38.

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

Fuller, Steve, "Evolution", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt: 2014, v. 1.

Fuller, Steve, The Posthuman and the Transhuman as Alternative Mappings of the Space of Political Possibility, *Journal of Posthuman Studies*, v. 1, No. 2, 2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid *Mi'yârü'l-'İlm*, çev. Ali Durusoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Haraway, Donna J., *The Cyborg Manifesto*, University of Minnesota Press.

Hökelekli, Hayati, "Fıtrat", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 47-48.

Hökelekli, Hayati, *İslam Psikolojisi Yazıları*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Hughes, James J., "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", *Institute for Ethics and Emerging Technologies*, 2007.

Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*, LibrosEnRed, 2004.

Inman, James A., *Computers and Writing The Cyborg Era*, Lawrence Erlbaum Associates, London: 2004.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, çev.: Celal Soydan Ankara: Hece Yayınları, 2013.

İsfahânî, Ragıb el-, *Müfredâtü'l-Kur'an,* tah. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dârü'l-M'arife, ts.

Jöns, Heike, "Dynamic hybrids and the geographies of technoscience: discussing conceptual resources beyond the human/non-human binary", *Social and Cultural Geography* 7(4), 2006, pp: 559-580.

Julian Huxley, *New Bottles For New Wine,* London: Chatto and Windus.

Kessler, Neil H., *Ontology and Closeness in Human-Nature Relationships Beyond Dualisms, Materialism and Posthumanism,* Switzerland: Springer Nature AG, 2019.

Kok, Kristiaan P.W. – Loeber, Anne M.C., - Grin, John, "Politics of complexity: Conceptualizing Agency, Power And Powering in the Transitional Dynamics of Complex Adaptive Systems", *Research Policy,* 50 (2021), 104183, s. 2-11.

Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Ankara: *DİB Yayınları,* 2012, c. 2.

Kurzweıl, Ray, *The Age of Spırıtual Machınes,* New York: Viking, 1999.

Kurzweil, Ray, "Human Body Version 2.0", Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans,* LibrosEnRed, 2004.

Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology,* London: Viking Penguin, 2005.

Livingstone, David, *Transhumanısm The History of a Dangerous Idea,* Sabilillah Publications, 2015. s. 408-410.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, c. 6, s. 121.

Mellon, Brad F., "Some Ethıcal and Theologıcal Consıderatıons", Immortality Institute, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans,* LibrosEnRed, 2004, s. 157-167.

Nayar, Pramod K., *Posthumanism,* Cambridge: Polity Press, 2014.

Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Özervarlı, M. Sait, "Mebde ve Meâd, Ankara: *DİA,* 2003, c. 28.

Pilsch, Andrew, *Transhumanısm: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia,* London: University of Minnesota Press, 2017.

Plumwood, Val, *Feminism and the mastery of nature.* London: Routledge, 1993.

Popkin, Richard P., "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş,* derleyen: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Ranisch, Robert - Sorgner, Stefan Lorenz, "Introducing Post-and Transhumanism", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism),* Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt: 2014, v. 1.

Razî, Fahreddin *Me'âlimü Usuli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları,* çev.: Muhammet Altaytaş, İstanbul: Türkiye YEK Başk. Yayınları, 2019.

Râzi, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir,* Mefâtihu'l-Gayb, Akçağ Yayınları, c. 16.

Samuelson, Hava Tirosh, "Religion", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, v. 1, s. 61-62.

Shatzer, Jacob *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Illinois: InterVarsity Press, 2019.

Steven Best, The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory İnto Action and Animal Liberation İnto Higher Education. *Journal for Critical Animal Studies*, 2009, 7(1), 9–52.

Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2008.

Ted Carmichael-Mirsad Hadzikadic, The Fundamentals of Complex Adaptive Systems, s.1-16.

Thomas Damberger – Estellah Hebert, "Is pedagogy transhuman? Reflections on the Relationship Between Pedagogy and transhumanism", *Articles and Dissertations*, v. 20, 2017/1, s. 41-56.

Toffler, Alvin, *Şok-Gelecek Korkusu*, çev.: A. Selami Sargut, Koridor Yayıncılık, 2011.

Tuin, Iris van der, "Neo/new Materialism", *Post Human Glossary*, Edit: Rosi Braidotti-Maria Hlavajova, London: Bloomsbury Academic, 2018.

Turgut, Ali Kürşat, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara: 2010.

Walsh, Henry – Wilshire, Bruce, "Metafizik Nedir", *Metafiziğe Giriş*, der: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Yalvaç, Faruk - Erçandarlı, Yelda, "Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm: Metalaşmış 'Şeylerin' Egemenliği", *Mülkiye Dergisi*, 44 (2), 261-285.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh", *DİA*, İstanbul, 2018, c. 35.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, c. 1.

Online Kaynaklar

https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/(Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118766804.wbiect220(Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://thepsychologist.bps.org.uk/volume-25/edition-7/neuroscience-soul (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://tr.wikipedia.org/wiki/Karma%C5%9F%C4%B1k_sistem (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://tr.wikipedia.org/wiki/Transh%C3%BCmanizm (Erişim Tarihi: 25.06. 2021).

https://www.alcor.org/ (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://www.intertheory.org/pepperell.htm (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html (Erişim Tarihi: 25.06. 2021).

https://www.populertarim.com/rizom-nedir-tanim-ve-ornekler (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://www.researchgate.net/publication/266653924_Pro_and_cons_singularity_Kurzweil's_theory_and_its_critics (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://www.researchgate.net/publication/323530333_The_Posthuman_and_the_Transhuman_as_Alternative_Mappings_of_the_Space_of_Political_Possibility (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

https://www.researchgate.net/publication/333780588_The_Fundamentals_of_Complex_Adaptive_Systems (Erişim Tarihi: 25.06.2021).

POSTHÜMANİZM VE TRANSHÜMANİZMDE BİLGİ

Mahsum AYTEPE *

Giriş

Posthümanizm ile transhümanizmin bilgi anlayışları, dayandıkları felsefi geleneğin farklılığı oranında farklılaşmaktadır. Transhümanizm kavramı büyük ölçüde Anglosakson kökenli olup argümanları biyoloji ve ekonomiden beslenmekte iken posthümanizm kavramı ise Kıta Avrupası kökenli olup, postmodern ve toplumsal cinsiyet literatürü etrafındaki feminizmden beslenmektedir.[1] İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri ile temsil edilen Anglosakson kültürde bilgi ve bilimsel gelişmelerle politik ekonomi arasında sıkı bir ilişki vardır. Anglosakson ekonomi politiği devletin sınırlandırılmasını, topluma nispetle bireysel gelişimin, grup sorumluluğu yerine bireysel sorumluluğun desteklenmesini öngörmektedir. Bu bakış açısının bir ürünü olarak birey de yaptığı işin tek sorumlusu olarak görülmekte ve bireysel başarı ya da başarısızlıktan bahsedilmektedir. Sistematik uzmanlaşmayı gelişimin bir parçası olarak kabul eden bu yaklaşım, toplumun yeniliklere adaptasyonunu ikinci sıraya alırken bilgiyi parçalara ayırmaktadır. Buna bağlı olarak bu kültürde araştırmalar artan miktarlarda disiplinlere bölünmekte, dil, kavramlar ve düşünce biçimlerinin biri diğerinden ayrılmaktadır. Her biri mekanizmanın bir parçası olarak ayrı ayrı uzmanlaşmanın ve örgütlenmenin konusunu oluşturmaktadır.[2] Kıta felsefesinin Husserl, Heidegger, Gadamer, Lacan, Adorno, Lyotard, Deleuze, Foucault, Habermas, Derrida gibi isimlerle temsil edilen düşünce evreninin ortak ve belirleyici özelliği ise Aydınlanma Çağı denen ve 17. yüzyıl ortalarından 18. yüzyıl sonlarına kadar uzanan tarihsel dönemin rasyonalite ve bilim anlayışına eleştirel duruşlar sergilemesidir. Genel olarak söylendiğinde kıta felsefesinin başlıca karakteristiğinin sanatlara ve beşeri bilimlere (humanities) sıcak bak-

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. e-mail: maytepe33@hotmail.com

1 Muhammet Özdemir, Nevin Başaran, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research*. 2021; 32(1): s. 47.

2 Devletin sınırlandırılmasını, topluma nispetle bireyin esas alınmasını esas alan bir ekonomi politiğe dayanan Anglo-Sakson bireyciliğinde dolaylı olarak her insanın gücü elde etmek istediği var sayılır. Bu güç dış olayları, mülkleri, doğayı, ekonomiyi, politikaları ya da diğer olgu ve süreçleri kontrol etmeyi kapsar. Kenan Dağcı, *Avrupa Birliğinde Farklı Kapitalizm Uygulamaları: Almanya, İngiltere ve Türkiye Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2004, s. 38-40.

mak ve yakınlık duymak, buna karşılık rasyonaliteye, bilime ve teknolojiye soğuk, hatta düşmanca bakmak ve bunlara karşı az ya da çok cephe almak olduğu ifade edilmektedir.[3] Genel hatlarıyla izah ettiğimiz bu arka planlarını dikkate alarak posthümanizm ile transhümanizmin doğru bilginin imkânı, kaynakları ve sonuçlarıyla ilgili farklı tutumlar içerdiğini ifade etmek mümkündür.

Hiç şüphesiz Anglosakson kültür ile Kıta felsefesini keskin hatlarla ayrıştıramadığımız gibi posthümanizm ile transhümanizmi de bilgi anlayışları bakımından birbirinden tamamen bağımsız görmek mümkün değildir. Bununla birlikte kişilerin ve özel şirketlerin, bilim ve teknolojinin sağladığı yeniliklere mutlak bir güvenle geliştirdikleri transhümanizm ile devlet destekli fonlara bağımlı olarak ve beşeri bilimler çatısı altında çalışan akademisyenlerin geliştirdiği posthümanizm arasındaki bariz farkı görmezden gelmek doğru olmasa gerektir.

Bu çalışmada önce posthümanizm ile transhümanizmin bilgi anlayışlarındaki farklılıklar sebepleri ve sonuçları dikkate alınarak ele alınacak daha sonra meselenin İslam düşüncesi açısından nasıl ele alınabileceğine dair muhtasar bir mukayese yapılacaktır.

1. Posthümanizm ve Melez Epistemoloji

Posthümanizmin bilgi anlayışını açıklamak için belli bir taslağı takip etmek yararlı görünmektedir. Bu taslağa göre posthümanizmin sırasıyla epistemolojik açıdan tarifi, neye alternatif olduğu, soy kütüğü, tematik içeriği, yöntemi ve kavramsal ağıyla ilgili bilgiler verilecektir. Bu çerçevede verilecek bilgilerin hem posthümanist epistemolojinin temel önermelerini anlaşılır kılacağını hem de okuyucunun konuyla ilgili daha analitik sonuçlar çıkarmasına yardımcı olacağını öngörmekteyiz.

Posthümanizm[4] epistemolojik açıdan, hümanizme ve Aydınlanmacı ilerlemeciliğe karşılık olarak ampirik, figüratif, ilişkisel[5] bir post-antroposantrizm ve

---

[3] Erdinç Sayan, Kıta Felsefesi – Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi, s. 3. https://www.researchgate.net/publication/328305781, (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[4] Post kavramıyla ilgili akımların genel bir çeşitlilik arz ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Antonio Lucci'ye göre "post" takısını kullanan akımlar 3 temel alan içinde sınıflandırılabilir. 1. Bilim kurgu türünün anlatısı (edebiyat, sinema, tv. vb.) ile ilgili olanlar. 2. 1900'lerin ikinci yarısında Michel Foucault, Jacques Derrida ve Judith Butler tarafından başlatılan özne kavramına yönelik postyapısalcı, yapıbozumcu ve feminist eleştirilerin geliştirilmesiyle gerçekleştirilen, Batı felsefi geleneği içinde yorumlanan öznellik eleştirisi. 3. İnsanlığın evrendeki "özel statüsünü" sorgulayan, hayvan çalışmalarının ortaya koyduğu insan merkezciliğe yönelik eleştirel duruş. Bu son alan; "anti antroposentrik post hümanizm" ya da "post antroposentrizm" olarak da ifade edilebilir. Antonio

post-düalizm olarak tanımlanabilir.[6] Post-antroposantrizm, insanı insan olmayana göre merkezden uzaklaştırmaya; insan türünün hiyerarşik bir skalaya yerleştirildiğinin ve insan hakkındaki tarihsel açıklamaların çoğunda insana ontolojik bir ayrıcalık verildiğinin anlaşılmasına dayanır. Post-düalizm, düalizmin kimliği tanımlamanın katı bir yolu olarak kullanıldığından ve kapalı bir benlik kavramına dayandığından hareketle her türlü ikilemi reddetmeyi öngörür.[7] Buna göre posthümanizm bir insanmerkezcilik sonrası ve bir post-dualizm olarak ele alınabilir. Posthümanistler insan üstünlüğü ve istisnailiği hipotezlerini ortadan kaldırmak üzere insanın tarihsel, sosyal ve dilsel nosyonunu yapı bozumuna uğratmışlardır.

Adından da anlaşılacağı gibi, post-hümanizmin belirleyici özelliklerinden biri geleneksel Batı hümanizmini reddetmesidir.[8] Bu çerçevede posthümanistler Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözüyle temelleri atılan, daha sonra evrensel bir model olarak İtalyan Rönesansı'nda yenilenen klasik "insan" idealini savunan hümanist anlayışı reddederler.[9] Posthümanizme göre insan yeteneklerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki genişlemesini bir teleolojik çerçeve içinde ve rasyonel ilerleme fikrine uygun olarak işleyen hümanizm, insan aklının benzersiz, kendi kendini düzenleyen ve özünde ahlaki güç barındıran bir inanç olduğu varsayımına yaslanır. Tarihsel olarak bir medeniyet modeline dönüşen hümanizm, Avrupa'nın sadece jeo-politik bir konum olmadığını, Avrupa aklının insan zihninin evrensel bir niteliği olduğunu düşünmüştür. 19 yüzyılda Almanya, Fransa ve İngiltere'nin emperyalist çabalarını körükleyerek sosyo-politik sonuçlar doğuran Avrupa merkezli bu paradigma, ben ve öteki diyalektiğine, sonuçta da farklılığı aşağılama olarak gören düalist kavrayışa dayanır. Posthümanizme göre tarihi, ölümcül dışlamalara ve ölümcül diskalifiyelere dönüştüren, "hepimiz insanız ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlüyüz" mantığına göre işleten Avrupa aklı, Tony Davies'in, bütün hümanizmlerin emperyal olduğuna dair söylemini haklı çı-

---

Lucci, Genealogies of Posthuman Narratives, Critical Theory, Animal Studies and the (Beyond of) Neolithic Revolution, (RE) pensar el mundo. Nuevas tendencias en el pensamiento contemporáneo Número 3, Diciembre 2017, s. 436-437.

[5] Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity, 2013, s. 24, 37.

[6] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing. New York 2019, s. 54.

[7] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 54.

[8] Jay David Bolter, *Posthumanism*, s. 1. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118766804.wbiect220 (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[9] Braidotti, *The Posthuman*, s. 13.

karacak bir işleyişi dayatmıştır.[10] Posthümanistlere göre hümanizmi, en radikal örneğini Avrupa özelinde gördüğümüz emperyalist yıkımların müsebbibi yapan temel nitelikler rasyonalite, otorite, özerklik ve failliktir. Seçme özgürlüğünü, insanın özne niteliğinin merkezi değeri olarak gören bu yaklaşımda, insanın benliğiyle ilgili farkındalığı ya da öz bilinci, insan olmanın bir işareti olarak ele alınır. Hümanizmde insanın özü, bedenden tamamen farklı olan rasyonel zihinde veya ruhta yatar. Dolayısıyla hümanizmde rasyonalite, insanı diğer canlılardan ve yaşam biçimlerinden ayıran bu "öz"e dayanır.[11]

Posthümanizm Batı'da hümanizme ve Aydınlanma felsefesine yapılan eleştirilerden güç almıştır. Bilindiği gibi hümanizmin özerk, aydınlanmış fail düşüncesini paylaşan modernist akımlar, 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra gücünü kaybetmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, postyapısalcı ve postmodern teorisyenler, yerinden etme projeleriyle meşgul oldular. Yerinden etmeye çalıştıkları şey, modernist gerçeklerdi, yani evrensel olarak uygulanabilir estetik ve epistemolojik varsayımlardı. Post yapısalcılık özellikle dil, edebiyat ve kültürün yapısalcı analizini eleştirdi. Post yapısalcılık ve postmodernizm, modern çağın bütünleştirici pratikleri ve retorikleri olarak algılanan her şeye eleştirel tepkiler geliştirdiler. Tepkiler birlik, basitlik ve evrensellik iddialarını yok etmede yoğunlaştı. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin, ne postyapısalcı ne de postmodern olarak kolayca nitelendirilemeyen çalışmaları, posthümanist teoriyi de derinden etkilemiştir.[12] Bu çerçevede denilebilir ki posthümanizm, anti-hümanist mirasa, daha özel olarak postyapısalcı neslin epistemolojik ve politik temellerine dayanmış ve daha da ileri gitmiştir.

Posthümanizmin epistemolojik evreni hümanizm, Aydınlanma ve modernleşme karşıtlığında ortaya çıkan hareketlerin hitap ettiği alanlara paralel olarak geniş bir alandan veri toplayarak oluşturulmuştur. Nitekim kıta felsefesinin son otuz yıldaki radikal epistemolojilerinden ortaya çıkan insan ve yeni öznellik biçimleri hakkındaki alternatif görüşler, yalnızca hümanizm karşıtlığında ortaya çıkmamış, aynı zamanda pek çok alanda farklı benlik viz-

---

[10] Braidotti, *The Posthuman*, s. 14-15; Post hümanist epistemolojiyi savunanlar, sosyal bilimlerin klasik entelektüel teoriler tarihinin artık geride kaldığını, serbest piyasa ekonomisinin, bazı toplum kitlelerinin bütün itirazlarına rağmen baskın hale geldiğini vurguluyorlar. Nitekim Braidotti'ye göre artık eskisi gibi ne ideolojik zamanların sonuna gelindiği hakkında görüşler belirten Fukuyama gibilerin, ne modern haçlı seferleri öngörüsünde bulunan Huntington ne de neo komünist düşünceler üreten Zizek gibilerin entelektüel açılımları anlam ifade ediyor. Braidotti, *The Posthuman*, s. 4-5.

[11] Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Polity Press, Cambridge, 2014, s. 14.

[12] Bolter, *Posthumanism*, s. 2.

yonları inşa etmiştir.[13] Kadın, gey, lezbiyen, toplumsal cinsiyet, feminist ve queer çalışmaları; ırk, postkolonyal ve madun çalışmaları; kültürel ve sanatsal çalışmalar ile film, televizyon ve medya çalışmaları; bilim ve teknoloji çalışmaları ile bunlara ilişkin diğer alanlardaki çalışmalarda[14] ortaya çıkan yeni öznellik vizyonları günümüzde küresel bir etkinlik düzeyi yakalamıştır. İşte posthümanizm, tüm bu alanların insan söz konusu olduğunda "temel", "evrensel", "kadim", "seçkin", "merkezi" vb. olanla çelişecek şekilde ortaya çıkardıkları bütün verileri, özel bir önemle alımlayarak kendisini var etmiştir. Bütün bu alanların, özellikle 2000 yılını izleyen on yıl içinde, beşeri bilimler, bilim ve çevrecilik gibi farklı düşünme biçimlerinin birleşmesiyle belirli bir felsefi araştırmaya dönüştüğü dikkate alındığında heterojen bir hareket olarak posthümanizmin, neden hızla geliştiği, akademi içinde ve dışında çokça dikkat çeken bir ivme yakaladığı anlaşılabilir.

Yukarıda bir kısmını andığımız felsefi ve kültürel hareketler, posthümanizmin isim babası olan Hassan'ın (1977) "posthümanizm kültürü" olarak adlandırdığı şeyin temelini oluşturmuştur. Nitekim posthümanizm terimi ilk defa Ihab Hassan'ın, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* İsimli makalesinde kültürel yönüne vurgu yapacak şekilde başlık olarak geçer. Hassan, yapay zekânın insan beyninin yerine geçip geçmeyeceğini sorguladığı makalesinde, yapay zekanın ileride en azından "insan imajı"nı ve "insan kavramı"nı dönüştürmeye yardımcı olacağını öngörmektedir.[15] Hassan'ın insan imajı ve insan kavramının dönüşümüyle ilgili öngörüsü, posthümanizmi kültürel bir bağlamın sınırları içinde görmek istemeyen filozoflar tarafından felsefi alana taşındı ve radikal bir evrilme yaşadı.

"İnsan, post-hümanizm için bir sorun kaynağıdır." Christopher Peterson'un bu betimleyici ifadesi[16], sadece insanın posthümanizmin felsefi ayağına konu olduktan sonra nasıl bir yapı sökümcü saldırıya maruz kalacağına işaret etmemekte, aynı zamanda posthümanizmin epistemolojik temellerinin ne tür sorunsallar yoluyla atılacağını da göstermektedir. Posthümanizmin insan olan ile

---

[13] Braidotti, *The Posthuman*, s. 38; Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 54.

[14] Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, Kolektif Kitap, çev. Seyram Sam, Eda Çaça, İstanbul, 2019, s. 136.

[15] Ihab Hassan, Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?, The Georgia Review , Winter 1977, v. 31, No. 4 (Winter 1977), s. 830-850, Published by: Georgia Review Stable https://www.jstor.org/stable/41397536 s. 846. (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[16] Christopher Peterson, *Monkey Trouble: The Scandal of Posthumanism*, Fordham University Press, Year: 2018, s. 1.

olmayan arasındaki karşıtlığı bozmaya kararlı bu duruşunun sadece epistemolojik olduğunu düşünmek de yanlış olur. Yine Peterson'un "Darwin'den beri aynı zamanda maymunlar olduğumuzu bilmemize ve daha yeni araştırmalar, DNA'mızın çoğunu şempanzelerle paylaştığımızı göstermesine rağmen, "küçük farklılıklardan oluşan narsisizmimiz" devam ediyor."[17] şeklindeki kabulü, posthümanist epistemolojinin ontolojik bağlantılarını göstermektedir. İnsanlarla hayvanlar arasındaki farklılığın narsizme değmeyecek oranda "küçük" olarak betimlendiği bu yaklaşım, tam da Braidotti'nin posthümanizmin türümüz, yönetim biçimimiz ve gezegendeki diğer varlıklarla ilişkilerimiz için ortak referansın temel biriminin tam olarak ne olduğu konusundaki düşüncelerimizde niteliksel bir değişim getirdiğine dair yaklaşımıyla paralellik arz ediyor.[18] Dolayısıyla posthümanizmin bilgi anlayışının, varlık anlayışından bağımsız olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Posthümanist yazar Ferrando'nun "İnsan türüne ait olmak, zorunlu olarak insan merkezli bir bakış açısı gerektirmez." cümlesi, bu bağlantının en yalın ifadesidir.[19] Bu aşamada yeniden ve bir daha eskiye dönmemek üzere tartışılan şey insan ve onun her şeyde kendisini merkezi bir birim olarak dayatan konumunu sarsmanın yollarında düğümleniyor.

İnsanın tabiatta merkezi birim olarak alınmasının reddi, aynı zamanda insanda merkezi bir öz/doğa olduğu inancının reddini gerektirir. Nitekim posthümanizm, hümanizmin temel dayanağı olarak kabul edilen insanın özü düşüncesini hedef almıştır.[20] Bu yaklaşım aynı zamanda posthümanist epistemolojiye yön vermiştir. Bu düşünceye göre insan öznesinin hiçbir temel özelliği yoktur, çünkü "insan doğası" sosyal olarak inşa edilmiştir.[21] Posthümanist düşüncenin esin kaynaklarından olan Foucault, insandaki bilişsel süreçlerin bilgi üretiminde merkezi bir yer oluşturduğu anlayışını reddetmiştir.[22] Ona göre insanın edimleri, doğasıyla ilişkilendirilen verili kipler üzerinden açıklanamaz, çünkü bu edimler, tarih içinde belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulmuştur ve tekil nitelik arz eder.[23] Foucault'ya göre insan öznesinin ölümüyle, İnsan (büyük harfle İ) fikrinden kaynaklanan ve modern çağda çok fazla hasara yol açan sınıf-

---

[17] Peterson, *Monkey Trouble: The Scandal of Posthumanism*, s. 2.

[18] Braidotti, *The Posthuman*, s. 2.

[19] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 186.

[20] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 124.

[21] Nayar, *Posthumanism*, s. 24.

[22] Nayar, *Posthumanism*, s. 26.

[23] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay, 4.baskı, İstanbul 2014, s. 12.

landırma, egemenlik kurma, dışlama ve sömürü dürtüsü de yok olacaktır.[24] Foucault'ya bu konuda fikri zemin hazırlayanların başında Stirner gelmektedir. Nietzsche'nin düşüncelerine esin kaynağı olduğu düşünülen Stirner, özcü düşüncenin, tahakküm türlerinin temel dayanağı olduğu düşüncesini merkeze aldığını düşünür. Tek bireyi ve onun özgürlüğünü esas alan Stirner, özcü nitelik taşıdığını düşündüğü bütün kavram ve değerleri ironik bir dille çözümlemeye girişir. Öne çıkararak eleştirdiği temel kavramlardan birisi "insan"dır: Tek bireyin karşısına çıkarılan ve tek tek bireylerin verili niteliklerinden teşekkül ettirilen "insan" mefhumu bir inşadır ve tarih boyunca bütün tahakkümlerin kalkış noktasıdır. Ona göre devlet, inşa ettiği ve kutsal saydığı insan mefhumu üzerinden otorite kurar. Devlet, vatandaşlığa kabul ettiği birinin sadece *İnsan* olmasına dikkat eder.[25] Burada "İnsan", itaat, fedakârlık ve uysallıkla çerçevelenen bir ahlak duygusu etrafında kendi Tekliklerini terk etmiş bireyleri ima eder. Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari gibi düşünürlerin daha ziyade otorite ve bir otorite türü olarak devlet karşıtlığında ortaya koydukları anti hümanist duruş, posthümanistlere onto-epistemolojik bir çerçeve vermiştir.[26]

Peki, posthümanistler yukarıda belirtilen alanları hangi epistemolojik içerimlerle inşa etmektedirler? Daha başka bir soruyla posthümanistlerin epistemolojik dayanakları nasıl betimlenebilir? Bu sorulara cevap vermek için posthümanistlerin insanı nasıl tanımladıklarına bakmak gerekir. Zira epistemik alan, doğrudan insanla ve insandan hareketle tasarımlanabilen bir alandır. Bunun için posthümanizmin bilgi kuramını farklı eserlerle geliştirmeye çalışan Rosi Braidotti'nin insan tasviri kayda değerdir. Ona göre insan, maddi olarak gömülü (*embedded*), bedenli (*embodied*), farklılaşan, duygulanımsal ve ilişkisel bir varlıktır. Öznenin maddi olarak gömülü bir varlık olarak düşünülmesi, soyut evrenselciliğe mesafe almak demektir. Bedenli ve beyinli (*embrained*) bir varlık olarak düşünülmesiyse, aşkın bilinç fikrinin merkeziliğini yıkmak anlamına gelir.[27] Bu anlayışta insan tamamen doğaya ait, aşkın olanla hiçbir ilgisi bulunmayan ve soyut evrenselci niteliklerden bağımsız bir varlık olarak tasar-

---

[24] Hava Tirosh-Samuelson, "Religion", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2014, v. 1, s. 52.

[25] Max Stirner, *Biricik ve Ötekisi*, Kaos Yayınları, çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul 2013, s. 222-223.

[26] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 73.

[27] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 24.

lanmıştır. Bu çerçeveyi kuşatmak üzere zoe kavramını öneren Braidotti, zoe'ye hayvanların, insan olmayanların ve insanlıktan çıkarılmış olanların yaşamını imleyen bir içerik atfetmektedir. İmtiyazlı insan yaşamını imleyen bios'a alternatif olarak sunduğu zoe, insan ile dışındaki varlıklar ve canlılar arasındaki kategorik ayrımların sonunu ifade eder.[28] Bu anlayışta insan, kendisini diğer canlılardan farklı ve üstün kılan niteliklerden sıyrıldığında, diğerleriyle yeni bağlantılar kurabilir, yeni "hayvan ontolojileri" ortaya çıkarabilir. İnsanın hayvanla, teknolojiyle iç içe geçen yeni ontolojilerin bir parçası olduğu kabulünü barındıran bu düşünce, "yakınsama" kavramıyla karşılık bulmaktadır. Posthümanist yakınsama zoelojik, jeolojik ve teknolojik organizmalardan oluşan bir bütünlük olarak izah edilmiştir.[29]

Epistemolojik açıdan yakınsama, insan merkezciliğe bir reddiye olarak anlaşılabilir. Bunun anlamış şudur: İnsan varlığın merkezi birimi olmadığı gibi bilginin de merkezi birimi olamaz. Bilgi, içinde insanın da olduğu ancak insan dışındaki varlıkların da bir o kadar aktif olduğu özne öbekleşmelerinin ürünüdür. Yakınsama tam bu bağlamda olmak üzere insan, organik türler ve teknolojinin ortaklığına vurgu yapar. Bu ortaklık posthümanist bilginin biri ilişkisellik olarak ifade edilebilecek transversallik özelliğine diğeri bilen özne olma sürecindeki rolüne atıfta bulunur.

Birinci nitelikle ilgili olarak Braidotti posthümanist bilginin ilişkisel bir faaliyet olduğuna temel oluşturmak üzere tematik bir çerçeve belirler. Tematik olarak kuşattığı alanlar dikkate alındığında eleştirel post beşeri bilimlerin yöntemsel bakımdan tanımlayıcı özelliğinin "disiplinler üstü" niteliği olduğu söylenebilir. Onları eleştirel yapan da bu niteliktir. Post beşeri bilimler kurumsal sınırları eleştirel bir şekilde sorgulamak konusunda ne kadar yetkin ve istekliyse o kadar gelişir. Kavramsal bakımdan eleştirel post beşeri bilimler, çevresiyle ve organik temelleriyle bağı bir şekilde kopmuş, doğal olmaktan çıkarılmış toplumsal düzen vizyonunun üstesinden gelir.[30] Ona göre Eleştirel post beşeri bilimler (The Critical Posthumanities)[31], tematik olarak sadece daha geniş bir insan öznesi spektrumuyla ilgilenmez, aynı zamanda insan olmayan nesneler ve araştırma özneleriyle de temas eder. Buna bağlı olarak birbirine bağlanmış

[28] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 25.

[29] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 67.

[30] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 133.

[31] Braidotti, post hümanizmin bilgi teorisini "eleştirel post hümanizm" (The Critical Posthumanities) kavramı altında ele alır.

transversal aygıtlara ve büyük veri kümelerine de yoğunlaşır.[32] Ona göre posthümanist bilgi, dünyada konumlanmış her bir öznenin kendi karmaşık çokluğundaki sayısız unsurla ve çok sayıda diğer özne arasındaki temas noktalarının kurulmasıyla gerçekleşir. Düşünme burada bedenli ve gömülü ilişkisel karşılaşmaların kartografik ifadeleri şeklinde ortaya çıkar.[33] Post-insan bilgisinin geleneksel beşeri bilimler disiplinleriyle örtüşmeyen, aksine melez geçiş formasyonları olan bir dizi disiplinler arası alanda yoğunlaşma eğiliminde olduğuna dikkat çeken Braidotti, bu bilginin çoğunlukla kritik "çalışma" alanlarından üretildiğini ve kendi disiplin dışı yavrularını ürettiğini ifade eder. Ona göre örneğin kültürel çalışmalar ve karşılaştırmalı edebiyat ekolojik eleştiriyi ve hayvan çalışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bilim ve teknoloji çalışmaları, biyoteknolojik ve engellilik çalışmalarının bir dizi varyasyonuna öncülük etmiştir. Medya çalışmaları, yeni medyaya ve daha fazlasına yol açan kendi başına bir gezegendir. Çevre çalışmaları her zaman postantroposentrik olmuştur ve bugün bir dizi neomateryalist varyasyona dönüşmektedir.[34]

Posthümanist bilginin yakınsamaya yani insan olmayan varlıkları da bilen özne olma sürecine sokmadaki rolüne gelince, Braidotti bu çerçevede bilgiyi ele alan "eleştirel post-beşeri bilimler"in iki varsayımda bulunduğunu ifade eder. Birincisi, bilen özne artık bir varlık değildir, daha karmaşık bir topluluktur, yani insanları da içine alan zoe/jeo/tekno bağlantılı etmenlerin oluşturduğu bir topluluktur. Bu bilen özneler insan olan ve olmayan faillerden oluşan maddi bir ağa işbirlikçi bir tarzda bağlıdır. Buna göre söz konusu olan eğer dijital beşeri bilimler ise bilginin öznesi yapay zekâ dolayımlıdır. Şayet çevresel beşeri bilimler ise jeo ve hidro-merkezlidir. İkinci olarak insan sonrası bilim, hiyerarşik olmayan bir tavırla tüm organizmaların ayrı düzeylerde zekâya, yeteneğe ve yaratıcılığa sahip olduğunu kabul ederek zoe'nin -insan olmayan yaşamın- çeşitliliğiyle olumlu bir ilişki kurmayı esas alır. Zoe ve jeo varlıklar bilgi üretiminde ortaktır. Bu da düşünme ve bilmenin insana özgü olmadığına, dünyada gerçekleştiğine işaret eder ki dünya çeşitli organik türlerin ve teknolojik yapıların bir arada yaşamasıyla şekillenir. Organizmalar ve bilişim ağları ekozofik olarak birbirine bağlıdır.[35]

---

[32] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 133.

[33] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 160.

[34] Braidotti, Critical Posthuman Knowledges, *The South Atlantic Quarterly* 116:1, January 2017, s. 84.

[35] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 133.

Braidotti'nin yaklaşımında insanın, bilginin temel öznesi olma konumundan uzaklaştırıldığı açıkça görülebilir. İnsan olsun olmasın herkes bilginin öznesi olabilir. Bilgi insanın tekelinde değildir. Başka bir yerde Braidotti diğer varlıkların da bilginin failleri olabileceklerini iddia ederken çıtayı biraz daha yukarı çeker: "İnsan sonrası eleştirel kuramcılar olarak, tüm o "ötekiler"i insan sonrası bilgi üretimine dahil etmek istiyorsak bir perspektif değişimi gerekiyor. Bu da yerküresel, gezegensel, kozmik kaygıları; hayvanlar ve bitkiler gibi doğallaştırılmış ötekileri; son olarak da teknolojik aygıtları transversal düşünme ve bilmenin ciddi failleri ve ortak inşacıları olarak yeniden konumlandırmak demektir. Bu sayede gerçekten de *zoe/jeo/tekno* odaklı bir perspektif elde edilebilir."[36] Braidotti yorum gerektirmeyecek bir açıklıkla hayvanların ve bitkilerin bilgi üretiminde aktif özneler olduklarını, onların düşünme ve bilmenin önemli failleri ve ortak inşacıları olduklarını söylemektedir. Bunun ne oranda rasyonel ve makul olduğuna dair muhtemel sorulara muhatap olacağını düşünecektir ki Braidotti, hemen savunmaya geçer: "Bu tür yeni bilgi üretim şekilleri kulağa çok mantıklı gelmeyebilir; ayrıca elbette türler arasındaki yapısal bağlılığı kabul etmek ile insan olmayanları gerçekten bilgi işbirlikçileri olarak görmek arasında niteliksel bir fark vardır."[37] Düşünür kulağa mantıklı gelmeyen bu iddiaya yönelik muhtemel soruları, insan olan ile olmayanlar arasında, bilgi üretiminde niteliksel bir farkın olduğunu kabul ederek geçiştirmektedir. Düşünürün bitki ve hayvan gibi ötekilerin kendi nitelikleri içinde nasıl bilgi ürettikleriyle ilgili açıklayıcı herhangi bir malumatı bulunmamaktadır. Cevapsız kalan sorular şunlardır: Bitkiler ve hayvanlar nasıl bilgi ve düşünmenin failleri olabilirler. Bitki ve hayvan "bilgi" olarak tanımlayabileceğimiz şekilde bir düşünme ediminin failleri olabilirler mi? Bilgi ve düşünce için zorunlu olduğunu bildiğimiz akıl, irade, sezgi gibi yeteneklere sahip olmayan varlıkların bilgi üretmek için ne gibi farklı nitelikleri vardır? Zoelojik, jeolojik ve teknolojik alanda yerleşik bulunduğu iddia edilen farklı özne gruplarının üretecekleri bilgiyi, yararlı etkinlikler dizisine hizmet edecek şekilde düzenleyecek olan özne hangisidir?

Posthümanistler bütün iddialarına ve gösterişli kavram üretme çabalarına rağmen epistemolojik boşluğu doldurabilecek hayati soruları yanıtsız bırakmaktadırlar. "Ekozofi, postantroposentrik, yakınsama, transversal, ilişkisel, melez, disiplinler üstü" gibi kavramlar eşliğinde güçlü bir retorik çizilse de in-

[36] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 145.

[37] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 145; Braidotti, The Critical Posthumanities; or, is Medianatures to Naturecultures as Zoe is to Bios?, *Cultural Politics*, v. 12, Issue 3, 2016, Duke University Press, s. 382.

san olmayanların, "bilen özne" olmada insana nasıl ortak oldukları izah edilebilmiş değildir. Diğer taraftan yapılan bütün açıklamalar yine insana dönmekte ve onun tasarlayan, tasnif eden, sonuç çıkaran ve yargılayan niteliklerinde düğümlenmektedir. Bu nedenle posthümanizmin insansız bilgi ya da insan sonrası bilgi olarak adlandırılan bir epistemolojik kuram oluşturma teşebbüsü, varsayımlar, öngörüler ve bilimsel olduğu tartışmalı teorilerden medet ummaktadır. Retoriğin cezbeden büyüsünü aşıp problemin özüne odaklandığımızda posthümanist bilgiye temel bulmak üzere yoğun çaba sarf eden ne Braidotti'nin ne de Ferrando'nun aslında hümanist bilgi teorisini sıkı bir şekilde eleştirmekten öteye gidemediklerini söyleyebiliriz.

Posthümanistlerin bilgi anlayışını "melez" olarak başlığa taşısak da aslında onlar, bilgiyi açıklamak üzere kullanılan süje-oje ilişkisine ve bunun öngördüğü bütün kategorik ayırımlara karşı çıkmaktadırlar. Bu açıdan posthümanist bilginin melez ya da transversal niteliğinin kendi için rasyonel bir kategori öngörmediği söylenebilir. Öyle ki posthümanistler sırf kategorileri yıktığı için siborg çalışmalarına ayrı bir önem vermektedirler.[38] Haraway'da yoğun bir şekilde gördüğümüz siborg figürü, bilim ve teknoloji çalışmaları, ırk teorisi, sosyalist feminist politika ve feminist neo-materyalizm arasında bir diyaloğu ön plana çıkaracak şekilde bütün kategorik ayırımların sonunu "bulanıklaştırma" yoluyla ilan eder. Tam da bu nedenle Braidotti, Haraway'in siborg çalışmalarının epistemolojik ve etik bağlamına işaret eder.[39] Bundan olsa gerek posthümanist yazarlar, post yapısalcı tartışmaları radikalleştirip saptırmakla suçlanmışlardır.[40]

2. Transhümanizm ve İşlevselci Epistemoloji

Transhümanizmin bilgi anlayışını belirgin hale getirmenin kolay olmadığını ifade etmek gerekir. Bunun temel sebebi, posthümanizm gibi teorik tartışmaların yoğunluğu içinde ilerleyen bir felsefi akımdan farklı olarak transhümanizmin pratiğe odaklanan bir hareket olmasıdır. Ancak transhümanizm, bilgisayar destekli laboratuvar teknolojileri yardımıyla ortaya koyduğu pratik performansa rağmen felsefi dayanaklardan yoksun bir hareket olarak görülemez.

---

[38] Nayar, *Posthumanism*, s. 36.

[39] Braidotti, The Critical Posthumanities; or, is Medianatures to Natureculture as Zoe is to Bios?, s. 385.

[40] Antonio Lucci'nin Donna Haraway, Rosi Braidotti, Kathryn Hayles gibi post hümanist yazarların Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Derrida ve Michel Foucault'da organik olarak formüle edilmiş post yapısalcı tartışmaları nasıl radikal bir yöne evirdikleriyle ilgili tenkitleri için bkz., Lucci, Genealogies of Posthuman Narratives, s. 442.

Transhümanizmin bilgi anlayışı, hareketin hedefleriyle bu hedefleri mümkün kılmak üzere işe koşulan teknolojilere yüklenen anlamların kesişmesinde aranmalıdır.

Genetik mühendisliği ve bilgi teknolojisi gibi günümüzün, moleküler nanoteknoloji ve yapay zeka gibi geleceğin teknolojileri yardımıyla hedeflenen, insanın sağlık süresinin radikal bir şekilde genişletilmesi, hastalıkların ve gereksiz acıların ortadan kaldırılması ve insanın entelektüel, fiziksel ve duygusal kapasitesinin arttırılması yani post-insan olmasıdır. Uzay kolonizasyonu, süper akıllı makineler, ekonomik, sosyal, kurumsal tasarımlar, kültürel gelişim ve psikolojik beceri ve teknikleri[41] de içine alan geniş tematik ağ göz önünde bulundurulduğunda, transhümanizmin her şeyden önce bir dünya görüşü olduğu ortaya çıkar.[42] Bir dünya görüşü olarak transhümanizmin post-human hedefi etrafında ördüğü ve savunduğu değerler sisteminin belli epistemolojik varsayımlara dayandığı açıktır.

Hatırlanacağı üzere posthümanizm, bugünkü felsefenin kimin insan olduğuna, insan olmak/sayılmak için merkezi birimin ne olması gerektiğine yeniden karar vermek zorunda olduğunu ileri sürmüş, bu konuda radikal önerilerde bulunmuştu. Transhümanizm ise insan olmanın sınırlarının ne olduğunu sorgulayarak kendisine meşru bir alan bulmak istemektedir. Ancak genetik mühendisliğin yanı sıra bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, insanın sınırlarıyla ilgili posthümanistler tarafından yürütülen tartışmaların, kimi zaman insan'ın ne'liğini içine alacak şekilde büyümesine yol açmıştır. Bu durum transhümanist bilginin posthümanist bilgiden tamamen bağımsız düşünülemeyeceği anlamına geldiği kadar transhümanizmin amaçlarına ulaşmak için gerçeklikle ve insanın doğasıyla ilgilenmesi gerektiği anlamına da gelir.

Bu aşamada Heidi Campbell ve Mark Walker'in transhümanizmin bilgi anlayışına açıklık kazandıracak şekilde yaptıkları tanımı hatırlamak anlamlı olacaktır: Transhümanizm, insanların, insan doğasını yeniden yaratmak için teknolojiyi kullanması gerektiği (veya buna izin verilmesi gerektiği) görüşüdür.[43] Genetik teknoloji, bilgi teknolojisi ve nanoteknoloji yoluyla, insanların

---

[41] Nick Bostrom, in *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003), s. 4.

[42] Shatzer, *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, s. 41.

[43] Ted Peters, "Can We Enhance the Imago Dei?", *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, Edited by Nancey Murphy, Christopher C. Knight, Ashgate Publishing Limited, England 2010, s. 216.

sağlıklı yaşam sürelerini ve zekâyı artırma, kendimizi daha mutlu ve daha erdemli hale getirme olasılığımızın var olduğuna inanan transhümanistlerin nihai anlamda evrimleşme yoluyla ve post human olma hedefine ulaşacak şekilde insan tabiatına kast ettiklerini söylemek abartı olmaz.[44] Çünkü transhümanistler, insan doğasını devam eden bir çalışma, arzu edilen biçimlerde yeniden şekillendirmeyi öğrenebileceğimiz yarı pişmiş bir başlangıç olarak görürler.[45] Hiç şüphesiz insan tabiatına dair kabul, epistemolojik farklılığın da temelini oluşturur.

Peki, transhümanistler post insan hedefine ulaşma yolunda zorunlu olarak karşılaştıkları insan tabiatı ya da beden-bilinç problemini çözmek için hangi epistemolojik referanslara başvururlar? Aslında transhümanizmin bilgi anlayışı, bu düşünceye tarihsel bir köken bulmak üzere tasrih edilen felsefi akımların yaklaşımlarında gizil olarak bulunur. Buna göre Aydınlanma, hümanizm, rasyonalizm, monizm ve materyalizm (birkaç istisnası olmakla birlikte) transhümanist bilginin ana belirleyenleri olarak görülebilir. Bu çerçevede transhümanizmin Aydınlanmacı hümanizmin çağdaş bir yenilenmesi olduğu söylenebilir.[46] Bostrom'a göre Rönesans'ın mirası, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Marquis de Condorcet ve diğerlerinin etkisiyle birleşerek, vahiy ve dini değil ampirik bilimi ve eleştirel aklı vurgulayan rasyonel hümanizmin temelini oluşturur. Bu nedenle Transhümanizmin kökleri rasyonel hümanizmdedir.[47] Benzer şekilde özellikle post modernistler ve post yapısalcıların on yıllardır Aydınlanma fikirleriyle alay ettiklerini; bu tür düşünceleri modası geçmiş, insan merkezli veya naif olmakla itham ettiklerini belirten Max More'a göre transhümanizm, Aydınlanma fikir ve ideallerinin özünü oluşturan değerleri savunmaya devam etmekte ve onları gözden geçirip daha rafine hale getirmektedir.[48] Transhümanist düşüncenin kökleri seküler hümanist düşüncede bulunsa da elbette ondan daha radikaldir. Bostrom'un da tespit ettiği gibi transhümanizm, yalnızca eğitim ve kültürel iyileştirme gibi insan doğasını iyi-

---

[44] Peters, "Can We Enhance the Imago Dei?", s. 216.

[45] Nick Bostrom, in *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003), s. 4.

[46] Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", s. 8.

[47] Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* - v. 14, Issue 1 - April 2005, s. 2.

[48] Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology, And Philosophy Of The Human Future* / edited by Max More and Natasha Vita-More, Blackwell Publishing, 2013, s. 42-43.

leştirmenin geleneksel yollarını değil, aynı zamanda bazı temel biyolojik sınırlarımızı aşmak için tıp ve teknolojinin doğrudan uygulanmasını da teşvik eder.[49] Zira transhümanistler bilimin, teknolojinin ve diğer akılcı araçların kullanımıyla, eninde sonunda, şimdiki insanlardan çok daha büyük kapasitelere sahip post-insan olmayı başaracağımızı ummaktadırlar. Teknolojiye dayalı post insanlaşma sürecinin, yeni bir tür yaratmanın kapılarını açacağı öngörülmektedir.[50]

Transhümanizmin bilgi anlayışı, her ne kadar en geniş anlamda Rönesans, Aydınlanma ve hümanizm gibi akım ve değerlerle çevrelenebilse de dar anlamdaki sınırlarını rasyonalizm, işlevselcilik, davranışçılık, zihin-beden monizmi, objektivizm ve eleyici materyalizm ile betimlemek mümkündür. Her biri ciddi epistemolojik tercihler dayatan bu akımlarla ilgili özet bilgiler vermek yararlı olacaktır.

Transhümanistler tarafından uzlaşıyla kabul edilmiş bir "transhümanist epistemoloji"den bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte güçlü bir rasyonalist tutum geliştirme yönünde genel bir kabulün olduğunu söylemek mümkündür. Ancak rasyonalizmin farklı inanç ve kültürleri betimlemeye uygun bir yapı içerdiği dikkate alındığında bunun "belirli hedefler"e koşullanmış transhümanizm için çok da belirleyici bir nitelik olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim More transhümanist rasyonaliteyi eleştirel rasyonalizm (critical rationalism) alt dalıyla içeriklendirir ve ona göre transhümanistlerin bir kısmı eleştirel akılcılığı benimser.[51]

Bilindiği gibi eleştirel rasyonalizm, Karl Popper tarafından geliştirilen bir epistemolojik felsefedir. Popper'ın eleştirel akılcılığı "tutarlı yanılabilirlik", "eleştirel gerçekçilik" ve "metodolojik revizyonizm" olmak üzere üç ana iddiaya dayanır.[52] İnsani bilginin yetersiz olduğunu, en güçlü bilimsel kuramların bile

---

[49] Bostrom, in *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003), s. 4.

[50] David Salinas Flores, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery," Int Phys Med Rehab J. 2018;3 (5), s. 381. http://medcraveonline.com/IPMRJ/IPMRJ-03-00131.pdf (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[51] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 36-37.

[52] Tutarlı yanılabilirlik, tüm insanların yalnızca bilişsel uygulamalarında değil, aynı zamanda tüm problem çözme girişimlerinde de yanılabilir olduğu varsayımını; eleştirel gerçekçilik, bizden bağımsız olan gerçek bağlantıları tanıyabildiğimizi, yani bir sonuca varabileceğimiz varsayımını; metodolojik revizyonizm ise tüm iddialarımızın eleştirel incelemesinin ardından revizyon gerektirebileceği varsayımını ifade eder. Hans Albert, "Karl Popper, critical rationalism, and the Positivist Dispute", *Journal of Classical Sociology*, 2015, v. 15 (2), s. 210.

bir varsayım eşiğini aşamayacaklarını, bu nedenle doğrudan tam olarak hiçbir zaman emin olamayacağımızı öngören eleştirel rasyonalizm, transhümanistleri bilgi edinme sürecinde varsayım ve eleştirinin önemine duydukları inanç bağlamında ilgilendirmiştir. Ancak eleştirel rasyonalizmin bilginin temeli için öngördüğü rasyonel kuşkuculuk, transhümanizmi reddedilemez aksiyomlara dayandırmak isteyen bazı transhümanistleri, buna karşıt bir düşünce olarak görebileceğimiz Ayn Rand'ın "objektivist epistemoloji"sini benimsemeye sevk etmiştir.[53] Kavram oluşumunu matematiksel bir süreç olarak tanımlayan ve bir kavramın özünün içsel ya da öznel değil, nesnel olduğunu düşünen Ayn Rand, felsefedeki "tümeller sorununu" çözdüğünü ve bilimselliğin geçerliliğinin önünü açtığını iddia etmiştir.[54]

Transhümanistlerin bilgi anlayışları açısından belirleyici olan yaklaşımlardan birisi de işlevselciliktir (functionalism). Nitekim transhümanist bilginin işlevselci olduğuna inanan More'a göre transhümanistlerin çoğu da bu inançtadır.[55] İşlevselciler zihnin beyin gibi belli bir organla özdeşleştirilemeyeceğini, onun yerine zihnin bir bilgisayar programı, bir bilgisayar yazılımı (software) gibi bir çeşit girdiler-çıktılar (input-output) organizasyonu olduğunu söylerler. İşlevselciliğe göre zihin gayet karmaşık bir tür bilgisayar programıdır, beyin ise o programın üzerinde çalıştırıldığı ya da işletildiği bir bilgisayardır ya da bilgisayar donanımıdır (hardware). Bir bilgisayar programı çok değişik tipte bilgisayarlarda çalıştırılabilir. İşlevselciler insan zihnine karşılık gelen bilgisayar programının, insan beyni kadar karmaşık ve sofistike herhangi bir makinada veya robotta da çalıştırılabileceği görüşündedir.[56] Onlara göre bir varlığa zihin atfetmemiz için o varlığın beyin gibi spesifik bir biyolojiye sahip bir organının olması gerekmez. "Zihin" kavramımızın içinde mutlaka belli bir biyolojiye sahip olma anlamı yoktur.[57] Mademki güçlü ve sofistike bir makine de zihnin işlevini yerine getirebilir yani "zihin" olabilir, silikon çiplerinden ve elektromekanik parçalardan oluşan bu tür bir makine pekala insan zihninde olduğu gibi düşünceler, acılar, hazlar, arzular, renk algıları, can sıkıntıları, inançlar, vs. zihin hallerine sahip olabilir.[58] Görüldüğü gibi işlevselci yaklaşımda belirli bir

[53] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 36-37.

[54] https://www.researchgate.net/publication/235362506_Objectivist_Epistemology_as_the_foundation_of_marketing_theory (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[55] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 36-38.

[56] Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 2012/19, s. 46.

[57] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", s. 45.

[58] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", s. 46

zihinsel durum veya bilişsel sistem fiziksel bir formda somutlaşmakta, yapay olarak oluşturulmuş fiziksel formlar da zihinsel veya bilişsel çıktılar verebilmektedir. Çünkü zihinsel durumlar bunlara yol açan nedensel rollerinden oluşur.[59]

İşlevselciliğin farklı versiyonları vardır ve bu açıdan transhümanistler değişiklik gösterirler. İşlevselciliğin bir uzantısı, revizyoner materyalizm veya eleyici materyalizm olarak bilinir ve bu pek çok transhümanistin tercih ettiği bir yaklaşımdır.[60] İşlevselcilikle eleyici materyalizm arasındaki ilişkisinin tam olarak anlaşılması için tartışmanın özüyle ilgili kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır. İşlevselciliğin materyalizm ve davranışçılığı da yedeğine alarak çözmeye çalıştığı sorun zihin-beden ya da bilinç-beden sorunudur. Zihin-beden problemi insan söz konusu olduğunda insanı özsel olarak diğer canlılardan ayıran başta düşünme olmak üzere, diğer zihinsel olguların gerçek doğasının ve kaynağının ne olduğuna ilişkin felsefî soruşturmayı ifade eder ve kabaca iki karşıt düşüncenin çatışmasına sahne olur. Bunlardan birisi olan materyalizm, zihinsel olguların gerçek referansının ne olduğu sorusuna, genel olarak onların bedenimizin bir parçası olan beynimizin bir işlevi olduğu şeklinde cevap verir. Bu yaklaşımda zihinsel olguların kaynağı insan bedeninin bir parçası olan beynin bir işlevi olduğundan, onları bedenin ötesinde, insan beyninden ontolojik olarak bağımsız olan bir varlıkla açıklamak gereksizdir. Düalizme göre ise düşünce ve diğer tüm zihinsel etkinliklerin kaynağı, hiçbir şekilde beyin gibi maddî bir varlık olmayıp, bedenle birlikte var olmakla birlikte ondan tamamen bağımsız olan ve maddî olmayan insanî bir öz veya kısacası ruhtur. Düalizme göre insan, maddî beden ve maddî olmayan ruh şeklinde birbirine indirgenemeyen iki temel bileşenden oluşur.[61] Bu yaklaşımda materyalizmin maddeyi doğanın temeli saydığı, zihinsel durumları da maddi etkileşimlerin sonuçları olarak görerek felsefi bir monizmi benimsediği görülür.[62] Materyalizmin monist ve her şeyi fiziksel varlıkla açıklamaya çalışan yönü, aynı zamanda işlevselcilikle kesişmektedir.

---

[59] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 37-38.

[60] Her ne kadar transhümanist akılcılık, prensipte bir transhümanistin bazı dini inançlara sahip olmasına engel teşkil etmiyorsa da transhümanistlerin çoğunun materyalist olduğu söylenebilir. Ojochogwu Abdul, "Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy", *The Transhumanism Handbook*, Newton Lee Editor, Springer Nature Switzerland AG 2019, s. 720; More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 37-38.

[61] Mehmet Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", İslâmî Araştırmalar, c. 13, sayı: 2, 2000, s. 203.

[62] Abdul, "Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy", s. 719.

İşlevselciler makinelerin de bir tür zihne sahip olabileceklerini kanıtlamak için Turing testine başvururlar. Turin testi Alan M. Turing'in "Bilgi İşlem Makineleri ve Zekâ" isimli makalesinde savunduğu bir düşünceye dayalı olarak geliştirdiği bir testtir. Turing, makalesine "makineler düşünebilir mi" sorusuyla başlar ve buna olumlu yanıt verilebileceğini düşünerek testin teknik detaylarına geçer.[63] Transhümanizmin ideologlarından Kurzweil'in tekillik teorisinin ilkelerinden birisi de insan zekâsını tam olarak taklit etmek için gereken donanım ve yazılımın Turing testini geçebilmesidir.[64] Turing testine o kadar belirleyici önem atfedilmiştir ki birçok transhümaniste göre Turing testi öngörülerek yapılan bir Turing makinesinde çözülemeyen sorunlar insan düşüncesiyle de çözülemez. Bu tezin temelinde, insan düşüncesinin insan beyni tarafından gerçekleştirildiği, insan beyninin (ve vücudun) madde ve enerjiden oluştuğu, madde ve enerjinin doğal yasaları izlediği ve bu yasaların tanımlanabilir olduğu inancı vardır.[65] İşlevselci transhümanistlerin savunduğu Turing testine pek çok bilimsel eleştiri yapılmıştır. Geniş bir yer kaplayacağı için buraya alamayacağımız bu eleştiriler özetle, yapay zekânın hiçbir zaman insan zihnini ve beynin işlevini yansıtabilecek bir aşamaya gelemeyeceğini, bu alandaki gelişmelerin zihin veya beynin simülasyonundan öteye geçemeyeceğini ispat etme çabasındadır.[66] Kaldı ki yapay zekânın modellemeye çalıştığı zihinle ve zihnin doğasıyla ilgili bilimsel seviyede neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Bu nedenle yapay zekâyla oluşturulan makine zihninin büyük bir gizeme sahip olan biyolojik zihne benzediğine karar verecek bir Turing testinin sonuçları da her durumda tartışmalıdır. Ayrıca Turing testi, akıllı bir makine oluşturmak için neyin gerekli olduğu, mevcut teknolojilerdeki boşlukların nerede olduğu ve bunların nasıl ele alınabileceği konusunda hiçbir fikir vermemektedir.[67] Peki, bütün bunlara rağmen İşlevselcilik neden geniş çapta kabul görmektedir? Ned Block'a göre bunun temel sebebi, İşlevselci doktrinlerin başlangıçta hipotezler olarak sunulmasıdır. Ancak zaman geçtikçe kulağa mantıklı gelen hipotezler,

---

[63] Alan M. Turing, "Bilgi İşlem Makineleri ve Zekâ", çev. Füsun Doruker, Aklın G'özü Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler, (ed.) Daniel C. Dennett ve Douglas R. Hofstadter, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008 İstanbul, içinde, s. 59.

[64] Ray Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology*, Viking Penguin, London, 2005, s. 37-38.

[65] Kurzweil, The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology, s. 325-326.

[66] Bkz., Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, Sidre Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 23 vd; Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", s. 47.

[67] Anthony Berglas, *When Computers Can Think: The Artificial Intelligence Singularity*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015, s. 42.

kendileri için hiçbir iyi argüman sunulmamış olsa bile, yerleşik gerçekler olarak ele alınmaktadır.[68]

More'un transhümanist bilgiyi betimlemek için işlevselcilikle ilişkili olarak zikrettiği eleyici materyalizm inançlar, arzular ve niyetler gibi zihinsel durumların bir gerçekliğinin olmadığını, psikolojik fenomenlere dair anlayışlarımızın adına Halk Psikolojisi (Folk Psychology) diyebileceğimiz bir teorinin tamamen yanlış ve temelsiz kavramlarına dayandığını, dolayısıyla elenmesi gerektiğini ifade eder.[69] Eleyici materyalizmin ünlü kuramcısı M. Churchland, halk tarafından üretilen ve zamanla kanıksanıp doğru olduğuna inanılan kavramların bilimden elenip aşılması gerektiğini ifade ederken, bunun yerine nörobilim ve davranışçı kuramların yeni kavramlarının benimsenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre yirmi yıl öncesine kadar materyalist programın başlıca engelleri olarak görülen duygular ve hisler, eleyici materyalizm teorisi sayesinde problem olmaktan çıkmıştır.[70] Churchland'ın yok saydığı veya elediği için çözdüğünü düşündüğü zihin hallerine ilişkin materyalist tutum, transhümanist bilgi anlayışına yön vermiştir. Buna göre zihin, arzu, niyet, kaygı, acı, sevinç, ruh, sezgi ve inanç gibi olgu ve değerler ile bunlar dolayımında ortaya çıkan bütün bilgisel önerme ve düşünceler bilimsel alanın ve pek tabii ki epistemolojik alanın dışında görülmüştür. Zihnin bütün bu hallerine dair toplumsal hafızanın getirdiği her türlü inanç ve kabul de ampirik bilgiye açık olmadığı için bilimsellik statüsünde görülmeye layık bulunmamış ve Halk Psikolojisi klişesi içinde mahkum edilmiştir.

Transhümanizmin bilgi anlayışına yön veren düşünceler, Extropy ilkelerinde de dağınık olarak bulunmaktadır. Transhümanizm bir türü olan Extropianizmin temelini oluşturan Extropy[71] ilk defa Max More tarafından transhümanizme felsefi bir arka plan bulmak üzere icat edilmiştir.[72] İlk versiyonu 1990'da yayınlanan ve Entropy karşıtı bir metafor olarak kullanılan Extropy, transhümanizmin temel değerlerini ve hedeflerini özetlemek üzere yedi ilkeyi öne çıkardı. Sürekli ilerleme, kendinden dönüşüm, pratik iyimserlik, akıllı tek-

---

[68] Ned Block, "Troubles with Functionalism",*Consciousness, Function, and Representation*, Collected Papers, v. I, A Bradford Book The MIT Press Cambridge, England, 2007, s. 83.

[69] Paul M. Churchland, "Eliminative Materialism And The, Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, v. 78, No. 2 (Feb., 1981), s. 67.

[70] Churchland, "Eliminative Materialism And The, Propositional Attitudes", s. 77.

[71] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 31.

[72] Shatzer, *Transhumanism and the Image of God - Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, s. 44.

noloji, açık toplum, kendi kendini yönetme ve akılcı düşünme olarak belirlenen ilkeler,[73] Gennady Stolyarov II'nin yerinde tespitiyle Ayn Rand'ın nesnel gerçeklik, akıl, çıkar ve kapitalizm şeklinde sıraladığı objektivist felsefeyle tam bir uyum içindedir.[74] More'a göre extropy ilkeleri, transhümanizmin ilk kapsamlı ve açık ifadesi olmasının yanı sıra tüm transhümanizm biçimleri tarafından da paylaşılmaktadır.[75]

Extropy transhümanizmin bilgiyi hangi felsefi ilkeleri gözeterek ürettiğini gösterirken, tekillik transhümanist bilginin hangi pratik aşamalar takip edilerek elde edileceğini gösterir. Tekillik gelecekte teknolojik gelişme hızının son derece süratli hale geldiği ve ilerleme eğrisinin neredeyse dikey hale geldiği bir noktayı ifade etmektedir. Dünyanın belki de tanınmayacak kadar dönüşeceğinin varsayıldığı nokta olarak tekilliğin en olası nedeninin, hızla kendi kendini geliştiren, insandan daha büyük bir zeka biçiminin yaratılması olacağı öngörülmektedir.[76] Kurzweil tekilliğin ilkeleri olarak ifade ettiği düşüncelerde bilgi ve bilgi teknolojilerinin geleceğiyle ilgili radikal öngörülerde bulunmaktadır. Ona göre bilgi teknolojilerinin gücü (fiyat-performans, hız, kapasite ve bant genişliği) katlanarak daha da hızlı bir şekilde büyümekte ve her yıl yaklaşık iki katına çıkmaktadır. On yılında sonunda süper bilgisayarlarla ve sonraki on yılın sonunda kişisel bilgisayar boyutundaki cihazlarla insan zekâsını taklit etmek için gerekli donanıma sahip olunabilecek. Turing testini geçecek düzeye ulaştıklarında, bilgisayarlar insan zekâsının geleneksel güçlü yönlerini makine zekâsının güçlü yönleriyle birleştirebilecekler. İnsanların dil yoluyla bilgi paylaşımının çok yavaş hızına kıyasla, makineler bilgilerini son derece yüksek hızda paylaşabilirler. Biyolojik olmayan zekâ, diğer makinelerden ve sonunda insanlardan da beceri ve bilgi indirebilecek. Makineler kaynaklarını, zekâlarını ve anılarını bir araya getirebilirler. İki makine veya bir milyon makine bir araya gelip sonra yeniden ayrılabilir.[77]

Kurzweil'in daha da uzatılabilecek öngörüleri bilginin üretilmesi, hızı ve bunun dünyamızın geleceği üzerindeki muhtemel etkilerini merkeze almaktadır. Beyin-bilgisayar arabirimi ve yapay zekâ gibi insandan daha akıllı zekânın

---

[73] Nick Bostrom, The Transhümanist Faq Version 2.1, World Transhumanist Association, s. 44. https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[74] http://www.quebecoislibre.org/04/041015-5.htm (Erişim Tarihi: 05.07.2021).b

[75] More, "The Philosophy of Transhumanism", s. 34, 35.

[76] Bostrom, The Transhümanist Faq Version 2.1, World Transhumanist Association, s. 19. https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

[77] Kurzweil, *Singularity is Near*, s. 37-38.

yükselişine potansiyel olarak yol açabilecek insan ötesi teknolojilere odaklanan tekillikçilerin, insandan daha akıllı zekânın teknolojik olarak yaratılmasının tarihte bir dönüm noktası olacağına dair beklentileri henüz ve bildiğimiz kadarıyla gerçekleşmiş değildir.

Sonuç itibariyle transhümanizmin eleştirel rasyonalizm, eleyici materyalizm ve objektivist epistemoloji gibi akımların yönlendiriciliğinde, temelde işlevselciliği esas alan bir epistemolojik çerçeve içinde bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Extropy ismiyle popüler bir felsefi kuram, tekillik ile fütürist bir perspektif, siborg ve kriyonik türünden uygulamalarla da pratik açılım kazanmak isteyen pek çok transhümanist için bilgi, biyolojik alan ve onun verileriyle sınırlıdır. Zihni ölçülebilir biyolojik alana indirgeyen bu yaklaşımda, hem insanın hem de insan-makine ara yüzünün ürettiği bilgiler, ölçmeye ve nesnel değerlendirmeye tabi tutulamayan bütün bilgi türleri yok sayılacak şekilde merkezi bir yer edinmiştir.

3. İslam ve Hidayet Epistemolojisi

İslam'ın bir din olarak nasıl bir epistemolojik çerçeve teklif ettiğine dair herhangi bir saptamanın cüretkâr bir girişim olduğunu söylemek gereksizdir. Ancak İslam'ın temel metinlerinin (Kur'an ve Sünnet) bu bağlamda beyan ettiği hakikatlerin yoğun ve bazen de müphem yapısının, pek çok düşünüre bir "bilgi kuramı" inşa etmek için cesaret verdiğini ifade etmek de zorunludur. Gerek kurucu metinlerin gerekse bu metinlere dayalı olarak bilgi kuramı geliştiren düşünürlerin önerilerini de dikkate alarak "hidayet"i, İslam'ın bilgi/marifet sistematiğinin belirleyici takısı olarak teklif edebileceğimizi düşünüyoruz.

Hidayet epistemolojisinin insana nasıl bir bilgisel ufuk açtığını ifade etmeden önce, Kur'an'ın insanı hangi ontolojik ve ahlaki temelden kavradığını tespit etmek gerekir. Bunun için şu soruyu sormak lüzumlu görünmektedir: İslam'a göre insan fiilinde bulunması gereken en temel varoluşsal ilke nedir? Kur'an'dan hareketle buna verilebilecek en doğrudan yanıtın, kendisini yaratan ve sayısız nimetler bahşeden Rabbine duyacağı minnettarlık olduğunu söyleyebiliriz.[78] Nitekim minnettarlık ve şükran duygusu, gerçek bir teslimiyet olan İslam'a giriş için temel bir şarttır ve Kur'an bu duyguları küfrün karşıtı olarak kullanmıştır.[79] Kur'an'da şükran duygusu, bilginin metafizik motivasyonlarından birisini oluşturur. Aşağıdaki ayet bu açıdan dikkat çekicidir:

[78] Nahl, 114; Mü'minûn, 78; Secde, 15-17.

[79] Kehf, 29.

"Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi."[80]

İnsan hiçbir şey bilmez durumda yaratılmış, daha sonra kendisine verilen duyular ve kalp (*fuâd*) ile bilgi edinmesi ve şükretmesinin yolu açılmıştır. Dolayısıyla bahşedilen bilgi edinme kaynakları, yaratılmanın ve varlık alanına çıkarılmanın yüklediği ahlaki mükellefiyetleri yerine getirmenin en önemli araçlarıdır. Bu durum, İslam'da bilginin hiçbir zaman seküler bir form içinde anlaşılamayacağına işaret eder. Kur'an'da insan epistemik yetenekleriyle ontik yapısı, birbiriyle ilişkili biçimde ve doğrudan ilahi inayetin eseri olarak işlenmiştir.[81] Bu hususun anlaşılması için insanın bilişsel sınırlarını anlamaya çalışmak gerekir.

İnsanın epistemik kabiliyeti, yaratılışına esas teşkil eden fizik ve metafizik yönlerin sağladığı imkânlara dayanır. İslam açısından insan aynı anda iki dünyayı yaşayabilecek bir yapıda yaratılmıştır ve teknik olarak bunları aşması mümkün değildir. Aliya'nın da ifade ettiği gibi insan teorik olarak bir tek hayata inanabilir, fakat yaşadığı müddetçe iki hayat yaşar. Başkaları uğrunda veya hakikat, adalet ve iyilik için yapılan mücadele, her zaman, hayatın sınırlı ve nihaî olduğunun inkârıdır. Ahlâk prensiplerine riayet ederek hayat, hürriyet ve rahatını feda eden kimselerin feragati, bu prensipler ne olursa olsun, insan hayatının ebediliğini ve onun daha yüksek olan öbür manasını en iyi şekilde açıklar.[82] Fiziki dünyanın, varlığın tamamına tekabül etmediği, dolayısıyla onun bu haliyle tüm varlığı kuşatamayacağı bilgisi, ilk yaratıldığı andan itibaren insanın tabiatına yerleştirilmiş olmasaydı, bu dünyadan daha iyi bir âleme ulaşma arayışına girmezdi. Dolayısıyla insan, görünen fiziki dünyadaki fenomenleri aşabilecek gücü kendisine sağlayan melekeler, güç ve donanımlarla yaratılmıştır.[83] Bu çerçevede Taha Abdurrahman, insanın aklı, hafızası, muhayyilesi, bilinçaltı ve rüyaları sayesinde fiziki âlemin kayıtlarından kurtulabileceğini ifade eder. İnsan, nitelikleri sebebiyle cisim olan diğer varlıklara nispetle en saydam haldedir ve cismaniyetin insanın bütününü kapsadığı söylenemez. Aksine insanın cismani özelliği, kendi cinsinden olmayan bir şeyle birleşmiş ve onda ortaya çı-

---

[80] Nahl, 78.

[81] Secde 32/9; ayrıca bkz. Mülk 67/23; Müminûn 23/78.

[82] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev.: İzzet Şaban, İstanbul: Yarın Yayınları, 2011, s. 13.

[83] Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev.: Soner Gündüzöz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, s. 57-58.

kan bu harikulade yapı, onu fiziki âlemin bağlarından kurtarmıştır.[84] İkbal'e göre de zaman ve mekanla sınırlı bir varlık telakkisi zihni karıştırır ve aklın gelişimini engeller. Aklın özgürlüğü fizik merkezli zaman ve mekan algısından kurtulmasıdır. Nitekim Kur'an'ın en derin düşüncelerinden birini barındıran "*Ve şüphesiz en son varış Rabbinedir*"[85] ayetiyle işaret edilen şey, en son sınırın yıldızlar istikametinde değil, sınırsız kozmik hayatta ve maneviyatta aranması gerektiği yönündedir.[86]

İnsanın metafizik boyutlarını bütünleyen ve onu fizik ötesine taşımaya çalışan niteliklerin her birisi, aynı zamanda kendi tabiatları ölçüsünde epistemik önermelerde veya yargılarda bulunurlar. Bu, bilginin metafiziksel bir tabiata sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bilginin metafizik bir karakter edinmesini temin eden bu örgüyü en iyi temsil eden kavramlardan birisi *hidayet*'tir.

Hidayet kelimesi "yol göstermek, rehberlik etmek, doğru yolu göstermek, hak yoluna kılavuzluk etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[87] Kur'ân-ı Kerîm'de hidâyet kelimesi yer almamakla birlikte hüdâ seksen beş yerde geçmektedir. Bu kavram Kur'an'da, çeşitli fiil sîgalarının yanı sıra "hâdî", "hüdâ", "mühtedi" isimleriyle birlikte 300'den fazla yerde tekrarlanmakta ve büyük çoğunlukla Allah'a izâfe edilmektedir.[88] İsfahanî, hidayet kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarını dikkate alarak Yüce Allah'ın insanlara hidayetinin dört başlıkta ele alınabileceğini bildirir. 1. Akıl ve zekâ gibi her insanda yaşamını sürdürmesini sağlayan zorunlu bilgiler. 2. Peygamberler ve kitapların çağrıları vasıtasıyla ortaya çıkan hidayet. 3. Sadece hidayete erenlere tevfîk yoluyla verdiği hidayet. 4. Ahirette cennetin yolunu gösterme yani cennetle mükâfatlandırma şeklinde verilen hidayet.[89] Bu kategorizasyon, kelamcıların hidayeti Genel Hidayet "Hidayet-i Amme" ve Özel Hidayet "Hidayet-i Hâsse" olmak üzere yaptıkları tasnifle de örtüşmektedir. Genel hidayet, her insana verilen akıl ve onunla ilişkili tefekkür gücü iken; özel hidayet, Allah'ın insanlara bir lütuf olarak gönderdiği elçi ve vahiydir.[90]

---

[84] Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, s. 60-61.

[85] Necm, 42.

[86] Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Hece Yayınları, çev. Celal Soydan, Ankara 2013, s. 132.

[87] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Me'arif, Kahire, c. 51, s. 4638; Ferit Devellioğlu, s. 560; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 1345.

[88] Yusuf Şevki Yavuz, "Hidayet", *DİA*, İstanbul, c. 17, s. 473.

[89] İsfahânî, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 1104.

[90] Harun Çağlayan, *Etik Açıdan Mâtürîdî'nin Hidâyet Anlayışı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 35.

Hidayetin hem kelime anlamlarında hem de Kur'an'daki kullanımlarında ortak unsur "yol"dur. İnsanın bu dünyadaki var oluş hikâyesini en iyi şekilde özetleyen olgunun yol olduğunu varsayan bu içerik, yol, yolcu ve yolcunun hedefi arasındaki ilişkinin ancak bilgi dolayımında anlaşılabileceği gerçeğini barındırır. Bir yolcu olduğu, bir yere doğru sürüklendiği ve olan bitenin son tahlilde bir "yol hikâyesi" olduğu yönündeki problematik ontolojik alanla ilgilidir ve bu problematiği aştıktan sonra cevap bekleyen bütün sorular öncelikle epistemolojik alanı ilgilendirir: Nereye, nasıl, kiminle/neyle, niçin gidebileceğine dair tüm sorular, insanı bilgiyle yüzleştirir. Tam da inanç ve ideolojiler burada devreye girer ve yolcuya hangi bilgi türüne dayanarak yol yürüyebileceğini salık verir. İslam, hidayet kavramında tebellür eden bilgi kategorilerini, hem yolcunun hem de yolun tabiatını dikkate alarak teklif etmektedir. İnsan ve tabiatı, *fitrat* kanunu bağlamında birleştiren bu perspektif, doğru bilgiye ancak insan, tabiat ve bunları belli bir hikmet ve esrara göre yaratıp idare eden Var'lığın iradesi göz önünde bulundurularak ulaşılabileceğini kabul eder. İnsanı bedeniyle, tabiatı fiziksel işleyişiyle, hayatı da seküler çıktılarıyla değerlendiren epistemolojik doktrinler sadece ruhu, metafiziği ve maneviyatı yok saymakla kalmazlar, yol boyunca ve yolun sonunda karşılaşacağı tehlikelere karşı korunmasını sağlayacak tüm zorunlu bilgi kategorilerini de devre dışı bırakırlar. Çünkü ne ölüm yolun sonu, ne de dünya nihai duraktır. Kur'an'da hidayet kavramı, tam da insanın bu kaçınılmaz yazgısı hesap edilerek isti'mal edilmiştir.

Hidayetle temsil edilen bilgi araçları, Kelamcılar tarafından sağlam duyular, akıl ve vahiy olmak üzere üçlü kategoride ele alınmıştır.[91] Bu çerçevede bilgi edinmek için kullanılan ilk yetimiz, duyularımızdır. "Sağlam duyular" ifadesi, algıya, gözleme ve dış dünyadaki tikelleri algılama işlevi gören dokunma, koklama, tatma, görme ve işitmeden oluşan beş duyuya zahiri anlamda (*havâs-ı hamse-i zâhirî*) delalet eder. Bunlara karşılık olarak duyusal imgeleri ve onların anlamlarını batınen algılayan, onları birleştiren ya da ayıran, mefhumlarını kavrayan, bu şekilde kavranan mefhumları muhafaza eden ve onların akledilmesi işlevini yeri-

[91] Muhammed İkbal Kur'an'dan hareketle bilginin iki kaynağından daha söz eder. Bunlar, doğa bilimi ve tarihtir. Ona göre bu iki bilgi kaynağından istifade edildiğinde İslam'ın ruhu en yüce mevkiinde kendini gösterir. Kur'an, Mutlak Hakikat'in işaretlerini güneşte, ayda, gölgelerin uzayıp kısalmasında, gün ve gecenin geliş gidişlerinde, insanların renk ve dil farkında, kavimlerin hayatındaki yükseliş ve çöküşlerde görür; aslında insanın duyularına yansıyabilen her türlü doğa olayında görür. Müslümanın görevi bu işaretler üzerinde düşünmek; kör ve sağırmış gibi yanından geçip gitmemektir. Çünkü bu dünyadaki hayatta bu işaretleri görmeyen gelecek hayatın hakikatlerine karşı kör kalacaktır. İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, s. 128.

ne getiren beş iç duyu (*havâs-ı hamse-i bâtınî*) vardır. Bu iç duyular; hissî müşterek, mütehayyile, vahime, hafıza, mutasarrıfa'dan oluşmaktadır. Algılama esnasında, algılayan kişi gerçekliğin kendisini değil dış dünyaya ait nesnenin *sûreti*ni, yani dış gerçekliğin bir temsilini algılar. O halde duyularla algılanan şey, bizatihi dış gerçekliğin kendisi değil ve fakat o şeyin duyular vasıtasıyla elde edilen resmidir. Dış gerçeklik, duyuların söz konusu gerçekliğin suretini soyutlamasından ibarettir. Benzer şekilde makuller, anlamla ilişkili olarak nefste nakşolunan gerçekliklerin tasavvurlarıdır, zira akıl onları nitelik, nicelik, zaman-mekân ve hal gibi kendi doğalarına yabancı olan arızi bağlardan soyutlamıştır. Duyusal nesnenin sureti ve manası arasındaki ayırım, suretin ilk olarak dış duyu tarafından algılanan ve sonra iç duyu vasıtasıyla idrak edilen şey olduğudur. Mana ise daha önce herhangi bir dış duyu algısı söz konusu olmaksızın duyulur nesnenin iç duyu tarafından idrak edilmesidir.[92] Duyular, son derece hayati bir işlev görseler de, her zaman doğru bilgi sağlayamazlar. Bu nedenle duyularla sınırlı bir bilgi düzeyinde ısrar etmek, ya da aklı sadece duyularla bilinen konuların anlaşılmasına ve ispat edilmesine aracı kılmak yanlış veya sınırlı bir bilgi seviyesiyle yetinmektir. Duyuların temin ettiği verileri alan akıl yetisi tümevarım, tümdengelim, analoji ve kıyas gibi yöntemlerle analizler yapar ve bir hükme ulaşır. Aklın ulaştığı hükümler, kişinin doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi yargılara varmasına fırsat verir. Bu açıdan duyularla akıl arasında kopmaz bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. İnsan bilgisinin malul olduğu sınırlılık ve değişkenliğin insanı yaşamı boyunca terk etmemesi, onu sınırsız ve mutlak bir bilgi kaynağına dayanmaya mecbur bırakır. İslâm insanın içinde bulunduğu bilişsel yetersizliği ve bunun yol açtığı-açacağı problemleri aşmak için harici bir epistemolojik düzey olarak vahyi teklif etmektedir. Vahiy, insanın bilişsel yeteneklerini takviye ettiği gibi ancak o sayede aşılması mümkün olan problemlerin çözülebilmesini sağlayan tek bilgi kaynağıdır. Bu açıdan eşsiz ve sıra dışıdır. Eşsizliğine rağmen vahiy tek bilgi kaynağı değildir. Vahiy duyuların, aklın ve kalbin bilişsel yetenekleriyle birlikte değerlendirildiğinde amaç hâsıl olur.[93] İnsan, vahiy yoluyla gelen bilgiyi anlayıp değerlendirebilecek ontik beceriye sahiptir. Varlık yapısını oluşturan manevi yetiler vahyin bilgisiyle bir tenâsüb ve mütekabiliyet içindedir. "Üflenmiş ilahi ruh", insanlara bahşedilmiş olan engin bilgi kapasitesine atıfta bulunur.[94]

---

[92] S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena*, Küre Yayınları, çev. İlker Kömbe, İstanbul 2016, s. 106-107.

[93] Mahsum Aytepe, *Özgürlük Otorite Tevhid*, Çıra Yayınları, İstanbul 2019, s. 174-175.

[94] Mahmud Davudi, "İslâmî Bilgi Külliyatının Ruhundaki Yansımalar ve Yeni Bilimin Yükselişi", çev. Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1994, c. 2, sayı 1, s. 69-80.

Kelamcıların bilginin araçları olarak zikrettikleri faktörleri, birbirinden tamamen bağımsız ya da birbirine karşı konumlanmış olarak anlamak doğru değildir. Her birisinin diğeriyle desteklenecek veya ancak diğeriyle anlaşılabilecek bir yapıda olduğunu tespit etmek gerekir. Gerçek bilgi bu bütünselliğin eseri olarak ortaya çıkar. Nitekim Taha Abdurrahman'a göre akıl ile duyuyu iki zıt şey olarak görmek temelleri Platon'un idealar teorisine kadar götürülebilecek bir yanlıştır. Aklı, yok olmayan ölümsüz bir cevher, duyuları da buna nispetle aşağı/süfli bir konuma iten bu yaklaşım, akıl âlemi-duyu âlemi şeklinde bir karşıtlık üreterek İslami bilginin çeşitli dallarına sirayet etmiştir. Aklı tanrılaştırmaya varacak şekilde kutsallaştırmaya yol açan bu yaklaşımın aksine Kur'an ve Sünnette akıl-duyu ayrımına mesnet teşkil edecek bir delil bulamıyoruz. Aksine bu metinler akıl ve duyu arasında duyuda aklın var olacağı şekilde sağlam bir bağ kurar. Zira bütün duyusal idrakler akli idrakle bağlantılıdır. Örneğin görmede, işitmede ve konuşmada akıl vardır.[95] Bu durum daha açık bir şekilde şöyle izah edilebilir: Çeşitli duyusal idrak fiilleri kalpten kaynaklandığına göre kalbe özgü fiilin -ki anlamaktır- bütün bu idrak fiilleriyle bir şekilde benzer ve türdeş olması gerekir. Aklın fiili ile bu idrak fiilleri arasında bir türdeşliğin ve benzerliğin olması da ancak aklın fiilinin idrak fiillerinin duyusal niteliklerini taşıması halinde mümkündür.[96] Bu duruma işaret edecek pek çok ayet bulunmaktadır.[97] Aklın duyuyla ilişkisi aklın duyuya etkisiyle sınırlı değildir; aklın duyuyla ilişkisi aklın duyu üzerindeki tek taraflı etkisini aşar, ikisi arasında bir etkileşim derecesine varır. Dolayısıyla duyuda akıl olduğu gibi akılda da duyu vardır.[98] Akıl ile vahiy arasında da kopmaz bir bağ vardır. Çünkü ilahi vahiy, asıl olarak, başkalarının yitirdiği kesin kanaati mümine yeniden kazandırmak için inmiştir. Buna göre vahiy, yararlılığı kesinleşmiş değer ve maksatları, faydaları ve üretkenlikleri kesinlik kazanmış vesileleri mümin için belirler. Bundan dolayı imana dayalı akılcılığın üzerine kurulduğu kesin kanaatin kaynağı, kurucu dini metinlerdir.[99]

İslam düşüncesinde aklın bir bilgi kaynağı olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak aklın merkezinin daha farklı bir ifadeyle konuşlandığı yerin neresi oldu-

---

[95] Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, Pınar Yayınları, çev. Tahir Uluç, İstanbul 2021, s. 87-89.

[96] Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç, Pınar Yayınları, İstanbul 2020, s. 220.

[97] Neml, 18, 22; Enfâl, 22; Yunus, 42-43.

[98] Abdurrahman, *Amel Sorunsalı*, s. 90.

[99] Abdurrahman, *Amel Sorunsalı* s. 44.

ğuyla ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Aklın ve akletme eyleminin beyinle ilişkili olduğunu düşünenler olduğu gibi bunun kalple ilişkili olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Akıl ile kalp arasında bir ayırıma yol açacak şekilde yapılan tartışmalarda akla epistemolojik, kalbe de duygusal bir görev verilmiştir. Oysa Kur'an'a göre aklın kaynağı kalptir. Akıl, Kur'an ayetinde belirtildiği üzere kalbe özgü kılınan bir fiildir.[100] Burada akıl apaçık fiil şeklinde zikredilmiştir. Akıl ile çokluk arasında bir ilişki vardır. Nitekim kalp, tek halde kalmayan bir zat ya da kuvvettir. Bu yüzden daime döner durur, bir durumdan diğerine geçer. Akıl da kalbe özgü bir eylem olması nedeniyle sürekli bir biçimde dönüşür, durmadan bir halden diğerine geçer. Akıllar bu dönüp durma, bir halden diğerine geçme nedeniyle çoğalır. Buna göre en yüce ve yetkin akıl mümkün olan en hızlı biçimde durumdan duruma, konumdan konuma geçebilir; çünkü kalbe birden çok durum arız olur. Bunlardan birisi hissi, diğeri ise ruhidir. Bu farklı durumların kalbe has fiillerde yansıması gerekir. Kalp akli fiilin meydana geldiği kaynak olduğu sürece, bu fiil histen ve ruhtan bir takım şeyleri kendinde taşır; hissiliğin ve ruhaniyetin onda birleştiğini de söyleyebiliriz.[101] Buradan hareketle aklın kendi başına var olan (zatıyla kaim) bir cevher değil açık bir idrak faaliyeti olduğu söylenebilir. Bu idrak faaliyeti, kısıtlı yani etkisi sırf akli olanla sınırlı olmadığı gibi aksine zihni ve duyusal da dahil olmak üzere bütün idrak faaliyetlerine eşlik eden geçişli bir faaliyettir. Aklın tek bir derecesi bulunmayıp pek çok derecesi, tek şekli olmayıp pek çok şekli vardır, zira akıl değişen ve dönüşen bir hakikattir. Son olarak akıl hem metafizik hem de bilimsel kanıtla sabit nesnel sınırları içine alır.[102] Bu yaklaşımda akıl kalbin bir eseri olarak görüldüğü için aklın dışında ayrıca bir sezgi ya da keşf türünden bilgi kaynağı aramaya ve onu aklın karşıtı olarak konumlandırmaya gerek kalmaz.

Görüldüğü üzere duyular, akıl/kalp ve vahiy, birbirleriyle ilişkili olarak ve insanı hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa erecek pratiklere yöneltmek üzere vazife ifa ederler. Bütün bu dinamikler, sadece insana ait bir nitelik olarak "ahlak" erdeminde anlam ve değer kazanır. Bu açıdan İslam'da bilgi ahlaktan, ahlak da bilgiden ayrılamaz. Bu çerçevede hidayet epistemolojisi, her birisi pratik yönleri ve ilişkisel nitelikleriyle özgün bir tabiata sahip bilgi araçlarını, ahlak testinden geçirdikten sonra kurtuluşa ulaştırmaya çalışan bütüncül bir

[100] "Onların kalpleri vardır, onunla düşünürler." Hac, 46.

[101] Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında,* Pınar Yayınları, çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul 2020, s. 41-42.

[102] Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı,* s. 218.

çerçeve öngörür. Bu çerçeve, Batılı modernitenin bilimden ahlakı, akıldan da metafiziği dışlayan yaklaşımından bütünüyle farklıdır.

Bilimden ahlakı, akıldan da metafiziği kovmasının bir sonucu olarak hem doğruluk hem de amaçla ilgili derin çelişkiler üreten Batılı modernizm, metafizikten ve sezgisel yönlerinden sıyrılmış bir akılcılıkla hakikati ıskalamakla kalmamış, elindeki verileri de ifsat etmiştir. Başta transhümanizm olmak üzere bilimin bütün problemleri çözebileceğini, bilimin ölçemediği, deneyemediği ve tahmin edemediği şeyin varlığından söz edilemeyeceğini düşünen bütün indirgeyici yaklaşımlar, Garaudy'nin de dediği gibi hayatın aşk, sanatçı yaratış ve iman gibi en yüce boyutlarını yok sayarlar. Ona göre gayeler meselesini hiçbir şekilde ele almayan bu teknokratik yaklaşım; "teknik yönden mümkün olabilen her şey, arzu edilir ve gereklidir" mottosuyla vasıtaları dinselleştiren bir çılgınlığa yol açmıştır.[103]

Sonuç

Posthümanizm ve transhümanizm, bu çalışmada da açıkça görüldüğü üzere salt felsefi ya da tekno-bilimsel akım olarak görülemeyecek şekilde geniş bir fikriyata yaslanan iki dünya görüşüdür. Her dünya görüşünün sahip olduğu varlık ve bilgi anlayışına, kendi paradigmaları açısından ve büyük iddialarla yer veren bu iki akım, sonuç itibariyle Batılı düşünce içinde yer almaktadır. Posthümanistlerin hümanizme ve Aydınlanmaya karşı çıkması, bu gerçeği değiştirmemektedir. Posthümanist düşünce materyalist, seküler, bilimci, post - antroposentrik, anti-kapitalist, monist, anti-temelci, melez ve evrimci gibi niteliklerle örülmüş bir varlık ve bilgi dünyası içinde durmaktadır. Transhümanizm ise yukarıdaki niteliklerin çoğuna ilaveten Aydınlanmacı, hümanist, ilerlemeci, kapitalist, akılcı ve tekno-bilimsel değerler içinde bir varlık ve bilgi tasavvur etmektedir. Bu niteliklerden sadece materyalizm (posthümanist kuramcılarda açık bir şekilde gördüğümüz halde), kendilerini bir dinle ilişkilendiren az sayıdaki transhümanist lehine esnetilebilir. Posthümanizm, bütün üst anlatılara ve otorite biçimlerine radikal bir muhalefet üreterek; transhümanizm ise insanların ağrı, hastalık, yaşlanma ve zayıflama türünden kusurlarına çare bulma arayışında olduğunu iddia ederek bir meşruiyet dairesi oluşturur.

Görebildiğimiz kadarıyla ne posthümanizm ne de transhümanizm, muhalefet ettikleri değer ve akımlara nispetle daha ileri ve yararlı bir açılım sağlaya-

[103] Roger Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, Timaş Yayınları, çev. Cemal Aydın, İstanbul 2019, s. 174.

mamışlardır. Posthümanizm cinsiyetçi, türcü ve ırkçı tutumlara karşı çıkarken çareyi insana saldırmakta bulmuş, akıl, irade, inanç ve ahlak gibi en temel vasıfları hedef haline getirmiştir. Cinsiyet, tür ve ırk gibi her birisi insan için hem tabii hem de imtihan sebebi olan farklılıkları bütünüyle reddetmiştir. Transhümanizm ise post human hedefiyle insanlığın sözde kaderini eline almasını hedef olarak belirlerken, Rockfeller Vakfı ve Google gibi küresel güç sahiplerinin devasa fonlarla destekledikleri özel programlarla seçkinci bir topluluğun teknofantezisinin hizmetinde görünmektedir.

Buna karşın İslam Allah tarafından bütün insanlık için indirilen son ilahi din olarak, insanlığın huzur, barış, adalet ve özgürlük ihtiyacının, ahiret âlemini de içine alan bir inanç manzumesi dâhilinde gerçekleşebileceğini kabul eder. Allah'ı bütün varlıkların tek sahibi ve nihai melcei, insanı da sahip olduğu meziyetlerle bizzat Allah tarafından üstün kılınmış bir tür olarak değerlendiren İslâm, diğer bütün varlıkları korunması gereken emanet'ler olarak görmüştür. İnsanın bu dünyadaki hikâyesini kulluk, sorumluluk ve ahlaki tekâmülle özetleyen İslami düşünce, insanın hem ontik yapısının hem de bu yapı üzerine inşa edilen epistemolojik ve etik yapının sözü edilen anahtar kavramlar dikkate alınarak teşekkül ettirildiğini tespit eder. Fıtratı ontik yapının, hidayeti de epistemik düzeyin temel referans olgusu haline getiren bu yaklaşım, insanın manevi kurtuluşunu hem Rabbiyle hem de diğer insanlar ve tüm canlılarla kurduğu olumlu ve üretken amellere bağlamıştır.

Kaynakça

Abdul, Ojochogwu, "Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy", *The Transhumanism Handbook*, Newton Lee Editor, Springer Nature Switzerland AG 2019, s. 717-740.

Abdurrahman, Taha, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev.: Tahir Uluç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

Abdurrahman, Taha, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Tahir Uluç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Abdurrahman, Taha, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, çev.: Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, s. 41-42.

Abdurrahman, Taha, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev.: Soner Gündüzöz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Albert, Hans, "Karl Popper, critical rationalism, and the Positivist Dispute", *Journal of Classical Sociology*, 2015, v. 15 (2), 209-219.

Attas, S. Muhammed Nakib, *İslam Metafiziğine Prolegomena*, çev.: İlker Kömbe, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Aytepe, Mahsum, *Özgürlük Otorite Tevhid*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2019.

Berglas, Anthony, *When Computers Can Think: The Artificial Intelligence Singularity*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

Block, Ned, "Troubles with Functionalism",*Consciousness, Function, and Representation*, Collected Papers, v. I, Cambridge, England: A Bradford Book The MIT Press, 2007. s. 63-101.

Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, v. 14, Issue 1 - April 2005.

Bostrom, Nick, in *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003), s. 3-14.

Bostrom, Nick, The Transhümanist Faq Version 2.1, World Transhumanist Association,

Braidotti, Critical Posthuman Knowledges, *The South Atlantic Quarterly* 116:1, January 2017. s. 83-96.

Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev.: Seyram Sam, Eda Çaça, İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.

Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Cambridge, Malden: Polity, 2013.

Braidotti, The Critical Posthumanities; or, is Medianatures to Naturecultures as Zoe is to Bios?, *Cultural Politics*, v. 12, Issue 3, 2016, Duke University Press, s. 380-390.

Churchland, Paul M., "Eliminative Materialism And The, Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, v. 78, No. 2 (Feb., 1981), s. 67-90.

Çağlayan, Harun, *Etik Açıdan Mâtürîdî'nin Hidâyet Anlayışı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Dağcı, Kenan, *Avrupa Birliğinde Farklı Kapitalizm Uygulamaları: Almanya, İngiltere ve Türkiye Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2004, s. 38-40.

Davudî, Mahmud, "İslâmî Bilgi Külliyatının Ruhundaki Yansımalar ve Yeni Bilimin Yükselişi", çev.: Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1994, c. 2, sayı 1, s. 69-80.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügât*, ts.

Ferrando, Francesca, *Philosophical Posthumanism*, New York: Bloomsbury Publishing, 2019.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb el-, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Flores, David Salinas, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery," Int Phys Med Rehab J. 2018;3(5):381–392. v. 3 Issue, 5, 2018.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev.: Işık Ergüden-Osman Akınbay, 4.baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

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

Haraway, Donna J., *The Cyborg Manifesto*, University of Minnesota Press.

Hassan, Ihab, Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?, The Georgia Review , Winter 1977, v. 31, No. 4 (Winter 1977), s. 830-850, Published by: Georgia Review Stable.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, çev.: Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara: 2013.

İsfahânî, Ragıb el-, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev.: Şaban İzzet, İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.

Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Trascend Biology*, London: Viking Penguin, 2005.

Lucci, Antonio, Genealogies of Posthuman Narratives, Critical Theory, Animal Studies and the (Beyond of) Neolithic Revolution, (RE) pensar el mundo. Nuevas tendencias en el pensamiento contemporáneo Número 3, Diciembre 2017, s. 435-459. s. 436-437.

More, Max, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology, And Philosophy Of The Human Future* / edited by Max More and Natasha Vita-More, Blackwell Publishing, 2013, s. 31-55.

Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge: Polity Press, 2014.

Özdemir, Muhammet- Başaran, Nevin, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research*. 2021; 32(1): 30-51.

Peters, Ted, "Can We Enhance the Imago Dei?", *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion,* Edited by Nancey Murphy, Christopher C. Knight, Ashgate Publishing Limited, England 2010.

Peterson, Christopher, *Monkey Trouble: The Scandal of Posthumanism,* Fordham University Press, 2018.

Ranisch, Robert - Sorgner, Stefan Lorenz, "Introducing Post-and Transhumanism", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Post-humanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt: Peter Lang Edition, 2014, v. 1.

Reçber, Mehmet Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, sayı: 2, 2000, s. 203-208.

Roger Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, çev.: Cemal Aydın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019, s. 174.

Samuelson, Hava Tirosh, "Religion", *Post-and Transhumanism An İntroduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*, Edit: Herausgegeben von Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt: Peter Lang Edition, 2014, v. 1, s. 61-62.

Sayan, Erdinç, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 2012/19, s. 37-54.

Shatzer, Jacob *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship,* Illinois: InterVarsity Press, 2019.

Stirner, Max, *Biricik ve Ötekisi*, çev.: Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

Şerhu Usuli Hamse, çev.: İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye YEK Başk. Yayınları, 2013, c. 2.

Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2008.

Turing, Alan M., "Bilgi İşlem Makineleri ve Zekâ", çev.: Füsun Doruker, Aklın G'özü Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler, (ed.) Daniel C. Dennett ve Douglas R. Hofstadter, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008, s. 59-72.

Yavuz, Yusuf Şevki, Hidayet", *DİA*, İstanbul, 1998, c. 17, s. 473-477.

Online Kaynaklar

http://medcraveonline.com/IPMRJ/IPMRJ-03-00131.pdf (Erişim Tarihi: 05.07. 2021).

http://www.quebecoislibre.org/04/041015-5.htm (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118766804.wbiect220__(Erişim Tarihi: 05.07.2021).

https://www.jstor.org/stable/41397536 s. 846. (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

https://www.researchgate.net/publication/235362506_Objectivist_Epistemology_as_the_foundation_of_marketing_theory (Erişim Tarihi: 05.07.2021).

https://www.researchgate.net/publication/328305781(Erişim Tarihi: 05.07.2021).

TRANSHÜMANIZM, POSTHÜMANIZM VE ONLINE DIN

Süleyman GÜMÜŞ*

Giriş

İnsanın toplumsal bir canlı olduğu ifadesi, şüphesiz düşünce tarihindeki en bilindik cümlelerden birisidir. Diğer pek çok canlı türünde de birlikte yaşam mevcut olmakla birlikte insan tabiri caizse kavramdan edime toplum içerisinde ulaşmaktadır. Fakat insanın toplumsallığının anlamının tam olarak ne olduğu yine de açık değildir. Kesin olan, toplumun ve tek tek insanların hayatının geleceğe açıklığı ve bunun güçlü bir dinamizm içerdiğidir.

İnsanın diğer canlıların aksine dünyada durağan değil değişime endeksli bir şekilde bulunuşu anlamın anlamını bütünüyle belirsizleştirmektedir. Anlamın anlamını kararlı hale getirebilmek için büyük toplumsal sistemlerin varlığı gerekmektedir. Geleneksel toplum, modern toplum, post-modern (süpermodern) toplum gibi ifadeler, kabaca söz konusu bu sistemlere karşılık gelmektedir. Geleneksel toplum, din merkezli iken modern toplum insan merkezlidir. Postmodern toplum ise, insan merkezli olmaya devam etmekle birlikte hakikat kavrayışının yokluğunda anlamın serbest dağıldığı bir sistemdir. Yaygın olan bu sınıflandırma, dünya hayatının belli bir konfigürasyonunu temsil etmesi sebebiyle oldukça işlevseldir. Hangi dağılım ve toplanma biçimlerinin hangi bağlamlarda katılaştığı ve bu suretle öznenin nasıl kurulduğu belirtik olmaktadır. Bununla birlikte sosyolojik açıklama, metafiziksel bir açıklamanın yerini alamaz. Sadece sosyal yapıya odaklanmak, ilke olarak da toplumu görmek demektir ama insan ve insan toplulukları bizatihi anlam üretemezler. Yalçın Koç'un ifadesiyle insan ancak ve sadece dil vasıtasıyla takliden nesne teşkil edebilir.[1] Klasik metafiziğin tümdengelimde ısrar etmesinin belki de en önemli sebebi, insanın bizatihi anlam üretememesidir. Transhümanizm ve posthümanizm gibi yine bir toplumsallığı imleyen sistemsel durumların anlaşılmasında da bunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Aksi takdirde, sistemsel değişikliğin mahiyetini kavramak zorlaşacağı gibi modern duruma göre gelenek, süpermodern duruma göre modern durum ideal bir noktayı temsil edecektir ki bu durum en başta geleceğin inşa edilmesi ve yönetilmesine zarar verecektir.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. e-mail: suleymangumus@yahoo.com

[1] Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2008), 35; Yalçın Koç, *Harf ve Nazariyat* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2021), 12.

Gelecekteki durumlar olarak transhümanizm ya da posthümanizmi değerlendirebilmek için dünyanın maddiliği içinde ve bu maddilikle inşa edilen dünya hayatını değerlendirmek gerekmektedir. Bunun için de dünya hayatının ya da gerçekliğin hakikatin doğrudan bir temsili olup olmadığına karar verilmelidir. Bu konuda birbiri ile çelişen iki düşünme biçimi bulunmaktadır: Platonik düşünce ve Aristotelyen düşünce. Aristotelyen düşüncede şeylerin esasını oluşturan cevher/töz buradaki şey'e içkindir. Dolayısıyla şeylerin anlamı da kararlı bir şekilde şeylerde bulunmaktadır ve akıl, mantık yoluyla eşyanın hakikatini bilebilmektedir. Nesneler ile akıl arasındaki bağlantıları güvence altına alan ise dildir. Aristotelyen düşünce için dilin ruhun güçleri ile dolaylı bir ilişkisi olsa da[2] mantık kurallarının açık ve seçik kavram ve dizge üretmesi, bu dolayımın kesin bilgi için sorun teşkil etmesini engellemektedir. İnsanın muhakeme yetisini kullanarak nedensellikle birbirine bağlanmış evrendeki hakikate ulaşabilmesi, Tanrı'nın ilmi ile insanın bilgisi arasında bir tür koşutluk ilişkisi kurması dolayısıyla[3] insanın failliğinin dünya hayatının yeniden üretimini aklamaktadır. Platonik düşüncede ise, insan doğumundan önce hakikati müşahede etmekte ama dünyaya bu tecrübeyi unutarak gelmektedir.[4] Bu kabule göre hakikat insan tarafından belirlenemez ve akıl yürütme yetisi, şeylerin ancak ve sadece dışsal/maddi özelliklerini kavrayabilir.[5] Dahası, saf idrakin gerçekleşebilmesi için akıl yürütme ile ulaşılan sonuçların değillenmesi bir zorunluluktur.[6] Bu epistemolojik çıktılar, evrenin mahiyetinin bir sonucudur. Şöyle ki Platon'a göre evren varlık ile yokluğun bir tür karışımından oluşmaktadır ve yokluktan gelen, kuvvettir (dünamis)[7]. Platon dünamis'in edimselleşmesini konu edindiği Sofist diyaloğunda şöyle demektedir: "Varolandan pay aldığı için bir varolan olmakla birlikte hareket, gerçekte apaçık olarak bir varolmayan değil midir?"[8] (οὐκοῦν δὴ σαφῶς ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὂν ἐστι καὶ ὄν, ἐπείπερ τοῦ ὄντος μετέχει). Kuvvet, kendinde sınırsız, değer yüksüzdür -çünkü henüz idealardan

---

[2] Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Kitabevi, 2002), par. 16a; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 14.

[3] İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 500.

[4] Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme* (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 41 vd.

[5] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), par. 515a vd; Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 106.

[6] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 114.

[7] "Çünkü varolan (ta onta) hakkındaki benim bu açıklamam, gücün (dünamis) var olması durumunda bir açıklamadır." Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), par. 247d-e.

[8] par. 256d.

pay almamışlardır.[9] Değişimi mümkün kılan, kuvvettir. Hatta 'mümkün"ün ontolojik imkânı da kuvvettir. İnsanın cüz'i iradesi de söz konusu bu kendinde kuvvet alanındadır. Kuvvetin onto-epistemolojik açıdan etkisi ise, varlık ile yokluk yani mutlak doğru/hakikat ile mutlak yanlış/yokluk arasında sanıya (doksa) alan açmasıdır.[10] Platon'un ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji arasında kurduğu bu geçişli ilişki, akıl yürütme ve doğal olarak bilimin statüsünü oldukça şaşırtıcı bir noktaya sürüklemektedir ki transhümanizm ve posthümanizmin özellikle din bağlamında anlaşılmasında böyle bir tasavvur oldukça önemli olacaktır. Akıl yürütmenin nesnesinin özü kuvvetse o halde bilim de nihayetinde bir sanı-sisteminden başka bir şey olmayacaktır. Platon'un erdemin bilgi olduğundaki ısrarının ardında bu bütünleşik anlama biçimi yatmaktadır. Erdem, Aristotelyen sistemdeki gibi bir alışkanlık hali değil[11], gerçek bilmenin yani ruhu dönüştüren bir bilginin etkisidir.[12] Transhümanizm ve posthümanizm, öyle görünmektedir ki Aristotelyen bir çerçeveye sahiptir.

Transhümanizm ve posthümanizm, nihayetinde batının dünya kurma teşebbüslerinin sonuncularıdır. Yerel orta çağ Avrupa'sını evrensel modernite ve süpermoderniteyi batılı kılan, onların hem teorik üretimlerin hem de kurumların aynı anda nesnel ve öznel olduğuna dair bilinçleridir. Batı dışı toplumlar, batının teorik ve kurumsal ürünlerinin evrenselliği konusunda acele karar vermektedir. Şüphesiz bunda en başta aklın ne olduğu ile ilgili efradını câmî ağyarını mânî tasavvurlarının olmayışı ve geleneksel düşüncede bilginin şeylerin hakikatine vakıf olma olarak tanımlanmasıdır. Bunlar, toplumumuzdaki batılı olanı anlama teşebbüslerini ikircikli bir konumda askıya almaktadır. Bir taraftan tepkisel bir reddediş, diğer taraftan evrensellik kanalıyla cereyan eden dönüşüme ayak uydurma ve bunu normalleştirme. Transhümanizm ve posthümanizm yazınında dikkat çeken husus, bunların önceki toplumsallık biçimlerine yıkıcı bir eleştiri getirmeleri ama diğer taraftan eskinin mirasına muhafazakâr sayılabilecek bir bağlılık göstermeleridir. Yani bu iki akım, batılı dünya görüşünü genişletecek, onu 'ezmanın teğayyürüne' göre güncelleyecek bir tavırdır. UNESCO'nun ilk genel direktörü Julian Huxley, 1957'de, postmodernitenin başlangıç döneminde transhümanizmin batının yeni dünya görüşü olduğunu dile getirmiştir.[13]

---

[9] Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), par. 40e.

[10] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 106.

[11] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2015), par. 1216b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012), par. 1103a-15.

[12] *Devlet*, par. 518 vd.

[13] Newton Lee, "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life", içinde *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Gewerbestrasse: Springer, 2019), 313.

1. Modernite İçinde Moderniteler: Transhümanizm ve Posthümanizm

İnsanın cüz'i iradesi sıklıkla ahlak bağlamında yani sonuçlarının değeri açısından anlaşılmaktadır. Halbuki cüz'i irade, tek bir yönde hareket etme zorunluluğu olmadan eyleme kapasitesi olarak anlaşılırsa, ahlakî bağlamı göz ardı etmeden insanın kasıtlı davranışlarının özü imlenebilir. Diğer taraftan klasik kelam metinlerinde insanın iradesi, Allah'ın küllî iradesinin 'karşısında' ve sınırlılık merkezinde ifade edilmektedir. İki irade arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması açısından bu tavır anlamlıdır. Bununla birlikte cüz'i iradenin sınırının neyi imlediği belirtik değildir.

Platonik düşünme biçimi açısından bakıldığında, dünyada bulunuşu açısından insan, kendinde sınırsız olan kuvvetin bir parçasıdır ve aynı zamanda bir fail olması sebebiyle kuvvet üzerinde etkide bulunabilmektedir. Bu durumda, en azından teorik olarak insanın eyleme kapasitesi kuvvetin sınırları tarafından belirlenmektedir ki kuvvetin kendinde sınırsız oluşu, eyleme kapasitesini sınırsız kılmaktadır -tabii burada sınırsız ile sonsuz arasındaki ayrıma dikkat edilmelidir. Fakat özellikle modernite öncesinde bilim ve sanatların göreceli olarak yavaş gelişmesi, insanın kapasitesi ile ilgili tartışmaların normatifliğe odaklanmasına sebep olmuş gibidir. Teolojik metinlerin aksine pek çok dini anlatı ise, insanın sınırlarını sağduyunun ve zamanının söylemlerinin çok ötesinde değerlendirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen -Allah'ın emriyle- ateşin yakmamasından[14] haber verilmektedir. Bunun yanında Hz. Musa'nın gösterdiği yed-i beyzâ[15], suyun kana dönüşmesi[16], Kızıldeniz'in ikiye yarılması[17] gibi mucizeler, insan-madde ilişkisini sınırsıza doğru genişletmektedir. Hz. Lut Aleyhisselam'ın kıssasında da meleklerin insan gibi bedenlendikleri, daha doğrusu insan suretinde göründüklerinden bahsedilmektedir.[18] Hz. Peygamber'in bir gece Mekke'den Kudüs'e götürülmesi de Kur'an-ı Kerim'de haber verilen diğer harikulade olaylardandır[19] ki hadis-i şerifler bu hadisenin devamında Hz. Peygamber'in semavi âlemlere ve Allah'ın katına yükseltilmesinden, cennet ve cehennemi içindeki insanlarla birlikte görmesinden bahsedilmektedir ki bütün bunlar, sağduyusal zaman ve mekânın ötesine uzanan olaylardır. Bunların yanında ahsab-ı kehf olarak bilinen kişilerin üç yüz

[14] Enbiyâ, 21/69.
[15] Neml, 27/12.
[16] Âraf, 7/133.
[17] Bakara, 2/50.
[18] Hûd, 11/77.
[19] İsrâ, 17/1.

yıl boyunca uyumaları[20], Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi[21], ölüleri diriltmesi ve çamurdan yaptığı kuşu gerçek kuşa çevirmesi[22], Hz. Yunus'un bir balığın karnında kalması[23], Hz. Süleyman'ın hayvanlarla konuşması, cinlere ve rüzgâra hükmetmesi[24] gibi hadiseler, insanla insandışı var olanlar arasındaki ilişkiyi verili durumun ötesine taşımaktadır. Hıristiyanlık açısından en dikkat çeken hususlar, Tanrı'nın insan bedeninde maddileşmesi ve haça gerilmesinin akabinde dirilmesidir.[25] İsa'nın dirilmesinin sadece insan suretine bürünmenin ötesinde gerçek bir insan bedeniyle tezahür ettiğini söylemek gerekmektedir.[26] Kur'an-ı Kerim bütün mucizelerde insanın beşerî özelliğini vurgulayıp yaşananların insan oluşa artı bir anlam katmadığını belirtirken Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın tanrısal töze sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Mitoslar da zengin transhümanist temalar içermektedir. İnsanın soyunun bir şekilde tanrılardan gelmesi[27] ve ölüm sonrasında mükemmel yaşam formuna ulaşmak[28] merkezi bir öneme sahiptir. Yunan mitoslarındaki en dikkat çeken olay ise, transhümanizmle ilgili metinlerde sıkça yer verilen Prometheus'un tanrılardan ateşi çalıp insanlara getirmesidir.[29] Bu hikâye, insanın iradesi ile Tanrının iradesini bir mücadele dolayımında işlemesinde olduğu kadar, Zeus'un işlediği suça karşılık olarak Prometheus'a verdiği cezayla da oldukça dikkat çekmektedir. Mitosa göre Prometheus, bir kayaya zincirlenmiş ve Zeus'un cezasına son verene kadar her akşam yeniden eski haline geri dönen karaciğerini bir kartal yemiştir. Aynı mitostaki Prometheus'un Zeus'u tahtından etmeyi arzulaması da insan özgürlüğü tartışmaları bağlamında önemlidir. Gılgamış'ın ölümsüzlüğü bulmak için çıktığı yolculuk[30] da akla ilk gelen transhümanist anlatılar arasındadır.

---

[20] Kehf, 18/26.

[21] Âli İmrân, 3/59.

[22] Ali İmrân, 3/49.

[23] Sâffât, 37/139-148.

[24] Neml, 27/17-30.

[25] Matta, 28, 1-10; Markos, 16, 1-8; Luka, 24, 1-12; Yuhanna, 20, 1-10.

[26] İsa, kendisini görünce şaşkınlık yaşayan havarilere şöyle demektedir: "Ellerime, ayaklarıma bakın; işte benim! Dokunun da görün. Hayaletin eti kemiği olmaz, ama görüyorsunuz benim var" (Luka, 24, 39-40).

[27] Alexander Heidel, ed., *Enûma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), böl. VI.

[28] Mehmet Ali Işım, ed., *Upanişadlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 21.

[29] "Çaldım götürdüm insanlara ateşin tohumunu,
Bu tohum bütün sanatların anahtarı oldu,
Bütün yolları açtım insanlara" Aiskhlos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 6.

[30] Donald A. Mackenzie, *Babil ve Asur Mitleri*, çev. Nisan Benzergil (İzmir: İlya Yayınevi, 2013), 202 vd.

Bütün bu anlatılardaki ortak vurgu, insanın kapasitelerinin artırılmasıdır. Transhümanizm, "genetik mühendisliği, klonlama ve nanoteknolojiler" gibi teknolojik imkanlar aracılığıyla insanın geliştirilmesi olarak ifade edilirken[31] Wikipedia kavramı şu şekilde açıklamaktadır: "Transhümanizm, insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin artırılması, yaşlanma ve hastalanma gibi arzu edilmeyen veya gereksiz görülen yönlerinin ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren uluslararası bir entelektüel ve kültürel harekettir."[32] Roberto Manzocco, transhümanizmi dinlerdeki kıyamet inançlarına seküler aklın ütopik bir meydan okuması olarak nitelemektedir.[33] Fakat bu gelişim, sanatların zaman içerisindeki gelişimleri anlamına gelmemektedir. Nitekim transhümanizmle ilgili metinlerde sıkça değinilen bir diğer önemli kişi olan Francis Bacon'ın *Yeni Atlantik* isimli ütopyası, gerçekten de hastalık gibi doğal sınırların ya da bilim ve sanatlardaki durum sebebiyle ortaya çıkan kısıtlamaların bilim yoluyla aşılmasını işlemektedir. Bütün bu çabaların amacı ise, doğa hakkında daha fazla şey öğrenerek "insanın hakimiyet alanını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına erişmektir."[34] Bu hedefler kendine özgü insan kavramını içermektedir. Diğer taraftan düşünce tarihi metinleri, insan kavramındaki en önemli kırılmanın Descartes ile yaşandığında hemfikir görünmektedir. Descartes, var olanları "düşünen şey" (res cogitans) ve "uzamlı şey" (res extansa) olmak üzere ikiye ayırdığında, insanı ruh ve bedene ayırmaktan çok artık bir bilinç olarak düşünmeye zorlamıştır. Transhümanizm açısından değerlendirildiğinde, ilk bakışta insanın ruha irca edildiği varsayılabilir. Ne var ki düşünce tarihi Aristotelyen gelenek içinde ikamet etmeye devam ettiği için ruhun Tanrısal bir ilke olduğunu kabul etmek mümkün olmamıştır ve dolayısıyla süreç içerisinde ruh ve beden bilince indirgenmiştir. Her şeye rağmen ruh ve beden arasındaki kartezyen ayrım, bu iki tür arasındaki bağın kategorik değil hipotetik olarak belirlendiğini göstermektedir. Kartezyen felsefenin bu ilkeleri modernitenin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu, ruh-beden düalizmi ve bu düalizmin sonuçları açısından

---

[31] Trijsje Franssen, "Prometheus Performer or Transformer?", içinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, ed. Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 78.

[32] https://tr.wikipedia.org/wiki/Transh%C3%BCmanizm#:~:text=Transh%C3%BCmanizm%2C%20insan%C4%B1n%20fiziksel%20ve%20bili%C5%9Fsel,bir%20entelekt%C3%BCel%20ve%20k%C3%BClt%C3%BCrel%20harekettir., 28 Mart 2021.

[33] Roberto Manzocco, *Transhumanism - Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status* (Chichester: Springer, 2019), 32.

[34] Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 85.

doğru olsa da ruh ile bedenin hipotetik ilişkisine dair varsayımların başlangıç noktasının Kartezyen felsefe olmadığı açıktır. Örneğin İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuyla gerçekleştirdiği düşünce deneyinde insan, hiçbir organının olmadığı durumda, duyularının yokluğunda herhangi bir habere ulaşamıyor olmakla birlikte kendi varlığından emindir.[35] Bu varsayım, kendisine yönelik dolaysız bir algısının olmasını içerdiği gibi insan kavramını yeniden inşa etme gücü dolayısıyla da dikkate alınmalıdır. Fakat İbn Sînâ'nın insan tasavvuru kendine özgü bir dünya içindir. Bununla birlikte, eğer nefs bedeni bir kıyafet gibi kuşanıyorsa ve beden sadece dünyaya açılmak için bir temsilse, nefs kendini farklı şekillerde de temsil edecek araçlar geliştirebilir. Bu düşünceyle ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de yer alan yaratılış ayetleri, bedenin insan-oluş açısından farklı bir değerlendirmeye davet etmektedir. Bu konuya değinen neredeyse bütün ayetler, insan-oluşu bedene sahip olmakla ilişkilendirmektedir. Hatta Hz. Âdem ve eşinin cennetteki hayatında tam bir tinsel yaşamdan ziyade bedeni öngerektiren eylemlerden bahsedilmektedir.

İnsanın dünyada bulunmasını hayvan-oluştan ayıran en önemli unsurlardan birisi, şüphesiz insanın sanatlar aracılığıyla dünya hayatını yeniden üretmesidir. Hayvanlar, içgüdü olarak ifade edilen bir güçle *logos*'a tam bir uyumla çevreyi yeniden biçimlendirmektedir. Yuva yapmak, bal yapmak, topluluk halinde yaşamak gibi davranışlar bu konuda ilk akla gelen örneklerdir. Hayvanların da bir ruha (*psukhe*) sahip olmalarına bağlı olarak çeşitli öğrenmeler gerçekleştirebildikleri, hatta kişiliği andıracak şekilde karakteristik özelliklerle birbirlerinden ayrıştıkları söylenebilir. Günümüzde tarihselci bakış açısında Kur'an-ı Kerim'deki hayvanlarla ilgili kimi ayetler birer mitos gibi düşünülmektedir. Yine de Kuran-ı Kerim'de şey olan her şeyin Allah'ı zikrettikleri bildirilmektedir.[36] Bütün bunlar, maddenin durumu hakkındaki varsayımlarımızdan oldukça farklıdır.

Transhümanizm, insanın güçlerinin en üst düzeyde artırılmasını amaçladığı için bu maçın önündeki en büyük engel de bilkuvveliğin sınırı olan ölümdür.[37] Aslına bakılacak olursa, ölümsüzlük insanoğlunun sahip olmak istediği bir güçtür. Gılgamış'tan Anka Kuşu'na kadar çeşitli anlatılar, bu ideali işlemektedir. Fakat ölümsüzlük, transhümanizmde bu türden bir amaçtan öte, doğrudan bilim tarafından projelendirilmiş ulaşılabilir bir hedef olarak içerilmektedir.

---

[35] Mehtap Doğan, "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy 49 (2018): 168.

[36] Kur'an-ı Kerim, 17/44; 57/1; 59/1; 64/1.

[37] Sascha Dickel ve Andreas Frewer, "Life Extension", içinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, ed. Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 120.

Zaten bilim, yaşlanmanın geciktirilmesi için çeşitli ilaçları tüketime hazır hale getirmiştir.[38] Dolayısıyla transhümanizm, mitoslardan ziyade evrimci bir bilimsel anlatı içinde kök salmaktadır. Evrim, organizmanın gelişimi için ileri doğru giden bir tanıtlamaya izin vermektedir; çok uzun bir süreç içerisinde de olsa insan doğasının bilfiil durumunun gelişmesi, inkâr edilemez bir gerçekliği aşikâr kılmakta ve diğer yandan bunun daha ilerisi için bastırılamaz bir arzuyu serbest bırakmaktadır. Transhümanizm, evrimin kendi geleceğine gitmesini beklemek anlamına gelmeyeceğine göre onun başarması gereken evrimin görevini devralmaktır.[39] Kaldı ki bilgi üretimiyle zaten insanoğlu durumunu kontrol altına almakta ve gücünü artırmaktadır.[40]

Transhümanizm, büyük ölçüde teknolojinin kullanımıyla ilgili olmakla birlikte bir tür ideolojiden daha çok bir gelecek tasarımının bir parçasıdır. Gelecek ise geliştirilmeli ve yönetilmelidir. Dolayısıyla transhümanizme benzer ya da aynı temaları paylaşmaları sebebiyle geçmişteki ve günümüzdeki durumlar üzerinden normatiflik atfedilmesi hatalı olacaktır. Bu özellikle de dünya inşa etme faaliyetinden uzakta olan batı dışı toplumların geleceği anakronik yaşamalarının devam etmesi demektedir. Batıda postyapısalcılık olarak nitelendirilen düşünce akımında modernitenin çeşitli yönleri çok ciddi biçimde eleştirilmektedir ki bu eleştirilerin önemli bir bölümü posthümanizmde içerilmektedir. İnsanın son birkaç yüzyıldır dünyanın düzenini değiştiren başat güçlerden birisi olmasına bağlı olarak doğanın tahrip edilmesi, genel olarak teknoloji karşıtlığında birleşen bir tepkiyi meydana getirmiştir. Bu eleştirel tutumlardaki en büyük çelişki bilginin hala var olagelen mantığında üretilmeye devam etmesi ve bu üretimimin hala büyük ölçüde batının tekelinde bulunmasıdır. Bacon, Aristoteles'in müdahaleleri sonrası zaten etkinliği neredeyse tamamen bitme noktasına gelen metafiziksel bilginin düşünce için fayda getirmeyen bir girdi olarak belirlemesinden ve bilginin doğa üzerinde tahakküm kurmayı sağlayacak bir güç olarak tarif etmesinden beri modern bilgi ve onun bir türevi olan teknoloji aynı şekilde üretilmektedir. Bacon, *Novum Organum*'da şöyle demektedir:

> "Mantıksal ve fiziksel kavramların da elle tutulur hiçbir yanı yoktur: ne *töz, nitelik, etkinlik* ve *edilgi* ne de *varlığın* [esse] kendisi işe yarar

[38] Dickel ve Frewer, 120.

[39] Nick Bostrom ve Anders Sandberg, "The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement", içinde *Human Enhancement*, ed. Julian Savulescu ve Nick Bostrom (New York: Oxford University Press, 2009), 377.

[40] Newton Lee, "Brave New World of Transhumanism", içinde *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Gewerbestrasse: Springer, 2019), 5.

> kavramlardır; bırakın bunları *ağır, hafif, yoğun, seyrek, ıslak, kuru, oluş, bozuluş, çekme, itme, öğe, madde* [materia], *biçim* [forma] vb. kavramların tamamı hayali ve kusurlu tanımlanmış kavramlardır."[41]

Bacon'un Aristotelyen düşünce sistemine karşı bu yarı ironik eleştirisi, anlamın madde dünya ötesine yönelik açıklığını kapatma girişiminin ikinci adımını teşkil etmiştir. Bilindiği gibi Platon, şeylerin oluşu pay alma (*meteksis*) ile açıklamaya çalışmıştır. Bu çabanın açıklamakta başarısız olduğu hususlardan bağımsız olarak göz önünde bulundurulması gereken husus, anlamın kaynağının madde-dünyanın ötesine uzanmasıdır. Platon'un doğuş/*genesis* teorisinin şeylerin meydana gelmesini sürekli yaratıma eşitlemesi, dünyayı tanrısallıkla doldurmaktadır. Aristoteles'in madde-form şeklindeki metafiziği ile oluşu açıklaması ve bu açıklamanın genelleşip bütün bilimlerin mantığını teşkil etmesiyle anlamın 'şimdi' ve 'burada'daki -*to de ti*- zorunlu ikameti, seküler bir dünya görüşünün eskizini çizmiştir. Aristoteles'ten transhümanizme uzanan bu çizginin sürekliliği izlendiğinde sosyolojik paradigmaların ayrımları olan geleneksel dönem, modern, post-modern/süpermodern dönem gibi dönemleştirmelerin ardındaki metafiziksel süreklilik daha net görünmektedir.[42]

Transhümanist geleceğin inşa edilebilmesi için kullanılması beklenen en önemli araçların başında yapay zekâ teknolojileri gelmektedir. Yapay zekâ, "organik zekayı kopyalamaya veya taklit etmeye çalışan bir teknolojidir."[43] Yapay zekâ, dünyanın bir resmedilmesiyle dilsel bir zeminde makinelerin dünyaya uyum sağlamasıdır. Zira zekâ kavramının kendisi de insanın dünyaya uyum sağlama becerisi olarak tanımlanmaktadır. Teorik olarak zekânın taklit edilebilmesi için zihin, bilinç gibi kavramların da buna göre anlamlandırılması gerekmektedir. Bu sebeple yapay zekâ ile ilgili metinlerin ortak özelliklerinden birisi, zihnin tecrübelerden ve tecrübelerle oluştuğunun kabul edilmesidir.[44]

---

[41] Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 51.

[42] Burada kastedilen dönemlendirmelerin geçersiz olduğu değildir. İnsan oluşun sürekliliği ile kişiliğin toplumsal temsiliyetlerinin süreksizliği birlikte değerlendirilmelidir. Gelenek, modern vs ayrımının ise topluma aşkın değil içkin ilkelerle yapılması, belki de en önemli sorundur. Bu, öznenin tasarlanmasını insanın edimi kılmak demektir ve insana böyle bir güç atfetmek en başta sosyolojik yasaların altını oymaktadır. Diğer taraftan, Michel Foucault'nun öznenin dışardan kurulduğunu tanıtlayan teorisi daha makul görünmektedir. Üstelik, Foucault'nun teorisinin metafizikle bütünleştirilme olanağı da bulunmaktadır.

[43] Eleanor Nell Watson ve Newton Lee, "Humanizing Machines", içinde *The Transhumanism Handbook* (Gewerbestrasse: Springer, 2019), 234.

[44] Augusta L. Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", içinde *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Gewerbestrasse: Springer, 2019), 504.

Yapay zekânın gelişim sürecindeki dilsel arka plan, dilin mükemmelleştirilmesi ile ilgili çalışmaları içermektedir. Özellikle Leibniz'in *"characteristica universalis"* özelliğini taşıyan, gösterge ile gönderge arasındaki kusursuz ilişki vurgusu, takip eden dönemde Frege, Carnap, Wittgenstein, Russell gibi düşünürlerin çalışmalarıyla matematiksel ifadelere dönüştürülebilen bir dil kullanım formunu meydana getirmiştir.[45] Fakat tek bir ifadenin tek bir nesneye yalıtılmış bir durumda gönderimde bulunması pek olası görünmemektedir zira böyle bir varsayımda, sözcüklerin gönderimi aşkın bir bağlamda temellenebilir. Bu gerçekliğin bir temsille algılanmasıyla özsel bir çelişki ortaya çıkarır. Bundan kaçınabilmenin yolu sözcüklerin çeşitli bağıntıların bir etkisi olarak gösterilmesidir. Böylelikle sözcükler, kendi iç güçlerinden soyutlanarak birer kavrama indirgenmektedir. Kavramlar, sözcüklerin imgeleri olarak anlamın saçılımını kontrol altına almaya imkân tanımaktadır. Sözcüklerin kavramlara dönüşmesi sadece yapay zekâ ile sınırlı da değildir. Yapay zekânın ortaya çıkmasından çok önce Saussure herhangi bir göndergenin göstergeye nasıl bağlandığı sorusuna göndergenin tek bir göndergeyle pozitif ve diğer bütün ya da neredeyse bütün göndergelerle negatif ilişkilerinin toplamıyla olduğunu söylemektedir.[46] Bu kurala göre anlam, anlamın negatifliklikle sınırlandığı yani metafiziksel anlamda gerçek hiçbir sınır veya kaynağın olmadığı bir salınımda tutulmaktadır.[47] Dolayısıyla gösterge nedensizdir, aynı gerekçeyle tam olarak tarihseldir.[48] Olağan halde bir sözcüğün tarihinden bahsetmek ne kadar gereksizse bir kavramın tarihinden bahsetmek o kadar hayati bir önemi haizdir. Bu, adeta sözcüklerin terimleştiği bir süreçtir. Leibniz'in açıkça ifade ettiği gibi sağlam bir bilimsel faaliyet için sadece dış dünyaya ait koşulların değil dile ait değişkenlerin bozucu etkisinden de sakınılmalıdır. Bu, söylemlerin yapıtaşı olan terimlerin var oluş gerekçesidir ve aynı zamanda muhakeme yetisinin bir ürünüdür. Terimler yani kavramlar, yanlış anlama ihtimalini en aza indirmeye yardım eder çünkü doğrudan insan ürünü olarak yüksek düzeyde belirlenmişlerdir. Yine modernite, post-modernite gibi süreksizliklerin altında akan süreklilikler göz önünde bulundurulduğunda, gösterge sistemi olarak dil ile Aristotelyen düşünme biçimi arasındaki koşutluklar dikkat çekmektedir. Aristoteles, insanın anlama yetisini muhakeme ile tanımladığı andan itibaren aslında şeylerin bir tür yapay zekâ ile

---

[45] Mehmet Fatih Doğrucan ve Zuhal Hazar, "Yapay Zekâ Çalışmalarında Dilsel Arka Plan ve Felsefe", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 34 (2018): 163-66.

[46] Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 95.

[47] Saussure, 66.

[48] Jonahtan Culler, *Saussure*, çev. Nihal Akbulut (İstanbul: AFA Yayıncılık, 1985), 20.

anlaşılmasının yolunu açmıştır. Yapay zekâ, gerçekliği simülasyonunu oluşturma biçimi olarak insanın düşünme becerilerinden bir kısmını taklit etme üzerine kurulmuştur. Yapay zekânın işleyebilmesi için muhakeme becerisinin olguyu tam olarak kuşatabildiğinin kabul edilmesi gerekir.[49] Bu kavrayış tarzının ömrün uzatılması ideali ile de yakın bir bağı bulunmaktadır; eğer insanın bilinci bir bilgisayara aktarılabilirse, yaşamın bedenden en azından özerk bir şekilde devam edebilmesi mümkün olur.[50] Bunun için en başta dilden sonsuza giden yollar ya kapatılmalı ya da bunların yanlış olduğu gösterilmelidir. Böyle bir görevin başarılabilmesi için metafiziksel bir çerçeve bu çabaları güvenceye almalıdır.

Yapay zekâ, sonu gelmeyen bir problem çözme becerisini de imlemektedir. Bunun için problem alanı açık bir şekilde tanımlanmalı ve olabildiğince zengin bir içeriğe sahip olan temsillerle bu somutlaştırılmalıdır.[51] Bu somutlaştırma işlemi, yapay zekânın beslenmesidir. Yapay zekâ, nicel evren varsayılabildiği sürece tanımına uygun hareket edecektir ama bunun aynı zamanda metafiziksel bir bağlamı da bulunmaktadır. Platonik düşünce biçimine göre Tanrı âlemi sadece *edios*'la değil *eidos* ve *aritmos*'la meydana getirmiştir.[52] Bu nedenle, âlemin sayısal bir zemini olduğu gibi hakikatle bir şekilde ilişkili olarak sayısal referansları elde edilebilecektir. Geleneksel dini düşünce, *aritmos*/sayı ile durgunluk döneminde zayıflayan ilişkisini batılı paradigmaların hakimiyetinde neredeyse tamamen kaybetmiştir. Maddi dünya üretmenin önsel bir koşulu olarak *aritmos*, her ne kadar Aristotelyen düşünceye göre gelişecek bir transhümanist dünya tasavvurunda, yaşamı simülasyona dönüştürme tehlikesi göz ardı edilemeyecek ölçüde önümüzde dursa da dini düşüncenin sadece kelimelerle dünya kurma yanlışından dönmesi ve *aritmos*'u yeniden keşfetmesi için de bir fırsat sunmaktadır.

Posthümanite ise tıpkı transhümanizm gibi geleceğe yönelik bir yaşam idealine ilişkin olmakla birlikte daha belirgin ideolojik içeriğe göre temellenmesi, yani hümanizmin doğrudan bir aşaması olmasıyla transhümanizmden ayrışmaktadır. Hümanizm, kabaca batıda kilise merkezli dünyanın yerine insan merkezli bir dünya inşa etme düşüncesidir. Kilise merkezli dünya, insanların

---

[49] Andy Clark, "Philosphical Foundations", içinde *Artificial Intelligence*, ed. Margaret A. Boden (San Diego: Academic Press, 1996), 2.

[50] Dickel ve Frewer, "Life Extension", 121.

[51] Robert Inder, "Planning and Problem Solving", içinde *Artificial Intelligence*, ed. Margaret A. Boden (San Diego: Academic Press, 1996), 25.

[52] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), par. 53.

davranışlarını mümkün en ince ayrıntısına kadar yöneterek yani fiili bir duruma bağlı olarak insan kavramının içeriğini tayin etmektedir. Bu, insanın potansiyellerinin zaten oldukça kayıtlı olan bedenin dışarıdaki bir otorite tarafından sınırlandırılmasıdır. *'Humanitas'* sözcüğünün tinsel olgunlaşma anlamına gelmesi, hümanizmin kilise merkezli bir dünyaya hangi bağlamda bir reddediş olduğu konusunda iyi bir fikir vermektedir.[53] *Hümanitas*, Yunanca *'paideia'*nın Latince'deki karşılığıdır. *Paideia*, en genel şekilde eğitim olarak ifade edilebilir. Hümanizm, Hıristiyan kültürü içerisinde tanımdan başlamak üzere insanın doğası hakkında yeni bir başlangıç noktasına işaret etmektedir. Buna göre insanın potansiyellerinin geliştirilmesi sürecinde kilisenin artık işlevsiz olması yeni bir kurumsallaşma aşamasına geçmesini zorunlu kılmaktadır. Fakat kilise karşıtlığı ile din karşıtlığının aynı anlama gelip gelmediği açık ve seçik değil gibidir. Zannımızca hümanizm ve posthümanizmin doğru kavranması için Hıristiyanlığın klasik bir dinden farklılığının göz önünde bulundurulması gerekir. Hıristiyanlık ne Tanrı inancının olmadığı dinlere ne de zâtî bir Tanrı inancının olduğu dinlere benzemektedir. Nietzsche, bunu şöyle ifade etmektedir:

> "Hıristiyanlık herhangi bir zamanda mümkün olabilir. Kendilerini onun adıyla süsleyen arsız dogmalara bağlı değildir. Ne kişisel bir Tanrının, ne günahın, ne ölümsüzlüğün, ne kurtuluşun, ne de inanan doktrinine gerek duymaktadır; metafiziğe kesinlikle ihtiyaç duymamaktadır, hatta çileciliğe ve Hıristiyan "doğal bilimine" de gerek duyma[ma]ktadır. Hıristiyanlık bir yaşam tarzıdır, inançlar sistemi değil. Nasıl hareket edeceğimizi söyler, neye inanmamız gerektiğini değil."[54]

Hıristiyanlıkta Tanrının kendini ifade etmesi kelam ile değil doğrudan kendisini bir insan formunda tarihselleştirmesi ile gerçekleşmiştir. Diğer taraftan Tanrı, hakikati dolaysızca tezahür ettirdiği için kendisinden önceki bütün dinsel uygulamaları/şeriatları neshetmiştir. Kilise, tarihsel bir fenomen, bir olgu olarak kendini biçimlendiren tarihsel şartlara uygun olarak bu süreci kendine özgü bir şekilde yorumlamış ve yönetmiştir. Fakat özellikle Rönesans insan gelişimi açısından artık tarihsel kilisenin işlevsiz olduğunun bir ilanıdır. Bu sekülerleşme tarihinin de dönüm noktasıdır. Bununla birlikte sekülerleşmenin şeriatı olan dinlerin toplumları ile Hıristiyan toplumlar için aynı anlama geldiğini söylemek de çok mümkün görünmemektedir. Şeriatı olmayan bir toplum

---

[53] Hasan Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 50.

[54] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014), par. 212.

zaten bir tür sekülerlik içerisindedir. Kilisenin iptali ise tarihsel Tanrının krallığına doğru bir sonraki aşamaya geçmektir. Diğer taraftan Hıristiyanlık dışı toplumlar, sekülerleştikçe ontolojik açıdan dönüşmektedir.

Hümanizm, tarihsel koşullara bağlı olarak insanı yeniden tanımlama ve bu tanıma uygun içerikleri üretme olsa da insanın tüm zaman ve mekanlar için geçerli olacak şekilde tasarlanması mümkün değildir. Hem Tanrının gerçek takipçilerinin batılılar olması hem de kültür üretmenin güçle olan özsel ilişkisi, hümanizmin birtakım belirleyicilere bağımlılığını söz konusu etmektedir. Posthümanizm ise bu belirleyicilere yönelik eleştirilerle belirginleşmektedir. Bunun için insana dair hümanist tanımlamada bir güncellemeye gidilmektedir. Posthümanizmin önde gelen isimlerinden olan Braidotti, mevcut bilimsel, teknik ve onto-epistemolojik bilgi birikimiyle insan tasarımı arasındaki bağa işaret etmektedir.[55] Öyle görünmektedir ki söz konusu bu bilgi birikimi en başta insanın maddi olarak ne anlama geldiği sorusuna kayda değer bir farklılık eklemiştir. Artık, "insan doğasına dair kalıcı herhangi bir fikrin yerini, 'doğa-kültürleri' sürekliliği alır."[56] Süreklilik için cinsler ve türlerin peşinden ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik ayrımların sürüklediği sınıflandırmalar iptal edilmelidir. Bir taraftan geleneksel metafizik için bu tür kavramlar sistemin merkezinde yer alsa da diğer taraftan metafiziğin kurucusu olan Aristoteles, "Eğer bireylerin dışında hiçbir şey yoksa, bireyler sonsuz sayıda olduklarına göre, bu sonsuz sayıdaki bireylerin bilimini elde etmek nasıl mümkün olabilir?"[57] diyerek sadece bireylerden oluşan bir evreni haber vermektedir.

Posthümanizm, en başta hümanizmin insanın türsel üstünlüğü kabulünü reddetmektedir.[58] İnsanoğlunun dünyayı dönüştürme süreci doğal güçlerin etkisinin önüne geçmiş ve bu bazı açılardan geri döndürülemez şekilde doğayı tahrip etmiştir. En fazla kapitalizmle ilişkilendirilen bu tahribat, doğada ikamet eden insanın doğanın yok edilmesine yönelik öfkesini artırmaktadır. Aynı sorun milletlerin birbirleriyle rekabetinin de hem bir parçası hem de sonucudur. Sorunsal bu şekilde çerçevelendiğinde, bu çerçeveye uyan ideoloji hazır ve nazır olarak belirmektedir: Marksizm. Marksizm, insanla ilgili genel meselele-

---

[55] Rosi Braiddotti, "Introduction: From Human to Posthuman", ed. Francesca Ferrando (London: BloomsBury Academic, 2019), 1.

[56] Rosi Braiddotti, "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve", *Pasajlar: Posthümanizm*, sy 7 (2021): 20.

[57] Aristeoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), par. 999a-25. Konun bu bağlamda daha detaylı bir incelenmesi için Ayhan Çitil'in Klasik Düşünce Okulu'ndaki *Metafizik Okumaları*'na başvurulabilir.

[58] Braiddotti, "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve", 16.

re olan güçlü ilgisi ve geleceğin nasıl olması gerektiğine dair sıra dışı 'metafiziğiyle' oldukça ayrıcalıklı bir konumdadır. Kapitalizmin en ikna edici eleştirisi hala Marksist olandır. Sovyet Rusya'sı hayal kırıklığına rağmen yine de ideolojik olarak etkinliğini sürdürmektedir. Ayrıca, feminizm, Darwinizm gibi akımlarla da kolayca etkileşime girebilmesi, toplumun alt katmanlarına/mikro iktidar yapılarına nüfuz etmesine yardım etmektedir. Kuir edebiyat ile Maksizm arasındaki bağ[59], posthümanist politikanın işlemekte olduğuna dair bir kanıttır. Homofobia[60], stereotip[61] gibi kavramlardan oluşan bir üst dil böyle bir politik ajandaya bağlı olarak geleneksel ayrımların yerinden edilmesini hızlandırmaktadır. Ayrıca Nietzsche gibi sağduyuyu parçalayarak insana ulaşan kişilerin fikirlerini fark edilemeyecek şekilde üzerine dikmektedir. Bütün bunlar, Marksizm'e dinlerde görülene benzer bir faallik ve motivasyon katmaktadır. Bu sebeple Marksizm, posthümanizme ortam sağlayan unsurların başında gelmektedir.[62] Başka bir deyişle posthümanizmin poetikası ile politikası arasındaki en hayati bağlantılardan birisidir.

Marksizm dışında post-modern düşünce de onto-epistemolojik bağlama içerik tedarik etmektedir.[63] Yapısöküm, gelenekten arta kalan son dizgeleri de yerinden ederken moderniteden doğan ve Biyolojinin gölgesindeki Antropoloji, Sosyoloji ve Psikoloji gibi söylemler arasındaki takip edilmesi neredeyse olanaksız geçişlilik Posthümanist tasavvuru belirginleştirmektedir. Deleuze'ün hayvan-oluş kavramsallaştırması, Braidotti gibi posthümanizm taraftarlarının türsel özelliklerinden arındırılmış insan tasavvurunun felsefi arka planını oluşturmaktadır. Hümanizmin insana odaklanarak ulaştığı sonuçlara süper-modern dönemde hayvanı merkezileştirerek ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu değişikliğin tek sebebinin hümanist insanın batılı, beyaz, erkek, standart bir dil konuşan, mülk sahibi, kapitalist, kentli, heteroseksüel insan çıktılarının olduğuna ve hümanizmle posthümanizmin birbirlerine karşıt dünya görüşler içerdiklerine inanmak zordur. Deleuze ve Guattari'nin ifade ettiği gibi hayvan oluş, "bir kıyas, bir hayal ürünü değildir"; hayvan olabilmek için "ne benzeme ne de kıyas yoluyla ilerlemeyen orijinal bir montajda, bedenimin parçalarına onu [hayvan]

---

[59] Kevin Floyd, *The Reification of Desire: Toward a Queer Maxism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009).

[60] Max Kirsch, "Queer Theory, Late Capitalism, and Internalized Homophobia", *Journal of Homosexuality* 52, sy 1-2 (2006): 35 vd.

[61] Donald H. Hall, *Queer Theories* (London: Palgrave Macmillan, 2003), 52.

[62] Rosi Braiddotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 18 vd.

[63] Braiddotti, 23 vd.

yapacak hız ve yavaşlık ilişkilerini vermeyi başarmak" gerekir.[64] Bu bir yönden oldukça özgün ama diğer taraftan da bilindik bir onto-epistemolojinin bir parçasıdır. Eğer insanla hayvan, kıyas olmadan ilişkilendirilecekse, her biri diğerini içerecek şekilde kavranmalıdır ki Deleuze ve Guattari "bir köpek başka bir şey olmadan ben köpek olamam"[65] diyerek bunu izah etmektedir. Bu düşüncede hayvanın ne olduğunu belirleyen örtük bir mitos bulunmaktadır. Nasıl hümanizm insan oluşun anlamını tekeline alarak modern insan tasarımını yani 'birey'i teşkil ettiyse, posthümanizm de canlılığın hakikatini daha en baştan biliyormuş gibi davranmaktadır. İnsan nasıl Hıristiyan'dan daha genel bir kavramsa, canlı da insandan daha geneldir. Zaten insan, "düşünen canlı" olarak tanımlandığında, bunu mümkün kılan ve devam ettiren mantıksal çıkarım, insanla diğer canlıları bir 'türeme' dizgesinde bir araya getirmektedir. Ama hayvanlar söylem üretmediğine göre buna 'ehil' olanların onlar adına bunu yapması gerekmektedir. Bu durumda, Aristotelyen düşünce ile posthümanizm arasında, süreksizliklerin altındaki süreklilik hatları daha da belirginleşmektedir.

Hayvan olmak ya da hayvan olmanın hakkına sahip olarak insanın hayvan-oluşla varoluşu anlamlandırması, her türlü metafizikten kurtulmak için benzersiz bir yoldur. Hayvana ilk bakıldığında, onda doğa ile neredeyse tam bir bütünleşme görülmektedir. Hayvan için sentetik ayrımlar üretmek oldukça güçtür. Muhakeme şöyle dursun hayal gücü bile bunu dilin sınırlarına vardığında başarabilmektedir ki dilin sınırlarını aşmak da posthümanizm için oldukça hayati bir görevdir zira dil, çeşitli normatiflikleri daima yaymaktadır. Söz konusu normatif düzenlerin yerinden edilebilmesi için kimi zaman normatifliği taklit eden iç içe geçmiş çeşitli taktiksel düzenler, bir biçim/*morphē* değişikliği için iş başındadır. Braidotti, postmodernitenin alamet-i farikalarından birisinin 'diğer' olanların geri gelişi olduğunu ifade etmektedir.[66] Diğerleri, hümanizmdeki metafiziksel imler olarak posthümanizmin ilerlemesi için kılavuz olarak işleyecektir. *Morphē*, Aristoteles'ten beridir bir şekilde metafiziksel sınırlara göndermede bulunmak için kullanılageldiğinden her şeyi birbirine eklemleyecek bir mekanizmanın kurulabilmesi için her türlü morfolojik karakterin, sınırların kaynaştırılması yoluyla aşılması gerekmektedir. Braidotti, morfoloji üzerindeki posthümanist tahayyülü şöyle açıklamaktadır:

---

[64] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), 258.

[65] Deleuze ve Guattari, 258.

[66] Rosi Braiddotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002), 117.

> "Oluş ne doğrusal ne de sıralı bir zaman dizisi üzerinde çalışır, bu nedenle Deleuze, kişiliksizleştirilmiş bellek kavramına vurgu yapar. Başka bir deyişle, oluş süreçleri, gelişmelerini denetleyen istikrarlı, merkezi bir Benliğe dayanmaz. Daha çok bölünmez-olmayan, çok katmanlı, dinamik bir özneye dayanıyorlar. Farklılıklara yönelik post-hümanist yaklaşım, öznenin bu vizyonunu ifade etmek için seçilen stratejidir. Kadın/hayvan /böcek oluş, akış halindeki bir duygulanımdır, yazı yazmak gibi o/bir kompozisyondur, diğerleriyle, yani diğerleriyle karşılaşmada birlikte inşa edilmesi gereken bir konumdur."[67]

Böylece organsız bedene ulaşılmaktadır. Bedenin, *morphé* ile maddenin karşılaşmasıyla meydana gelen bir yayılım olarak kabul edilmesi halinde ona içkin olan teleoloji doğal olarak bir normatifliği de içerir. Klasik düşünce bedenin hatları kendilerine özgü değerlerle bütünleşmiştir. Dolayısıyla klasik anlamıyla beden, çokluktan müteşekkil ama bütündür. Fakat bedenin bir *hüle-morphé* olduğu zorunlu olarak kabul edilmez. Bu açıkça Aristotelyen bir düşünme biçiminin kendi oluş-bozuluş deviniminden bir kesittir.[68] Butler'ın beden ve ona bağlı cinsiyet soruşturmasını yaparken konunun Aristoteles bağlamında incelenmesi bu bakımdan anlamlıdır.[69] Deleuze'ün ifadeleri dolayımında kendini ifade eden posthümanizm, insanın dünyevi bir varolana indirgendiği verili bir düzlemi, tartışmasız ve yegâne bir seçenek olarak kabul etmekte ve daha sonra da onu yok edecek taktikleri işe koşmaktadır. Bedeni çeşitli hareket tarzlarının birbirine eklemlendiği bir sınır olarak kabul edebildikten[70] sonra, bu eklemlerin silinmesiyle hareketin serbest bırakılabileceğini fark etmek sadece bir an meselesidir ki Deleuze ve Guattari "hayvan oluş, moleküler oluş, insan dışı oluş, her biri bir molar uzanımı, bir insan-aşırı-yoğunlaşmasını içerir veya onlar için yolu hazırlar." diyerek dolaysızlığın imkanına işaret etmektedir.[71] Yoğunlaşmanın imkânı ise Aristotelyen düşünüce geleneğiyle pek çok havzada geçerlik kazanan madde-suret/ *hüle-morphé* ayrımının tasfiye edilmesidir. Fakat bu yine Aristoteles'in madde kavramına geri dönüşle gerçekleştirilmekte-

---

[67] Braiddotti, 118.

[68] Aristoteles, Platon felsefesindeki Ön, ousia, eidos, eidolon, eikon şeklindeki seriyi, hüle- morphé serisiyle yeniden biçimlendirdiğinde, bunun insan tasarımındaki en önemli sonuçlardan birisi insanın ruhsal dönüşümü olarak ahlakın, çeşitli alışkanlıklara indirgenmesi olmuştur.

[69] Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (London: Routledge, 1993), 32 vd.

[70] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury Publishing, 2019), 5.

[71] Deleuze ve Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, 34.

dir: "Aristoteles için "madde potansiyeldir [dynameos], gerçekliği oluşturur."[72] Bir sûrî neden olan ruh ise, oluşun biçimsel bağlamıdır: "Aristoteles'e göre ruh, maddenin tamamen potansiyel ve gerçekleşmemiş olarak anlaşıldığı yerde maddenin gerçekleşmesini belirtir."[73]

Oluşla ilgili tartışmanın canlılıkla ilgili çeşitli kavramlara özel bir önem atfetmiş olduğu da dikkat çekmektedir. Posthümanizmle ilgili metinler, *zoē* ile *bios* arasındaki ayrımı dikkate alarak mevcut söylemlerle bu ayrımın arasını doldurmaya çalışmaktadır. Buna göre "semantik ve morfolojik" açıdan farklı bağlamları olan iki kavramdan *zoē*, genel olarak bütün canlıların canlılık durumunu betimlerken *bios*, insana özgü yaşama karşılık gelmektedir.[74] Bu tasnifte önemli olan, *bios*'un teorik, politik, etik gibi bir şekilde değer dizgeleri içermesidir ve dolayısıyla o tarihsel politik düzeneklerin hedefidir. Bu da insan canlılığının temsili olarak bedenin çeşitli söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle sürekli biçimlenmekte olduğu anlamına gelmektedir. "Şimdi geri dönen şey" demektedir Braiddotti:

> "İnsani tanımındaki canlı bedenin 'öteki'sidir: bios'un diğer yüzü, yani zoe, insan-öncesi veya hayvan yaşamının üretken canlılığı. Buna göre, 'Yaşamı' toplumsal ve söylemsel pratiklerin nesnesi olarak değil, bir özne olarak alan söylemlerin çoğalmasına tanık oluyoruz."[75]

Butler'ın örneğin cinsiyetin normlara önsel olmadığını aksine toplumsal kabullerin cinsiyeti belirlediğini söylemesi de oluşun kendi içindeki homojenliğine ve bu homojenliğin iktidar ilişkileriyle düğümlenmiş söylemlere göre şekillendiğine göndermede bulunmaktadır.[76] Transhümanizm ile posthümanizmi birbirine dolayan sebeplerden birisi de teknolojinin genişlettiği sınırlar aracılığıyla insanla insan olmayan arasında daha önce gerçekleşmemiş bir tecrübe imkanıdır.[77] Siborg, en başta insanın yerelliğini en aza indirmektedir.[78] Başka bir ifadeyle teknoloji, kuvvetin/*dunamis* belirlenimlerini araçlara dönüştürdüğü için siborg bedende insanın geleneksel sınırları/ayrımları doğanın çok daha geniş imkanlarıyla ikame edilebilir. Siborg, yapay zekâ

---

[72] Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, 31.

[73] Butler, 32.

[74] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1998), 1.

[75] Rosi Braiddotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006), 37.

[76] Claudia Schippert, "Turning On/To Ethics", içinde *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, ed. Ellen T. Armour ve Susan M. St. Ville (New York: Columbia University Press, 2006), 160.

[77] Braiddotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, 37.

[78] Braiddotti, 37.

desteğiyle Kartezyen madde-ruh düalitesini aşacak bir eşik sunuyor görünmektedir. Düşünen makinelerin insan düşüncesinin parçası olmasıyla ve dijital dünyalar aracılığıyla insan homojen bir oluşa yaklaşmaktadır. Özellikle de maddenin bir tür canlılığa ulaşabildiği bir durumda, insanla doğa arasındaki ayrım en azından yapısal olarak ortadan kalkma noktasına gelecektir.

2. Transhümanist ve Posthümanist Koşullarda Din

Din, hem tanımlanması hem de açıklanması en zor kavramlardan birisidir. Tanrı, hayatın anlamı, ahlak gibi tanım yapmayı oldukça zorlaştıran sözcüklerin mevcudiyeti, kişisel ve toplumsal biçimlerinin kendilerine özgü nitelikleri, zaman içerisinde meydana gelen değişimlerin anlaşılması gibi hususlar, bunun en önemli sebepleridir.

Transhümanizm ve posthümanizmin dünyanın bütün halleriyle olduğu gibi dini açıdan da değerlendirilmelidir.[79] Transhümanizm ve posthümanizm gibi radikal dönüşümleri anlamlandırabilmek için insanın yetkinleşmesi ve dindarlık kavramı birlikte düşünülmelidir. Yazının başından beri takip edilen dizge, bu konuda da iki ayrı bağlamı dikte etmektedir. Eğer insanın özü akılsa ve akıl yetkinleştiğinde insanın tekâmülü de gerçekleşiyorsa, meydana gelen değişimler aklın bilfiil hale gelmesini destekliyorsa değişim olumlu addedilecektir. Bu bakış açısı özellikle bilimlerin etkinlikleriyle bir ittifak içerisindedir. Geleneksel dini düşünce yargılanırken bilimsel faaliyetlerin gelişimiyle uyuşmayan, onun belirli bir yönde ilerlemesini engelleyen kişi ve kurumsallaşmaların aynı zamanda ahlakî açıdan da değersiz görülme eğilimi bu tavrın en önemli göstergelerindendir. Bilimle ahlak arasındaki bu bağıntı, insanın aklı ile Tanrı'nın aklının arasında bir kıyası/analojiyi varsaymaktadır. Aksine değişim ruhun bütün güçleriyle dönüşmesini gerektiriyorsa dünya hayatındaki farklılaşma kendi başına bir değer taşımayacaktır.[80] İkinci olarak, insanın tekâmülünün önemli boyutlarından olan ahlak, Aristotelyen düşüncede olduğu gibi değerlerin alışkanlıklarla tezahür etmesi şeklinde anlaşıldığında, bu alışkanlıkların kazandırılmasını destekleyecek değişikliklerin sorunlu görülmesinin bir sebebi kalmaz. Ama eğer, Platon'un metinlerinde göze çarptığı gibi değerler tasavvur ve tasdikle edinilemiyorsa, bu ancak ve sadece zanna/*doksa*'ya tabi, yüzeysel bir gelişimse,

---

[79] Muhammet Özdemir ve Nevin Başaran, "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı", *Journal of Islamic Research* 32, sy 1 (2021): 52.

[80] *Timaios*, par. 28.

bu durumda ilerleme olarak nitelenenin anlamı bu *doksa* durumunu hangi yönde etkilediğine göre değişecektir.[81]

Dinle ilgili ikinci husus, dindarlık kimliğinin mahiyeti ile ilgilidir. İnsan toplumsal bir var olan olduğu için ferd oluşunun yanında toplumdaki sayısız ilişki ağlarıyla iç içe geçmiştir ama büyük ölçüde bütünlük oluşturan bir yapısallığı da haizdir. Bu yapıdaki nedensellik ilişkilerini açıklığa kavuşturmak neredeyse imkansızdır çünkü şeyler mantıksal bir düzenlilikte birbirlerine bağlanmazlar. Ama yine de çeşitli katmanlar yarı dinamik konfigürasyonlarıyla toplumsal mevcudiyeti somutlaştırır. Bu katmanların bir kısmı aşkınken başkaları daha fazla dünyevidir. Nihai olarak bu konfigürasyonların istikrarlı olmaları gerçek bir kimlikten bahsetmek için zorunludur. İstikrarın sağlanabilmesi için ya mevcut ya da gelecekteki kimlik tasavvuruyla uyumlu bilgi üretilmeli; bilgiler toplumu aşağıdan yukarı kat edebileceği iktidar ilişkileriyle etkileşime geçerek DNA sarmalı gibi kimliği öznellik ve nesnellik açılarından eş zamanlı ve art zamanlı olarak belirlemelidir. Eğer kimlikle uyuşmayan bilgi üretimi toplumsallığa dahil olursa veya başka iktidar ilişkileri, mevcut iktidar ilişkilerinin yapısını bozacak ölçüde etkilerse, toplumsallık ya içine çökecek ya da metamorfoza uğrayacaktır. Aynı zamanda bir kimlik olarak dindarlık da bu kurala/yapısal düzene göre şekillenmektedir. Dindarlık kimliği bütün kimlikler gibi aşkın ve maddi yönleriyle dünyevidir. Tabii ki burada kastedilen dindarlıkta Tanrısal bir özün olmadığı değildir; aksine eylemlerin sonuçlarının dünya tarafından sınırlandırıldığıdır. Eylemler, ne kadar büyük bilgelikler ve fedakarlıklar içerse de Tanrı'nın iradesini bağlayacak bir sonuç üretemezler. Aksi takdirde evren ve cüz'i irade/istenç tasarlanamaz.

Toplumumuz, XIX. yüzyılın başlarından itibaren her iki durumu birlikte yaşamaktadır. Tanzimat Fermanı ile batılı mantıkta işleyen iktidar ilişkileri geleneksel bilgi üretiminin iletilebileceği kanalları işlevsiz bırakmış ve çok geçmeden

---

[81] Bilindiği gibi Platon'un felsefeye dair metinlerinde tartışmalar gerçek anlamda bir sona ulaşılamadan sona ermektedir. Bu, Platon'un insanın tekâmül etmesiyle ilgili bakış açısıyla özsel olarak ilgilidir. Kaldı ki Platon, Aristoteles'in aksine metinleri tanımlamalarla ilerletmek yerine bir senaryo şeklinde inşa etmektedir. Platon, Yedinci Mektup'ta belirttiği gibi insanın dönüşümünü/mağaradan çıkışının yazma-okuma gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir: "Eğer bu konuları yazmak gerektiğine ve halkın bu yolla anlayabileceğine inansaydım, hayatımı insanlara bu kadar faydalı olacak bir işle geçirmez miydim? Böylece insanları olayların özü hakkında aydınlatmış olurdum. Fakat olayları kanıtlama yoluyla açıklamak doğru olmayacaktır. Bu noktada, sadece kendiliğinden kavrayabilecek olan küçük azınlığı bir kenara bırakmak gerekir." (Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), par. 341d-e). Aristoteles ise, tanımlarla işe başlayıp kıyaslarla metinleri kompoze etmektedir.

batılı bilgi üretimiyle şeylerin ne anlama geldiğini betimlemeye başlamıştır. Her şeye rağmen batılı olduğumuzu söyleyemeyiz; bunun sebebi geleneksel müktesebat olmadığı gibi kurumsal ağlarda yoğunlaşan mezo-iktidar[82] da olmasa gerektir. Yüz elli yıllık çabalarımıza rağmen bizi batılı olmaktan alıkoyan şey, toplumsal hafıza ile sağduyunun düşünmek istemediğimiz zaman dahi irademize koyduğu şerhtir. Bununla birlikte kimlik sorunu çözülememiş bir halde beklemektedir, kırılganlıklar kimliğin suret kazanmasını engellemektedir. Suretsiz kimliğin en önemli varoluşsal krizi ise kararlı bir ahlakın tesis edilememesidir. Ahlakla ilgili olan bir diğer önemli nokta da yapay zekâya sahip makinelerin eylemlerinin normatif anlamıdır. Baudrillard'ın çalışmalarında gösterildiği gibi gerçeğin bir taklidi olarak hiper-gerçeğin gerçekten ayırt edilmesi imkansıza yakın olduğundan taklit zemininde de olsa zihinsel bir dolayımı olan bir eyleme değer biçilmesi kaçınılmazdır.[83] Makinelerin davranışlarının onu kullananlara göre yargılanması mevcut eşya hukuku ve ceza hukuku ile zaten mümkünken özerk bir makinenin seçimlerinin değerlendirilmesi çeşitli zorlukları içermektedir. Yapay zekâya sahip araçların ahlakî davranışları için çeşitli ahlak teorilerine göre eğitilmeleri gerekmektedir.[84] Moor, makinelerin davranışlarının anlamlandırılması için "örtük etik fail" ve "açık etik fail" kavramsallaştırmasını önermektedir.[85] Moor'a göre bilinç, niyet ve özgür iradenin yokluğu, yapay zekâ makinelerinin ahlakî açıdan sorumluluk sahibi olmalarının önünde bir engel değildir.[86] Örtük etik fail olan makineler, ahlakî olarak belirli şekilde davranmaya programlı oldukları için onların davranışlarının sonuçları programcının yükümlülüğüne dahil olacaktır:[87] "İzin ve

---

[82] Foucault, iktidar-bilgi analizi yaparken mikro ve makro iktidarlardan bahsetmektedir. Mikro iktidarlar, en az iki kişinin mevcudiyeti ile başlamakta ve aşağıdan yukarı doğru toplumu inşa edecek şekilde ilerlemektedir. Modernite öncesi devletleri makro iktidar olarak görmek mümkünse de modern dönemde devletlere aşkın olacak şekilde küresel bir liberal rasyonalitenin meydana gelebilmiş olmasıyla devletlerin geleneksel rolünün görece azaldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla devletleri bu bağlamda sisteme dahil edebilmek için yeni bir kavramın türetilmesi gerekmektedir. 'Mezo' ara anlamına geldiği için devletlerin kendilerine özgü özellikleriyle diğer iki iktidar türünden ayrıştırmaya ama aynı zamanda onu iktidar hattında bir bağlantı olarak görmeye izin verdiği için mezo-iktidar uygun bir kavram gibi görünmektedir.

[83] Nicole Shadowen, "Ethics and Bias in Machine Learning: A Technical Study of What Makes Us 'Good'", içinde *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland AG: Springer, 2019), 250.

[84] Shadowen, 250.

[85] James H. Moor, "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics", *IEEE Intelligent Systems* 21, sy 4 (2006): 20.

[86] Moor, 20.

[87] Michael Anderson ve Susan Leigh Anderson, "Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent", *AI Magazine* 28, sy 4 (2007): 15.

yükümlülük beyanları için deontik mantık, inanç ve bilgi ifadeleri için epistemik mantık, ve eylemlerle ilgili ifadeler için eylem mantığı" eğitimiyle yapay zekalı makinelerin tam yani açık etik failler olmaları söz konusu olabilecektir.[88] Diğer taraftan, başkalarına zarar vermeme olarak negatif etik ve iyiliği çoğaltma olarak pozitif etik bağlamında da robot davranışları değerlendirilebilir.[89] Fakat özellikle hukuk ile ahlakın daima çakışmayacağı için robot davranışlarının yapay zekâ tarafından nasıl yönetileceği oldukça belirsizdir ve 'bilinçli' robotların yaygınlaşmasının toplumsal normların katı kurallarca belirlenmesini tetiklemesi muhtemeldir. Ahlakın rasyonelleştirilmesi demek olan bu durumun modern bir düş olduğu da unutulmamalıdır.

Konunun doğrudan insanla ilgili kısmına gelince, ilk olarak insanın güçlerinin artırıldığı koşullar ile bunun özel bir düşünsel zemini arasında ayrım yapılmalıdır. Çünkü insanın sınır ile sınırsız arasındaki oyununda *dunamis* sürekli olarak bilfiil hale gelmekte ve böylece dünya hayatı buna göre yeniden şekillenmektedir. Bu, transhümanizm ve posthümanizm litetarüdeki 'antroposen' tartışmaları ile de yakından ilgilidir. Fakat transhümanite insanın madde ile ilişkisinin belirli bir biçimi olmasının yanı sıra ideolojik bir bağlamı da ifade etmektedir. İslam dininde olduğu gibi geleneksel yorumuyla Hıristiyanlıkta da insanın yaratılışı, teleolojik bir bağlam içinde işlenmektedir. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratılması, onun özünün "kutsal, indirgenemez ve biricik bir gerçeklik" olduğunu göstermektedir.[90] Bu sebeple, "karşılıklı inşa edici faktörler" olarak insanın maddi boyutu ile ruhunu birlikte düşünmeksizin ne insan kavramı ne de tekil kimlik ortaya çıkabilmektedir.[91] Bununla birlikte çağdaş Hıristiyan teolojik antropologların ve teologların bazıları Tanrısal suretin tarihsel seçim açısından anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedirler.[92] Onlara göre Tanrısal suretin tözsel yorumu, insanların diğer canlılar üzerindeki tek taraflı güç uygu-

---

[88] Moor, "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics", 20; V. Wiegel, M. J. Van den Hoven, ve G. J. C. Lokhorst, "Privacy, Deontic Epistemic Action Logic and Software Agents", *Ethics and Information Technology*, sy 7 (2005): 252.

[89] Sara Lumbreras, "The Limits of Machine Ethics", *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 98.

[90] Matthew Zaro Fisher, "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology", içinde *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement* (California: ABC-CLIO, LLC, 2015), 29.

[91] Fisher, 30; Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman* (Surrey: Ashgate Publishing, 2012), 109.

[92] Fisher, "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology", 30.

lamasını teşvik etmektedir.[93] Aynı şekilde tözsel bir yorum, bilincin özünü deneyime/mevcudiyete öncelediği için bilincin materyalist tasarısını ve yapay zekâ makinelerinin hümanist olmayan kavranışını daha en baştan iptal etmektedir[94]; zira zihnin aktarılabilmesi için kendiliğin sayıyla ifade edilebildiği varsayılmalıdır.[95]

İdeolojik bir dünya görüşü olan transhümanizm, bir şekilde seküler olan hümanizmin genişlemesi olarak değerlendirilmektedir.[96] O aynı zamanda bilimin bir sonucudur. Dolayısıyla transhümanizm literatüründe sık sık bilim ile Tanrı karşıt gerçeklikler olarak zikredilmekte ve böylece bilimsel faaliyet yürütenler Prometheus gibi Tanrı'nın iradesini gerileten figürlere dönüşmektedir.[97] Bu, modernitenin başlangıcından beri kurulagelen yanlış bir bağıntıdır. Bu bağıntının ikna ediciliğinin devam etmesi için bilimsel ilerleme ile insan doğasının tözsel olarak değişebileceği bir üst anlatı olarak dolaşımdadır. Fakat Aristotelyen düşünme biçiminin egemenliği altında böyle bir ideolojiyle başa çıkmak oldukça zordur. Bilme ile tanrısal bir gerçeklik olarak aklın yetkinleşmesi kabulü, bilimsel ilerlemeyle cüz'i iradenin tanrısallaşmasını sağlayacak zemini sağlayacaktır. Diğer taraftan, dinler açısından geleceğin yönetilebilir olmasını imkansızlaştırmaktadır. Geleneksel düşünce içerisinden bakıldığında hümanizm gibi transhümanizm de eleştirilmesi ve mücadele edilmesi gereken bir düşünce akımıdır. Bununla birlikte hümanizme yönelik dini/geleneksel eleştiriler onu durduracak bir etki oluşturamadığı gibi hümanist projenin başka bir aşaması olan transhümanizm eleştirilerinin de onun gündelik hayatın üretici güçleri üzerindeki emperyal tahakkümünü göz ardı ettiği takdirde aynı başarısızlıkla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Bilim, gündelik hayatın yeniden üretilmesini sağlayan güçlerin başında gelmektedir ve dini düşüncenin bilimsel bilgide Prometheus imgesinin kendini çoğaltmasına izin vermeyecek şekilde bilimsel bilginin üretilmesine iştirak edecek yolları bulması gerekmektedir.

Tanshümanizm, en önemli hedefleri arasına ölümün güçlerinin azaltılmasını ve mümkünse ortadan kaldırılmasını koymaktadır ve bunun dini açıdan da

---

[93] Thweatt-Bates, *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman*, 113.

[94] Fisher, "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology", 35.

[95] Noreen Herzfeld, "Introduction: Religion and the New Technologies", *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 2.

[96] Hava Tirosh-Samuelson, "Religion", içinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, ed. Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 57.

[97] Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14, sy 1 (2005): 4.

yorumlanması gerekmektedir. Ölüm, canlılığı sonlandıran bir gerçeklik olarak özgürlük ve tercihin de iptali anlamına gelmektedir ve transhümanizm açısından taşıdığı önem de bundan kaynaklanmaktadır.[98] Hıristiyanlık'ta diriliş, Yahudi geleneğindekine benzer şekilde beden ve ruh birlikteliğini öngörmektedir.[99] Transhümanist vizyonda ise, sağlık teknolojileriyle olduğu kadar beden dondurma (cryonics) teknolojileriyle yaşamın çevresel etkilerden bağımsızlaşması amaçlanmaktadır. Alcor Yaşam Uzatma Kuruluşu gibi transhümanist oluşumlar, bedenin dondurulmasını kamuoyu nezninde savunmaktadır.[100] Thweatt-Bates, siborglar ile enkarnasyon arasında bağa işaret ederek bedenin güçlerinin artırılmasında geleneksel yorumların yapıcı rol oynayabileceğini dile getirmektedir.[101] CRISPR/Cas-9[102] teknolojileri ise, DNA'nın bedenin eksikliklerini telafi etme ve güçlerini artırmayı gündeme getirmektedir: "CRISPR/-Cas9 teknolojisi, yüksek derecede ve uygun gen düzenlemek, hedef genlere diziler eklemek, genleri silmek veya genleri devre dışı bırakmak için kullanılabilir."[103] Ölüm, transhümanizmde biyolojik bir engel olarak görüldüğünden dolayı, bu engelin aşılması teknolojik bir sorunsal addedilmektedir.[104] İslam dini ise, özellikle haşrin bedenle birlikte olduğu kabulüyle ruhun bedenden müstağni olacağı düşüncesine mesafelidir. Fakat bedenin mahiyeti ve güçleri konusunda çeşitli sorunların ya da bugün için anlaşılmaz hususların varlığı dikkat çekmektedir. Bu, büyük ölçüde ruhun mahiyeti konusundaki kutsal metinlerdeki açıklamaların söylemler içerisinde nasıl işleneceğinin belirsiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi kader konusunda da Hz. Peygamberin yasaklayıcı ifadeleri bulunmaktadır ve buna rağmen Kelam literatüründe önemli bir müktesebat oluşturulmuştur. İslam düşüncesinde, yeniden dirilmenin bedenle olacağı genel kabul görmektedir.[105] İlginç olan bazı âlimler hem ruh hem

---

[98] Todd T. W. Daly, "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions", içinde *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer ve Tracy J. Trothen (California: ABC-CLIO, LLC, 2015), 85.

[99] Calvin Mercer, "Resurrection of the Body and Cryonics", *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 78.

[100] Mercer, 80.

[101] Thweatt-Bates, *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman*, 175.

[102] Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats kelimelerinin baş harflerinden oluşan bir ifadedir ve DNA sarmalında değişiklikler yapmayı mümkün kılan bir teknolojidir.

[103] Ted Peters, "Should CRISPR Scientists Play God?", *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 7.

[104] Daly, "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions", 86.

[105] Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 177; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017),

de bedenin yeniden yaratılacağını söylemektedirler ki bu, ruhun mahiyeti hakkında fikir ayrılığına işaret etmektedir. Teftazânî'ye göre bunun sebebi, ruhun tözsel bir gerçeklik değil bir tür 'mizaç' olduğunun kabul edilmesi ile ilgilidir.[106]

Bedenin yeniden dirilmesi ile ilgili tartışmada konumuz açısından önemli olan husus ise, ruh için herhangi bir bedenin yaratılması değil doğumla birlikte var olagelen bedendir. Fakat bu beden aynı zamanda sürekli değişmektedir. Cürcânî'nin ifadelerine bakacak olursak, dini düşüncede bedendeki değişimde aynı kalan parçalar bulunmaktadır: "Yeniden dirilen şey, asli parçalardır. Bunlar ise ömrün başından sonuna değin varlığını sürdüren parçalardır mutlak olarak bütün parçalar değildir."[107] Klasik dini düşünce, kendi -yine de özgün olmayan zira klasik dini düşünce, evrenin anlaşılmasında özgün bilimleri üretecek kadar üretken olamamıştır- fizik anlayışı çerçevesinde öyle veya böyle bu sorunsalın üstesinden gelmişse de hem dini düşüncenin günümüzde maddi dünyanın kavranışında ilkesel bir rol oynayamayışı hem de özellikle Psikoloji gibi ruhla ilgili meseleler hakkında kuramsal bilgi üretecek bir kapasitesinin yokluğu, dini düşünce geleneğindeki beden ve ruh ve dolayısıyla insan kavrayışını müphem bırakmaktadır. Bunun en önemli sonuçlarından birisi ise, transhümanizm gibi karmaşık evren görüşlerinin anlaşılmasında ilke sağlayacak mercilerin bulunmamasıdır.

Transhümanizmin ölüm konusundaki belirleyici etkisi ise, doğrudan onun anlamını yeniden inşa etmesidir. Neredeyse bütün dini gelenekler için ölüm, anlamın yeniden ortaya çıkacağı bir eşikken transhümanizm ölümü tabiri caizse ârızî ve canlılıktan ayrıştırılabilir bir gerçeklik olarak nitelemektedir. Fakat ölüm, fiziksel olarak henüz ortadan kaldırılamadığından onun hayata etkisi hakkında belirsizlikler devam etmektedir. Ölüm hayattan soyutlandığında geriye saf bir yaşamın kalıp kalmayacağı sorusu bu bakımdan hayati bir önemi haizdir. Ölümün hayata kattığı anlam konusunda çok az kişi Nietzsche kadar etkileyici cümleler kurabilmiştir. Nietzsche, hayata evet demeye engel olan bütün dürtüleri ve düşünce biçimlerini eleştirerek insanın güçlerinin içten -çünkü ona göre dıştan gelen baskılar hayatı azaltmaz aksine artırır- yıkılmasını engellemeye çalışmaktadır. Bunun için insanın iradesinin özü güç istenci olmalıdır.

245; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 270; Teftâzânî, *El-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 660; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf III*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 556 vd.

[106] Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 660.

[107] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf III*, 558.

Hayat güç istencinin bir dışsallaşması ise, ölüm de bunun gerçekliğinin onaylanmasıdır. "Gönüllü olarak seçilen ölüm" demektedir Nietzsche:

> "tam zamanında, neşeyle ve sevinçle, çocukların ve tanıkların ortasında gerçekleştirilen ölüm: öyle ki gerçek bir vedalaşma mümkündür henüz, veda eden henüz oradadır, ayrıca ulaşılanın ve istenilenin gerçek bir değerlendirilişi, yaşamın bir özetlenişi -tüm bunlar, Hıristiyanlığın ölüm saatini dönüştürdüğü sefil ve ürpertici komedinin tam zıddını oluşturur. (...) Yaşam sevgisinden ötürü-, başka türlü istemeli ölümü, özgürce, bilinçli, rastlantıya yer bırakmadan, bir baskın gibi ani değil..."[108]

Nietzsche için ölüm, sadece üstinsanın niteliklerini ebedi olarak onaylamakla kalmaz, hayatın bilfiil hale gelebilmesini de mümkün kılar. Üstinsan, transhümanist literatürde sık sık yapıldığı bağlamın aksine, bir tür siborga dönüşmek, dünyayla niceliksel olarak sınırsızca bağ kurmak ya da ölümsüz bir yaşamın faili olmak değildir; eğer öyle olsaydı Nietzsche'nin Avrupa medeniyetini olumlaması gerekirdi. Ama o, aksine "nihilizm, kapımıza dayandı."[109] diyerek Avrupa'nın değerlerini bir anlamda reddetmektedir. Ona göre hayata evet diyebilen herkes zamanında ölebilmelidir.[110] Üstinsan için ölüm, "insanı ve yeryüzünü karalamak olma[malıdır]..."[111] Ölüm, sürekli olarak yokluğa sürüklenen hayatın geri geleceği ekseni olarak üstinsanı şimdide açmakta ve ebedi tekerrürü güvence altına almaktadır: "tekerrür istenci; yaratıcılığın ve yok etmenin birlik olması gerektiğine dair bir duygu anlamına gelir."[112] Üstinsan böylece yeryüzünde ve yeryüzüyle anlamını birleştirir; "üstinsan yeryüzünün anlamı [olur]."[113] Dolayısıyla ölüm, nihai bir anlam yokluğu değil, insanın suretinin bütünlüklü olarak yansıdığı, insanın bütün mevcut oluşuyla birliğini bulabildiği biricik bir ayna haline gelir:

> "Çokları pek geç ölür ve kimileri de pek erken. "Tam zamanında öl! " diyen öğreti, kulağa henüz tuhaf geliyor. Tam zamanında öl: bunu öğretiyor Zerdüşt. Elbette, hiç tam zamanında yaşamayan, nasıl tam zamanında ölsün ki? Keşke hiç doğmamış olsalardı! - Bunu öğütle-

---

[108] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 36.

[109] Nietzsche, *Güç İstenci*, par. 1.

[110] Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 67.

[111] Nietzsche, 68.

[112] Nietzsche, *Güç İstenci*, par. 1050.

[113] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 3.

> rim lüzumsuzlara. Ama lüzumsuzlar da ciddiye alırlar ölümlerini, çünkü en kof fındık bile kırılmak ister yine de. Ciddiye alıyor herkes ölümü: ama henüz bir şenlik değil ölüm. Henüz öğrenmedi insanlar en güzel törenlerin nasıl kutlandığını. Tamamlayan ölümü gösteriyorum size, yaşayanlar için bir mahmuz ve bir adak olan ölümü. Kendi ölümünü ölür yaşamını tamamlayan kişi, zafer kazanırcasına, umut edenler ve adak adayanlarla çevrili olarak. Böyle ölmeyi öğrenmeli; ve böyle ölen birinin yaşayanların yeminlerini kutsamadığı hiçbir şenlik olmamalı! Böyle ölmek en iyisidir; hemen ardındansa savaşta ölmek ve büyük bir ruhu harcamak gelir."[114]

Transhümanizm dünyaya yönelik kategorik anlamlarının yanında dini kimliklerin inşasında da güçlü bir rol oynamaktadır. Transhümanizmin evreni internetle birbirine eklemlediği için dijital dünya onun en önemli yaşam evrenini imlemektedir. Dijital dünya, gerçek dünyanın aksine sınırlara çok az riayet etmektedir. Bu da sınırları aşmaya dolayımlanmış bir dünya görüşü için uygun bir ortam sağlamaktadır. Onun başka herhangi bir eşya ya da eşya dizgesinin yapabildiğinin aksine hesaplanabilir/madde dünyanın simülasyonunu tesis edebilmesi ve muhayyile esasında sınırsızca sentezlenebilmesi onu ayrıcalıklı kılmaktadır. Bu sebeple, internetin ortaya çıkmasından beri kültür kökensel değişimlere uğramaktadır ki kültürün dinî boyutu da bundan payına düşeni almaktadır. Batıda 1990'lardan itibaren siber/sanal cemaatler ortaya çıkmıştır. Cemaatlerin sanal dünyadaki mevcudiyetleri iki biçimde gerçekleşmektedir: i) organik cemaatlerin sınırlı evrimine bağlı olarak sanal dünyadaki uzanımları olan cemaat online (communities online) ve ii) dijital dünyada kurulup işleyen online cemaat (online communities).[115] Sınıflandırmayı karmaşık hale getiren dinlerin müntesip bulma amaçlarıyla transhümanizmin kendine özgü gündeminin tek bir hatta karşı karşıya gelmesidir. Sınırın kendisi transhümanizmin temel sorunsalı olsa da sınırların gevşemesi, dinler için de fırsat sunmuştur. Günümüzde bile hemen bütün dinlerle ilgili dijital ortam ve materyaller bulunmaktadır ve bunları kataloglamak dahi imkân dahilinde değildir.[116]

Dijital dünya, yine de sayılara dayalı ve ekranlar boyunca akıp giden sanal bir evrenden ve aynı zamanda "kısmen ortak bir "nerede" fantezisi olan siber-

---

[114] Nietzsche, 65-66.

[115] Mehmet Haberli, "Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak SAnal Cemaatler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy 3 (2012): 125.

[116] Lorne L. Dawson, "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace", içinde *Religion and Cyberspace*, ed. Morten T. Højsgaard ve Margit Warburg (New York: Routledge, 2005), 15.

uzam, insanların nerede olduklarını belirlemek için çevrimiçiyken kullandıkları milyonlarca zihinsel haritanın toplamı[ndan]"[117] daha fazlasıdır. Siber-uzam, bazı yönlerden gerçekliğin doğasının yok edilmesini içerse de onun sınırsızlığa yaklaştıran, doğrudan muhayyile içinde inşa edilmesidir. İşlemciler, depolama araçları, ekranlar ve internet gibi araçlar, muhayyilenin güçlerinin sanal bir gerçeklik olarak yansıtılmasına aracılık etmektedir. Aynı sebepten dolayı, dijital dünya sahih otantik değerlerle kategorikleştirilmeye karşı dirençlidir. Postmodern anlatılar sayesinde bu durum, çoğulculuk olarak nitelenmektedir.[118]

İlk siber-cemaatler, kilisedeki dini yaşamın bazı özelliklerinin simüle edildiği ortamlar sunmuştur: "İlk olarak yayın tarzı web forumlarından sanal etkileşimli ibadet ortamları" dinin dijital tecrübesini mümkün kılmışken daha sonra "Cemaat mensupları arasında vaazlar, ilahi söyleme ve sınırlı etkileşim sunmak için IRC [İnternet Aktarmalı Sohbet], podcast'ler veya RealAudio oynatıcıları gibi teknolojileri kullanarak gerçek kilise hizmetlerinin özelliklerini çevrimiçi olarak taklit etmeye çalışan siber kiliseler ortaya çıkmıştır."[119] Ayrıca First Church of Cyberspace, Beliefnet ve BuddhaNet gibi sanal ortamlar insanların toplandığı mecralar olarak dikkat çekmektedir;[120] "1990'larda birçok dini gelenek, çeşitli kullanıcılar ve kurumsal uygulamalar aracılığıyla çevrimiçi olarak göç etti. Budistler, sangha ve dharma ritüeli gibi geleneksel dini uygulamaları çevrimiçi hale getirmeyi denemeye başladılar ve New York'taki Dalai Lama'nın manastırı bu tür uygulamalar için siber-uzamı kutsamak için bir ritüel bile gerçekleştirdi."[121]

Organik cemaatler, zaman ve mekân gibi fiziki şartlara bağımlı iken sanal cemaatler, "zamana, yere ve fiziksel veya maddi koşullara ve bunları mümkün kılan insan ve araçlara bağlı olmayan halk birlikleridir."[122] Organik cemaatler, somut oluşlarının bir sonucu olarak daha kararlı yapıda, yüz yüze iletişimi önceleyen, bedensel katılımla süreklilik kazanmalarına karşılık sanal cemaatlerde sürekliliği güvence altında olmayan serbest bir ilişki bulunmaktadır.[123]

---

[117] Brenda E. Brasher, *Give Me That Online Religion* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), 6.

[118] Brasher, 7.

[119] Heidi A. Campell, "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion", içinde *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campell (London: Routledge, 2013), 1.

[120] Dawson, "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace", 15.

[121] Campell, "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion", 6.

[122] Jan A.G.M. Van Dijk, *The Network Society: Social Aspects of New Media* (London: SAGE Publications, 2006), 166.

[123] Van Dijk, 166; Bradford W. Hesse, "Curb Cuts in the Virtual Community: Telework and Persons with Disabilities", içinde *Proceedings of the 28th Annual Hawaii International Conference on System Sciences*, 1995, 418.

Siber-uzam sadece fiziksel sınırları zorlamamakta aynı zamanda hayal gücünün etkinliğini de artırmaktadır. Modern dönemle kurumsal dinlerin gücü büyük ölçüde ortadan kalkarken gerek hümanizmin insanların daha erken dönemdeki özellikle paganist yaşantılarına dair ilgi gerekse de Antropoloji gibi bilimlerin insanın dünyada bulunuşuyla ilgili dini anlatılardan faklı olan açıklama biçimleri, dijital dünyada insanların hayal güçlerinin dini tecrübelerini de derinden etkileyebilmektedir: "Başlangıçta bu metaforik çerçeve [siber-din], dini uygulamanın geleneksel kısıtlamalardan ve kalıplardan kurtarılabildiği ve böylece ekranın ötesinde yeniden tasavvur edilebildiği efsanevi ütopik ve distopik din imgelerini uyandırmıştır."[124] Birbirleriyle muayyen bir cemaatin mensubu olmak gibi bağlarla bağlı olmayan bazı insanlar, (The Church of MOO gibi) neo-pagan ritüellerini sanal ortamlarda yeniden canlandırmakta, böylece sanal uzam tinselliğin açığa çıktığı bir mekan olarak kutsanmakta, "ritüel halkası içinde dileklerin sözlü olarak ifade edilmesi yoluyla gerçekleştirilmesi için dilin gücü"[125] kullanılmaktadır. MOO üyesi birisi şöyle demektedir:

> "Siber uzay, etkileşimin farklı bir boyutudur. Yazan kişi ile kendini siber uzayda bulan kişi arasında bir pencere var. Eğer araca (tool) yeterince aşina iseniz, kendinizi o dünyaya yansıtabilirsiniz. Bana göre, ben yazdığım kelimelerle kendimi ilişkilendirmeye başladım. Bu, bir ekrana harf koymaya daha az ve bir deneyimin ifade edilmesine daha çok uyuyor ve bunu yaşıyorum. Büyü ve okült açısından harika yeni bir deneyim ve geçmişte yaşanmış birçok deneyimle bağlantılı."[126]

Neo-paganistler gibi tabiri caizse engizisyonun hedefi olan 'heretik' dünya görüşleri için dijital dünya, doğal bir izolasyon imkânı sağlamaktadır.[127] Diğer taraftan dijitalleşmenin özellikle geleneksel kurumsal dinler için taşıdığı en önemli risklerden birisi, dinlere ait unsurların metalaşmasıdır[128] ki bu risk doğrudan sanal dünyanın avantajlarından beslenmektedir. Sanal dünya, transhümanist ve posthümanist bir geleceğe doğru ilerlemektedir ve bunlar özgün dünya görüşleri olduğu için diğer dünya görüşleriyle uyuşmayan benlik, kişilik ve kimlik tasarımlarını edimselleştirmektedir. Geleneksel dini kimlik, çeşitli tarihsel noktaları referans alarak ve mezhepler gibi muayyen kurumsallıkların etrafında oluşmuştur. Tabii ki kimlik, biçimsel dizgelerden türeyip insanların

---

[124] Campell, "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion", 2.

[125] Dawson, "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace", 20, 22.

[126] Dawson, 24.

[127] Dawson, 20.

[128] Dawson, 21.

benimseyerek aşikâr kıldıkları bir özellik değildir; kimlik, İslamî toplumun tümel ve tek tek müminlerin tekil hafızalarında kök salmaktadır. Online din, hem biçimsel dizgelerin hem de hafızanın silinmesine koşut olarak bir olgu haline geldiği için kimlikler, geleneğin ufkunda inşa edilmemektedir. Diğer taraftan kişilik, benliğin ruhun tarihte bulunuşu açısından öznel ve toplumsallığı benliğe aktarması açısından nesneldir. Ne var ki özellikle modernitenin özsel bir karakteri olarak kavramların merkezinde insan yer aldığı için benlik, kişilik ve kimlik sorunlarını metafiziksel açıdan teşhis etmek mümkün olamamaktadır. Bu sorunlar, Sosyoloji, Psikoloji ve Rehberlik ve Psikolojik Danışma gibi söylemler ile pratikler tarafından bireysel ve toplumsal bağlarlar kaydı altında çözümlenmekte ve her halükârda insanla sınırlandırılmaktadır. Bu dönüşüm, büyük ölçüde Aristotelyen düşünme biçimiyle ve yapay zekâ mantığıyla uyumludur. Aristotelyen düşünme biçiminde hakikat verili olmadığından ve akıl tarafından inşa edildiğinden yeni kimlik edinim süreçleri bireysel, toplumsal, siyasi sorunların yönlendirmesine göre belirlenmekte ve soruşturulmaktadır. Bu bağlamda, dindarlıkla ilgili yapılan dikkat çekici bir çalışmada dini duygulanımların çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiler yapay sinir ağları ile yordanmaya çalışılmış ve yapay sinir ağları ile oluşturulan modelin incelenen ilişkileri yüksek düzeyde yordayabildiği tespit edilmiştir.[129] Bu çalışma transhümanist bir geleceğin spekülasyondan daha fazla olduğunu gösterdiği gibi, 'suretsiz ismin' egemenliğinde niteliğin niceliğe başarıyla indirgenebileceğini de kanıtlamaktadır. Ayrıca, nesnel dindarlığın düzenlenmesinde ve kontrol edilmesinde niceliği temel alan çalışmalarda yapay zekânın işlevsel olacağı tahmin edilebilir. Bunun için mantıksal çıkarımın optimizasyonu fetva verme, ibadetlerle ilgili sorunları cevaplandırma, hükümler için gerekli olan verilerin giyilebilir teknolojilerden elde edilmesi gibi dönüşümler, nesnel dindarlığın düzenlenme ve kontrol edilmesinde yardım olacaktır. Fakat özellikle bedenin güçlerinin artırılmasıyla oruç gibi ibadetlerde anlam kayıpları yaşanabilir ki bu tür meseleler, yeni içtihatları gerektirecektir. Fıkhı belki de en fazla zorlayacak olan ise, insanın güçlerinin henüz hayal edilemeyen sapmalarını öngörmek, bunları tanımlamak ve ahlakı tahkim edecek biçimde bunlarla mücadele etmek olacaktır. Sınırlar sınırsız lehine zayıfladığında, hayal gücü daha yüksek bir kapasite ile çalışacaktır. Bu tür sorunlar, özellikle Müslüman toplumların transhümanist bir geleceğe sadece tüketici olarak iştirak edecekleri durumlarla çok daha fazla çeşitlilik

[129] Muhammed Kızılgeçit ve Murat Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54, sy 2 (2020): 54 vd.

ve şiddette maruz kalacaklarını tahmin etmek zor olmayacaktır. Çünkü bütün verili koşullar, en başta yönetilebilir kılınmalıdır. Aksi, kaosun ferd ve toplum hayatına yayılmasıdır.

Platonik düşünme biçimiyle konu ele alındığında, insanın merkezde olduğu kimlik edinimi *doksa*'ya tabi olduğu için insanın güçlerinin artırılmasının insanın hakikati müşahede etmesinde kendinde bir olumlu etkisi söz konusu olmayacaktır. Özellikle bilincin çeşitli ilaçlar ya da imge üretim faaliyetleriyle yanıltılması, *doksa* durumunu derinleştirecektir. Transhümanizmin modernitenin bir şekilde devamı olması, insanın bilincine indirgendiği koşulların olumlanmasını kolaylaştıracağı göz önünde bulundurulduğunda, insan dünya hayatına ontolojik özelliklerini aşırı şekilde aşındıracak şekilde dahil olacaktır ki bu, ruhsal dönüşümün yollarının insan eliyle kapatılması anlamına gelmektedir. Ayrıca, bilincin ele geçirilmesi gibi tehditler, doğrudan insan kavramına yönelik olması açısından insanoğlunun dünyadaki anlamını soruna dahil etmektedir.

Sonuç

İnsanın bir tabiatının olup olmadığı, insanı ve onun dünyada bulunuşunu anlamlandırmak için ilkesel bir kabuldür. Eğer insanın bir tabiatı varsa, sınırı da vardır ve bu durumda o, var olanlar hiyerarşisine mahiyeti itibariyle yerleştirilebilir. Aksine insanın bir tabiatı yoksa, o zaman o sınırsızı muhayyilesine sığdırabilir. Diğer taraftan hakikat insanın inşasına tabiyse, ne tür metafizik söz konusu olursa olsun insan zorunlu olarak merkezdedir ve Tanrı'nın sisteminin ilke kabul edildiği metafiziklerde bile Tanrı -Tanrı'nın bir akıl insanın da özünün akıl olduğu önermesindeki gibi- insanın bir refleksiyonundan ayırt edilemez durumdadır. İnsan, hakikati sadece müşahede edebilirse, o zaman insanın sınırsızla oyunu, onu en fazla kavramsal olarak etkileyebilir ve ruhsal dönüşümü açısından hakiki bir değişiklik meydana getirmez. Bu sebeple dünya hayatındaki değişiklikler, kültürün ne kadar gelişmiş olmasıyla değil insanın ruhsal dönüşümünü destekleyip desteklemediğine göre değer kazanacaktır ki böyle bir bakış açısı, dünya hayatının bir oyun olduğu ifadesiyle örtüşmektedir.

Gelecekle ilgili tahayyüller olarak transhümanizm ve posthümanizm insanlık için yeni bir durum olarak nitelenmektedir. Bu anlatının ikna edici olabilmesi için, bunun karşısında eski olanın konulması gerekir. Bu şekilde, Yunan kültürü, Roma kültürü, Kilise kültürü, modernite, post-modernite, transhümanizm-posthümanizm soykütüğü ortaya çıkmaktadır. Doğal olarak en son sen-

tez diğerlerini de öyle veya böyle içermektedir. Özellikle Hıristiyanlığın yapısal özellikleri, soykütüğünü geriye ve ileriye doğru istenildiği kadar uzatılmasını kolaylaştırmaktadır. Ayrıca transhümanizm ve posthümanizm literatüründeki dikkat çeken yoğunluktaki Prometheus ve Gılgamış gibi imge kullanımı, geçmişin ve geleceğin belirli bağlamda anlaşılmasına zorlamaktadır. Halbuki örneğin Kur'an-ı Kerim'de insanın güçlerinin artırılması, gerçekliğin daha farklı şekillerde davranması gibi hususlara kendilerine özgü bağlamlarda hem de yoğun bir şekilde değinilmektedir. Fakat modernitenin mimarları olan Batılıların bilgi ve iktidarın failleri olması hasebiyle konu ile ilgili söylemleri çok önceden üretmeleri Batı dışı toplumların geleceği hayal etmeleri ve yönetilebilir kılmalarını büyük ölçüde engellemektedir. Bugünün dinamiklerini kullanamamanın bir sonucu olarak geçmişin büyük ölçüde tarihsel planını geleceğin anlaşılması için benimsemek de bu sonuca götüren bir diğer faktördür.

Mevcut şartlarda transhümanizm, insanın kapasitesinin artırılması amacında olduğu için onun kendi durumunda olumlu ya da olumsuz olduğunu söylemek doğru değildir. Geleneksel toplum ya da kadim toplumlarda olduğu gibi bütün dünya hayatı biçimleri birtakım avantaj ve dezavantajları içermektedir. Dolayısıyla transhümanizmin normatif anlamı, onun hangi değerler ve dünya görülerine bağlı olarak yönetildiğine göre değişecektir. Dindarlık açısından bakıldığında da -Platonik düşünce biçimine göre- dindarlık kimliği dünyevi bir olgu olduğu için onun parçası olduğu dünya hayatı biçimlerinin ne olduğu ilkesel olarak belirleyici olamaz. Bununla birlikte bu maddilik anlamsız değildir; hem ferdî hem de toplumsal olarak iyiye uygun ve yönetilebilir olmalıdır. Diğer taraftan insanın akletme, yaşama ve güç sarf etme kapasitesinin artırılması, pek çok zorluğa da sebep olacaktır. Bunlar, benlik için olduğu gibi kişilik ve kimlik için de üstesinden gelinmesi gereken meydan okumalardır.

Posthümanizm ise transhümanizmden farklı olarak ideolojik olarak muayyen, kendine özgü normatifliği olan bir dünya görüşüdür ve hümanizmin çağdaş bir yorumudur. Posthümanizm, sınırsızlığa dair ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik aksiyomlara sahiptir ve insan kavramını onda yeniden belirlenmektedir. Posthümanizmin dinî bir bağlamda yorumlanması Hıristiyanlık dışı dinler için mümkün değildir. Fakat nasıl modernizm güçlü kuramsal ve kurumsal altyapısıyla gündelik hayatın egemen faktörü olduysa, posthümanizm de özneleşmenin canlılık, emek ve konuşma boyutlarıyla modernizmin ve süpermodernizmin egemenliğini yeniden biçimlendirilmiş olarak devam ettireceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Abdulkâdir el-Bağdâdî. *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. Çeviren Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çeviren Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press, 1998.

Aiskhlos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. Çeviren Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Anderson, Michael, ve Susan Leigh Anderson. "Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent". *AI Magazine* 28, sy 4 (2007): 15-26.

Aristeoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

———. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.

———. *Yorum Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.

Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çeviren Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

———. *Yeni Atlantis*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 14, sy 1 (2005): 1-25.

Bostrom, Nick, ve Anders Sandberg. "The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement". İçinde *Human Enhancement*, editör Julian Savulescu ve Nick Bostrom. New York: Oxford University Press, 2009.

Braiddotti, Rosi. "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve". *Pasajlar: Posthümanizm*, sy 7 (2021): 15-49.

———. "Introduction: From Human to Posthuman". editör Francesca Ferrando. London: BloomsBury Academic, 2019.

———. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.

———. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

———. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.

Brasher, Brenda E. *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge, 1993.

Campell, Heidi A. "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion". İçinde *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, editör Heidi A. Campell. London: Routledge, 2013.

Clark, Andy. "Philosphical Foundations". İçinde *Artificial Intelligence*, editör Margaret A. Boden. San Diego: Academic Press, 1996.

Culler, Jonahtan. *Saussure*. Çeviren Nihal Akbulut. İstanbul: AFA Yayıncılık, 1985.

Dağ, Hasan. *Tanshümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

Daly, Todd T. W. "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions". İçinde *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, editör Calvin Mercer ve Tracy J. Trothen. California: ABC-CLIO, LLC, 2015.

Dawson, Lorne L. "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace". İçinde *Religion and Cyberspace*, editör Morten T. Højsgaard ve Margit Warburg. New York: Routledge, 2005.

Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari. *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*. Çeviren Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

Dickel, Sascha, ve Andreas Frewer. "Life Extension". İçinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, editör Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

Doğan, Mehtap. "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy 49 (2018): 161-84.

Doğrucan, Mehmet Fatih, ve Zuhal Hazar. "Yapay Zekâ Çalışmalarında Dilsel Arka Plan ve Felsefe". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 34 (2018): 159-67.

Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Publishing, 2019.

Fisher, Matthew Zaro. "More Human Than the Human? Toward a 'Transhumanist' Christian Theological Anthropology". İçinde *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. California: ABC-CLIO, LLC, 2015.

Floyd, Kevin. *The Reification of Desire: Toward a Queer Maxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Franssen, Trijsje. "Prometheus Performer or Transformer?" İçinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, editör Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

Haberli, Mehmet. "Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak SAnal Cemaatler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy 3 (2012): 118-34.

Hall, Donald H. *Queer Theories*. London: Palgrave Macmillan, 2003.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.

Heidel, Alexander, ed. *Enûma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Herzfeld, Noreen. "Introduction: Religion and the New Technologies". *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 1-4.

Hesse, Bradford W. "Curb Cuts in the Virtual Community: Telework and Persons with Disabilities". İçinde *Proceedings of the 28th Annual Hawaii International Conference on System Sciences*, 1995.

Inder, Robert. "Planning and Problem Solving". İçinde *Artificial Intelligence*, editör Margaret A. Boden. San Diego: Academic Press, 1996.

Işım, Mehmet Ali, ed. *Upanişadlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

İbn Sina. *Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *Yorum Üzerine*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Kızılgeçit, Muhammed, ve Murat Çinici. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54, sy 2 (2020): 45-65.

Kirsch, Max. "Queer Theory, Late Capitalism, and Internalized Homophobia". *Journal of Homosexuality* 52, sy 1-2 (2006): 19-45.

Koç, Yalçın. *Harf ve Nazariyat*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2021.

———. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2008.

Lee, Newton. "Brave New World of Transhumanism". İçinde *The Transhumanism Handbook*, editör Newton Lee. Gewerbestrasse: Springer, 2019.

———. "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life". İçinde *The Transhumanism Handbook*, editör Newton Lee. Gewerbestrasse: Springer, 2019.

Lumbreras, Sara. "The Limits of Machine Ethics". *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 97-107.

Mackenzie, Donald A. *Babil ve Asur Mitleri*. Çeviren Nisan Benzergil. İzmir: İlya Yayınevi, 2013.

Manzocco, Roberto. *Transhumanism - Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*. Chichester: Springer, 2019.

Mercer, Calvin. "Resurrection of the Body and Cryonics". *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 77-86.

Moor, James H. "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics". *IEEE Intelligent Systems* 21, sy 4 (2006): 18-21.

"Nell" Watson, Eleanor, ve Newton Lee. "Humanizing Machines". İçinde *The Transhumanism Handbook*. Gewerbestrasse: Springer, 2019.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

———. *Güç İstenci*. Çeviren Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

———. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nûreddin es-Sâbûnî. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Özdemir, Muhammet, ve Nevin Başaran. "Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı". *Journal of Islamic Research* 32, sy 1 (2021): 30-51.

Peters, Ted. "Should CRISPR Scientists Play God?" *Religion and the New Technologies* 8, sy 61 (2017): 4-15.

Pezdevî. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Çeviren Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

———. *Mektuplar*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

———. *Philebos*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

———. *Sofist*. Çeviren Ömer Naci Soykan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

———. *Timaios*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Yazıları*. Çeviren Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Schippert, Claudia. "Turning On/To Ethics". İçinde *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, editör Ellen T. Armour ve Susan M. St. Ville. New York: Columbia University Press, 2006.

Seyyid Şerîf Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf III*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.

Shadowen, Nicole. "Ethics and Bias in Machine Learning: A Technical Study of What Makes Us 'Good'". İçinde *The Transhumanism Handbook*, editör Newton Lee. Switzerland AG: Springer, 2019.

Teftâzânî. *El-Makâsıd*. Çeviren İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.

Thweatt-Bates, Jeanine. *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman*. Surrey: Ashgate Publishing, 2012.

Tirosh-Samuelson, Hava. "Religion". İçinde *Post- and Transhumanism: An Introduction*, editör Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

Van Dijk, Jan A.G.M. *The Network Society: Social Aspects of New Media*. London: SAGE Publications, 2006.

Wellington, Augusta L. "The (R)Evolution of the Human Mind". İçinde *The Transhumanism Handbook*, editör Newton Lee. Gewerbestrasse: Springer, 2019.

Wiegel, V., M. J. Van den Hoven, ve G. J. C. Lokhorst. "Privacy, Deontic Epistemic Action Logic and Software Agents". *Ethics and Information Technology*, sy 7 (2005): 251-64.

YAZARLAR HAKKINDA

Prof. Dr. Mustafa TEKİN: 1968 yılında Konya'da doğdu. 1991 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1995 tarihinde Din Sosyolojisi bilim dalında "Mevlâna Celâleddin Rûmi'nin Eserlerinde Din ve Toplum" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2003 yılında "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" isimli teziyle doktor oldu. 2004 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine Yardımcı Doçent olarak atandı. 2006-2007 öğretim yılı içinde İngiltere'de York Üniversitesi Centre For Women's Studies'de "A Comparative Study on the Freedom of Women in the Context of Religion-The Cases of Turkey and England" (Din Bağlamında kadın Özgürlüğü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma-Türkiye ve İngiltere Örnekleri) konusunda doktora sonrası araştırma yaptı. 2009 yılında doçent; 2014 yılında profesör oldu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din sosyolojisi A.B.D. başkanı ve öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babası olup Arapça ve İngilizce bilmektedir. Yayımlanmış birçok kitapları, makaleleri; yurtiçi ve yurtdışında sunulmuş bildirileri vardır.

Doç. Dr. Abdulvahid SEZEN: Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde din psikolojisi doçentidir. Sezen, 2008 yılında "Üniversite Öğrencileri Örnekleminde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Çalışmaları Önyargılar, Dinsel Fundamentalizm, İman Gelişimi, Benlik Kurguları ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük üzerinde yoğunlaşan Sezen'in *Din, Benlik ve Belirsizlik* başlıklı eseri yanı sıra, çeşitli editoryal kitaplarda kitap bölümleri ile uluslararası ve ulusal dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Doç. Dr. Hasan OCAK: 24.11.1975 tarihinde İzmir'in Urla İlçesine bağlı Gölcük Köyü'nde doğdu. İlköğrenimini köyde bitirdikten sonra 1986'da Kestanepazarı Kur'an Kursu'nda hıfzını tamamladı. Ardından İzmir İHL'den mezun oldu ve aynı yıl üniversite sınavını kazanarak Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydını yaptırdı.

Fakülte mezuniyetinin ardından Selçuk Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladı. Yüksek lisansı bitirdikten sonra yine aynı alanda doktora öğrenimine devam etti. Öğrenim hayatı devam ederken bir yandan da Diyanet işleri başkanlığında göreve başlayan Hasan OCAK, sırasıyla İmam-Hatip, Eğitim Merkezi kursiyeri, Vaiz, Müftü ve Eğitim Merkezi öğretmenliği görevlerinde bulundu.

Eğitim Görevlisi olarak çalıştığı süre zarfında Eleştirel Düşünme ve Mantık, Akaid-Kelam, Ahlak Felsefesi, Tasavvuf, İslam Felsefesi, Dinler ve Mezhepler Tarihi, İletişim ve Rehberlik, Yaygın Din Eğitimi gibi derslerin yanında Arapça ve Temel İslam Bilimleri alanında dersler verdi. Ayrıca, başta Diyanet İşleri Başkanlığı personeli olmak üzere, çeşitli kurum ve kuruluşlarda İletişim ve Rehberlik, Aile İçi İletişim vb. alanlarda konferans ve seminerler verdi. 2009 yılında İslam Felsefesi alanında doktor, 2018 yılında da doçent unvanını aldı. Halen Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olarak görevine devam etmekte olan Hasan OCAK'ın alanıyla ilgili yayımlanmış kitapları ve kitap bölümlerinin yanı sıra çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Doç. Dr. Levent AYDIN: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nde makine mühendisliği doçenti olarak görev yapmaktadır. Doktora derecesini 2011 yılında İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü'nden Makine Mühendisliği alanında aldı. Dr. AYDIN'ın temel akademik ilgi alanları stokastik optimizasyon, katı cisimler mekaniği, biyokompozitler, biyosensörler, ileri mühendislik matematiği, hibrit nöro-regresyon ve yapay zeka modellemedir. Mühendislikte stokastik optimizasyon ve modelleme üzerine kitap bölümleri, dergi makaleleri ve konferans bildirileri de dahil olmak üzere 100'den fazla uluslararası yayını vardır. Ayrıca mühendislik firmalarının birçok endüstriyel Ar-Ge projesine danışmanlık yapmaktadır. Güncel Tübitak projelerinden biri olan "*Endonazal Kafa Tabanı Ameliyatı için Endoskop Tutucu Olarak Kullanılacak, Kendinden Dengeli ve Uzak Hareket Merkezli Robot Manipülatörü Tasarımı*" isimli 1001 projesinde Hacettepe Üni. Tıp Fakültesi ve İYTE Mak. Müh. Böl. öğretim üyeleriyle ortak çalışmalarını sürdürmektedir. Dr. Aydın, "*optimization, modeling and applied math research group*" (OMA-RG) kurucusudur. Aşağıda, Dr. Aydın'ın editör ve yazar olduğu kitaplara bazı örnekler verilmiştir.

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE: 1976'da Muş'ta doğdu. 1994 yılında Mersin İmam Hatip Lisesi'nden, 2000 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 2010 yılında öğretmenlik görevini bırakarak Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak geçti. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı'nda yaptığı "Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi" adlı doktora çalışmasını 2014 yılında bitirdi. 2020 yılında doçent olan yazar halen aynı üniversitede görevine devam etmektedir. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi), Özgürlük Otorite Tevhid, İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kıble ve Tekfir* isminde ki-

taplar telif eden yazarın ulusal ve uluslararası çok sayıda makale ve bildirisi bulunmaktadır. Yazar evli ve dört çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR: 2003 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden, 2005 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi yüksek lisans programından, 2012 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi doktora programından mezun oldu. 27 Mart 2018 tarihinde Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı tarafından "felsefe doçenti" unvanı verildi. Fenerbahçe Lisesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü gibi kurumlarda çalışmıştır. Hâlen Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir. Oryantalizm eleştirileri, postkolonyalizm, çağdaş Batı felsefesi, bilim tarih yazımı, beden felsefeleri, düşünme/düşünce ekonomisi ve İslam felsefesi alanlarında uzmandır. Transhümanizm, posthümanizm ve yaşamın anlamına ilişkin çalışmalarına devam etmektedir. Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Op. Dr. Cem KARAS: 1999 yılında Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 9 Eylül Üniversitesi'nde KBB ve Baş Boyun Cerrahisi ihtisası yaparak, 9 Eylül Üniversitesi KBB Anabilim dalında Uyku Apnesi ve Horlama ile ilgili olarak çok geniş sayıda hasta üzerinde çalışmalarda bulunmuş, tezini de bu konu üzerinde yazmıştır. 2001 yılından itibaren ilgi alanı olan Rinoloji üzerine yoğunlaşmaya başlayan Op. Dr. Cem Karas, ardından uzman olarak 9 Eylül Üniversitesi KBB anabilim dalında görev almıştır. Vatani Görevini Gelibolu Askeri Hastanesinde yaptığı dönemde rinolojiye olan ilgisi daha da artmış ve bu süre zarfında şuanda popülerlik kazanan birçok tekniği gerçekleştirdiği 700'e yakın operasyon ile uygulama ve karşılaştırma olanağı bulmuş ve bu alanda uzmanlık kazanmıştır. 2006 yılında Türkiye'nin ilk ve Avrupa'nın en büyük KBB hastanesi olan EKOL KBB HASTANESİ'nin kuruluşunda yer almış ve 11 yıl boyunca hastanenin kurucu başhekimi olarak, tüm KBB ve Baş Boyun Cerrahisi operasyonlarını gerçekleştirmiş (daha çok rinoloji ve facial plastik cerrahi olmak üzere) 20000 'e yakın sayıda KBB ameliyatı gerçekleştirmiştir. Türkiye dışında İngiltere ve Almanya gibi Avrupa ülkelerindeki estetik cerrahi operasyonlarına katılarak bir kısmını bizzat yönetmiş olan Op. Dr. Cem Karas, aynı zamanda Karşıyaka Spor Kulübü'nün Basketbol Şube Başkanlığı'nı da yürütmektedir. Basketboldaki en büyük uluslararası başarılardan birisi olarak 7 Mayıs 2021 tarihinde Karşıyaka Spor Kulübünün başında Avrupa Şampiyonlar Ligi finalini yaşamıştır.

Dr. Nuh YILMAZ: 2003 yılında Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisans eğitimini 2007 yılında Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Kadının Başını Örtmesi" adlı teziyle, doktora eğitimini ise 2018 yılında aynı üniversitede "Tertullian'ın Kristolojisi" başlıklı teziyle tamamladı. 2007-2019 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak yurt içi/yurt dışında görev yaptı. 2012-2016 yılları arasında yurt dışı görevi için Danimarka'da bulundu. 2019 yılında Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı'na atandı. Başta erken dönem Hıristiyanlık olmak üzere, Hıristiyan-Müslüman ilişkileri, Transhümanizm-Hıristiyanlık ilişkisi gibi konularda çalışmalarını sürdüren Yılmaz, halen Amasya Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.
(nuh.yilmaz@amasya.edu.tr)

Dr. Süleyman GÜMÜŞ: 1988 Yılında Konya'nın Hadim ilçesinde doğdu. İlköğretimi Bademli İlköğretim Okulu'nda, liseyi Karaman Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 2010'da Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünü bitirdi. 2010-2012 yılları arasında MEB'e bağlı Kağıthane Ziyapaşa İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni olarak çalıştı. 2012-13 yılları arasında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak bulundu. 2013'te Yüksek Lisansı "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programının (2010) Program Geliştirme İlkeleri Açısından Bir Değerlendirmesi" isimli teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2013-2019 tarihleri arasında, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2019 Yılında "Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz" isimli çalışması ile İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini tamamladı. 2020 yılından beri Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri ABD'de çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

DİZİN

A

Ahlak, 90, 91, 92, 93, 98, 103, 104, 201, 388, 389, 392, 432, 433, 434
Aktör Ağ Teorisi, 329, 340
Amerikan rüyası, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 35, 39, 49, 51, 65
Aristotelyen düşünce, 396, 403, 405, 409, 412

B

Bacon, 148, 151, 400, 402, 403, 426
Beden, 25, 88, 132, 355, 359, 401, 427
Bilim, 53, 89, 104, 140, 161, 183, 238, 251, 316, 324, 351, 354, 359, 362, 365, 372, 380, 388, 392, 394, 416, 434
Bostrom, 24, 27, 36, 40, 60, 69, 192, 197, 200, 204, 205, 206, 207, 211, 289, 291, 292, 303, 321, 346, 375, 376, 377, 382, 392, 402, 416, 426
Braidotti, 29, 30, 33, 34, 38, 40, 44, 46, 59, 69, 73, 75, 191, 208, 325, 326, 328, 331, 336, 339, 340, 355, 359, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 392, 407, 408, 409
Bucke, 25

C

CAS, 330, 331, 336, 340, 357
Cemaat, 149, 161, 421
Clay, 309, 310, 311, 312, 313, 321
Cole-Turner, 42, 45, 63, 64, 71, 74, 110, 111, 112, 117, 137, 138, 290, 292, 294, 295, 299, 300, 303, 316, 318, 321, 322, 323
Cürcânî, 347, 359, 418, 429

D

Dante, 25, 40, 69, 290, 294, 299
Deleuze, 33, 329, 336, 359, 364, 367, 370, 374, 408, 409, 410, 427
Descartes, 147, 148, 151, 155, 162, 329, 331, 400
Dijital dünya, 420
Dindarlık, 109, 138, 413, 425, 434

E

eleyici materyalizm, 377, 379, 381, 383
Eliot, 26, 290
Engel, 176, 207
Esfendiary, 23, 26
Estetik, 7, 214, 220, 223
Evrim, 154, 337, 355, 402

F

Farabi, 93, 99, 103
Fedorov, 309, 310, 311, 313, 318
Felsefe, 56, 82, 85, 87, 89, 99, 102, 103, 104, 289, 299, 321, 331, 354, 359, 362, 365, 380, 394, 395, 404, 427, 428, 431, 433, 434
Ferrando, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 42, 71, 79, 103, 107, 115, 116, 137, 327, 329, 330, 331, 335, 336, 337, 338, 360, 366, 368, 369, 374, 381, 393, 407, 410, 426, 427
Fıtrat, 349, 360
Fukuyama, 21, 36, 42, 44, 52, 59, 60, 71, 73, 201, 208, 213, 225, 292, 322, 346, 348, 360, 367, 393

G

Gazzalî, 348
Geleneksel toplum, 395, 425
Green, 304, 305, 306, 307, 308, 322
Güzellik, 7, 218, 219, 220, 224

H

Haraway, 16, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 43, 60, 71, 72, 336, 338, 339, 360, 374, 393
Hayles, 16, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 60, 72, 216, 217, 221, 225, 374
Hegel, 37
Hıristiyanlık, 8, 62, 64, 290, 299, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 316, 317, 319, 321, 399, 406, 407, 417, 425, 434
Hidayet, 8, 383, 385, 394
hidayet epistemolojisi, 389
Huxley, 23, 26, 27, 36, 59, 157, 161, 289, 290, 293, 322, 341, 361, 397
Hz. Âdem, 401
Hz. İbrahim, 398
Hz. Lut, 398
Hz. Musa, 398
Hz. Süleyman, 399
Hz. Yunus, 399

İ

İbn Rüşd, 97, 98, 103, 104
İbn Sina, 93, 103, 396, 428
İbn Sînâ, 396, 401, 427, 428
İletişim, 139, 142, 146, 149, 162, 432
İslam, 5, 8, 55, 77, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 142, 143, 144, 147, 148, 150, 156, 324, 327, 328, 334, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 364, 365, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 415, 417, 431, 432, 433
İşlevselcilik, 380

K

Kâdî Abdülcebbâr, 350, 351, 353, 354
Katolik, 23, 289, 290, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 314, 318
Kelâm, 327, 351, 361
Kilise, 8, 299, 405, 406, 424
Kilise Babaları, 8, 299

L

Liberal, 24, 315, 318

M

Marksizm, 407, 408
Mâtürîdî, 350, 351, 355, 359, 361, 385, 392
Max More, 16, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 35, 40, 44, 46, 60, 69, 73, 75, 111, 216, 226, 289, 290, 291, 323, 342, 352, 376, 381, 393
Maximos, 310, 311, 312
Mercer, 78, 102, 110, 112, 119, 137, 138, 180, 193, 194, 212, 289, 290, 291, 304, 308, 314, 315, 316, 317, 321, 322, 323, 360, 417, 427, 428
Modernite, 8, 398, 414
mutluluk, 56, 57, 90, 91, 92, 98, 114, 120, 173, 184, 302

N

Natasha Vita-More, 23, 35, 41, 44, 46, 60, 69, 73, 76, 186, 216, 226, 289, 290, 323, 342, 346, 352, 376, 393
Nayar, 29, 30, 33, 38, 45, 74, 213, 226, 325, 326, 339, 361, 367, 369, 374, 393
Nietzsche, 37, 40, 56, 69, 152, 370, 406, 408, 418, 419, 420, 428

O

Ortodoks, 309, 310, 311, 318

Ö

Ölüm, 82, 107, 108, 109, 110, 112, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 138, 185, 291, 417, 418, 419
ölüm kaygısı, 121, 123, 124, 125, 129, 131
ölüm korkusu, 131, 307
Ölümsüzlük, 6, 110, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 126, 128, 129, 136
ölümsüzlük arayışı, 10, 110, 114, 117, 118, 130, 133, 291

P

Peters, 15, 45, 62, 64, 65, 74, 111, 118, 119, 120, 138, 218, 226, 290, 291, 292, 293, 314, 315, 323, 375, 376, 394, 417, 429
Platonik düşünce, 396, 405, 425
Posthuman, 5, 7, 16, 17, 19, 21, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 59, 60, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 84, 119, 138, 191, 200, 201, 204, 205, 207, 208, 213, 216, 217, 220, 221, 225, 325, 328, 331, 339, 348, 355, 359, 360, 363, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 392, 393, 407, 408, 415, 416, 417, 426, 429
Posthümanizm, 5, 6, 7, 8, 16, 21, 22, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 45, 59, 62, 64, 74, 84, 90, 91, 95, 151, 155, 214, 216, 289, 293, 294, 299, 303, 304, 309, 313, 317, 319, 325, 328, 331, 346, 347, 352, 355, 357, 364, 365, 367, 390, 391, 393, 398, 407, 412, 425, 426, 428
Postmodern, 421
Prometheus, 30, 293, 368, 393, 399, 400, 416, 425, 426, 427
Protestan, 313, 314, 316, 317, 318
Psikoloji, 83, 102, 108, 109, 121, 335, 408, 418, 423

R

rizom, 329, 340, 363
Roden, 21, 33, 45, 50, 51, 63, 74

S

Shusterman, 214, 215, 216, 226
Siborg, 29, 31, 33, 35, 37, 66, 67, 214, 220, 253, 258, 338, 411
Sofist, 396, 429
Soma, 7, 214, 224, 314, 315, 316, 317, 322
Sosyoloji, 140, 146, 161, 408, 423
Spinoza, 331, 332, 334

T

Taha Abdurrahman, 384, 385, 388, 389
Tanrı, 64, 65, 81, 88, 90, 95, 96, 112, 113, 127, 129, 133, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 160, 165, 199, 200, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 331, 345, 362, 380, 394, 396, 399, 405, 406, 412, 413, 415, 416, 424
Tekâmül, 85, 103
Tekillik, 7, 186, 188, 344, 382
Teknoloji, 7, 111, 115, 116, 164, 176, 177, 180, 183, 189, 240, 251, 255, 304, 432
Tıp, 113, 188, 199, 232, 244, 432, 433
Transhümanizm, 5, 6, 7, 8, 9, 16, 17, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 45, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 74, 77,

78, 84, 90, 95, 102, 104, 112, 136, 139, 140, 153, 155, 159, 161, 162, 173, 177, 180, 204, 213, 214, 216, 289, 290, 291, 294, 295, 299, 303, 304, 309, 313, 317, 319, 325, 326, 340, 341, 343, 364, 374, 375, 381, 390, 391, 393, 395, 397, 398, 400, 401, 402, 411, 412, 420, 428, 433, 434

V

Vahiy, 135, 296, 387

W

Wolfe, 29, 33, 36, 37, 47, 60, 76, 289, 323

Y

Yaşamın Anlamı, 5, 56, 62
Yaşlanma, 111, 130
yeni materyalizm, 329, 332, 333, 334