



TRANSHÜMANİZMDE DİN VE AHLÂK

Fatımanur GÜÇLÜER

Doktora Tezi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2025

Her Hakkı Saklıdır.

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Fatımanur GÜÇLÜER

TRANSHÜMANİZMDE DİN VE AHLÂK

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

ERZURUM- 2025



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Transhümanizmde Din ve Ahlak" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

23.06.2025

Fatımanur GÜÇLÜER

Ash Islak İmzalıdır.

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu** yapılması veya **patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu danışmanlığında, Fatımanur Güçlüer tarafından hazırlanan bu çalışma 23 / 06 / 2025 tarihinde savunulmuş ve Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hasan Yılmaz

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüsnü Aydeniz

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Okan Bağcı

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Fatımaztüzzehra Yaşar

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, METODU VE

KAYNAKLARI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
B. Araştırmanın Metodu, Kapsamı ve Kaynakları.....	1
C. Konuyla İlgili Yapılmış Çalışmalar	2

II. DİN VE AHLÂK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ.....

A. Din Kavramı ve İnsanlık Tarihindeki Yeri	3
B. Din Duygusunun Bilimsel Temeli.....	12
C. Ahlâk Kavramının Dinsel ve Toplumsal Kökeni	21
D. Küreselleşme ve Transhümanizmin Din ve Ahlâk Kavramlarına Etkisi	28

BİRİNCİ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL SÜRECİ

1.1. TRANSHÜMANİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....

1.1.1. Posthümanizm ve Post-Human	34
1.1.2. 21. Yy Transhümanizm Hareketi	37
1.1.2.1. Tekillik.....	38
1.1.2.2. Süper Sağlık, Süper Yaşam, Süper Zekâ Postulatları	40
1.1.2.3. Ölümsüzlük İddiası-Ölüme Bir Başkaldırı.....	47
1.1.2.4. Evrim.....	52
1.1.2.5. NBIC	60
1.1.2.6. Yapay Zekâ	63

1.2. TRANSHÜMANİZMİN TARİHSEL SÜRECİ.....

1.3. TRANSHÜMANİZMİN KARŞILAŞTIĞI PROBLEMLER.....

1.3.1. Zihin-Beden Problemi	75
1.3.2. Bilinç Problemi	83

İKİNCİ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMDE DİN

2.1. DİN	95
2.1.1. Din-Bilim Çatışmasının Bir Devam Formu Olarak Transhümanizm	95
2.1.2. Tanrı: Ontolojik Bir Dönüşüm	102
2.1.3. Dinden Esinlenme: Kavramlar ve Vizyon	109
2.1.4. İnsan-ı Kâmil Anlayışı ile Post-Human Varlık İdeali Arasındaki Farklar	113
2.1.5. İnsan Bedenine Müdahaleye Dinî Bir Bakış	118
2.1.6. Transhümanizm Herhangi Bir Din ile Uzlaşabilir mi?	131

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMDE AHLÂK

3.1. AHLÂK	148
3.1.1. Ahlâk İlkelerinin Belirlenmesi Problemi	148
3.1.2. Özgür İrade Probleminin Ahlâk Kuramına Etkisi	158
3.1.3. Temel Argümanların Ahlâkîliği ve Uygulanabilirliği	163
3.1.3.1. Post-Cinsiyetçi Topluma Doğru	170
3.1.3.2. Biyoteknolojik Gelişmeler Işığında Aile Kavramının Dönüşümü	176
3.1.3.3. Dijital Kimlik ve Sentetik Kişilik: Benlik Sorunu	181
3.1.3.4. Mülkiyet Problemi	190
3.1.3.5. Dijitalleşme ile Mahremiyetin Geleceği	195
3.1.3.6. Kodlanmış Zihinler: Geleceğin Eğitim Paradigması	202
3.1.4. Transhümanizmin Birey ve Toplum Üzerindeki Ahlâkî ve Psiko-Sosyolojik Yansımaları	210
SONUÇ	222
KAYNAKÇA	227
ÖZGEÇMİŞ	252

ÖZET**DOKTORA TEZİ****TRANSHÜMANİZMDE DİN VE AHLÂK****Fatımanur GÜÇLÜER****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2025, 249 sayfa**

Transhümanizm, hümanist düşünce geleneğinin çağdaş bir uzantısı olarak, küreselleşen dünyada insan yaşamını dönüştürme ve geliştirme iddiasıyla toplumsal ve akademik çevrelerin dikkatini çekmektedir. Geleceğin belirleyici teknolojik yönelimi olarak görülen bu ideoloji, insanın sınırlarını aşma gayesi doğrultusunda hareket ederken, insanlık tarihinin ayrılmaz parçaları olan din ve ahlâk kavramlarını da kaçınılmaz biçimde tartışma alanına dâhil etmektedir. Modern düşüncenin köklerinden beslenen ve bu bağlamda seküler bir zemin üzerine inşa edilen transhümanist anlayış, kimi çevrelerce yeni bir din-bilim geriliminin tetikleyicisi olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada, transhümanizmin özellikle din ve ahlâk alanlarında ortaya çıkardığı teorik ve pratik sorunlar ele alınmakta, transhümanist müdahalelerin, dinî değerleri dışlayarak insanın öz kimliğini dönüştürme çabası sorgulanmaktadır. Her ne kadar transhümanizm kendini bir din olarak tanımlamasa da, sunduğu nihaî kurtuluş vaatleri ve insanı aşma hedefiyle dinî bir görünüme bürünmektedir. Bu yönüyle konu, yalnızca transhümanist düşünürlerin değil, aynı zamanda teist düşünce temsilcilerinin de dikkatle incelemesi gereken bir tartışma alanı hâline gelmiştir.

Ahlâk bağlamında ise, transhümanizmin biyoteknoloji, yapay zekâ, nörobilim gibi alanlardaki gelişmelerle bireylerin fiziksel ve duygusal kimliklerinde köklü değişimlere yol açabileceği öngörülmektedir. Bu tür değişimlerin ahlâkî sonuçları, kişisel kimlik, cinsiyet, özgür irade ve sorumluluk gibi temel kavramların yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Mahremiyet, aile yapısı ve benlik algısı gibi birçok değer, transhümanist müdahaleler sonucu dönüşüme uğrayabilecektir. Bu bağlamda çalışmamız, transhümanizmin vaat ettiği teknolojik ilerlemelerin ahlâkî temellerini sorgulayan ve bu dönüşümün birey-toplum eksenindeki yansımalarını analiz eden araştırmalardan biri olmayı hedeflemektedir. Din ve ahlâk açısından yapılan bu değerlendirmeler, sadece teorik düzeyde değil, pratik ve toplumsal düzeyde de önemli katkılar sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, Din, Ahlâk, Din Felsefesi, Bilim, Teknoloji.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****RELIGION AND MORALITY IN TRANSHUMANISM****Fatımanur GÜÇLÜER****Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2024, 249 pages**

Transhumanism, as a contemporary extension of the humanist intellectual tradition, has drawn the attention of both academic and societal spheres with its claim to transform and enhance human life in an increasingly globalized world. Seen as a defining technological orientation of the future, this ideology operates with the aim of transcending the limits of the human being, inevitably bringing the concepts of religion and morality-integral components of human history-into the sphere of debate. In this context, the transhumanist worldview, constructed upon a secular foundation, has been perceived by some as a catalyst for a renewed conflict between religion and science.

This study addresses the theoretical and practical issues that transhumanism raises particularly in the fields of religion and morality. It critically examines transhumanist interventions that aim to transform human identity by marginalizing religious values. Although transhumanism does not define itself as a religion, the salvation narratives it offers and its aspiration to transcend humanity imbue it with a quasi-religious character. In this sense, the subject becomes a significant area of inquiry not only for transhumanist thinkers but also for representatives of theistic thought.

From a moral perspective, transhumanism is anticipated to cause profound transformations in individuals' physical and emotional identities through advances in biotechnology, artificial intelligence, and neuroscience. The ethical implications of such changes necessitate a re-evaluation of fundamental concepts such as personal identity, gender, free will, and responsibility. Values like crime, privacy, family structure, and self-perception may undergo significant transformation as a result of transhumanist interventions. Accordingly, this study aims to be one of the rare works that questions the moral foundations of the technological progress promised by transhumanism and analyzes its implications at both individual and societal levels. Through an in-depth examination of religion and morality, it seeks to make meaningful contributions not only in theory but also in practice.

Keywords: Transhumanism, Religion, Morality, Philosophy of Religion, Science, Technology.

KISALTMALAR DİZİNİ

çev. : Çeviren

ed. : Editör

sad. : Sadeleştiren

NBIC : Nanoteknoloji, Biyoteknoloji, Bilgi Teknolojisi ve Bilişsel Bilim

s. : Sayfa

vb. : ve benzeri



ÖNSÖZ

İnsan, var oluşundan bu yana kendi sınırlarını aşma arzusu ile yaşamış, bedeni, zihni ve kaderi üzerinde daha fazla söz sahibi olmanın yollarını aramıştır. Bugün bu arayış, transhümanizm adı verilen çok katmanlı bir düşünce sisteminde ifadesini bulmaktadır. Bedenin biyolojik sınırlarını aşmak, zekâyı yapay yollarla genişletmek ve nihayet ölüme meydan okumak gibi iddialar, sadece bilimsel ya da teknolojik meseleler değil, aynı zamanda derin birer ahlâkî ve dinî sorundur. Mevcut çalışma transhümanizmi hem bir teknolojik vizyon olarak ele almakta, hem de din ile ahlâk kavramlarını bu yeni bağlamda yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Dinlerin kadim değerleriyle transhümanist söylemin geleceğe dönük vaatleri arasında kurulan gerilimli ilişki, hem etik hem de metafizik düzlemde yeni sorgulamaları beraberinde getirmektedir.

Bu çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi ve yöntemi açıklanmış, ayrıca din ve ahlâk kavramlarına dair genel bir çerçeve sunulmuştur. Birinci bölümde, transhümanizmin kavramsal temelleri ile tarihsel gelişim süreci ele alınmış, konu, güncel bilimsel gelişmeler ışığında değerlendirilmeye çalışılarak kuramsal arka planın anlaşılabilirliği artırılmıştır. İkinci bölümde transhümanist düşüncenin dinle olan ilişkisi çok yönlü biçimde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise transhümanizm ideolojisi ahlâk ilkeleri bağlamında değerlendirilmiş, çeşitli ahlâk teorileriyle karşılaştırılmış ve belirli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Son olarak, ilmî rehberliği, engin bilgi birikimi ve yönlendirici katkılarıyla çalışmanın her aşamasına değer katan danışman hocam Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu'na teşekkürlerimi sunuyorum. Aynı şekilde, kıymetli görüş ve değerlendirmeleriyle çalışmamın gelişimine katkı sağlayan Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu'na, Prof. Dr. Hasan Yılmaz'a ve Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt'a gönülden teşekkür ederim. Hayatımın her döneminde manevî desteğini yanımda hissettiğim sevgili anneme ve babama, sabrıyla, anlayışıyla ve desteğiyle bana güç veren kıymetli eşime ve her anıma anlam katan çocuklarıma da sonsuz teşekkür borçluyum. Bu çalışma, yalnızca bireysel bir emeğin değil, aynı zamanda sevgi, emek ve dualarla örülmüş bir yolculuğun ürünüdür.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, METODU VE KAYNAKLARI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu araştırma, insan-teknoloji etkileşiminin ahlâkî ve dinî boyutlarını transhümanist düşünce çerçevesinde ele almaktadır. İnsan bedeni ve zihni üzerindeki teknolojik müdahalelerin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda metafizik ve etik anlamda da köklü etkiler doğurabileceği varsayımından hareketle, çalışmanın odak noktası transhümanizmin insan anlayışında yol açtığı kırılmalardır.

Çalışmanın amacı, transhümanizmin ortaya koyduğu gelecek tahayyülünü, geleneksel dinî ve ahlâkî değerlerle karşılaştırarak değerlendirmektir. Bu bağlamda, teknolojik müdahalenin sınırları, insan iradesi ve sorumluluğu, etik karar alma süreçleri gibi temel meseleler, hem teorik hem de pratik düzeyde ele alınmaktadır. Böylece çalışma, transhümanizmin insanı yeniden tanımlama iddiasının, mevcut inanç ve değer sistemleri karşısındaki konumunu sorgulamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın önemi, güncel teknolojik gelişmelerin yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda anlam, değer ve sorumluluk ekseninde de ciddi tartışmaları beraberinde getirmesinde yatmaktadır. Bu çalışma, söz konusu tartışmaları disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirerek, insanın geleceğine dair yürütülen entelektüel çabalara katkı sunmayı amaçlamaktadır. Teknolojinin yön verdiği yeni insan tasavvurları karşısında din ve ahlâkın nerede durduğunu kavramak, yalnızca akademik değil, toplumsal bilinç açısından da dikkate değer bir meseledir.

B. Araştırmanın Metodu, Kapsamı ve Kaynakları

Araştırmada belgesel tarama yöntemi kullanılmış, konuya dair birincil ve ikincil kaynaklar sistematik biçimde incelenmiştir. Transhümanist düşünörlere ait temel metinler ve akademik makaleler detaylı biçimde analiz edilmiş, içerik ve yaklaşım yönünden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Konunun küresel düzeyde ilgi görmesi sebebiyle farklı dillerde kaleme alınmış eserlerden de yararlanılmış, bu eserler

gerektiğinde tercüme edilerek veya sadeleştirilerek metne dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra, yalnızca transhümanist yazarların değil, bu alanda eleştirel düşünce geliştirmiş felsefeci, teolog ve bilim insanlarının çalışmalarından da faydalanılmıştır. Özellikle din ve ahlâk felsefesiyle ilgili klasik ve çağdaş eserler, çalışmanın teorik zeminini güçlendiren kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Dinî geleneklerde ve seküler düşünce çevrelerinde kaleme alınmış, din ve ahlâk konularını ele alan bilimsel ve akademik metinler de araştırmada önemli birer başvuru kaynağı olmuştur. Elde edilen veriler, karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz edilerek bir bütünlük içinde sunulmuş, ulaşılan bulgular eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiş ve özgün yorumlara yer verilmiştir. Böylece çalışma, transhümanizmin din ve ahlâk kavramlarıyla olan ilişkisini ortaya koymuş ve gelecekte bu iki temel değer nasıl bir dönüşüme uğrayabileceğine dair fikirler üretmiştir. Son olarak çalışmamızda yer yer yapay zekâ destekli düzenleme araçları kullanılmıştır.

C. Konuyla İlgili Yapılmış Çalışmalar

Transhümanizm, son yıllarda felsefe, teoloji, etik ve bilim alanlarının kesişim noktasında giderek artan bir şekilde ele alınan disiplinlerarası bir tartışma alanı hâline gelmiştir. Bu bağlamda, özellikle Batı akademisinde transhümanist düşüncenin teknolojik, etik ve toplumsal etkilerini inceleyen çok sayıda çalışma yapılmıştır. Nick Bostrom, Max More, Ray Kurzweil, Yuval Noah Harari gibi düşünürler transhümanizmin felsefî temelleri, insan doğası ve geleceğin insan modeli üzerine yoğunlaşan başlıca eser sahiplerindendir.

Türkçe literatürde ise transhümanizm kavramı daha çok popüler bilim, etik veya yapay zekâ tartışmaları ekseninde ele alınmış, din ve ahlâk bağlamında yapılan çalışmalar ise her geçen gün artmaktadır. Bununla birlikte, özellikle felsefe ve ilâhiyat disiplinlerinde transhümanist düşüncenin dinî değerlerle ne ölçüde bağdaştığına veya çatıştığına dair çeşitli akademik makaleler kaleme alınmıştır. Transhümanizmin Tanrı kavramına yaklaşımı, insanın yaratılışı ve sınırları, ölümsüzlük arzusu ve kutsallık gibi meseleler bu tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Ahlâk açısından ise, transhümanist müdahalelerin bireysel özerklik, adalet, eşitlik ve insan onuru gibi temel etik ilkeleri nasıl dönüştürdüğü ya da tehdit ettiği konularına odaklanan çalışmalar nispeten daha sınırlı kalmıştır.

Bu çalışma, mevcut literatürde büyük ölçüde dağınık ve parçalı olarak ele alınan transhümanizm din-ahlâk ilişkisini sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirmeyi hedeflemiş, bu üç alanı karşılıklı olarak besleyen ve dönüştüren dinamikleri bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Böylece çalışma, daha önce yapılmış araştırmalardan farklı olarak, hem transhümanist düşünceyi hem de dinî ve ahlâkî normları karşılıklı etkileşim bağlamında ele alarak, literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamıştır.

II. DİN VE AHLÂK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

A. Din Kavramı ve İnsanlık Tarihindeki Yeri

Semavî dinlerde, dinin başlangıcı ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdemin dünyaya indirilmesiyle başlatılır. Dolayısıyla ilk insandan itibaren insanın hayatında ve gündeminde din kavramı hep var olagelmıştır. Dinin mahiyeti binlerce yıl tartışılmış olmakla beraber ortak bir tanım yapılamamıştır. Filozofların, teologların ve daha farklı alanlardan birçok düşünürün yaptığı yüzlerce tanım mevcuttur. Bazı din tanımlarında dinin kognitif tarafı, bazılarında ise ahlâk ve duygu tarafı ön plana çıkmaktadır. Dini araştırma konusu yapan her disiplin kendi alanıyla alakalı baskın yön ile bir din tanımlaması yapmaktadır.¹ Bu tanımların ortak noktası tanımlayan insan ya da kurumların hayat algısı ve düşünce yapısıdır. Dolayısıyla hangi din tanımlamasının diğerinden daha iyi olduğu sorununun cevaplamak kişinin amacına bağlıdır.²

Terim olarak ayin, tarz, yol, mezhep anlamlarına gelen din kelimesi, kavramsal olarak insanla insanüstü arasındaki kutsala dayanan bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Bütün dinlerin arasında her ne kadar öz, kaynak, hedef, gaye ve değer bakımından farklılıklar bulunsa da hepsini ortak bir isim yani “din” kelimesi birleştirmektedir.⁴ Bununla birlikte din kavramı sadece bir kelime değildir; aynı zamanda kişileri ve şeyleri, arzuları ve uygulamaları belirli gelenekler içerisinde farklı

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, 21.

² Kevin Schilbrack, “What isn’t Religion?”, *The Journal of Religion*, 93(3), 2013, 291-318, 294.

³ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayınları, Konya 2012, 18-19.

⁴ M. Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul, 33.

şekillerde bir araya getiren oldukça kapsamlı bir kavramdır. Bu bağlamda diyebiliriz ki din, insanın yaşamının bazı yönlerinin kendisi için nihaî gerçeklikten türediğine, bu türevin ampirik olarak kanıtlanamaz olduğuna ve bu yönlerin yaşamında en yüksek öneme sahip olduğuna dair inanç-tutumudur.⁵ Etkisi ve alanı bu kadar geniş olan din kavramını anlamının ve tanımlamanın zorluğu karşısında birçok ünlü düşünür de hayretini gizleyememiştir. Örneğin Weber din kavramını insanı ve toplumları yönlendiren en büyük sihirli düşünce olarak tasvir ederken⁶, Durkheim tek bir fikrin nasıl bu denli etkili olduğunu anlamının kolay olmadığını belirtir.⁷

Ne kadar tarihsel olursa olsun dinsiz hiçbir insan topluluğu yoktur.⁸ Farklı kıtalarda, her türlü haberleşme imkânlarından uzak olan ilkel kabilelerde bile bir inanç sistemine ve dinî ritüellere rastlamak mümkündür. Tanrılara olan inancın en kaba zihinlerde bile bir kökene sahip olduğu⁹, dolayısıyla nerede bir insan ve toplum varsa orada dine rastlamanın mümkün olduğu söylenebilir. İnsanın fitratındaki din ve inanma duygusu, onu kendinden daha yüce bir varlığa sığınma ve O varlığa karşı bir güven duygusu olarak kendini göstermektedir.¹⁰ İnsanda bulunan bu inanma dürtüsü insanlık tarihine her alanda en büyük etkiyi bırakan sebeplerden biridir. Bundan ötürü din aynı zamanda insanın iç dünyasında saklı bulunan ve sonsuz mutluluğa ulaşma arzusunda ona yol gösteren bir kavram ve kurum anlamına gelmektedir.¹¹

Bir dinin odağında Tanrı olabileceği gibi, kişinin milleti ya da desteklediği takımı da olabilir. Yani bir topluluğu bütünleştiren duyguları doğuran her ne ise o dinin odağı olabilir. Bu stratejiye göre, bir kaygı insanları bir araya getirip ahlâkî bir topluluk olarak birleştirdiğinde, o işleve ilişkin inanç ve uygulamalar dinsel olacaktır.¹² Toplumun bütünleşmesine sebep olan etkenler dinî olarak kabul edilebildiği gibi din de toplumun değerlerini ve kutsallarını belirlemede en önemli etkidir. Toplamların inşası

⁵ J. Paul Williams, Horace L. Friess, "The Nature of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2(1), 1962, 3-17, 7-8.

⁶ Max Weber, *Sociología De La Religión*, Ediciones Akal, Madrid 2012, 64.

⁷ Emile Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, (Çev.: Duygu Çenesiz), Pinhan Yayınları, İstanbul 2020, 201.

⁸ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, (Çev.: Densu Satılmış), Dorlion Yayınları, Ankara 2022, 19.

⁹ John Stuart Mill, *Utility of Religion*, Kessinger Publishing, 1874, 1.

¹⁰ Cevdet Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 1999, 114.

¹¹ Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri.", 112.

¹² Schilbrack, "What isn't Religion?", 294.

ve düzeninde ve bu düzeni sağlama adına ahlâkî ve medenî birçok kural kaynağını sahip olduğu dinî anlayıştan almıştır. Bu toplumlarda oluşan ilim ve bilim de dinden etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Din burada bireyin iç dünyasında başlayan ve topluma etki eden, kültür ve medeniyetlerin temelinde bulunan en önemli faktör olarak tanımlanabilmektedir.¹³

Dinin en önemli gayelerinden biri mensuplarını her türlü ruhsal bunalımdan felaha ulaştırmak ve güçlü bir toplum kurmaktır.¹⁴ Örneğin büyük tarihsel dinlerin üç yönü vardır; kurum, öğreti ve kişisel törenler.¹⁵ Kurumsal olarak din bünyesinde belirli normları barındırmaktadır. Toplumun genel yaşayış ilkeleri bu normlara göre düzenlenir. Öğretiler ise ahlâkî olarak gelişmesi istenen insanın mutluluğunu temin etme amacı taşır. Din aynı zamanda kişiyi ayin ve ibadet gibi faaliyetlere teşvik etmektedir. Tüm bunların en önemli etki alanı insanların anlamsal arayışlarıdır. Kişinin anlam ihtiyacını gözeten ve yok olma korkusunu sükûnetle yatıştıran bir kavram olarak din insana bir vizyon sağlar. Bu vizyonla hayata bakan insan yaşamını din odaklı şekillendirir. Bir dinî anlayışa sahip bireylerde inanmayanlara nazaran anlamsal olarak tatmin olması, huzur ve güven duygularını bünyesinde barındırması, ahlâkî olarak kendini geliştirme ve dünyadaki hikmetin farkında olması gibi büyük farklar gözlemlenebilmektedir. Bunlar din duygusuna sahip olmanın insana olan olumlu etkilerinden sayılabilir. Çünkü din, hedefinden saptırılmadığı takdirde fert ve toplum için gereken tüm ihtiyaçlara cevap verebilecek niteliktedir.¹⁶ Özellikle ruhsal bunalıma açık, hayat mücadelesi içinde madde hırsları ile bunalan insana bir nevi manevi rahatlık sağlaması bakımından din eşsiz bir kurumdur.¹⁷ Din ayrıca sonsuz bir varoluş vaat eder ve insanın fiziksel çürümenin kaçınılmaz rahatsızlıklarına uyum sağlamasına yardımcı olur.¹⁸ İnsanlığın ortak sancıları sayılabilecek tüm bu durumlara karşı din insanda sükûnetle karşılık bulur.

¹³ Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", 119.

¹⁴ Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", 122.

¹⁵ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, (Çev.: Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2023, 12.

¹⁶ Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", 116.

¹⁷ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, 67.

¹⁸ Liah Greenfeld, "The Modern Religion?", *Critical Review* 10(2), 1996, 169-191, 172.

Dindar insanlar daha sağlıklı olma, daha uzun yaşama ve daha yüksek düzeyde öznel refaha sahip olma eğilimindedir.¹⁹ Mutlu insanlar üzerine yapılan bir çalışmada dinî toplulukların kendi müntesiplerine sosyal destek sağladığı tespit edilmiştir.²⁰ Çünkü bir dine bağlılığı olan insanlar, tercihi olmayanlara göre daha güçlü bir mutluluk kaydetmektedir.²¹ Dindar insanlar, inandıkları diğer yaşamda, dünyada bulamadığı iyiyi ya da dünyada kısmen gördüğü ve bildiği iyiliğin kendisine önerdiği daha iyiyi bulmayı umarlar. Bu nedenle dinin bir kaynak olarak hem geçmişte hem de günümüzde bireye sunduğu kişisel tatmin açısından değeri oldukça anlaşılır durmaktadır.²² Bu sebeple dinin buyruklarına uyan biri Tanrının kendisiyle beraber olduğuna inanır ve dünyaya yaklaşımı bu gücün verdiği güvenle ve enerjiyle doludur.²³ Tüm bunlar dinin birey üzerindeki olumlu etkileri olarak görülmektedir. Birey dinden aldığı motivasyonla dünyaya optimist bir yaklaşım sergiler. Maddî ve manevî mükemmelliğin sağlanması mümkün olmadığı dünyamızda insana verilen bu güven ve enerji oldukça büyük bir avantaj durumundadır.

Dinin bireysel olduğu kadar toplumsal hayata da hâkim olduğu bilinen bir gerçektir. Din insanların yalnızca tâbi olduğu bir otorite değil aynı zamanda toplumun gücünün de kaynağıdır. Bunun nedeni toplumsal hayatın neredeyse tamamen hep birlikte çok özel bir kudrete bağlanmış olmaları üzerine kurulu olmasıdır. Toplumun ruhsal yaşamının tamamen dinî karakterde olması böylece kaçınılmazdır.²⁴ Yaşamın din odaklı olması durumu dönemden döneme farklılık gösterebilmiştir. Din merkezli hayat anlayışı modernite dönemine kadar baskınken, moderniteden sonra bir deformasyona uğramıştır. Günümüzde modern toplulukların din gerçeği ile münasebetlerinde meydana gelen etkin ve hızlı toplumsal değişmelerin ana ekseninde sekülerleşme etkisi bulunmaktadır.²⁵ Modernite öncesi dünyada toplumsal bilincin çerçevesini oluşturan şey din iken²⁶, modernite sonrasında birçok yerde dinî kaygılar azalmıştır.²⁷ Din algısı

¹⁹ Daniel Mochon, Michael I. Norton, Dan Ariely, "Who Benefits From Religion?", *Social Indicators Research*, 101, 2011, 1-15, 1.

²⁰ Abbott L. Ferriss, "Religion And The Quality of Life", *Journal of Happiness Studies* 3(3), 2002, 199-215, 212.

²¹ Ferriss, "Religion And The Quality of Life", 210.

²² Mill, *Utility of Religion*, 2.

²³ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 182.

²⁴ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 73.

²⁵ Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Electronic Journal of Social Sciences*, 8(30), 2009, 135.

²⁶ Greenfeld, "The Modern Religion?", *Critical Review* 10(2), 1996, 169-191, 171.

dönemden döneme insanlar için değişiklik gösterse de, dinin olmadığı bir döneme rastlamak mümkün değildir. Zira din ve inanma ihtiyacını karşılayacak kadar etkili başka bir fenomen yoktur. Fakat kasıtlı yapılan dinî deformasyonun haricinde dinî asimilasyon da insanların din algılarını değişmesine sebep olan etkenlerden biri olarak görülmektedir. Baskın bir dinî anlayışa sahip olan toplumlara başka bir din mensubiyeti ile gelip bir arada yaşama durumunda dinî asimilasyondan bahsedilebilir. Burada bahsedilen dindar azınlık grubun dinî anlayışları bir süre sonra değer kaybına uğrayabilmektedir.²⁸ Örneğin Müslüman olmayanlarla bir arada yaşamaya başlayan ilk nesil ile sonraki nesiller arasında din anlayışı açısından farklılıklar gözlemlenebilmektedir. İlk nesil için ibadet noktasında zafiyet gözlemlenebilirken sonraki nesiller içinse kimlik kaybı, dinî değerlerin yok olma sürecinin başlaması muhtemeldir.²⁹ Dolayısıyla din algısının değişmesi dönemin şartlarıyla ilgili olmakla beraber toplumların birleşmeleri ile de olmaktadır.

Dinsel faktörlerce güdülenen davranışın en temel biçimleri bu dünyaya yöneliktir.³⁰ Bu yüzden dinî bir inanca sahip olmanın bireye ve topluma faydaları bugün bilinen bir gerçek olarak durmaktadır. Dinin toplum ürünü olduğunu ve dinî bir deneyim olarak insanların bizzat duyumlarından ortaya çıktığını savunan düşünürler bile halihazırda din kurumunun toplumun ahlâkî olarak gelişmesini sağlayan yegâne unsur olduğunu savunmaktadır.³¹ Bu düşünürlerden biri olan Durkheim din adına bugüne kadar yapılmış hiçbir şeyin boşuna yapılmadığını, çünkü bunları yapanın toplum olmasına rağmen, meyvelerini yiyenin tüm insanlık olduğunu ifade eder.³² Hal böyle olunca din anlayışının insanlık üzerinde en mükemmel kanunlardan, en sıkı nizamlardan daha kuvvetli, daha etkili olduğu söylenebilmektedir.³³

Dinler kendilerine bağlılığı bulunan toplumlarda her türlü ilim ve bilim dalını etkilemiş, içeriklerini belirlerken de bazılarını teşvik ederken bazılarını men

²⁷ Nicolas Baumard, Coralie Chevallier, "The Nature And Dynamics of World Religions: A Life-History Approach", *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences*, 282(1818), 2015, 1.

²⁸ Aynur Uraler, "Ben Müşrikler Arasında Yaşayan Her Müslümandan Uzağım Hadisi Üzerine Bir Tetkik", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17(2), 2019, 63-94, 74.

²⁹ Uraler, "Ben Müşrikler Arasında Yaşayan Her Müslümandan Uzağım Hadisi Üzerine Bir Tetkik", 78.

³⁰ Max Weber, "Din Sosyolojisine Giriş", (Çev.: Mustafa Arslan), *Bilimname VIII*, 2, 2005, 145-163, 145.

³¹ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 202.

³² Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 204-205.

³³ Mehmet Aydın, "Din ve Toplum İlişkisi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 1986, 47-59, 58.

etmiştir.³⁴ Dinler öteki dünya diye adlandırılan yerde insanların davranışlarının karşılığını mükâfat ya da ceza olarak alacağını ifade eder ve şüphesiz bu durum insan üzerinde oldukça ikna edici olabilmektedir.³⁵ Anlaşıldığı üzere her din, bir toplumun mensupları üzerinde etkili olabilmekte ve bireysel davranışlarını yeniden şekillendirmesi açısından yeni normlar sunmaktadır. Bu durum da dinin toplum üzerinde etkisini göstermesi açısından önem taşımaktadır.³⁶

Dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri de toplumda sembolik bütünleşmeyi sağlamasıdır.³⁷ Dinler, belirli ritüellerle toplumdaki ortak duyguları kuvvetlendirir.³⁸ Din mensupları için en önemlisi, dinleri bir aile olarak görmemizi sağlayan benzerliklerdir.³⁹ Bu benzerlikler de, toplumu oluşturan bireylerin aynı düşünce ve hareketleri benimseyerek ortak değerler etrafında toplanmasını sağlamaktadır.⁴⁰ Birlikten kuvvet doğuran en önemli etkenlerden biri olarak din, toplumda oluşturduğu bu benzerlikler sayesinde, grubun biyolojik nitelikte olmayan, çok güçlü ve önemli bir bağlanma ve kenetlenme aracıdır.⁴¹

Din duygusunun bireye ve topluma olan faydalarının üzerinde kısaca durduktan sonra, din kavramına mesafeli olmakla birlikte bilhassa zararlı görülmesinin sebepleri üzerinde duracağız. Bu anlamda öncelikle en başta da belirtildiği üzere dine hangi dünya görüşü ile bakıldığının ve din kavramının tarihte nasıl ve ne için kullanıldığının bilinmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir. Din algısı bireyde ve toplumda her ne kadar olumlu etkiye sahipse de bireyin dini yanlış yorumlaması veya çıkarlarına göre şekillendirmesi de tarihte sıkça rastlanabilir bir durumdur.⁴² İnsan davranışının büyük ölçüde, zihinsel eğilimler olarak düşünülen, duygular olarak adlandırılan şeyler

³⁴ Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 2018, 595-601, 599.

³⁵ Selim Eren, "Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(2), 2007, 289-316, 316.

³⁶ Mustafa Keskin, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), 2004, 7-21, 11.

³⁷ Keskin, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", 14.

³⁸ Aydın, "Din ve Toplum İlişkisi", 58.

³⁹ Stewart Elliott Guthrie, "Religion: What is it?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 412-419, 418.

⁴⁰ Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 598.

⁴¹ Mehmet Taplamacıoğlu, "Din Ve Toplum İlişkileri ve Dini Gruplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(1-4), 1965, 13-20, 14.

⁴² Asad, "Thinking About Religion, Belief, And Politics", 39.

tarafından kontrol edildiği⁴³ ve kişinin yetiştirilme biçimi ve yaşadığı kültürün ve coğrafyanın etkisiyle farklı anlayış sistemlerine sahip olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte birtakım ayartmalar sonucu sapma ve saptırma dürtüsü de bazı insanlarda dini kendi lehine, başkalarının aleyhinde kullanmak üzere bir araca dönüştürülebilmektedir. Burada insanları yanlış bir din anlayışına sürükleyen en önemli özellikler cehalet, korku, kıskançlık, ayrımcılık, sermayedarlık ve bir sınıfın insanlarını diğer insanlara karşı üstün tutmaktan kaynaklanabilmektedir.⁴⁴

Sosyologlar her zaman güç ve imtiyazın meşrulaştırılmasında, protesto ve muhalefette dinin işlevini kabul etmişlerdir.⁴⁵ Tarihte dini kullanarak yolsuzluklarını meşru kılmaya çalışanlar tarih boyunca insanlara musallat olmaktan geri durmamıştır. Bu durum bazen falcılık, büyücülük gibi insanları din adı altında sömürmek suretiyle olduğu gibi kimi zaman da cennetten arsa sattığını iddia eden kilise babalarının eliyle olmuştur.⁴⁶ Bazen de bu durum herhangi bir art niyet taşımadan insanların cahillikleri ve korkularından kaynaklanabilmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumun sürekli olarak sıradan şeyleri kutsal şeylere dönüştürdüğüne rastlanmaktadır. İnanma ihtiyacı bazen doğru kaynak yoksunluğundan dolayı hedefini şaşırabilmektedir. Örneğin tarihte pek çok hükümdar için geçerli olan bir olguya göre onlar Tanrı olmasalar bile en azından Tanrısal unsurların yeryüzündeki yansımaları olarak değerlendirilmişlerdir. Burada din bahsi geçen hükümdarlar için bir güç unsuru olarak anlaşılmaktadır.⁴⁷ Bu ilahlaştırma senaryoları tarihte özellikle dar görüşlü ve ilkel dinler tarafından şekillendirilen toplumlarda daha fazla görülebilmektedir.⁴⁸ Örneğin şehirliiler arasında yaygın olmayan insan kurban etmeler, Fenike sahil şehirlerinde, öte dünyaya ilişkin hemen hiçbir beklenti olmadığı halde kutsala adak adı altında gerçekleştirilmiştir.⁴⁹ Kutsal sayılan varlık adına bugün ahlâkî sayılmayacak birçok uç uygulama tarihte birçok kez tekerrür etmiş ve bu durum bazen dinin müntesipleri tarafından kendi ruh dünyalarıyla şekillendirilmiş, bazen de hiç hak etmeyen kimselerin faaliyetleri bu din

⁴³ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, "Religion and Society", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 75(1/2), 1945, 33-43, 43.

⁴⁴ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, Bilge Adam Yayınları, (Çev.: Ali Aydın), Van 2006, 48.

⁴⁵ B. Billings Dwight, Shaunna L. Scott, "Religion and Political Legitimation", *Annual Review of Sociology*, 20(1), 1994, 173-202, 173.

⁴⁶ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 244.

⁴⁷ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 186.

⁴⁸ Nicolas, Chevallier, "The Nature And Dynamics of World Religions: A Life-History Approach", 2.

⁴⁹ Weber, "Din Sosyolojisine Giriş", 145.

anlayışı sebebiyle meşru kabul edilmiştir. Bunlar insan kaynaklı oldukça dramatik bir din algısının olası sonuçları olarak görülmektedir.

Dinin siyaset ve politika alanında kullanılması tarih boyunca toplumlara en çok zarar veren etkenlerden biri olmuştur. Toplum üzerinde dinin oldukça etkili bir güç olduğunu fark eden aydın ve bilge kesim ise bu kavramı özellikle siyaset ve politika alanında birçok kez kendi amaçları adına kullanmıştır. Bu anlamda din bugün de, dünyanın her yerinde siyaset alanında varlığını hissettirmeye devam etmektedir.⁵⁰ Dünyadaki olaylar, dinin siyasette önemli bir etken olduğunu ve olmaya devam edeceğini giderek daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵¹ Bu durum genellikle belli bir amaca hizmet eden güçlerin, toplumdaki deneklerin bir şeyleri yapmasını ya da yapmaktan kaçınmasını ve deneklerin bazı bilgilerin doğru olduğuna güvenmelerini ve özgürce seçim yaptıklarını düşünmelerini sağlayabilmesiyle gerçekleştirilmiştir.⁵² Din burada oldukça etkili bir kavramdır. Özellikle tarihte birçok devlet kendi lehine gördüğü tüm yanlış uygulamaları meşru gösterecek din adamları zümresi oluşturmuş ve bu din adamlarının ellerinde kutsal kitap, tespih gibi dinen teşvik edilen uygulamaları özellikle halkın önünde kullanmalarını istemiştir. Halkın dine olan güvenini bu dindar görünümlü sahte din adamlarına vermesi mevcut yönetimin halka isteklerini yaptırması ve daha birçok haksız eylemi meşru kabul etmesiyle sonuçlanmıştır.⁵³ Bu durumda herhangi bir itiraz yahut ayaklanma sadece yönetime değil aynı zamanda halkın tâbi olduğu dine de isyan olarak algılanmıştır. Zulme karşı dini kullanarak halkı susturan ve bastıran devlet siyaseti birçok düşünürün dini halka karşı kullanılan bir alyon olarak tanımlamasına sebep olmuştur. Bu düşüncenin sahiplerinden biri olan Karl Marx halka gerçek mutluluğun ancak aldatıcı mutluluğu veren dinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabileceğini savunur.⁵⁴ Hükmedicilerin halka zorbalıklarını meşru saydırmak için dini kullanması, sömürge yönetimlerinin yine dini, tebaanın pratiklerini ve kimliklerini sınıflandırmak, kontrol etmek ve düzenlemek için kullanması⁵⁵ ve bunun gibi güç

⁵⁰ Anthony Gill, "Religion and Comparative Politics", *Annual Review of Political Science*, 4(1), 2001, 117-138, 118.

⁵¹ Gill, "Religion and Comparative Politics", 135.

⁵² Asad, "Thinking About Religion, Belief, And Politics", 44.

⁵³ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, 112.

⁵⁴ Karl Marx. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, (Çev.: Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1997, 192.

⁵⁵ Asad, "Thinking About Religion, Belief, And Politics", 39.

yarışında olan katı kalpli sözde aydın ve bilge bir kesimin halkın dine olan zafiyetinden yararlanmasa din anlayışına tarih boyunca büyük zararlar vermiştir.

Bu insanların dini kendi amaçları için kullanmaları gerçek dinin de birçok suçlamaya maruz kalmasına sebep olmuştur. Örneğin dinin korkudan doğduğunu, insanları uyuşturduğunu ve sınırlandırdığını ifade edenler olduğu gibi dinin insanları ölümden sonraki hayat ümidiyle bu dünyada fakirlik ve mahrumiyete karşı tahammül edebilmeleri için bir afyon görevi gördüğünü de söyleyenler olmuştur.⁵⁶ Bunlar din istismarcılarının sebep olduğu dine karşı yapılan ithamlardan birkaçıdır.

Özellikle dönemlerinin aydınları olarak sayılan kişiler tarafından dinlere yöneltilen bu ithamların yanlıgılarının en büyük sebebi tarihte yer alan din adı altında her türlü haksız fiilini meşru kılmak isteyen insanların ve yönetimlerin icraatlarını gerçek dinlerin ahlâkî emirleriyle bir ayırım gözetmeden hepsini din adı altında değerlendirmeleridir. Oysa gerçek din bunların hiçbirini karşılamaz.⁵⁷

Gerçek din olgusu tüm bu anlayışlardan kendini beri görmektedir. Örneğin İslâmiyet'te toplum üzerinde haksız baskı kuran, halkın bedensel ve zihinsel güçlerini menfaatleri için kullanan insanlar sert bir dille eleştirilmiş ayrıca fakirliği, açlığı ve hastalığı dinî zühdün gereği olarak göstererek insanları dünya hayatından ve toplumsal sorumluluktan alıkoyan dinî düşünce sahipleri de kınanmıştır.⁵⁸ Yanlış bir din algısına sebep olan tüm bu vukuatlar gerçek bir dinin bilgisinden yoksun kalmaktan kaynaklanmaktadır. Din, yelpazesi çok geniş olan, sadece öteki hayatta değil ayrıca dünyevî birçok alanla alakadar ve insan-toplum faydası güden en etkili kurumdur. Ailesinden şiddet gören bir bireyin tüm aile mefhumunu faydasız hatta zararlı görmesi ne kadar sakıncalı ve kabul edilebilirliği az ise dini de art niyetli insan ve kurumların fiillerine bir araç olarak kullanılmasından ötürü değersiz ve zararlı görmek bir o kadar kabul edilemezdir.

Tarih boyunca binlerce kez dejenerasyona uğramış din kavramı bugün ileri teknoloji ve bilimsel icatlar altında bile, çağımız insanı tarafından bir tarafa

⁵⁶ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, (Çev.: Ali Aydın), Bilge Adam Yayınları, Van 2006, 50-51.

⁵⁷ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 70.

⁵⁸ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 72.

bırakılmamış, bilakis her geçen gün dinle bütünleşmeye doğru ilerleme göstermiştir.⁵⁹ Dolayısıyla din herhangi başka bir olguyla karşılaştırılamayacak ölçüde güçlü ve etkili ve yok edilemeyecek bir kurumdur.⁶⁰

B. Din Duygusunun Bilimsel Temeli

Dini inançlar ve ibadetler, insanlık tarihinde hep var olmuş olan evrensel kavramlardır. Tarih boyunca tüm üyeleri ateist olan bir topluma rastlanmamasının⁶¹ en büyük sebebi olarak bireyin bünyesinde var olan ve sağlıklı bir birey olarak toplumsallaşmasını sağlayan din duygusunun olduğu söylenebilir. Böyle güçlü bir duygunun etkisi göz önüne alındığında bu konu hakkında çağlar boyu yorum yapılması da kaçınılmaz olmuştur.

Din duygusu özellikle dinî bir yaşantıya sahip insanları tanımlayan dindarlık ile yakından ilişkilidir. Dindarlık birçok duygusal deneyimi içinde barındıran yoğun bir ruhsal tecrübedir.⁶² Dindarlık kelimesi aynı zamanda maneviyat kavramı ile de ifade edilebilmektedir. Fakat bu kavram dindarlıktan daha genel bir anlama sahip olup her insanın içindeki bir potansiyele işaret eder. Kutsala duygusal, içsel ve kişisel bağlılığı ifade eden duygu ve düşünceler maneviyat kapsamında ele alınmaktadır.⁶³ Maneviyat insanın iç huzurunu sağlayan ve anlam arayışını tatmin etmesi ile ilgili olan aynı zamanda herhangi bir dine bağlılık olmadığı zamanlarda da insanın elde edebileceği geniş bir kavramdır. Dinler ise bu maneviyat arayışının ve tatmininin zirvesi olarak tanımlanabilir.⁶⁴ Her iki kavram da biyoloji, duyum, duygulanım, biliş, davranış, kimlik, anlam, ahlâk, ilişkiler, roller, yaratıcılık, kişilik, kişisel farkındalık ve belirginlik dâhil olmak üzere birçok boyut içerir.⁶⁵

⁵⁹ Aydın, “Din ve Toplum İlişkisi”, 56.

⁶⁰ Aydın, “Din ve Toplum İlişkisi”, 58.

⁶¹ Paul Bloom, Osman Zahid Çiftçi, “Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç”, *Religious Belief as an Evolutionary Accident*, 2015, 164.

⁶² Ali Koçak, Hasan Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Çüifd)*, 19(2), 2019, 685-713, 686.

⁶³ Rıza Altun, “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 1(1), 2015, 20.

⁶⁴ Behlül Tokur, *Klasik ve Güncel Konularıyla Din Psikolojisi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2020, 34-35.

⁶⁵ Brian J Zinnbauer, Kenneth I. Pargament. “Religiousness And Spirituality”, *Handbook of The Psychology of Religion And Spirituality*, 54, 2005, 1-6, 6.

Günümüzde bilimdeki önemli ilerlemelere ve gelişmelere rağmen bugün hâlâ din kavramının evrensel çapta yayılması ve büyük bir etkiye sahip olması hakkında pek çok bilinmeyen ve açık soru vardır. Örneğin dünya dinlerinin yayılması, inanç-ritüel komplekslerinin şekillenmesi gibi konular bilimsel olarak netleştirilemeyen konulardandır. Tarih boyunca dünyanın dört bir yanındaki inananların Tanrılarını zihinsel olarak nasıl temsil ettiklerine ve bu zihinsel temsillerin insan psikolojisine nasıl dâhil olduğuna ilişkin çalışmalar yapılmakla beraber tatmin edici cevaplar ortaya koyulamamıştır.⁶⁶

Seküler hayat ideolojisinin teknoloji vasıtasıyla küresel çapta yankı uyandırmasına rağmen herhangi bir dini geleneğe müntesip insan oranının oldukça yüksek olduğu bugün bilinen bir gerçektir. Örneğin ABD’de yapılan bir çalışmada metafizik varlıklara inancın lise mezunlarında yüzde 71, yüksekokul mezunlarında yüzde 55 olduğu gözlenmiştir. Çalışmada eğitilmiş kesimin bile hâlâ yarısından fazlasının tüm inançsızlık üzerine kurulu politikalara rağmen inanç göstermesi, üzerinde durulması gereken bir durum olarak ifade edilmiştir.⁶⁷

Bireyin bünyesinde bulundurduğu bu inanma ihtiyacı önceleri üzerinde çoğunlukla felsefesi yapılan bir durum olmuş ya da bu inanma ihtiyacı dinlerin sosyolojik ve psikolojik etkisi olarak görülmüştür. Teknoloji çağı olarak isimlendirdiğimiz bu yüzyıla kadar din duygusunun tanımı ve neliği, belirli bir inancın doğaüstü vahyinin bildirdiği belirli belgelerin tarihselliğine ve bir teoloji sisteminin bu inancın kesinliğini gösterme yeteneğine bağlı kılınmıştır. Dini inancın tarihsel kökeni, gelişiminin incelenmesinde büyük önem taşımakla beraber ilk ortaya çıkışı diğer bir ifadeyle bu inancın kökeni bugün cevabı aranan önemli sorulardan biri haline gelmiştir.⁶⁸ Son yüzyıla gelindiğinde bu duygu durumunu soyut bir açıklamadan ziyade bilimsel bir temele oturtma adına çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ise neticede ortak bir sonuca ulaşamamıştır. Çünkü bir metafizik tezi empirik olarak kanıtlamak içerisinde bazı zorlukları da barındırır. Metafizik teoriler oldukça genel olma eğilimi gösterdiklerinden ötürü her metafizikçi dünyayı kendi tarzlarıyla görür. Aynı zamanda

⁶⁶ Ara Norenzayan, “The Origins of Religion.”, *The Handbook of Evolutionary Psychology*, 2, 2015, 848-866, 24.

⁶⁷ Michael Shermer, *İnanan Beyin*, (Çev.: Nurettin Elhüseyni), İstanbul 2011, xiv.

⁶⁸ H. B Woolston, “Religious Emotion”, *The American Journal of Psychology*, 13(1), 1902, 62-79, 62.

bir metafizik teorinin başarısızlığını veya aksadığını göstermek için kendisine başvurulabilecek nötr bir olgu kümesi yoktur. Bu durumlar metafiziği bilimsel bir temele oturtma çalışmalarını sonuçsuz bırakabilmektedir.⁶⁹

Dinin kökenine ilişkin çalışmalar birden fazla alanda kendini göstermektedir. Dinin oldukça evrensel bir sosyolojik olgu olmasının yanı sıra aynı zamanda psikolojik ve bilişsel alanda da kendini belirgin şekilde gösteriyor olması son zamanlarda nöroteoloji gibi alanların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nöroteoloji din olgusunun biyolojik temelini olduğu fikrinden beslenmektedir.⁷⁰ Konu boyunca bu biyolojik temelin farklı şekillerde yorumlandığını göreceğiz. Buna göre ya beynimiz bize Tanrının varlığı fikrini duyarlı kılan yaratılıştaki var olan biyolojik ve psikolojik bir mekanizma ile donatılmıştır⁷¹ ya da inanç zihninin bir faaliyetinin eseridir.⁷² Yani insan beyni kendisinin algılayabileceği bir Tanrı mı yaratmıştır veya Tanrı kendi mesajını alabilmesi için inanan insan beynini mi yaratmıştır?⁷³

Nöroteoloji, din nörolojisi ya da biyoteoloji⁷⁴ beyin fonksiyonları ile dini deneyimin boyutları arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan bir kavram ortaya çıkmıştır. Nöroteoloji hem dinin hem de bilimin verilerinden yararlanan bir disiplin olarak görülmektedir. Nöroteoloji çalışmaları beyindeki bazı dini ve manevi deneyimden sorumlu olduğu fikrinden hareket etmiştir.⁷⁵ Yapılan çalışmalara göre beyinde çağrışım ve yönelme alanı olarak adlandırılan yer insan ve dünya arasında kesin bir ayrım meydana getirmektedir. Birey ancak bu alan sayesinde kendisiyle kendi dışı arasında bir ayrım yapabilmektedir. Meditasyon veya ibadet sırasında da bu bölge her zamanki gibi aynı yoğunlukta çalışır fakat duyu organlarından gelen bilgi akışı aniden bloke olur. Bu algılama ise bu tarz bir deneyimlemeyi yapan her insan için tamamen gerçek ve tartışılmaz olarak hissedilebilir.⁷⁶ Bu durum dinî ritüeller yahut meditasyon esnasında kişinin beyin fonksiyonlarında gerçekleşen değişikliklerden biri olarak gösterilebilir.

⁶⁹ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Say Yayınları, İstanbul 2019, 98-99.

⁷⁰ Eriman Topbaş, *Dindar Beyin*, Panama Yayınları, Ankara 2013, 100.

⁷¹ Topbaş, *Dindar Beyin*, 95.

⁷² Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019, 61.

⁷³ Topbaş, *Dindar Beyin*, 93.

⁷⁴ Enis Doko, “Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir Mi?”, *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2018, 212.

⁷⁵ Mustafa Köylü, Cemil Oruç, “Dini İnancın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25(2), 2021, 547-560, 555.

⁷⁶ Topbaş, *Dindar Beyin*, 89-90.

Nöroteoloji alanı bu ve bunun gibi teoloji temelli biyolojik vakalarla yakından ilgilenmektedir.

İnancın biyolojik temelleri üzerinde yapılan çalışmalar özellikle Amerikalı bir genetikçi olan Dean Hamer'in VMAT2 olarak adlandırdığı genin insanların manevi ve mistik tecrübelerle yatkınlaştırdığını iddia etmesiyle bilim dünyasında daha ilgi çekici bir konuma gelmiştir. VMAT2 (veziküler monoamin taşıyıcı 2) adlı bu gen, serotonin, adrenalin, norepinefrin ve dopaminin akışını düzenlemektedir. Hamer *Tanrı Geni* isimli eserinde dinî ve spiritüel deneyimlerin insanların beyinlerindeki genetik ve nörolojik temellere dayandığını savunur. Hamer'e göre VMAT2 geni doğayı sevmekten Tanrı'yı sevmeye, evrenle bir olduğunu hissetmekten, onun gelişimi için fedakârlık yapmaya istekli olmaya kadar, kendini aşmanın her yönünü etkilemektedir. Bu gen kişiyi bir aziz, bir peygamber ya da bir kâhin yapmasa da, manevi teraziyi değiştirmek ve kişiyi maneviyata yatkın hale getirmek için yeterlidir.⁷⁷ Hamer DNA'nın sırrının, sıradan fiziksel özelliklerinde değil, taşıdığı bilgilerde yattığını ifade eder. Ona göre DNA molekülleri bilgisayar çipleri gibidir.⁷⁸ İnanç duygumuz da DNA'mızdaki bu gene kodlanmıştır. VMAT2 polimorfizmi ile kendini aşma arasında açık bir ilişki vardır.⁷⁹

Dean Hamer'in bu hipotezine karşılık yazdığı *Tanrı Bizim Genlerimizde midir?* eserinin sahibi Jeffrey Kluger ise bu denli net bir Tanrı geni yaklaşımının doğru olmadığını ileri sürer. Ona göre ruhsal devre kartımız olarak hizmet eden kesin bir gen kümesini tanımlamaya çalışmak, aşkın olanın genetik bir şemasını çizmeye çalışmak kadar imkânsızdır. Fakat konunun oldukça açık uçlu sorular barındırması bilim adamlarının bu konu hakkında çalışmalarını daha net sonuçlar alıncaya kadar devam ettirmelerini muhtemel kılmaktadır.⁸⁰

Tanrı Kaskı'nın mucidi Persinger'e göre ise Tanrı beynin bir ürünüdür.⁸¹ O, dinî deneyimlerin beyindeki temporal lob fonksiyonunun normal sonuçları olduğunu ifade

⁷⁷ Dean Hamer, *The God Gene*, Doubleday, USA 2004, 43.

⁷⁸ Hamer, *The God Gene*, 35.

⁷⁹ Hamer, *The God Gene*, 36.

⁸⁰ Jeffrey Kluger, et al., "Is God in Our Genes", *Time*, 164, 2004, 62-72, 72.

⁸¹ Doko, "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanırlayabilir Mi?", 213.

eder.⁸² Persinger modern sinir bilimi perspektifinden bakıldığında tüm davranışların ve deneyimlerin, insan beynindeki kimyasal ve elektromanyetik olayların dinamik matrisi tarafından yaratıldığını öne sürer. Dolayısıyla paranormal deneyimler bu nörojenik süreçlerin bir alt kümesi olarak düşünülebilir.⁸³ Konu hakkında çalışmaları olan bir diğer bilim insanı Michael Shermer de Persinger gibi din duygusunu beyne indirgemiş ve beynin bir inanç motoru olarak çalıştığını iddia etmiştir. Ona göre duyular aracılığıyla beyne akan duyuşal veriler doğal olarak kalıplar aramaya ve ardından bulduğu kalıplara anlam katmaya başlar.⁸⁴ Aynı zamanda Shermer insanların doğal seçim yoluyla davranışa yön veren ahlâk duygularının ortaya çıktığına inandığını söyler. Ona göre inanç da bu şekilde evrilmiştir.⁸⁵

Dinî inancı genlerde ya da beyinde arayan bilim insanlarının yanı sıra özellikle tabiatçı bir bakış açısına sahip bilim insanları din duygusunun ve din fikrinin insanda doğuştan mevcut olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre manevi ve mistik deneyimler ilk primatların ve sonunda Homo sapiens'in beynindeki çeşitli yapıların gelişmesiyle mümkün olmuştur.⁸⁶ Başka bir deyişle insan bunu tabiat ile süregelen ilişkisi sonucunda kendisi ortaya koymuş ve sosyal bir olay haline getirmiştir.⁸⁷

Evrimsel ideolojiye göre insan beyni insana dış dünyayı tanıma ve hayatta kalma için gerekli bilişsel sorunları çözme konusunda gelişmiş bir yeteneğe sahiptir.⁸⁸ Çünkü insanın ise kendi dünyasını açıklamak ve anlamak için mitler inşa etmekten başka seçeneği yoktur. Böylece insanlar zorlu bir yaşantı üzerinde söz sahibi olmak için Tanrılar, ruhlar, iblisler veya diğer kutsal güç kaynaklarını oluşturmuşlardır.⁸⁹ Bu fikre göre din olarak adlandırdığımız çeşitli fenomenler koleksiyonu, dünyevî işlevlerle birlikte insan beyninin geçirmiş olduğu sayısız adaptasyondan sadece biridir.⁹⁰

⁸² Michael A. Persinger, "People Who Report Religious Experiences May Also Display Enhanced Temporal-Lobe Signs", *Perceptual and Motor Skills*, 58(3), 1984, 963-975, 973.

⁸³ Michael A. Persinger, "The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences", *The Journal of Neuropsychiatry And Clinical Neurosciences*, 13(4), 2001, 515-524, 515.

⁸⁴ Shermer, *İnanan Beyin*, xvi.

⁸⁵ Shermer, *İnanan Beyin*, 62.

⁸⁶ Andrew B Newberg, Eugene G. d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Journal of Consciousness Studies*, 7(11-12), 2000, 251-266, 251.

⁸⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013, 160.

⁸⁸ Newberg, d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious And Spiritual Experience", 252.

⁸⁹ Newberg, d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious And Spiritual Experience", 253.

⁹⁰ Leea Kirkpatrick, "An Emerging New Foundation For The Psychology of Religion", *Handbook of The Psychology of Religion And Spirituality*, 101, 2005, 108.

Evrim ideolojisi savunan bilim insanları insanın uyum sağlama amacıyla din üretmek üzere tasarlanmış bir veya daha fazla dini içgüdüye sahip olmasının sebebini bu tür dini içgüdülerin işlevinin insandaki ölüm korkusu gibi kaygıları azaltma veya uyum ve dayanışmayı artırma gibi faydalarından ötürü olduğunu iddia etmişlerdir.⁹¹ Çünkü öldürmenin, hırsızlığın ve adaletsizliğin olduğu dünyada psikolojik olarak sağlıklı ve dirayetli kalmak için insanın işler kontrolden çıktığında ihbarda bulunacak bir yüce varlığa ihtiyacı vardır. İşte bu baskın duygu bu şekilde oluşmuş ve gelecek nesillere de miras bırakılmıştır.⁹² Dolayısıyla burada din düşüncesi bir çözüm olarak doğal seçim tarafından tasarlanan evrimleşmiş psikolojik mekanizmaların veya sistemlerin ürünü olarak görülmektedir.⁹³ Ateist bir bilim insanı olan Daniel Dennet da bu fikri savunmakta ve Tanrı veya ruh düşüncesini kendimizi mutlak addetme arzumuzun fosil kalıntısı olarak görmektedir.⁹⁴ Bu fikre göre din düşüncesi beynimizin bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır.

İnsanın evrimine inanan ve din duygusunun da bu evrimin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunan tüm bu görüşler özellikle insanın toplumsal yaşamda var olabilmesinin yanında psikolojik olarak da güvende olması açısından önemini vurgulamıştır. Çünkü insan, kendi içinde hareket eden ruhun farkına varmaya başladığında biçimi olmasa da doğası gereği dinsel olan, belli bir huzur ve güven verir.⁹⁵ Burada üzerinde durulması gereken hususlardan biri olarak bu durum göstermektedir ki kökeni her ne olursa olsun din duygusu insana hayati derecede fayda sağlamaktadır. Örneğin ruhsal deneyimlerin yalnızca insan ruhunu etkilemekle kalmayıp aynı zamanda çeşitli bozuklukların tedavisine yardımcı olmak üzere kullanıldığı tarih boyunca görülmüş bir durumdur. Günümüzde de dua ve meditasyonun hem fiziksel hem de psikolojik parametreleri iyileştirebildiği birçok çalışmada ortaya koyulmuştur.⁹⁶

Din duygusunun herhangi bir şekilde genlere veya beyne indirgenmediği ve insanın doğuştan dini bir kabiliyete sahip olduğuna inanan dinî geleneklerden biri olan

⁹¹ Kirkpatrick, "An Emerging New Foundation For The Psychology of Religion", 105.

⁹² Jeffrey Kluger, et al, "Is God in Our Genes", *Time* 164, 2004, 62-72, 64.

⁹³ Kirkpatrick, "An Emerging New Foundation for the Psychology of Religion", 106.

⁹⁴ Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul 2020, 105-106.

⁹⁵ H. B. Woolston, "Religious Emotion", *The American Journal of Psychology*, 13(1), 1902, 62-79, 79.

⁹⁶ Newberg, d'Aquili. "The Neuropsychology of Religious And Spiritual Experience", 263.

İslâm inancında bu durum fitrat kavramıyla açıklanmaktadır. Doğal iman etme, Allah'ı tanıma kabiliyeti olarak tanımlanan fitrat, dinî düşünce ve davranışlarının temelini oluşturur.⁹⁷ Dolayısıyla fitrat bir dindarlık kabiliyetidir. Bu durumda din duygusuna, akıl ve tecrübenin müdahalesi henüz yoktur. Ancak insan, bu kabiliyeti geliştirerek inanan bir insan olabileceği gibi, köreltmek veya baskı altına almak suretiyle de inkârcı bir kimse olabilir.⁹⁸ İnsan beyni her ne kadar inanmaya uygun bir biçimde tasarlanmış olsa da mevcut dinsel uygulamaları içselleştirilmesinde içinde bulunduğu insani çevrenin etkili olabileceği de önemli bir noktadır.⁹⁹

İslâm geleneğinin temsilcilerinden biri olan Muhammed Kutup'a göre insanda bir fitratın olduğunu ispatlayan insanın kendisi ve tarihidir. Evrimin de aslında fitratı değiştirmek değil fitratı gerçekleştirmek olduğunu söyleyen Kutup, bu işlemin fitratın alanını arttırdığını ve sürekli olarak onun yeni şekiller almasını sağladığını ifade eder.¹⁰⁰

Kutup'a göre insanın değişmez güdülerini ve yapısını insanlığın sürekli olarak değişip duran hayatı ile bağdaştırmamalıyız. Ona göre insanın fitrî güdülerini açığa çıkaran tablo nesilden nesile değişir ve evrimleşir. İnsan aklıyla maddi kâinat arasındaki sürekli sürtüşmenin ve bu sürtüşme sonucu olarak pratik hayatta görülen yeni şekillerin ortaya çıkmasının etkisi ile bu evrim gerçekleşir. Fakat şeklin değişmesi halinde insan değişir mi sorusuna Kutup yemek yeme güdüsünü örnek verir. Çünkü bu bütün insanlarda sabit değişmez fitrî bir güdüdür. Fakat yemek yeme şekli değişmekte ve evrimleşmektedir. Örneğin insan avlanma çağında avladığı hayvanı çiğ olarak yerd, çünkü yemek yiyebilmek için başka bir yolu yoktu ve maddi imkânlar bundan daha fazlasına elverişli değildi. Daha sonra ateşi keşfetti ve bu ona oldukça yeni ve hayatı bütünüyle değiştiren bir dünyanın kapılarını açtı. Görüldüğü gibi burada değişen yemek yeme güdüsünün kendisi değil yemeği yeme şeklinin kendisidir.¹⁰¹

Yine Kutup'a göre insanı yeryüzünün halifesi olması için yaratmış olan Allah aynı zamanda ona bu özelliği de bağışlamış olmalıdır. Çünkü bu özellik halifeliliğin araç gereçlerinden biridir. İnsana ateşi keşfetme imkânı ve fırsatı sağlayan Allah'tır ve bunlar

⁹⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Ku'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997, 16.

⁹⁸ Kasapoğlu, *Ku'an'da İman Psikolojisi*, 20.

⁹⁹ Topbaş, *Dindar Beyin*, 56.

¹⁰⁰ Muhammed Kutub, *Evrin ve Değişmezlik*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), Beka Yayınları, İstanbul 2013, 124.

¹⁰¹ Kutub, *Evrin ve Değişmezlik*, 101.

tesadüf değildir. Allah insanın fitratına tabiatta görünen gerçeklere dikkat etme ve bunları tasavvur edip bunlardan yararlanma özelliği de yerleştirmek suretiyle ona bu imkân ve fırsatı vermiştir. Yoksa insanın önünde ateşi ortaya çıkartan sonra da bu düşünceyi ondan alıp kullanmaya ittiği söylenen tesadüf, hayvanın önünde milyonlarca kez gerçekleşmekte fakat hayvan onu idrak ve tasavvur edememekte, bu onu işinde kullanmak için almamaktadır.¹⁰² Çünkü bilme hususunda insan ile hayvan arasındaki temel fark hayvanın sadece tikel şeyleri idrak edebilirken insanın hem tikel hem de tümel hakikatleri idrak edebilme kabiliyetinin olmasıdır. Yani insan gündelik bilgisi ile sahip olduğu gibi varlığın mahiyetini metafiziğin niteliğini ve varlık hakkındaki konumunu bilme yetisiyle donatılmıştır.¹⁰³ Görüldüğü üzere Kutup da din duygusuna evrimsel bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Fakat buradaki evrim salt materyalist veya ateistlik bir yaklaşımdan beridir. Kutup’a göre din duygusu bizatihi insanın kendisine yaratılışa verilmiş, insandan da onu geliştirmesi beklenmiştir.

İslâm düşüncesinin bir başka temsilcilerinden olan İbn Tufeyl de Kutup gibi insandan yaratılışında var olan bir din duygusundan söz eder. Tufeyl’in, *Hay b. Yakzan* isimli eseri, yaratıcının varlığını insanın kendi aklıyla da bulabileceğine dair bir düşünceyi aktarmaktadır. Bir yaratıcıya inanma içgüdüsünün insanın beraberinde yaratıldığının anlatıldığı bu öyküde Hay bin Yakzan yüce yaratıcı fikrini kendi özü aracılığıyla kavramış ve varlığın bilgisine ulaşmıştır.¹⁰⁴ Tufeyl’in burada aktarmak istediği en önemli düşün de insanın dünya ve ahireti kazanabilecek tabiatta yaratılmış olduğudur.¹⁰⁵ Bu durum dindar olmayanların bile bazen hayatlarını yönlendiren görünmeyen kasıtlı güçlerin varlığını sezdiklerine¹⁰⁶ dair söylemlerini destekler niteliktedir. Görüldüğü gibi hangi inanca sahip olursa olsun gerçek inananlara göre, bağlılıklarını harekete geçiren en önemli şey kendilerinden çok daha yüksek bir güce dair bir duygudur.¹⁰⁷

¹⁰² Kutub, *Evrin ve Değişmezlik*, 116.

¹⁰³ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, 31.

¹⁰⁴ İbn Sina, İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, (Çev.: M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid), YKY Yayınları, İstanbul 2023, 128.

¹⁰⁵ Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, 16.

¹⁰⁶ Konika Banerjee, Paul Bloom, “Why Did This Happen To Me? Religious Believers’ And Non-Believers’ Teleological Reasoning About Life Events”, *Cognition*, (133)1, 2014, 277-303, 299.

¹⁰⁷ Kluger, “Is God In Our Genes”. 63.

Din duygusunun belirgin varlığı üzerine yapılan çalışmalar öncelikle insandaki duygusal bir ihtiyaca dikkate çekmektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada bir yaratıcıya inanmanın ve belli bir dini disiplin içinde bulunmanın Maslow'un ifade ettiği ihtiyaçlar hiyerarşisinde davranışın motive edicileri olarak belirlediği gereksinimleri giderdiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla imanın salt entelektüel veya zihinsel bir çabadan ibaret olmadığı aynı zamanda insandaki başta duygusal ihtiyaçlar olmak üzere birçok gereksinimini karşıladığı anlaşılmıştır.¹⁰⁸

Din duygusunun kökenine dair bu çok yönlü yorumlar göstermiştir ki bu konuda dinî geleneklerin açıklamalarında olduğu gibi bilimsel olarak net bir şey söylemek henüz mümkün olmamıştır. Neticede bir ucu metafizik unsurlara dayanan bu duygunun salt bilimsel yöntemlerle açıklanması oldukça güçtür. Fakat din duygusunun kökenine dair yapılan her alandan çalışmanın bir ortak noktasına dikkat çekmek gerekir; o da bu duygunun insan için sağladığı faydadır. Örneğin din duygusunun insanın evrimi ile yerleştiğini savunanlar genellikle onu insanın psikolojik olarak kendini güvende hissetme, ölümden ve yok olma düşüncesinden bertaraf etme gibi sebeplerden ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Çünkü din, insanın hayatına inanç ve ritüellerle karışarak onun anlamlı, kendisi ve çevresiyle barışık bir hayat yaşamasına imkân vermekte; ümitsizliğe ve boşluğa düşmesini engellemektedir.¹⁰⁹ Dini inancın ve ritüellerin, depresyon, kaygı, korku, öfke gibi ruh sağlığını tehdit eden duygular üzerinde hafifletici etkiye sahip¹¹⁰ olduğu düşünüldüğünde, dinî bir anlayışta kendine yer bulmayan insanlarda da aksinin olması oldukça olası görülmüştür. Din üzerine yaptığı felsefeyle de bilinen Pascal bu konuyla ilgili olarak üç türlü insanın varlığından bahseder; bunlardan biri Tanrıya bulduktan sonra çalışır durur, bir diğeri O'nu aramaya koyulmuştur fakat henüz bulamamıştır. Sonuncusu ise bulmadan ve aramadan yaşayıp gider. Tanrıyı bulan mutlu ve uslu, Tanrıyı henüz aramakta olan mutsuz ama uslu, ne arayan ne de bulan insan ise çılgındır.¹¹¹

¹⁰⁸ Seyithan Can, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 473-501, 496.

¹⁰⁹ Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 2009, 87-100, 98.

¹¹⁰ Altun, "Dindarlık ve Depresyon İlişkisi", 15.

¹¹¹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, (Çev.; İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2011, 35.

İnsan ve inanç konularının mahiyeti dikkate alındığında tek bir sebebe dayanılarak din duygusunun kökeninin açıklanması mümkün değildir. Aynı zamanda bu konuda salt maddeci bir yaklaşımın yeterli olmayacağı ve holistik bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir.¹¹² Çünkü dinler tarihi, korkulardan emin olmanın verdiği memnuniyet ile birlikte, teslim olmanın verdiği iç huzurun rolünü gösteren örneklerle doludur.¹¹³ Bunun sebebi ise insanın, varlığın ve kendi varoluşunun sebeplerine dair anlamsal bir arayış kabiliyetine sahip olmasıdır. İnsanlar doğası gereği meraklıdırlar ve meraklarının peşinden giderek bir anlamsal arayışa giren insanlar geçirdikleri süreçte belli bir inanca sahip olurlar. Din, bu tür sorulara cevap arayan insanlar için bir rehberlik kaynağı sağlar ve anlamı bulmalarına yardımcı olur. Evrenin ve insanın varoluşunun neden ve nasıl olduğu gibi temel sorular, insanların düşünce ve duygularını şekillendirir. Bilimsel metotlar empirik yollardan bir sonuca varmaya çalışırken, insandaki bu duygusal süreci ölçebilecek bilimsel bir metot bulunmamaktadır. Dinî inancın tek başına bu yönü bile konunun tek bir dayanak ile açıklanamayacağını göstermektedir. Sonuç olarak söylenebilir ki din, insanların varlık amaçlarını anlama çabalarını destekleyen bir görev üstlenir. İnsanlar, din aracılığıyla yaşamlarına anlam, amaç ve yönlendirme katmayı amaçlarlar. Bu nedenle, din duygusu insanların derin anlayış arayışlarına dayanır çünkü din, onlara bu anlamları bulmada rehberlik eder.

C. Ahlâk Kavramının Dinsel ve Toplumsal Kökeni

Ahlâk, insanları hem kendi iç dünyasıyla hem de dış dünyasıyla uyumlu ve mutlu hale getirme ilminin adı olarak tanımlanabilir.¹¹⁴ Ahlâklılık ise insanın davranışlarıyla ruhunun uyum içinde olması demektir. Davranış ve ruhsal durum arasında böyle bir uyum ise birçok özelliğe sahip donanımlı bir varlık olarak insanın bedenini ve ruhunu aynı anda ilgilendiren durumlarda iyiyi kötünden ayırt edebilmesi ile mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla insan karşılaştığı durumlara sahip olduğu yargıda bulunma yetisiyle bir değer tayin eder ve bu değerlerin bir kısmını iyi, bir kısmını kötü olarak

¹¹² Köylü, Oruç, “Dini İncanın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji”, 550.

¹¹³ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, Timaş Yayınları, İstanbul 2022, 30.

¹¹⁴ Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, 18.

¹¹⁵ Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 35-38.

nitelendirir.¹¹⁶ İnsan eylemlerinin hangisinin iyi ve kötü, önemli ya da önemsiz, yararlı veya zararlı olduğuna karar veren ayırt etme özelliği insandaki değer duygusundan kaynaklanmaktadır.¹¹⁷ Burada duyular genel bilgide olduğu gibi ahlâkî bilginin de ilk adımını oluşturmaktadır.¹¹⁸ Çünkü akıllı harekete geçiren şey duyulardır.¹¹⁹ Değer duygusunu tayin eden akıl ise burada önemli bir yerdedir.¹²⁰ Dolayısıyla insanîlik ile özellikle duygusallık ve duyumsayabilme yetenekleri arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsanîlik ise ruh hallerini akıl ile sağlamlaştırmakla mümkün olmaktadır.¹²¹ Örneğin hırsızlığın kötü bir fiil olduğunu her insan aynı derecede hissetmese de doğru kabul eder. Burada kötü akıl tarafından tayin edilir. Bu fiilin kötü olmadığını iddia etmek ise ancak akıllı ve insanlığı çiğnemekle mümkün olur.¹²²

İngiliz düşünür Jeremy Bentham da ahlâkın kaynağının duyu ve duygular olduğunu savunur. Ona göre insan ıstırap ve haz duygularının emrindedir. Bu iki duygu insana ne yapıp ne yapmaması konusunda rehberlik eder.¹²³ İnsanın iradesini ahlâkî davranışta önemli bir yerde tutan Henri Bergson ise duyguların ahlâkın doğuşuna katkı sağladığını fakat temel oluşturmadığını savunur. Çünkü duygular ödev veya ona benzeyen bir şey ortaya çıkaramaz. Çünkü burada zorunluktan ziyade irade faktörü vardır. Duygular bir davranışı yapmaya itebilir ama zorlamaz. Karar veren merci ise insanın iradesidir.¹²⁴

Fakat duygular, irade ve akıl gibi kavramları tek başına ahlâk için temel olarak yeterli görülmemiştir. Burada beklenen makul bir akıl ve vicdan uyumudur. Akıl ve vicdan koalisyonu olmadan tek başına bilimsel bir yaklaşım insanî olarak gerçekten önemli olan şeyler hakkında çok fazla sağlıklı şeyler söyleyemez. Bu yüzden bilgi ve

¹¹⁶Yurdagül Kılınç Adanalı, “Ahlâk Felsefesi”, Gökhan Arslantürk (Ed.), *Ahlâk Psikolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2021, 5.

¹¹⁷ Sami Şekeroğlu, *Matürîdî’de Ahlâk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 27.

¹¹⁸ Şekeroğlu, *Matürîdî’de Ahlâk*, 36.

¹¹⁹ Şekeroğlu, *Matürîdî’de Ahlâk*, 40.

¹²⁰ Şekeroğlu, *Matürîdî’de Ahlâk*, 48.

¹²¹ Şahin Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 37.

¹²² Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, 40.

¹²³ Jeremy Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, (Çev.: Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, 17.

¹²⁴ Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev.: M.Mukadder Yakupoğlu), DoğuBatı Yayınları, İstanbul 2020, 42.

bilincin vicdanda köklü bir yeri bulunmaktadır. Vicdanda ise denetimsiz duygular değil akılsal tutumlar bulunur.¹²⁵

İslâm düşünce geleneğinin isimlerinden biri olan Taha Abdurrahman ahlâkı salt akıl ile temellendirmez, aksine akıllı ahlâkî bir temele oturtmak gerektiğini ifade eder. Abdurrahman'ın burada eleştirdiği akıl vicdandan soyutlamış bir akıldır. Abdurrahman *Ahlâk Sorunsalı* adlı kitabında insanı hayvandan ayıran en önemli şeyin akıl değil ahlâk olduğunu söyler. Çünkü hayvan kendi yaşamını aklını kullanarak rızıkına ulaşmaya çalışmak için kullanırken iyiliğe çalışmak için kullanmaya çalışmaz. Abdurrahman'a göre insandaki akıl ahlâk ile temellendirilmelidir.¹²⁶ Buradaki ayrım ahlâkın iyi olanı emretmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle insanın akıllı bir varlık olması, onun toplumsal olarak yerini belirlemede önemli bir dayanak olmakla beraber insanın kendi öz niteliğini belirleyerek ona bir yer tayin etmenin en emin yolu ahlâklı bir varlık olarak tanımlanmasıdır.¹²⁷

Ahlâk ve akıl ilişkisinde önemli bir diğer nokta, bu duygu ve duyumların kaynağı konusudur. Bazı düşünürlere göre ahlâk fiili ya akıldan ya vicdandan ya da insandaki yaşama dürtüsünden meydana gelmiştir.¹²⁸ Burada evrim teorisi yeniden karşımıza çıkmaktadır. Evrim teorisyenleri, ahlâkı bilince, diğer bir deyişle beyinsel kabul ettikleri bir aktiviteye indirgemişlerdir. İnsan davranışlarını bedeninin bazı fonksiyonlarına bağlayarak açıklamaya çalışan ahlâk anlayışına aynı zamanda biyolojik ahlâk da denilmektedir. Burada ahlâkın kaynağı insan beynidir. Beyin evrimle gelişerek ahlâk anlayışını kazanmıştır.¹²⁹ Bu teoriye göre doğal seçim süreci ahlâk için de işlemiş ve tüm türler için, hayatta kalma mücadelesinin bir sonucu olmuştur.¹³⁰ Bu inanca göre ahlâkî ilkelerin insan aklınca benimsenmesini sağlayan şey insanın geçirdiği bu evrimdir.

Evrım teorisyenleri insan ahlâkının, genlerin ve kültürel yeniliklerin birlikte evriminden kaynaklandığını iddia ederler.¹³¹ Onlara göre ahlâkî değerler Tanrının

¹²⁵ Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, 47.

¹²⁶ Taha Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, (Çev.: Tahir Uluç), Pınar Yayınları, İstanbul 2021, 23.

¹²⁷ Mustafa Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2010, 42.

¹²⁸ Hüsamettin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2013, 70-71.

¹²⁹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s.56-57.

¹³⁰ Mary Midgley, "The Origin Of Ethics." *A Companion to Ethics*, 29, 1991, 3-13, 7.

¹³¹ Jonathan Haidt, "Morality", *Perspectives On Psychological Science*, 3(1), 2008, 65-72, 70.

insana verdiği buyruklar olmadığı gibi âlemde bağımsız olarak da var değillerdir. Ahlâk burada doğrudan insan bilincinin bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla bilincin olmadığı yerde ahlâkî değerlerden de bahsedilemez.¹³² Ahlâkın insan bilincinin varlığıyla var olduğunu savunan bu teoriye göre insanda iki milyon yıl içinde gelişen özelliklerden biri de ahlâktır. Bu gelişimin sebebi ise insanın gruplar arası rekabet gücünü artırmak ve toplum halinde yaşamasını kolaylaştırmaktır.¹³³ İnsan toplumda yer edinebilmek için tıpkı hayvanlarda olduğu gibi sonradan edinilmiş bu içgüdüyle yardım, sevgi, saygı gibi erdemlere sahip olmuştur.¹³⁴ Bugün modern ahlâkî psikolojide de ahlâkın kişisel gelişim yoluyla değiştiği düşünülmektedir.¹³⁵ Ahlâkın evrimi konusu neliği ve niceliği bakımından tartışmaya açık görünmektedir. Nitekim ahlâkî evrim ile açıklamaya çalışmak varlığı evrensel olarak kabul edilen bir kavramı zayıf bir temellendirme girişimi olarak yorumlanabilmektedir.

Evrimsel izahlara aksi yönde görüş bildiren bazı teologlara göre ise ahlâk kavramını teolojik olarak temellendirmek ahlâkî ilkeleri evrenselleştirmek için daha kuvvetli bir yoldur. Çünkü burada ahlâkî ilkeler Tanrının buyrukları olarak kabul edilmektedir.¹³⁶ İlâhi bir otorite tarafından verilen ahlâkî ilke ve değerler, varlıklarını ve etkilerini sürdürebilme açısından daha avantajlıdır. Çünkü insan akli durağan olmayıp değişime açıktır. Burada bahsedilen değişim Tanrı tarafından insana verilen akılda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ahlâksal bilgi bilincin bir ürünü değildir ve insana bizzat Tanrı tarafından verilmiştir. Buradan hareketle insan akli farklı fikirler edindikçe ahlâkî değerler de değişime uğrayabilecektir.¹³⁷ Akıl ve vicdan her ne kadar ahlâkî olanı seçme konusunda rehberlik etse de bu konuda güçlendirilmeye ve geliştirilmeye ihtiyaç duyar. Burada bu ihtiyacı karşılayabilecek en yüksek kurum olarak da din görülmektedir. Çünkü din, ahlâkî varlığın temel sebeplerinin başında sayacak kadar önemsemektedir.¹³⁸

¹³² Kılınç, "Ahlâk Felsefesi", 24.

¹³³ David C. Lahti, "The Correlated History of Social Organization, Morality, And Religion", *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, 2009, 67-88, 67.

¹³⁴ Lahti, "The Correlated History of Social Organization, Morality, And Religion", 71.

¹³⁵ Mina Khatibi, Farhad Khormaei, "Morality and Ethics: A Brief Review", *Journal of Life Science and Biomedicine* 6(3), 2016, 66-70, 69.

¹³⁶ Kılınç, "Ahlâk Felsefesi", 26.

¹³⁷ Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 30.

¹³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2021, 24.

Ayrıca din, ahlâk değerlerini bildirmekle kalmaz ayrıca onların pratikte uygulanmasını da istemektedir.¹³⁹

Ahlâkın insana yaratılışıyla birlikte Tanrı tarafından verildiğini savunan teologlar bu teşvik edici gücü fitrî ya da doğal ahlâk olarak isimlendirmektedir. Kişinin kendisi için istediği iyiliği başkası için de istemesi ve aynı şekilde kendisinin sakındığı kötülükten başkasının da sakınmasını istemesi doğasından kaynaklanan bir duygudur. Bu duygu da insana yaratılışında verilmiştir.¹⁴⁰ Fakat ahlâk sadece fitrî ahlâktan ibaret olmayıp sonradan kazanılan birçok değeri de ifade etmektedir. Burada kişinin içinde büyüdüğü aile ve sosyal çevre etkileyici konumda bulunmaktadır. İnsan ise burada seçme özgürlüğüne sahiptir.¹⁴¹ Burada fitrî ahlâkın değişmeyeceği fakat sonradan edinilen ahlâkın değişebileceği şeklinde görüşler de mevcuttur.¹⁴²

Ahlâkı Tanrının varlığına götüren en önemli argüman olarak kabul eden İmmanuel Kant da insanların içinde neyin yanlış neyin doğru olduğunu anlayan ahlâksal bir güç olduğunu iddia eder. Kant ahlâkî değerlerin dayandığı prensiplerin, akıl yoluyla bulunabileceğini ve bunun tüm insanlar için geçerli olduğunu söyler.¹⁴³ Kant'a göre Tanrı'ya inanmayan bir kimsenin ahlâklılığa yönelmesi de mümkün değildir. Çünkü ahlâksal hükümlerin geçerliliği Tanrının varlığına bağlıdır. Kant, dinin ahlâkın kaynağı olmadığını, tersine ahlâk yasalarının Tanrı bilgisine uygulanmasından ileri geldiğini ifade eder. Ona göre din ahlâklılığa güç, güzellik ve gerçeklik kazandırır.¹⁴⁴ Dolayısıyla ahlâklılık olmadan din de olmaz.¹⁴⁵ Ahlâkı dinin mihenk taşı olarak ifade eden Kant, bu iki kavram arasındaki mutlak ilişkiye de dikkat çekmiştir.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere ahlâk ister sonradan kazanılmış olsun, ister yaratılıştan verilmiş olsun her türlü insanın tabiatında olan ve gerçekliği yadsınamaz bir olgudur.¹⁴⁶ Örneğin ahlâkî değerlerin kaynağı bizzat nesnenin kendisi olabilirken aynı zamanda ona o değeri veren süje de olabilir. Burada dinler tarafından kutsal kabul edilen mekânlar örnek olarak verilebilir. Bir Budist için Buda heykeli, bir Hindu için

¹³⁹ Ahmet Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, Say Yayıncılık, İstanbul 2021, 11.

¹⁴⁰ Şekeroğlu, *Matürîdî'de Ahlâk*, 89.

¹⁴¹ Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 14.

¹⁴² Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 22.

¹⁴³ İmmanuel Kant, *Ethica*, (Çev.: Oğuz Özügül), Fol Yayınları, Ankara 2022, 27.

¹⁴⁴ Kant, *Ethica*, 108-109.

¹⁴⁵ Kant, *Ethica*, 106.

¹⁴⁶ Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 29.

Ganj nehri ne kadar kutsalsa da aynı din görüşünü kabul etmeyen insanlar için de tüm bu eşyalar ve mekânlar turistlik bir gezinin objeleri olabilmektedir. Fakat tüm bunların dışında adalet, iyilik, doğruluk gibi değerlerin kendileri bizzat değerlidir. Bu şekildeki ahlâk, yargılar her yerde ve herkes için aynıdır.¹⁴⁷

Ahlâkî bilginin yaratıcı vasıtasıyla insana verilmesi aynı zamanda ahlâkın din ile ilişkisinin ilk adımı kabul edilebilir. Buradan hareketle iman ve inkârın ahlâk üzerindeki etkilerini ifade eden teologlara göre dini inanç aynı zamanda kişiyi yaratıcıya iman etmek üzere doğru ve iyi olan şeyi yaptırmıştır. Dolayısıyla bu fiiliyle insan iyi hükmünü hak etmektedir. Çünkü bu kişi dinin ve aklın iyi gördüğü bir fiili seçtiği için kendi adına iyi bir iş yapmakla beraber yaptığı fiil de iyi olarak nitelendirilmiştir. Yaratıcıyı inkâr eden kişi de bu asi davranışıyla kendi nefesine zulüm edip zarar vermiş ve kendi lehine olmayan bir işi yapmıştır. Dolayısıyla bu kişi aklın kendisini engellediği şeyi tercih ettiği için kötü hükmünü almıştır.¹⁴⁸ İnsanın iyiliğe ve kötülüğe yatkın yaratılması ondaki irade fiiline dikkat çekmektedir. Bu iki eğilim arasında tercih yapacak olan salim bir akıldır. Salim bir aklın olduğu her yerde aynı zamanda ahlâkî bir hava da hissedilmektedir. İnsanın akli doğruyu bulabilme yeteneğinde yaratılmıştır. Akletme ile gayret gösteren insan fiillerinde ahlâkî olanı seçme kabiliyetine sahiptir.¹⁴⁹ Burada ahlâkî olan iman etme fiili ile ortaya çıkmaktadır ve görüldüğü gibi ahlâk dine bağlıdır. Bu anlayışa göre din kişinin ahlâkî doğruları davranışa dönüştürmede insanda oluşabilecek kayıtsızlığı ortadan kaldırarak ahlâkî doğrunun ve iyinin maksimum düzeyde insan tarafından sürekli fiilleştirilmesini sağlamaktadır. Bunu da özellikle uhrevi olgulara dayanarak yani mükâfat ve ceza, cennet ve cehennem kavramları üzerinde sıkça durarak yapar.¹⁵⁰ Burada dine dayanan ahlâkın bazı problemleri barındırdığını söyleyerek eleştirenler olmuştur. Örneğin kişinin ahlâklı davranışı dini mükâfata sahip olma ya da cezadan kaçma gibi duygularla yapması o eylemin değerini eksiltmektedir. Buna göre iyi sadece iyi olduğu için yapılmalıdır.¹⁵¹

¹⁴⁷ Erdem, *Ahlâk felsefesi*, 40-41.

¹⁴⁸ Şekeroğlu, *Matürîdî'de Ahlâk*, 82.

¹⁴⁹ İlhami Güler, *Allahın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 99-100.

¹⁵⁰ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 106.

¹⁵¹ John Cottingham, "Din, Erdem ve Etik Kültürü", (Çev.: Hüsnü Aydeniz, Fatih Topaloğlu), *Din-Ahlâk Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2016, 114-115.

Tarihin bazı dönemlerinde din-bilim arasındaki çatışmadan ahlâk da etkilenmiş ve sekülerleşmenin etkisi ile din-dünya ayrımı ahlâk ile dini de birbirinden ayırmıştır. Burada seküler ahlâk savunucularının temel iddiası birçok ahlâkî ilkenin salim bir akla ve vicdana sahip her insan tarafından bilinebilmesi olmuştur. Bu yüzden ahlâkın sırtını tamamen dine dayadığı fikri eleştirilmiştir. Çünkü böyle bir temellendirmeye dayanmak her hangi bir din mensubu olmayan insanları ahlâktan yoksun kalmakla suçlamakla aynı şeydir.¹⁵² Fakat dinden soyutlanmış ahlâk düşüncesi de aynı şekilde eleştirilmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki burada dikkat çekilmesi gereken şey ahlâkın insan aklı ve vicdanıyla bilinebilmesinin yanında din ile desteklenen ahlâkın daha evrensel ve kalıcı bir karaktere sahip oluşudur.

Ahlâkın bireysel yönünün yanı sıra toplumsal açıdan öneminin de üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü ahlâkî kurallarla normlardan yoksun olan, herhangi bir ahlâk sistemi bulunmayan bir toplum bulunmamaktadır.¹⁵³ Nispeten ateist topluluklarda bile bağlı olunan pek çok gelenek ve ahlâk, onlar ateist olmadan çok önce ortaya çıkmış durumdadır.¹⁵⁴ Toplumu ahlâkî ilkelere bağlı kılan özellik ise toplumun ruhsal sağlığı ve istikrarı olarak görülebilir. Çünkü insanın değerlerden uzaklaştırılmaya çalışıldığı bir toplumda refah ortadan kaybolur, yerini savaşlar ve çatışmalar alır. Ahlâkî değerler insanı egoizm ve merhametsizlikten uzaklaştırır, empati ve sevgi öğretileri aşılır.¹⁵⁵ Özetle toplumsal ahlâk din, dil ve ırk fark etmeksizin insanların barış, mutluluk ve huzur içinde yaşamalarını sağlayacak en önemli etken olarak görülmektedir.¹⁵⁶

Ahlâk ve Toplum kitabında özellikle bu konuya değinen Emile Durkheim, insanların ancak kendilerinden üstün bir güçle yönetilebileceğini ifade eder. Ona göre bu güç toplumdur. Otoriter toplumların gücü de kendilerinden değil toplumun kendi oluşumundan gelir. Ahlâkî hayat ise bu gücü oluşturan, toplum üyelerinin acımasız eylemlerini yumuşatan temel unsurdur.¹⁵⁷ Durkheim, toplumun bireylerini bir arada tutan normatif yapıların varlığının, sosyal düzenin korunması ve toplumun istikrarının sağlanması açısından hayati olduğunu vurgular. Ayrıca, toplumun üyeleri arasındaki

¹⁵² Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, 53.

¹⁵³ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 13-14.

¹⁵⁴ Paul Bloom, "Religion, Morality, Evolution." *Annual Review of Psychology* (63), 2012, 179-199, 187.

¹⁵⁵ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 12.

¹⁵⁶ Yaran, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, 169.

¹⁵⁷ Durkheim, *Ahlâk Ve Toplum*, 90.

dayanışma ve işbirliğinin, sosyal yapıyı güçlendirdiğini ve bireylerin mutluluğunu artırdığını öne sürer.¹⁵⁸ Durkheim ayrıca ahlâkın toplumda başlamadığını ama toplumlar geliştikçe ahlâkın da geliştiğini savunur. Ona göre ahlâk toplumsal yapının gelişmesi ve evrilmesi ile de daha nitelikli bir hale gelmiştir.¹⁵⁹ Durkheim'in felsefesinde ahlâk toplumun refahı için önemli bir yere sahiptir. Bu durumun yanı sıra ahlâkın gelişimi de toplumun gelişimine bağlı görülmüştür. Görüldüğü gibi burada ahlâk ve toplum arasında oldukça sıkı bir ilişki vardır.

Buraya kadar gelindiğinde ahlâk kavramının tek bir temel üzerinde yükselmediği¹⁶⁰ görülmüştür. Çünkü dünyanın her yerinde, ilkel ya da modern bireylerde ve toplumlarda ahlâksal ilkelere mutlaka rastlanmaktadır. Böylesine evrensel bir kavramı da tek bir olguya dayandırmak birçok noktada eksik kalacaktır. Sonuç olarak söylenebilir ki ahlâk kavramının temelinde birden fazla etken söz sahibidir. Bu etkenlerin geniş tahlili de konuyla alakalı birçok eserde yapılmış ve hâlâ yapılagelmektedir.

D. Küreselleşme ve Transhümanizmin Din ve Ahlâk Kavramlarına Etkisi

Transhümanizm ideolojisinin bugün bu denli tartışılıyor olmasının esas nedeni büyük kitlelere ulaşabilme kapasitesidir. Bu da küreselleşme vasıtalarının varlığı ile mümkün olmaktadır. Teknolojik ilerlemeler ve sermaye birikimi küreselleşmenin kapsamını ve ölçeğini hızlandırmış, bu da bilginin dünya çapında hızla yayılmasına olanak sağlamıştır. Artan küreselleşmenin bir sonucu olarak da ırk, dil ve din fark etmeksizin ortak yaşam tarzlarının ortaya çıkışı gözlemlenmiştir. Çeşitli vasıtalar sayesinde küresel etkileşimin artmasıyla ortaya çıkan, özellikle son yüzyılda önemli bir yere sahip olan küreselleşme kavramı, bireyin kimliği, yaşam tarzı gibi birçok farklı alanda değişikliklere sebep olmuştur.¹⁶¹

Küreselleşme, kıtalar arası mesafelerde karşılıklı bağımlılık ağlarını içeren bir dünya durumudur. Sosyal ve kültürel küreselleşme, fikirlerin, bilgilerin, fikir ve bilgiyi yanlarında taşıyan insanların hareketini içerir. Örnekler arasında dinlerin hareketi veya

¹⁵⁸ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 88.

¹⁵⁹ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 117.

¹⁶⁰ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 13.

¹⁶¹ Somaya Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." *Journal of Futures Studies* 22(3), 2018, 85-91, 85.

bilimsel bilginin yayılması yer almaktadır. Küreselcilik aynı zamanda bir toplumun uygulamalarının ve kurumlarının başkaları tarafından taklit edilmesini içerir. Bazı sosyologlar bunu “eş biçimlilik” olarak adlandırır.¹⁶²

Teknoloji alanlarındaki yenilikçi fikir alışverişleri birçok alanla ilgili projelerin tartışıldığı veya uygulandığı bölgesel ve uluslararası bilim merkezlerinin oluşmasına yol açmıştır. Bu merkezlerden çıkan bilimsel projeler, yalnızca katılımcı ülkeler arasında işbirliği için yeni bir alan oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda toplumların, ekonomik, kültürel ve ahlâkî yapısını da kademeli olarak değiştirmiştir. Böylelikle aynı ideale ve çıkarlara sahip toplumların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur.¹⁶³

Burada dijitalleşme kavramı küreselleşme kavramıyla yakından ilgilidir. Dijitalleşme, küreselleşmeyi hızlandırarak mevcut bilginin kısa sürede kıtalar arası yayılmasını sağlamıştır. Bu yayılım aynı zamanda etkilerinin büyüklüğü nedeniyle insanların ve toplumların dijitalleşmeye yönelik çabalarını teşvik etmiştir. Hayatın dijitalleşmesi de birçok insanın farkında olmadığı küresel bir değişime sebep olmuştur.¹⁶⁴ Bu değişimin altında bilginin dijital ortama taşınması ile birlikte insanların elde etmek istedikleri her türlü bilgiye kolay bir şekilde ulaşabilmesi yatmaktadır.¹⁶⁵

Sosyal, ekonomik ve ideolojik değişimleri de beraberinde getiren her teknolojik yenilik dalgası, bir sonraki dalganın özelliklerini büyük ölçüde şekillendirmekte, kapsamını ve etkisini belirlemektedir.¹⁶⁶ Bulunduğumuz yüzyılda robotik, sibernetik, nanoteknoloji gibi alanlarda olan ilerlemeler de bu dalgalanmaların neticesinde gelişmekte ve bu asrın bilim çağı olarak isimlendirilmesine etki etmektedir. Bu ilerlemeye bağlı olarak insanı geliştirme teknolojilerinin de sınırlarını genişletmekte ve birçok insanın hayatını etkileyecek değişikliklere sebebiyet vermektedir. İnsanda bedensel ve bilişsel olarak köklü değişiklikler meydana getirmek isteyen transhümanizm, bunu teknolojinin gücünden yararlanarak yapmayı hedeflemektedir.¹⁶⁷

¹⁶² Robert O. Keohane, Joseph S. Nye. "Globalization: What's new? What's not? (And so What?)." *Making Policy Happen*. Routledge, 2020, 105-113, 105-107.

¹⁶³ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." 86.

¹⁶⁴ Serhat Arvas, *Dijital İşgal ve Transhümanizm*, Kudema Yayınları, İstanbul 2022, 134.

¹⁶⁵ Ufuk Sarıgül, “Dijital Teknolojiler ve Ahlâkî Olanın Görünürlüğü”, Gökhan Arslantürk (Ed.), *Ahlâk Psikolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2021, 223.

¹⁶⁶ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities", 88.

¹⁶⁷ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, 144.

Transhümanizm, bilişsel sınırlamaların, yaşlanmanın ve ölümün doğrudan sonucu olan varoluşsal zorlukların azaltılması veya ortadan kaldırılması, aynı zamanda fiziksel, psikolojik ve zihinsel süreçleri iyileştirmek için tıbbi prosedürler yoluyla bireylerin kendini geliştirmesini sağlaması ideolojilerini kapsayan bir kavram olarak tanımlanabilir. Günümüzde giderek büyüyen bir ideoloji olarak transhümanizm, konunun uzmanlarının yanı sıra, toplum bireyleri arasında da popülerlik kazanmaktadır.¹⁶⁸

Transhümanizm, sanayi devrimi öncesindeki teknolojik sınırlamalar nedeniyle yüzyıllar boyunca bilimsel uygulama ve pratikten uzak felsefi bir tutku olarak kalmıştır. Fakat son yüzyılda transhümanizm, insanlığın durumuna ve onun beklentilerine dair fütüristik bir hayal gücüne dayanan felsefeden, gerçekleştirilebilir pratik boyutları olan bir kimlik değişkenine doğru yavaş yavaş gelişmektedir. Biyoloji mühendisliği gibi alanlardaki teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, uzmanlar arasındaki iletişimin artması ve yenilikçi fikirlerin alışverişi küreselleşmeyi desteklemiş, bu durum da transhümanistlerin ideallerini ütöpik bir hayalden realist bir fikre dönüştürmüştür.¹⁶⁹ Görüldüğü gibi transhümanizm bu kabiliyeti aralarındaki iletişimi kolaylaştıran, motivasyonlarını artıran ve tutkularını hayata geçirmeleri için onlara gerekli araçları sağlayan küreselleşme ile sağlamıştır.¹⁷⁰

Transhümanistler dijitalleşme ile küresel boyutta etki ederek insanları mevcut durumlarından ileriye taşımayı hedeflemektedir.¹⁷¹ Buradaki en büyük etken teknolojinin insanların yaşam tarzını, dünya görüşünü ve düşünce yapılarını etkileyebilecek güçte olmasıdır. Bu durumdan ötürü transhümanizm hareketi gücünü gelişen bilim ve teknolojiiden almaktadır.¹⁷² Böylelikle transhümanizm biyoloji ve teknoloji arasındaki kombinasyondan faydalanıp ideolojilerini küresel çapta yayarak insanların kimliklerini yeniden şekillendirmek istemektedir.¹⁷³

¹⁶⁸ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities", 87.

¹⁶⁹ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." 85.

¹⁷⁰ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." 88.

¹⁷¹ Talip Demir, *Din ve Transhümanizm*, Eskiyei Yayınları, İstanbul 2021, 24.

¹⁷² Demir, *Din ve Transhümanizm*, 32.

¹⁷³ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." 90.

Çağımızda dijitalleşme ile birlikte toplumda yaşanan değişimin etkileri toplumu oluşturan ortak duygu, düşünce ve ideallerin değişmesine neden olmaktadır.¹⁷⁴ Transhümanizmin de ideallerine ulaşabilmesi, toplumların mevcut sosyal yapılarından arınmalarını içermektedir. Bu arınma, insanları üstün varlıklar haline getirme projesinin önemli adımlarında biridir.¹⁷⁵ İnsanların arınmaları gereken konuların neliği hususunda bize en büyük ipucuyu transhümanizmin kökenlerinin dayandığı aydınlanma geleneğinin nüvelerinden olan hümanizm düşüncesi vermektedir. Tanrı-insan, Tanrı-evren ilişkisini olumsuz manada etkileyen hümanizm akımı, kendini yüceltmek adına arkasına aldığı argümanlarıyla transhümanizme fikirlerini ve amaçlarını gerçekleştirmek adına büyük destek sağlamaktadır. Bu düşünceye göre insanın layık olduğu değere ulaşması ancak dinsel dogmalardan uzaklaştığı sürece mümkündür. Burada yeniden tasavvur edilmiş din ve ahlâk kavramları karşımıza çıkmaktadır.

Teknoloji yoluyla bireylerin düşünce sistemlerinde ve yaşam tarzlarında meydana gelen değişimler en çok din ve ahlâk gibi insan hayatını doğrudan ilgilendiren kavramları etkilemiştir. Küreselleşme bu etkiyi kıtalar arası yaymış ve böylelikle bireylerin din ve ahlâk anlayışları bulundukları coğrafya ve gelenekle sınırlı olmaktan çıkmıştır.¹⁷⁶ Bu yayılım birbirine benzer dünya görüşlerine sahip kitleleri oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında aydınlanma döneminin hümanist ideolojisinden en çok etkilenen Avrupa kıtası olmuştur. Bugün ise transhümanizm fikrinin coğrafyayla sınırlı kalmadığı açıkça izlenmektedir.

Transhümanizm teknolojinin ona verdiği imtiyazla ideolojisine yerleştiği özellikle bir din olma yolunda gösterdiği ilkelerini ve ahlâkî düşüncelerini küresel çapta insanlara yayabilecek bir konuma gelmiştir. Materyalist bir zemin üzerine ideolojisini kuran transhümanizm, bu yolla maddeci bakış açısını geniş kitlelere yayabilmekte ve onları etkisi altına alabilmektedir. Bu durumun etkisi altında kalan insanlarda dine olan güvenin sarsılması ve ahlâk anlayışlarındaki değişimler de kaçınılmaz olmaktadır. Yayılımın genişliği etkilenen insanların sayısını da artırmakta, bu durum da din veya ahlâk kavramlarını daha çok dejenere etmektedir.

¹⁷⁴ Muhammet Kızılgöçer, "Dijital Çağda İrşadın İmkânı", Musatafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 32.

¹⁷⁵ Bahji, "Globalisation and the Transhumanist Identities." 87.

¹⁷⁶ İsmail Demirezen, "Küreselleşen Dünyada Ahlâk Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(23), 2013, 31-41, 37-38.

Bir toplumda bulunan değerler sistemi, o toplumu birlikte hareket etmeye teşvik etmesi ve bireyler arası iletişimi artırması açısından önemli bir yerdedir.¹⁷⁷ Değerler sistemi olarak adlandırabileceğimiz ahlâk da çok yönlü bir sosyal olgudur.¹⁷⁸ Ahlâkın sosyolojik bir vaka olması, onun küreselleşmenin etkisinde kalmasının en önemli sebeplerindendir.

Ahlâk insanlar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin neticesinde oluşan toplumsal yapıyı düzenleme amacı taşıyan kuralların adıdır.¹⁷⁹ Bilginin ve sahibinin ahlâkî bir anlayışa sahip olması önemlidir. Hedef, yöntem ve amaç da bu çerçevede kalmalıdır. Çünkü ahlâk esaslarına bağlı bilgi irfan ve hikmete dönüşerek hayata anlam ve amaç kazandırır.¹⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında küreselleşmenin değiştirdiği ve bunu yaparken deformasyona uğrattığı bir ahlâk anlayışı bireyin ruhsal hayatını ve insanlar arasındaki ilişkilerini de etkileyecektir. Dolayısıyla burada hem bireysel hem de toplumsal açıdan sonuçlar doğacaktır. Aynı zamanda dijital küreselleşme ile bireylerin ve toplumların etkileşim şekli değiştirmekte bununla birlikte de geleneksel etkileşim biçimlerinden hızlı bir kopuş yaşanmaktadır. Bu durum birçok alanda ahlâk yozlaşmalarına yol açmaktadır.¹⁸¹ Değerlerden uzaklaştırılmış insan, böyle bir zeminde ahlâkî olanın ne olduğu konusunda gerekli hassasiyeti göstermekten uzak durabilmektedir.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere, Tanrı yerine insan merkezli bir anlayışı benimseyen hümanizmin etkisiyle gelişen, bedensel ve biyolojik sınırları aşmanın hedefinde olan transhümanizm, bugün ideolojisini küresel ölçekte yayma kabiliyetindedir. Bu durumun mutlak etkisi kuşkusuz insanların dünya görüşleri üzerindedir. Özellikle tabulaşmış birçok geleneğe meydan okuyan bu akım, insanlara din ve ahlâk üzerinde sorgulama ve kalıplardan çıkma gibi etkilerde bulunmaktadır. İnsana ve insan aklına verilen değer, sınırsız özgür düşünmenin yolunu açmakla beraber, ehil olmayan insanlar tarafından din ve ahlâk gibi insan hayatında önemli yere sahip kavramları suiistimale açık hale getirmiştir. İnsan aklının sınırsızlaştırılması, her insanın kendine ait bir din ve ahlâk tasavvurunun oluşmasına kapı açmaktadır. Bu

¹⁷⁷ Kızılgeçit, “Dijital Çağda İrşadın İmkânı”, 32.

¹⁷⁸ Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, 193.

¹⁷⁹ Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, 200.

¹⁸⁰ Lokman Aslan, “Dijital Çağda Bilgi Ahlâk”, Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 14.

¹⁸¹ Abdurrahman Akbaş, “Dijital Ahlâk”, Musatafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 73.

durum da, dini değerlerin özellikle semavi kaidelerin önemini yitirmesi ile sonuçlanabilmektedir. Neticede dinin tatmin edici yönünün bu şekilde ortadan kalkması ve bir kargaşanın ortaya çıkması da kaçınılmaz görünmektedir. Dine tepki ise dinden dönme ile sonuçlanabilmektedir. Bu etkilerin geniş tahlili sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Sonuç olarak Tanrının merkezde olduğu bir dünya görüşünden azade insan merkezli bir dünya görüşünü savunan aydınlanma felsefesi, sesini bugün kendi izinden gelen transhümanizm ideolojisi ile daha büyük kitlelere duyurabilmiştir. Bulunduğu kıta ile kalmayarak her coğrafyadan insana etki edebilmek ise dijitalleşme ile küreselleşen bu yüzyılda mümkün olmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL SÜRECİ

1.1. TRANSHÜMANİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1.1. Posthümanizm ve Post-Human

Posthuman terimi incelendiğinde, oldukça geniş ve kapsayıcı bir terim olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Biz oldukça geniş anlamlı bu terimi, yalnızca posthümanizm ve transhümanizm kavramlarının tanımladığı şekilleriyle kısa bir mukayese ile açıklama çalışacağız.

Transhümanizm ve posthümanizm kavramlarının her ikisi de insanın biyolojik, psikolojik, ahlâkî niteliklerini ve kapasitelerini artırmanın görev olduğuna inanan kültürel, bilimsel ve entelektüel birer hareket olarak tanımlanmıştır.¹⁸² Her iki kavram da insan odaklıdır ve aynı zamanda teknoloji bu kavramlar için hedefe gitmedeki en önemli vasıtalarından biridir. Fakat bu iki kavramdaki ayrışma ve çatışma, ortak noktalardan daha fazladır.

Posthümanizm ve transhümanizm kavramlarının ayrışma yaşadığı en önemli konu hümanist düşünce sistemidir. Çünkü posthümanizm Rönesans'ta ortaya çıkan hümanizm ve aydınlanmanın insanı kayıtsızca merkeze alan yönünü eleştiren felsefî bir yaklaşımken¹⁸³, transhümanizm felsefî olarak Aydınlanma Çağı'nda kök salmış olan ve bu dönemin parlatılmış fikrî akımı olan hümanizmi daha da ileri götüren "ultra-hümanist" bir yaklaşımdır.¹⁸⁴

Hümanizmin yalnızca Batı düşüncesini temel almasının oluşturduğu problemlere burada yeniden değinmemiz gerekmektedir. Hümanizmin insan anlayışı konusunda kısıtlı bir fikre sahip olması,¹⁸⁵ belli bir Avrupa fikrini şekillendiren medeniyetin ürünü

¹⁸² Luis Miguel Pastor, José Ángel García Cuadrado, "Modernity And Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", *Cuadernos de Bioética*, 25(3), 2014, 335-350, 344.

¹⁸³ Hasan Ocak, "İslam Düşüncesinde Üstün İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm", Mustafa Tekin, Muhammet Özdemir (Ed.), *Transhümanizm & Posthümanizm*, Eskiyei Yayınları, Ankara 2021, 79.

¹⁸⁴ Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, And New Materialisms", *Existenz*, 8(2), 2013, 26-32, 27.

¹⁸⁵ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, (Çev.: Öznur Karakaş), Kolektif Yayınları, İstanbul 2014, 28.

olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶ Belli bir medeniyetin insan algısıyla ortaya çıkmış olan hümanist ideolojinin insan tasavvurunun doğal olarak evrensel bir insan modeli ile uyumlu olması zor görünmektedir. Tarihsel olarak incelendiğinde Batı'da insanın, hiyerarşik bir ölçekte insan olmayan alana göre konumlandığı görülmektedir. Burada insanların dünyadaki ayrıcalıklı üstünlüğü sadece insan olmayan varlıklarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda cinsiyetçi, ırkçı yaklaşımlarla insan âlemini de biçimlendirmiştir. Başka bir deyişle, her insan bu şekilde değerlendirilmemiştir. Kadınlar, farklı renklere ve ırklara sahip insanlar bu hiyerarşik düzende ezilen sınıf olma özelliği taşımıştır.¹⁸⁷ Posthümanizm, bu bilinen hümanizm düşüncesinin sonunun başlangıcı demektir.¹⁸⁸ Başka bir deyişle posthümanizmde insanın sonu aslında bütün dünyaya egemen olma arzusu taşıyan kendini üstün gören insan anlayışının sonu anlamına gelmektedir.¹⁸⁹ Bu anlamda posthümanizm, insanlar arasındaki her türlü ayrımı ve hiyerarşiyi kaldırarak tüm açılardan gelişmiş bir insana göndermede bulunmaktadır.¹⁹⁰ Posthümanizm, aynı zamanda geçmişin kabulüyle beslenen eleştirel ve postmodern bir bakış açısını korurken, şimdiki zaman ve gelecek için alternatifleri sürdürmek ve beslemek için kapsamlı ve üretken bir bakış açısı belirler.¹⁹¹

Transhümanizmin posthümanizm açısından eleştirildiği başka bir nokta yine hümanist düşüncenin olumsuz neticelerinden biri olan insan ayrımcılığını içermesidir. Çünkü posthümanizme göre transhümanizm “herkese uygun” şekilde sunulan bir fırsat değildir. Transhümanizmin ütöpik ideolojileri karşısında ekonomik, eğitimsel veya ailevi dezavantajları bulunan insanlara ne olacağı konusu posthümanizm açısından sorun teşkil etmektedir. Aynı zamanda insan gücünde olmayan doğadaki varlıklara verilmesi muhtemel zarar da önemli bir problem olarak görülmektedir. Burada transhümanizmin insanın hayalindeki ölümsüzlüğün, gücün ve paraya olan aşırı yöneliminin oluşturabileceği sorunlara dikkat çekilmektedir.¹⁹²

¹⁸⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, 27.

¹⁸⁷ Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms", 28.

¹⁸⁸ Cengiz Dağdelen, *Post-hüman*, Tılsım Yayınları, Konya 2021, 19.

¹⁸⁹ Başak Ağın, *Posthümanizm*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Ankara 2022, 45.

¹⁹⁰ Mustafa Tekin, "Transhümanizm Ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum", Mustafa Tekin, Muhammet Özdemir (Ed.), *Transhümanizm & Posthümanizm*, Eskiyei Yayınları, Ankara 2021, 153.

¹⁹¹ Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms", 32.

¹⁹² Ağın, *Posthümanizm*, 41.

Görüldüğü gibi posthümanizm, hümanist bir bakış açısına sahip transhümanizmin aksine insanın evrendeki diğer varlıklardan daha değerli olduğu ideolojisine karşı çıkar. Çünkü posthümanizme göre insan yaşamındaki tüm varlıklar, insan kavramını gerçek manada var eden diğer olgulardır. Dolayısıyla onları yok saymak demek aynı zamanda insan kavramının da içeriğini boşaltmak demektir.¹⁹³

Posthümanizmin ve transhümanizmin “insan olma” durumuna verdikleri farklı anlamların yanı sıra transhümanizmin bilimsel ve teknolojik ilerlemeye olan övgüsü de posthümanizm için bir eleştiri konusu olabilmektedir.¹⁹⁴ Transhümanizm gelişen teknolojilerin yardımı ve desteğiyle insanın bulunduğu durumdan çok daha iyi duruma getirilmesini hedefler.¹⁹⁵ İnsanî gelişme, transhümanist düşünce açısından çok önemli bir kavramdır; Bu bir hedefe ulaşmanın anahtarı ise bilim ve teknoloji olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁶ Fakat teknolojik gelişmeler içerisinde hayvanlara yapılan eziyet verici deneyleri ya da kitle imha silahları gibi yıkıcı ve yok edici unsurları da barındırıyorsa burada büyük bir eleştiri konusu gündeme gelmektedir. Posthümanizm de insanın gelişimi açısından teknolojiye önem verir ama bunu yaparken teknolojiyi, doğaya ve dünyaya zarar vermeyecek bir yol arkadaşı olarak tasavvur eder.¹⁹⁷ Çünkü başta da söylediğimiz gibi posthümanizme göre insan dünyadaki bütün varlıklardan sadece bir tanesidir.

“Posthuman” kavramı da buraya kadarki açıklamalar göz önüne alındığında transhümanizm ve posthümanizm açısından farklı anlamlara sahiptir. Transhümanist ideoloji içinde posthümanizm kavramı transhümanizmin neticesi olarak yorumlanır. Örneğin transhümanistlere göre insanlar kendilerini layıkıyla dönüştürebilirlerse ortaya çıkan yeni insan modeli posthuman olacaktır.¹⁹⁸ Posthuman, transhümanistlerin insan

¹⁹³ Başak Ağın, “Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(11), 2022, 35.

¹⁹⁴ Ağın, “Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm”, 39-40.

¹⁹⁵ Tekin, “Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum”, 153.

¹⁹⁶ Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms", 27.

¹⁹⁷ Ağın, *Posthümanizm*, 43.

¹⁹⁸ Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms", 26.

için idealize ettikleri nihai haldir. Yani posthuman bir süreç, post-human ise bir varyettir.¹⁹⁹

Posthümanizm kendini bulduğumuz yüzyılda insan olgusunu yeniden değerlendirmek isteyen bir ideoloji olarak sunmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla posthümanizmdeki posthuman, transhümanizmdeki gibi nihai bir sondan ziyade kusurlu ve eksik hümanist insan anlayışının sonunu ifade etmektedir.²⁰¹ Posthuman, basitçe insandan sonra gelen bir kültür veya çağ olarak tanımlanamaz, çünkü böyle bir geçişin fikri, ne kadar ölçülü veya nitelikli olursa olsun, tarihsel değişimin hümanist bir anlatısına dayanmaya devam etmek anlamına gelir.²⁰² Dolayısıyla posthuman burada anti-hümanizm anlamına gelir.²⁰³ Anlaşıldığı üzere transhümanizmde posthuman teknolojik destek ile değiştirilmiş, psikolojik ve fizyolojik açıdan homo sapiens evresini geçmiş bir varlık olarak öngörülürken, posthümanizmde evrenle bir bütün olan, her türlü ayrımcılıktan uzak bir posthuman tasavvur edilmektedir.

1.1.2. 21. Yy Transhümanizm Hareketi

Fikrî temellerinin çok eskilere dayandığına inanılan transhümanizm hareketine geçmişte Yahudilik inancında var olan “golem” anlatısıyla örneklendirebiliriz. Bu inanişaya göre Golem Rabbi Low’un Kabala bilgisini kullanarak kilden veya tahtadan şekil verip hayat verdiği, gerçek insan gibi iş gören bir yapay hizmetkârdır. Bu hizmetkâr yemek yemez, içmez, maaş istemez, yorulmadan çalışır ve itiraz etmez.²⁰⁴ Bazı Yahudi olamayan bilim insanları bu öğretiyi bilim ve teknoloji üzerinde bir ideal olarak kullanmaktadır.²⁰⁵ Böylelikle insanî ihtiyaçlardan muaf, üstün bir insan tasavvuru hayal edilmektedir. “Frankenstein” anlatısı ise başka bir örnektir. Frankenstein, bilim aracılığıyla insanüstü bir güç elde etme ve hayat yaratma çabalarını konu alır. Bu süreçte yaratıcı, Tanrı’nın rolüne soyunur ve etik sınırları ihlal eder. Frankenstein miti, bilim yoluyla “Tanrı’dan çalınan” yaratım gücünün tehlikesini anlatır ve Prometheus

¹⁹⁹ Dağdelen, *Post-Hüman*, 33.

²⁰⁰ Ağın, *Posthümanizm*, 31.

²⁰¹ Ağın, *Posthümanizm*, 34

²⁰² Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, New York 2010, xvii

²⁰³ Rosi Braidotti, "Posthuman Critical Theory", *Critical Posthumanism And Planetary Futures*, 2016, 13-32, 13.

²⁰⁴ Kieval, Hillel J. "Pursuing the Golem of Prague: Jewish Culture and the Invention of a Tradition", *Modern Judaism* 17.1 (1997): 1-23, 2-3.

²⁰⁵ Abdullah Altuncu, “Yahudilik ve Transhümanizm”, Muhammet Yeşilyurt (Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023, 87.

anlatısıyla özdeşleştirilir. Transhümanizm de bu geleneğin bir uzantısıdır ancak dinsel referansları bir kenara bırakır ve bilimi kutsallaştırır.²⁰⁶ Bulunduğumuz yüzyılda hızla ilerleyen teknoloji sayesinde transhümanizm, taraftarları açısından ütöpik bir hayal olmaktan çıkmakta ve geçmişteki bahsi geçen anlatılar bu fikre ilham vermektedir. Bugün tıbbî gelişmelerle birçok hastalık tarihe karışmış, yine birçok hastalık için de tedaviler geliştirilmiştir. Bugün yüz yıl öncesine kıyasla insan ömrünün uzaması bile tıbbın gelişmişliğinin bir sonucu olarak kabul edilmektedir.

Transhümanizm bu gelişmelerin ışığında gelecek için farklı bir vizyon çizmektedir. Bir önceki bölümde posthümanizmin transhümanizme yönelttiği eleştiriler açısından bakıldığında özellikle son dönemlerde ortaya çıkan transhümanizme ait yenilikçi düşünceler dikkat çekicidir. Örneğin transhümanizm, uzun ömürlülüğe vurgu yaparak insanlığın bugününe ve geleceğine odaklanır. Fakat bunu yaparken, sağlıklı bir çevre olmadan sağlıklı bir uzun ömürlülüğün olamayacağını da altını çizer. Çünkü insanlık bir sistem içinde var olur ve sistemin tüm parçaları alakalı ve birbiriyle ilişkilidir. İnsan hala merkezdedir, fakat bir bütünün parçası olduğu konusu artık arka planda değildir. Burada hümanizme benzetilen transhümanizm için yeni ufuklar açıldığı da görülmektedir. Zira hümanizmin metafizik olana karşı olan tepkisel ve eleştirel yapısı, bugün yeni keşifler yapıldıkça ve meydan okundukça bilinmeyene de yer olduğunu anlayan, gerçekliğin, varoluşun ve etiğin doğasına odaklanan transhümanizmle güncellenmiştir.²⁰⁷ Bu doğrultuda çalışmamıza özellikle son dönemlerde gelen eleştirilere çözüm ve açıklama getirmeye çalışan günümüz transhümanist hareketinin öncülerine yer vererek ilerlemeye çalışacağız.

1.1.2.1. Tekillik

21. yüzyıl transhümanist ideolojinin en önemli amaçlarından biri teknolojik tekillığe ulaşmaktır. Tekillik kavramı, insanın teknolojik evriminde bir eşik anını temsil etmektedir. Yapay zekânın insan zekâsını aşarak öngörülemez bir dönüşüm çağını başlatacağı iddiası, transhümanizmin en çarpıcı vizyonlarından biridir. Bu yaklaşım, yalnızca teknolojik ilerleme vaadi değil, aynı zamanda insan kimliğinin, etik

²⁰⁶ Philippe Jougoux, "Frankenstein And The Law: Some Reflexions On Transhumanism", *Researchgate*, 2015, 1-16, 2.

²⁰⁷ <https://www.humanityplus.org/transhumanism> (11.12.2024).

sorumlulukların ve varoluşun doğasının yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Tekillik fikri, insanı kendi biyolojik sınırlılıklarından kurtarmayı amaçlarken, onun geleceğini hem umut dolu bir ütopya hem de kontrol edilemez bir belirsizlik olarak resmeder.

Teknolojik tekillik fikrinin en önemli savunucularından biri olan Kurzweil, tekilliği şöyle tanımlamaktadır:

“Tekillik; teknolojik değişim hızının çok yüksek, etkisinin çok derin olacağı bir gelecekteki dönemdir. İnsan yaşamı geri dönüşsüz şekilde dönüştürülecektir. Bu dönem, yaşama anlam veren kavramlarımızı, iş modellerimizden yaşam döngümüze, hatta ölümü de kapsayacak şekilde dönüştürecek.”²⁰⁸ Bu tanım, tekilliği bir “insan-makine birleşmesi” olarak özetlemektedir.

Kurzweil, tekilliğin “yaşlanmanın ve ölümün ortadan kaldırılması” gibi etkiler doğurabileceğini öngörmektedir. O kendi bakış açısını, “Yaşlanmayı yaşam döngüsünün doğal bir parçası olarak kabullenmek bana doğru gelmiyor. Zihinsel çevikliğimi, duysal keskinliğimi, fiziksel esnekliğimi veya diğer insan yeteneklerimi kaybetmekte pozitif bir yan göremiyorum.” sözleriyle dile getirmektedir.²⁰⁹ Burada tekilliğin temel sonuçlarından birinin ölümsüzlük olduğu vurgulanmaktadır.

Tekilliği hazırlayan üç temel devrim genetik, nanoteknoloji ve robotik (özellikle yapay zeka) olarak görülmektedir. Bunlar arasında Kurzweil’e göre en önemlisi robotiktir. Çünkü insan zekâsını aşan “biyolojik olmayan zekâ tekilliğin kilit unsurunu oluşturmaktadır. Ona göre daha zeki bir süreç, doğal olarak daha az zeki bir süreci alt eder, bu yüzden zekâ evrendeki en güçlü kuvvettir.”²¹⁰ Tekilliğin, Kurzweil’in tanımladığı altı evrim çağı içinde 4. ve 5. evrenin kesişiminde gerçekleşmesi öngörülmektedir. Buna göre tekillik, 21. yüzyıl ortalarında (2045 civarı) gerçekleşecektir.²¹¹

²⁰⁸ Ray Kurzweil, "The Singularity Is Near", *Ethics and Emerging Technologies*. London: Palgrave Macmillan UK, 2005, 7.

²⁰⁹ Kurzweil, "The Singularity Is Near", 210.

²¹⁰ Kurzweil, "The Singularity Is Near", 260.

²¹¹ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 22.

Kurzweil'e göre tekillik, teknolojinin sonsuz bir hızda gelişir gibi görüldüğü, üstel büyümenin neredeyse dikey olan evresini temsil ettiğini ifade eder.²¹² Fakat bazı bilim insanları üstel büyümenin her zaman aynı yönde gitmeyeceğini ifade ederek tekillik fikrinin mümkün olamayacağını ifade eder. Bu isimlerden biri olan Theodore Modis, doğal büyüme süreçlerinin başlangıçta üstel gibi görüldüğünü ama sonunda mutlaka S-eğrilerine dönüşeceğini, bunun da sınırsız, kontrolsüz büyümeyi imkânsız kılacağını iddia eder. Modis örnek olarak internet kullanımındaki büyüme hızlarının yavaşlamaya başlamasını gösterir. Ona göre bu, Kurzweil'in öngördüğü sınırsız hızlanmanın olmayacağını göstermektedir. Moris toplumun, tehlikeli aşırılıkları otomatik olarak düzenleyebilme kabiliyetinde olduğunu ifade eder. Örneğin AIDS yayılımı, araba kazalarındaki ölüm oranları ve nükleer enerjinin büyüme hızı kendiliğinden dengelenen unsurlardan bazılarıdır.²¹³ Bu fikre göre teknolojinin üstel gelişimi de bir süre sonra dengelenecektir.

Sonuç olarak, teknolojik tekillik düşüncesi transhümanist ideolojinin en radikal ve tartışmalı hedeflerinden birini oluşturmaktadır. Kurzweil'in öngördüğü sınırsız üstel büyüme ve insan-makine birleşmesi vizyonu, ölümsüzlük ve biyolojik sınırlılıkların aşılması gibi çarpıcı vaatler içerirken, eleştirmenler bu sürecin doğası gereği dengelenip sınırlanacağını savunmaktadır. Tekillik tartışması, yalnızca teknolojinin geleceği hakkında bir öngörü değil, aynı zamanda insan kimliğinin, etik sorumlulukların ve toplumsal yapının nasıl şekilleneceğine dair bir sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, teknolojik tekillik hem büyük umutlar hem de ciddi belirsizlikler içeren bir geleceği işaret etmektedir.

1.1.2.2. Süper Sağlık, Süper Yaşam, Süper Zekâ Postulatları

Transhümanizmi diğer ideolojilerden ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi onun resmî bildirgesinin ve kuruluşunun olmasıdır. Dünya Transhümanizm Derneği 1998 yılında David Pears ve Nick Bostrom tarafından kurulmuştur ve bu kuruluş uluslararası bir organizasyon olma özelliği taşımaktadır.²¹⁴ Küresel olarak bildirge

²¹² Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 45.

²¹³ Theodore Modis, "Why The Singularity Cannot Happen", *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2013, 311-346, 311-312.

²¹⁴ Susan Schneider, *Yapay Sen*, (Çev.: Tülay Tosun), Tellekt Yayınları, İstanbul 2022, 157.

yayınlayan ve tüm insanlık adına hedefleri olduğunu duyuran bu organizasyon içerisinde transhümanistlerin vizyonunu oluşturan önemli hususlardan biri, kendi zihinsel ve fiziksel kapasitelerini genişletme ve kendi yaşamları üzerindeki kontrolü artırmak için teknolojiyi büyük bir istek ile kullanmak isteyen insanların manevi haklarını savunması ve bu doğrultuda ilkelerini meydana getiren bir ideoloji olmasıdır.²¹⁵ Özellikle bu ideolojiyi benimseyen transhümanistler, gelecekte insan hayatına yön verecek olan önemli kararların ya makineler ya da zekâları makineler tarafından yükseltilmiş insanlar tarafından alınacağı konusunda bir güvene sahiptirler.²¹⁶

İnsanın transhümana dönüştürülmesinde makul bir tasarım sunan onlarca transhümanist proje vardır. Bu projelerin odak noktası rejeneratif varoluş denilen şeydir. Rejeneratif varoluş, aksi takdirde hastalığa yenik düşüp ölecek olan hücrelerin rejenerasyonu anlamına gelir. İnsanlar için rejeneratif varoluş, vücudun sistemlerini oluşturan hücrelerin, iskelet, kas, organ ve beyni de içeren merkezi sinir sisteminin rejenerasyonu anlamına gelir. Böylece, tüm insan vücudu, kök hücre tedavisi ve bu başlıkta bahsedilen diğer bilim ve teknoloji uygulamaları gibi biyoteknolojik yöntemlerin dikkatli bir şekilde geliştirilmesi ve dikkatli bir şekilde kullanılması yoluyla bir rejenerasyon sistemi haline gelir.²¹⁷

Fütürist transhümanist Ray Kurzweil de insan yaşamını iyileştirme adına birbirinden iddialı projelerle adından söz ettirmektedir. Kurzweil, sağlıklı ve “süper” bir insan yaşamı için rejenerasyonun biyoteknoloji ile olacağını altını çizer. Örneğin bu teknoloji ile kusurlu genlerimizi teker teker tasarlanmış bebekler sayesinde değiştirebilir, ayrıca vücudunuzun tüm dokularını ve organlarını da gençleştirebiliriz.²¹⁸ Burada transhümanist projelerin en önemlilerinden biri olarak görülen “gen aktarımı projesi”, biyoteknoloji ile sağlıklı ve genç kalabilen insan modelini oluşturmayı amaçlar. Bahsi geçen proje şu şekilde detaylandırılır:

“Tüm hücrelerimizde bulunan, sayısı hücrenin enerji ihtiyacına göre değişen mitokondriler sağlıklı ve genç bir yaşam için kilit roldedir. Bu mitokondrilerin

²¹⁵ Schneider, *Yapay Sen*, 158.

²¹⁶ James Barrat, *Son İcadımız*, (Çev.: Levent Tayla), Pegasus Yayınları, İstanbul 2020, 11.

²¹⁷ Vita-More, Natasha, "Designing Human 2.0 (Transhuman)-Regenerative Existence", *Artifact: Journal of Design Practice*, 2(3-4), 2008, 145-152, 145.

²¹⁸ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, (Çev.: Mine Şengel), Alfa Yayınları, İstanbul 2021, 305.

toplam on üç gen taşıyan kendi ayrı DNA'ları vardır. Bu on üç genin hepsi enerji üretiminde rol oynar. Hücrelerin normal çalışması için mitokondrilerin sağlıklı olması gerekir. Sağlıksız mitokondriler mitokondriyal hastalık olarak bilinen ciddi tıbbi rahatsızlıklara neden olabilir. Mitokondriyal hastalık durumunda en sık etkilenen organlar kalp, böbrek, iskelet kası ve beyindir. Bu organlardaki kusurlarla ilgili hastalıklar toplumda oldukça yaygındır. Bu mitokondriyal hastalıkların çoğu mitokondriyal DNA'daki genetik kusurlardan kaynaklanır ve bu genler annelerden çocuklara aktarılır. Anneler anormal mitokondri taşıyabilir ve kendileri hafif semptomlar gösterse veya hiç belirti göstermese bile ciddi hastalığı çocuklarına geçirme riski altında olabilirler. Bu hastalıkların karmaşık yapısı nedeniyle tanı ve tedavileri oldukça zordur. Bu nedenle, şimdiye kadar yalnızca bu hastalıkların yönetimi için farklı yöntemler bilinmektedir. Ancak, bu hastalıkların tedavisiyle ilgili karmaşıklığın anlaşılmasından sonra, mitokondriyal hastalıkların anneden yavruya aktarılmasını en aza indirmek/durdurmak için alternatif yöntemler geliştirilmiştir. Bu son tekniğe mitokondriyal replasman veya "gen aktarımı" adı verilmektedir.”²¹⁹

Bu projeye ABD’de doğan bir bebeğin annesinin ve babasının DNA'sı dışında bir bağışçının genetik kodunu da taşıması sağlanmıştır. Doktorlar bu farklı yöntemi bebeğin annesinin taşıdığı genetik bir hastalığı yok etmek için kullandıklarını ifade etmişlerdir. Bu durumda bebeğin DNA'sının yüzde 0,1'i bağışçıya ait olduğu ve annenin çocuğa genetik hastalığını geçirmesinin önlendiği ifade edilmiştir. Uzmanlara göre bu yöntem ender rastlanan genetik hastalıklara sahip ailelere yardımcı olabilecektir.²²⁰ Burada bebeğin bir başkasının genetik yapısıyla ortaya çıkması eleştirilse de çocuğun genetik olarak yüzde 99 oranda anneye ait olması uzmanlara göre bu eleştiriye boşa çıkarmaktadır.²²¹

Biyoteknoloji ile sağlıklı bebekler ve sağlıklı nesiller projesi uzun vadeli görünmektedir. Mevcut insanlarda var olan sağlık problemlerinin giderilmesi adına da üretilen projeler oldukça fazladır. Örneğin duyma yetisi olmayan insanlara koklear

²¹⁹ <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5892101>, (07.10.2024).

²²⁰ <https://www.bbc.com/turkce/haberler-37490358>, (07.10.2024).

²²¹ <https://yeditepehastaneleri.com/saglik-rehberi/hastaliklar-tedaviler/mitokondri-nakline-ciftler-birlikte-karar-vermeli>, (07.10.2024).

implantasyonu adı verilen tedavi ile bu yeti kazandırılabilir. Koklear implantasyonu, beyin-makine ara yüzleri ve yapay zeka ile entegre edilerek insan duyuusal deneyimlerini artırabilir.²²² Doğuştan olmayan veya sonradan kaybedilen uzuvların yerine bugün kas ya da beyin sinyaliyle hareket edebilen biyonik protezler takılabilir. Tüm bu gelişmeler, insan yaşam kalitesini artırmaya ve ileriye dönük kusursuz insan vizyonuna katkı sağlamaktadır.

Kusursuz bir insan modeli meydana getirme ve var olan kusurları giderme adına geliştirilen bu projeler özellikle transhümanizm ideolojisini hedeflerine varma noktasında önemli bir yerdedir. Fakat insanı sağlıklı bir formda tutma çabalarının karşısında yaşlanma mevzuu önemli bir problem olarak durmaktadır. Modernitenin de etkisiyle, hızla azalan genç nüfus, aynı zamanda yüksek oranda yaşlı nüfusun oluşumuna sebebiyet vermektedir. Gelişen teknoloji tıbbî alanda birçok imkân oluşturmuş ve bu durum son yüzyılda altmış yaşın üzerinde seyreden bir yaşlı yoğunlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu durum yaşlanma problemini transhümanist gündemin odak noktalarından biri haline getirmiştir.

Yaşlanma karşıtı projelere örnek vermek istersek “Healthspan Eylem Koalisyonu” nun (HSAC) faaliyetlerine göz atmak gerekmektedir. HSAC tıpta yeni bir paradigmanın kurulmasına yardımcı olan dünya çapında, sektörler arası bir toplumsal hareket olarak kendini tanımlamaktadır. HSAC, yaşlanma sürecine müdahale eden ve yaşa bağlı hastalıkların (demans, kalp hastalığı, kanser, güçsüzlük ve daha fazlası) tedavisini sunan yeni tıbbî stratejileri desteklemekte ve bu konuda projeler üretmektedir.²²³ Bu konu hakkındaki yüzlerce çalışmayı duyuran ve bu projelere destek veren HSAC, bilimsel gelişmeleri ve teknolojiyi hayatî bir önemde görmektedir. Çünkü gelişen yapay zekâ teknolojileri ile insan vücudunun nasıl çalıştığı anlaşılabilecek ve bununla birlikte yaşlanmanın nasıl durdurulacağı ve hatta tersine çevirebileceği de daha iyi anlaşılabilecektir.²²⁴

Buraya kadar kusursuz insan modeli için teknolojinin kullanımının önemi üzerinde durduk. Sağlıklı embriyolardan doğan bebekler için gen aktarımı projeleri veya

²²² Aynur Aliyeva, "Transhumanism: Integrating Cochlear Implants With Artificial Intelligence and The Brain-Machine Interface", *Cureus*, 15(12), 2023, 1.

²²³ <https://healthspanaction.org/> (12.11.2024).

²²⁴ Toby Walsh, *2062 Yapay Zeka Dünyası*, (Çev.: Zerin Dirihan), Say Yayınları, İstanbul 2020, 91.

yaşlanma karşıtı projelere ek olarak süper yaşamı destekleyen bir diğer unsur da “süper zekâ” projeleridir. İnsan zekâsını artırmaya yönelik çabalar teknolojik ilerlemenin ve süper insan modelinin önemli basamaklarından birini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda insanın zekâsını daha üst noktalarda kullanma arzusunun da bir sonucudur. Ray Kurzweil geçmişten günümüze insan beyninin birçok farklı aşamadan geçtiğini ve bugünkü haline evrildiğini iddia eder. Ama bugünden sonraki evrimin ise biyolojik olmayan bir yöntemle olacağını söyler. Ona göre biyolojik olmayan bir yapay zekâ sayesinde insan zekâsı kademe atlayacak ve böylelikle daha hızlı bir gelişim ile karşılaşacağız. Kurzweil bunu insanın nihai yaratıcılık eylemi olarak tasavvur eder. Bu sayede insan sistematik bir şekilde sürekli olarak artarak genişleyen bilgilere vakıf olabilecektir.²²⁵

Süper zekâ projeleri, şimdiye kadar öğretim için kullanılan “dil” aracının yerini daha kullanışlı ve hızlı bir öğrenim metodu olarak tasvir edilen farklı teknolojik öğelerle doldurmayı amaçlamaktadır. Buna göre dil öğretim için mükemmel bir araç değildir. Çünkü iletişim kurduğumuz dil muhtemelen düşüncenin dili değildir. Düşüncelerimizi yazmak veya konuşmak için onları dile çevirmemiz gerekir. Sonra diğer kişi bu dili alıp yeniden düşüncelere çevirir, bu da ağır ilerleyen zahmetli ve zorlu bir süreçtir. Burada büyük bir teknolojik atılım yapılarak iletişimin dil aracı ile değil bilgisayar kodu ile olması hedeflenmektedir. Bilgisayar kodu öğretim için daha iyi bir imkân olarak değerlendirilmektedir. Anında ve doğrudan her türlü bilgiye erişim sağlama ve belleklerimiz aksine hiç zayıflamayan bir kod sisteminden bahsedilmektedir. Amaç, bir kere öğrenilen şeyin istenmedikçe unutulmaması ve istenilen bilginin muhtevasının da bu kodlar sayesinde anında erişilebilir hale gelmesidir. Örneğin eğer bilgisayarlar gibi sadece kod paylaşabilseydik dünyadaki her dili konuşabilir, ustalık isteyen işlerin bilgisine anında ulaşabilir, Shakespeare gibi şiirler yazabilirdik. Böylelikle yeteneklerimiz gezegendeki herhangi birinin en iyi yeteneklerine denk hale gelebilirdi.²²⁶

Kodlarla öğrenme projesinin yanında sibernetik beyin implantları da insanların, zihinlerini yapay zekâ ile birleştirmesini sağlayarak biyolojik zaaflarından kurtarmayı

²²⁵ Ray Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, (Çev.: Dilara Gostolüpçe), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2021, 98.

²²⁶ Walsh, *2062 Yapay Zeka Dünyası*, 16-17.

hedefleyen teknolojik ideallerden biridir. Buna göre yirmi birinci yüzyılın ortalarında, insanların beyinleri biyolojik zaaflarından kurtulmuş hale gelecektir. İnsan beyni dijitalleşecek ve böylelikle biyolojik ve biyolojik olmayan makineler arasındaki ayrım etkili bir şekilde ortadan kalkacaktır.²²⁷ İşte burada bir sonraki adım olan Cyborg projesi gündeme gelmektedir.

İnsanın biyolojik beden kapasitesini taklit eden ama ondan farklı olarak bedenleri makinelere simülasyon ya da modifikasyon aracılığıyla bağlamak isteyen sistem Cyborg projesi olarak bilinmektedir.²²⁸ Cyborg kelimesi sibernetik ve organizma kelimelerinin birleşimidir. Cyborglar hem robotik hem de biyonik implantlar olan yarı insan yarı makine varlıklar olarak tasvir edilir.²²⁹ Biyolojik bedenlerin teknolojik olarak zenginleşmiş Cyborg'lara dönüşmesiyle ya da lehimlerimizin makinelere yüklenmesi ile oluşacak süper insan modeli transhümanizmin en önemli hedeflerinden biridir. Cyborg'ların ortaya çıkması ise yapay zekânın çok üst bir noktaya gelmesiyle mümkün olacaktır.²³⁰

Cyborg'ların oluşumuna dair birden fazla öngörü vardır ki bunlardan ilki insandaki hayatî uzuvların yani ten, kan ve kalp gibi organların yerine yerleştirilecek nanorobotlardır. Burada yarı insan yarı robot bir görüntü vardır. Bir başka senaryoya göre ise insan vücudu tamamen ortadan kaldırılarak ve zihinlerimiz tıpkı bilgisayar verileri gibi dijital buluta yüklenecektir. Burada yapılan yükleme ile insan, sanal gerçeklikte yürüme, uçuş, yüzmeye, uzayda dolaşma ya da fizik kurallarınca izin verilen tüm ya da sınırlı bilişsel diğer şeyleri yapabilecek robotların içinde bulunarak, yeme, içme ve başka insanî ihtiyaçlara muhtaç olmadan ve en önemlisi ölüm gibi gündelik dertlerle engellenmeden yaşamaya devam edilebilecektir.²³¹ Fakat bu adıma sandığımızdan daha uzak olduğumuz da bugünkü bazı bilim insanları tarafından da ifade edilmektedir. Çünkü insan beyni hakkındaki sınırlı bilgilerle insan zihnini başka bir yere yüklemenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin anıların bile beyne nasıl kodlandığına dair net bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla beyin evrendeki

²²⁷ David Pearce, "Human And Intelligent Machines: Co-Evolution, Fision, or Replacement", *The Age of Artificial Intelligence: An Exploration*, 2020, 63.

²²⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, 117.

²²⁹ Jaya Pradha Dhandapani, "Cyborg Technology: A Quiet Revolution", *Pondicherry Journal of Nursing* 12(4), 2019, 96-99.

²³⁰ Max Tegmark, *Yaşam 3.0*, (Çev.:Ekin Can Göksoy), Pegasus Yayınları, İstanbul 2021, s.204.

²³¹ Tegmark, *Yaşam 3.0*, 205.

en karmaşık şey olarak tarif edilmektedir. Bu durumu teknoloji uzmanı Byron Reese şu şekilde özetlemektedir:

“Nöronlarımızın sayısı galaksimizdeki yıldızların sayısına eş değerdir, yani yaklaşık yüz milyardır. Her nöron, bin farklı nörona bağlıdır. Bu bağlantılar beyindeki sinapslarla gerçekleşir. İnsan beyinde yüz trilyon sinaps vardır. Üstelik neredeyse sayısız gliyal hücre bulunmaktadır ki bu hücreler nöronlara destek, koruma ve biliş işlevlerinde henüz anlayamadığımız şekilde yardım sağlamaktadırlar. Ayrıca insan beyinde her saniye en az yüz bin ayrı kimyasal reaksiyon meydana gelmektedir ve bunların hepsi insanı insan yapacak şekilde gizem içinde birlikte çalışır. Dünyanın en hızlı süper bilgisayarının çalışması için on milyonlarca watt gerektiği halde yine de yirmi wattlık beynimizin yeteneklerinin yanına bile yaklaşamazlar.”²³²

İnsan beyninin karmaşıklığı bir kenara dursun en basit görünen beyinlerin bile bugün anlaşılmakta zorlanıldığı görülmektedir. Örneğin kancalı kurt olarak tanımlanan bir tür olan organizma yalnızca dokuz yüz elli altı hücresi olan ve üç yüz iki nörondan ibaret bir beyne sahiptir. Nöronların hepsi yaklaşık otuz nörona bağlıdır. İnsan beynine kıyasla çok daha küçük verilere sahip olmasına rağmen böyle bir kancalı kurdun beyni hâlâ modellenememiş ya da yaptığı şeyleri nasıl yaptığını anlayabileceğimiz mantık çerçevesi hala kurulamamıştır.²³³ Anlaşıldığı üzere süper insan modeline yalnızca teknolojik, biyolojik veya genetik geliştirme yoluyla ulaşılabileceği şeklindeki teknolojik transhümanist iddia zayıf görünmektedir.²³⁴

Transhümanizmin “süper sağlık, süper yaşam ve süper zekâ” hedefleri, insan için daha iyi bir dünya tasviriyle sunulmaktadır. Fakat bu konudaki eleştiriler de azımsanamayacak kadar fazladır. Örneğin insan gücüne olan ihtiyacın kapitalizm ile birlikte artmasıyla, kâr marjını yükseltme adına daha güçlü bedenler isteği de ortaya çıkmıştır. 1900'lü yıllara gidildiğinde çalışmak için daha sağlıklı bedenlere sahip insanlar istihdam edilmiş ve işgücü kaybına uğranmaması adına bedenle birlikte sağlığın da ekonomik ve politik bir değer kazanması sağlanmıştır. Böylelikle tıp aynı

²³² Byron Reese, *Yapay Zeka Çağı*, (Çev.: Mihriban Doğan), Say Yayınları, İstanbul 2020, s.184.

²³³ Reese, *Yapay Zeka Çağı*, 185.

²³⁴ Jennifer Gidley, “Transhumanism”, *Critical Terms in Futures Studies*, 2019, 323-325.

zamanda daha güçlü bedenlere kapitalizm adına da hizmet etmeye başlamıştır.²³⁵ Burada talep edilen insan modeli, kişinin kendi yararından çok, çalıştığı sektörün iyiliği için görünmektedir. Aynı zamanda hızlanan teknolojileri serbest bırakırken, insanlığa yardım etmek için gerçek projeler ile çok fazla kaynak gerektiren, ayrımcılık doğuran ve belli bir kesim için ulaşılabilir projeler arasında ayrımın nasıl yapılacağı da bir problem olarak durmaktadır.²³⁶ Çünkü transhümanist projeler dikkatle incelendiğinde seçkin bir kesim için ulaşılabilir görünmektedir. Şahıslardan ziyade birçok devletin bile altından kalkmakta zorlanacağı bütçeler isteyen bu teknolojik tedavi ve iyileştirme süreçleri, yalnızca belli ekonomik standartlara sahip olan insanlar için bir fırsat durumundadır. Geride kalan insanlara ne olacağı ise kaynakların tükenmesine karşı olarak dünya nüfusunu azaltma projelerini akla getirmektedir.

1.1.2.3. Ölümsüzlük İddiası-Ölüme Bir Başkaldırı

Daha uzun yaşamak, daha iyi yaşamak mı demektir? Ya da bu dünyada ölümsüzlüğü elde eden biri için hayat artık mükemmel midir? Transhümanist ideolojide bu soruların cevabı müspettir. Buna göre ölüm insan vücudunun zayıflığından kaynaklanır ve bu zayıflık teknoloji vasıtasıyla düzeltilebilir.

Humanty+ platformu transhümanizmin ilkelerini ve hedeflerini anlatırken oldukça optimisttir ve ikna edicidir. Fakat bu durum özellikle sosyal bilimlerde üzerinde oldukça tartışılan konuların varlığını ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Bu konuların en önemlilerinden biri uzun yaşam ve akabinde ölümsüzlük ideolojisi.

Hangi inanca sahip olursa olsun, insanların uzun yaşama ve ölümsüzlüğe ulaşma arzusunun insan doğasında var olduğu söylenebilir. İnsanın ölümsüzlük arzusu altında çoğunlukla bilinçli hayatın sona erme kaygısı bulunmaktadır.²³⁷ Ölümsüzlük isteğinin, ölümün ne olduğunun idrak edilememesi, insanın benliğinin, zihninin ve varlığının unutulmasından korkulması gibi sebeplerden ötürü geldiği söylenebilmektedir. Bu durumundan ötürü tarih, ölümsüzlük adına yapılan birçok uğraşa şahitlik etmiştir. Simyacılık alanında çalışan insanların ölümsüzlüğe ulaşmak için mitlerde bahsedilen

²³⁵ Cengiz Taşçı, *İnsanın Sonu mu?*, Doruk Yayınları, İstanbul 2020, 424.

²³⁶ Gidley, "Transhumanism", 322.

²³⁷ Pablo García-Barranquero, "Transhumanist Immortality: Understanding The Dream As A Nightmare", *Scientia et Fides* 9(1), 2021, 177-196, 177.

ölümsüzlük suyu, hayat iksiri, felsefe taşı gibi kavramların varlığını araştırdıkları bilinmektedir.²³⁸ Günümüzde transhümanistler için ölümsüzlük suyu teknolojidir. Görüldüğü gibi tarih değişse de ölümsüzlük hayali farklı fikir ve arayışlarla devam etmektedir.

Dünyada iken ölümsüzlüğe erişememe ihtimali, öldükten sonra bir şekilde yeniden hayata dönme fikrini ortaya çıkarmıştır. Özellikle eski Mısır'da karşımıza çıkan mumyalama işlemleri ile bedenin bozulmasının önüne geçilmek istenmiş, ayrıca ölüye ait eşyalar da hayata geri döneceğine inanılan kişinin kendisine kolaylık sağlaması için lahite koyulmuştur.²³⁹ Bugün o günlerden ilham alan bazı bilim insanları “Cryonics” projesi ile ölümlerin bir gün yeniden hayata dönmesi ihtimalinde onlara bozulmamış bedenler vaat eder. Cryonics, Batı kültürünün en eski aşkınlık kalıplarından biri olan ölümlerin dirilişine dair kadim inancı laikleştiren teknolojik bir projedir.²⁴⁰ Bu modern mumyalama işlemi kendini “hayata ikinci bir şans” sloganıyla sunar ve misyonlarını şu şekilde ifade eder:

“Hastalık, ölüm ve yaşlanmanın olmadığı bir dünya hayal edin. O gün geldiğinde Cryonics Projesi bizim en iyi şansımız olacaktır. Misyonumuz, gelecekteki bilim tarafından canlandırılması hedefiyle, mevcut Cryonics teknolojileri kullanarak vücudu koruyarak insan ömrünü uzatmaktır.”²⁴¹

Cryonics, yakın zamanda ölen bir kişinin vücudunu süresiz olarak korumak için sıvı nitrojen sıcaklıklarına soğutulmasını içerir. Böylelikle hayatî dokuları onarabilene veya değiştirebilene ve nihayetinde hastayı canlandırabilene kadar beden muhafaza edilebilecektir. Proje sahipleri ölümü bir son buluş değil bir süreç olarak gördüklerinden kişinin yeniden canlandırılmasını da imkânsız bulmadıklarını ifade ederler.²⁴² Görüldüğü gibi ölüm korkusu çağlar boyunca insanları bu ve bunun gibi birçok projeye

²³⁸ Timuçin Buğra Edman, *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2019, 79.

²³⁹ Burcu Öztürk, “Akılın İsyanı: Kriyoni Ölüm Ya Da Modern Mumyalama”, *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2019, 102.

²⁴⁰ Hava Tirosh-Samuelson, "In Pursuit of Perfection: The Misguided Transhumanist Vision", *Theology and Science* 16(2), 2018, 200-222, 209.

²⁴¹ <https://cryonics.org/about-cryonics/> (01.16.2025).

²⁴² <https://cryonics.org/about-cryonics/> (01.16.2025).

yönlendirmiştir. Dolayısıyla insanın ölüm korkusunu teskin edecek en önemli hususlardan bir tanesi insanın ölümle yok olmayacağı fikridir.²⁴³

Ölüm gerçeği ile birlikte ümidi devam ettiren en önemli formül kişinin sonsuzluğa inanmasıdır.²⁴⁴ Bu fikir geçmişten günümüze insanlara dinler tarafından verilmektedir. Fakat materyalist, pozitivist ve Marksist düşünce sistemleri alternatif olarak bu duyguyu bu dünyada aşmanın arzusunu gütmektedir. Buradaki inanç dine inanca olan güvensizlikten gelmektedir ve bu anlamda kişinin bu konu hakkındaki düşünce yapısı dikkate alınmadan ölümsüzlük iddiası açıklanamaz.²⁴⁵ Dolayısıyla ölüm ve ölümsüzlük hakkında konuşurken bu kavramlara verilen anlam, altta yatan düşünce sistemi ve içinde yetişilen gelenek önemli bir yerdedir. Ölüm, ölümden sonra yaşam ya da ölümsüzlük konuları insanın temelde ne olduğu konusundaki görüşlerle ilgili olduğu için insana ilişkin bilginin artması bu konuların izahını da kolaylaştıracaktır.²⁴⁶

Transhümanistler işe ilâhî soruların hepsini birer mühendislik meselesi olarak görerek başlarlar.²⁴⁷ Onlara göre makinelerin yerimizi alması kaçınılmazdır ve tekillikten sağ çıkmak için bizim de makinelere -yüzyıllarca bitki ve hayvanlardan daha aşağı gördüğünüz nesnelere- dönüşmemizden başka bir çare yoktur.²⁴⁸

Transhümanistlerin sıkça tekrar ettiği üzere biyolojik bedenlerimiz zayıf ve kusurludur. Hastalıklar bağışıklık sistemini etkileyebilir, dış etkenler veya kanserojen maddelerin hücrelerde tutunması bizi ölüme götüren birer sebep haline gelebilir. Vücudun 30'lu yaşlara kadar olan mekanizması önce yavaşlar ve sonra durup bizi yaşlanmış ve yıpranmış bir halde bırakır. Sonrasında mutlak son olan ölüm insanı bulur. Fakat yapay zekâ ile geliştirilmiş teknolojilerle zekâyâ sağlam bir barınak oluşturulur. Burada zihin artık güvendedir. Dijital bilgi hatasız kodlanabildiği için de her an yeni ve mükemmel bir sisteme yeniden yüklenebiliriz. Teknoloji bu seviyeye geldikten sonra insan bedeninin tam olarak nasıl olacağına dair teoriler insan bilincinin doğasının tam olarak anlaşılması ile alakalıdır. Yani bilinç bir buluta mı yüklenecek yoksa makinelerle

²⁴³ Ruhatin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 98.

²⁴⁴ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 218.

²⁴⁵ Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, 60.

²⁴⁶ Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, 136.

²⁴⁷ Meghan O'gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, (Çev.: Filiz Sarıalioğlu), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2021, 16.

²⁴⁸ O'gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 80.

mi birleştirileceğiz? Belki de yarı insan yarı robot şeklinde varlığımızı devam ettirebileceğiz.²⁴⁹ Şayet zihin yükleme işlemi başarılabilirse bu durumda sonsuza dek kalacak olan şey, gelecekteki teknoloji tarafından geliştirilmiş olan yazılımımız olacaktır.²⁵⁰ Böylece, transhümanist şema içinde, benliğin sürekliliği, bir bilgisayar platformunda kodlanmış, dijitalleştirilmiş bilgiler aracılığıyla sürdürülebilecektir. Kişiliğin temel bileşenleri artık genetik materyal ve bedenle değil, elektronik olarak korunabilen kodlanmış bilgilerle ilgilidir.²⁵¹ Bu yolla biyolojik değil dijital ölümsüzlük hedeflenmektedir.

Fakat diğer taraftan başka bilim insanlarına göre zihin aktarımı bir yana dursun, beynin oldukça yumuşak bir yapıya sahip olması ve yabancı nesnelerinin etrafına iltihap sararak kendini yabancı maddelere karşı korumaya alması beyine takılacak olan çiplerin veya makinelerin karşısındaki önemli sorunlardan bir tanesidir. Diğer bir taraftan sinir bilimcilerin uyumlu bir düşüncenin altında yatan milyarlarca sinapsı nasıl idare edeceklerine veya nasıl kopyalanabileceklerine dair henüz bir fikirlerinin olmadığı da iddialar arasındadır.²⁵²

Büyük aşkın dinlerdeki ölümsüzlük vaadi onların aşkıncılığının bir yansımasıdır: Tasavvur ettikleri dünya bu dünyadan daha büyüktür ve hayat görüşleri tanım gereği fiziksel varoluşun sınırlarını aşar.²⁵³ Transhümanistler için bu düşünce ilham vericidir. Burada aynı amaca sahip iki düşünce sistemi vardır. Fakat aynı amaç farklı fikrî temellere dayanmaktadır. Maddeci bir ideoloji benimseyen transhümanizm dinlerin ruh-bilinç anlayışıyla çatışır. Düalist bir bakış açısından ziyade zihin-beden birliğine inanır. Burada iki durumdan birinin olması beklenebilir. Ya ölüm sonrası bilincin, diğer bir deyişle ruhun, hayatta kalmaya devam ettiği bilimsel yollarla açıklanabilir ve böylelikle başta materyalizm olmak üzere birçok maddeci görüş geçerliliğini kaybeder. Ya da bilincin beynin bir aktivitesi olduğu bilimsel olarak kanıtlanabilir ki bu da dinlerin

²⁴⁹ Walsh, *2062 Yapay Zeka Dünyası*, 89.

²⁵⁰ García-Barranquero, "Transhumanist Immortality: Understanding The Dream As A Nightmare", 180.

²⁵¹ Jenny Huberman, "Immortality Transformed: Mind Cloning, Transhumanism And The Quest For Digital Immortality", *Mortality* 23(1), 2018, 50-64, 55.

²⁵² Reese, *Yapay Zeka Çağı*, 294.

²⁵³ Liah Greenfeld, "The Modern Religion?", *Critical Review*, 10(2), 1996, 169-191, 172.

özellikle üzerinde durduğu ölümden sonraki ölümsüzlük inancına olan güveni oldukça azaltır.²⁵⁴

Ölüm sonrası hayatın devam etmesi konusunda dinî inanışlar kişinin bilincinin, hatıralarının, hafızasının sapsağlam halde durarak devam edebileceğini ifade eder. Yani sadece bedenden bir ayrılık söz konusudur.²⁵⁵ Transhümanistlerin vaadi ise daha gelişmiş bilinçler ile öz benliğe müdahaleyi içerir. Vaatler benzer ama benlik sorunu büyük bir problemdir. Transhümanizmin vaat ettiği ölümsüzlük ile insan birçok aşamadan geçecek ve ilerleyen bölümlerde üzerine değineceğimiz gibi özellikle kimlik ve benlik gibi konularda bir farklılaşım ve başkalaşım yaşayacaktır. İnsan sonrası bedenlerin neye muteber olduğunu bilmediğiniz gibi insan merkezilik sonrası bedenli beyinlerin gerçekte neyi düşünmeye muktedir olacağını da tahmin bile edemeyişimiz büyük bir sorun olarak görünmektedir.²⁵⁶ “Yüklenen bir versiyonum bilinçli olacak mı?” ve “Yükleme yaptıktan sonra hâlâ ben olacak mıyım?” soruları net bir şekilde cevaplanıncaya kadar yüklemenin intihar etmenin yeni bir yolundan başka bir şey olamadığı fikrine kapılmak işten bile değildir. Ayrıca transhümanistler, yaşamımızın önemli ölçüde uzamasının bizi daha iyi insanlara dönüştüreceğini, yani şu an olduğumuzdan daha iyi durumda olacağımızı savunurlar. Yaşamaktan (yaşam güzeldir) hoşlandığımızı ve ölmek istemediğimizi (ölüm kötüdür) varsayarlar. Fakat bir kişinin normalde ölmek istememesi, aynı kişinin asla ölmek istemediği anlamına gelmez.²⁵⁷ Transhümanistlerin bu gerçeği atladıkları da söylenebilmektedir.

Yeni teknolojilere ulaşım şansı olmayan imkânı olmayan insanların yoksulluk seviyelerinin de artacağı²⁵⁸ ve dolayısıyla mükemmel insana doğru giden yolda teknolojinin yalnızca imkânı olanlara hizmet verebileceği açıkça görülmektedir.²⁵⁹ Arada oluşması öngörülen farkın lüks araba, lüks ev veya lüks bir yaşantıdan çok daha fazlasına karşılık geleceği de söylenebilir. Bir nevi mükemmel bir vücut ve ölümsüzlüğü satın almış insanımsı varlıkların tüm bu olanaklarını sağlayamayanlar

²⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 250.

²⁵⁵ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, 19.

²⁵⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, 135.

²⁵⁷ García-Barranquero, "Transhumanist Immortality: Understanding The Dream As A Nightmare", 181-183.

²⁵⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, 145.

²⁵⁹ Mahsum Aytepe, “Transhümanizm ve Ölümsüzlük Çabalarının Anlamı”, Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 152.

üzerinde oluşturalacakları etki “yeni bir dünya” düzenine de kapı açması kuvvetle muhtemeldir. Diğer bir deyişle böyle bir dünyada insanî ve ahlâkî davranışların bir önemi kalacak mı? Tasavvur edilen dünya ne kadar gerçekçi? Bu ve bunun gibi soruların üzerinde çokça düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü insan zihninin anlam ihtiyacı büyük oranda ölüm fikrinden gelmektedir. Diğer bir deyişle ölüm bilinci, amaçlı bir yaşamı gerekli kılmaktadır.²⁶⁰

Modernite ile birlikte insanların sadece din ve Tanrı anlayışlarında değil dünya görüşlerinde de oldukça etkili bir başkalaşım olmuştur. Gün geçtikçe tek tip güzellik anlayışı dünya çapında yayılmış, örneğin aynı görünüşe sahip insanların sayısı artmıştır. Küresel ölçekte bilgi yayılımı gerçekleştirilen çağımızda transhümanist ideolojinin mükemmel insan anlayışı, insanlığa benimsetilmek istenmektedir. Bu anlayışa göre etten bedenlerin yeri robotlarla değiştirilmeli, yaşlanmanın önüne geçilmeli ve en nihayetinde ölümsüzlüğe ulaşılmalıdır. Gerçeklikten henüz çok uzak bu düşünceler bile hâlihazırda insana mevcut halinden memnun olmaması gerektiğini söylemektedir.

Mutluluğun ölümü yenmekle elde edileceğine inanan transhümanistler, asıl mutluluğun amaçlı, erdemli ve onurlu bir hayattan geçtiği gerçeğini göz ardı etmektedirler. Bu ahlâkî vasıfları insana yüklemek onların hedeflerinden biri olsa da, bundan ziyade insanda zaten var olan bu hasletleri onlara kullanmayı öğretmek daha gerçekçi bir çözüm olarak durmaktadır. Çünkü haz odaklı bir yaşamda ölümsüzlük isteği çoğunlukla zalimlikle sonuçlanmıştır. İslâm düşünürlerinden olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş* adlı eserinde firavunların helâkına sebep olan mevzuyu şu şekilde özetlemiştir: “Firavunlar sınırlı ömürlerine sonsuz eğilimleri sığdırmaya çalıştılar, zalim oldular. Çünkü arzuların sonsuzluğu karşısında imkânların kısıtlılığı insana sıkıntı verir.”²⁶¹

1.1.2.4. Evrim

Transhümanizmin “üstün insan” modeline geçiş aşamasını temsil eden “transhuman”, aynı zamanda insanın evrimle önceki bin yıllardan daha hızlı bir geçişi

²⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=Mhm2yd0BFBQ> (02.02.2025).

²⁶¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, (Sad.: Recep Kılıç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, 16.

ifade eder. Evrim transhümanizmin dayandığı en önemli kavramlardan biridir. Çünkü evrim değişimin temel kaidesi olarak görülmektedir.

Varlıkların ilkel başlangıç durumlarından birtakım doğal süreçler yoluyla geliştiği düşüncesine dayanan genel yaklaşım evrim olarak ifade edilir.²⁶² Daha önceleri birçok ilim insanı evrim üzerine düşünmüş ve fikirlerini ifade etmiştir. Bunlar arasında birçok Müslüman düşünür de bulunmaktadır.²⁶³ O dönemin şartları yeterli olmadığından bu fikirler bulundukları coğrafyayı aşamamıştır. Günümüzde ise evrim teorisi denince akla ilk gelen isim olan Charles Darwin, büyük bir ün kazanmayı başarabilmiştir. *Türlerin Kökeni*, *İnsanın Türeyişi* gibi eserleriyle dünya çapında yankı uyandırmış olan Darwin fikirleriyle belli bir kesimin övgüsünü kazanırken özellikle belli bir dinî geleneğe sahip düşünürlerin de tepkisini çekmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse eleştirilerin en önemlisi yaratılış yerine tesadüflerin koyulması üzerineyken diğer büyük eleştiri insanın maymundan geldiği fikri olmuştur. Yaratıcının olmadığı bir oluşum bugün hâlâ eleştirilmekte fakat insanın maymundan geldiği fikri üzerine farklı yorumlar getirilmektedir. Buna göre maymunlar, insanların doğrudan atası değildir. Ancak insanlar ve günümüzde yaşayan maymunlar (örneğin, şempanzeler, goriller) ortak bir atadan evrimleşmiştir. İnsanlar ve şempanzeler gibi büyük insansı maymunlar (hominidler), yaklaşık 6-7 milyon yıl önce yaşamış ortak bir atayı paylaşırlar. Bu ortak ata, ne modern insanlar ne de modern şempanzeler gibi görünmekteydi. O farklı özelliklere sahip, bu iki grubun evrimsel yollarını ayıran bir tür olarak tasvir edilmektedir. İnsanlar zamanla farklı özellikler kazandı ve modern insanı (*Homo sapiens*) oluşturdu. Diğer dal ise şempanzeler ve goriller gibi türlere yol açtı.²⁶⁴ Dolayısıyla insan bildiğimiz kuyruksuz maymunlar dâhil herhangi bir maymun türünden gelmemiştir. Çünkü 13 milyon yıl önce adına maymun denilebilecek bir canlı ortada yoktu.²⁶⁵

Darwin, canlıların ortaya çıkışlarını ve yeryüzüne yayılmalarını salt maddeci ve mekanikçi bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır.²⁶⁶ Ona göre dünyada ilk canlılık tesadüfen ortaya çıkmış ve bu tek canlıdan şu ana kadarki tüm canlılar türemiştir. İnsan

²⁶² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 169.

²⁶³ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Otto Yayınları, Ankara 2022.

²⁶⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/evolution/> (15.02.2020).

²⁶⁵ Sinan Canan, *Beden*, Tuti Kitap, İstanbul 2020, 40.

²⁶⁶ Teoman Duralı, "Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi", *İstanbul University Journal of Sociology* 3(22), 2011, 455-471, 463.

bu canlılardan biridir. Bu anlayışa göre 70 bin yıl öncesine kadar da *homo sapiens* olarak adlandırılan insan önemsiz bir hayvan olarak görülmekteydi fakat daha sonraları evrim sayesinde tüm gezegenin efendisi haline geldi. Bu anlayışa sahip evrim teorisyenleri değişim ve dönüşümün bu kadardan ibaret olmadığını ve insanın bir Tanrı hâline gelmesiyle sadece ebedi gençliğin değil, yaratmak ve yok etmek gibi ilâhî becerilerin de kıyısında olduğunu iddia ederler.²⁶⁷

Yaratıcının inkârı ile temellenen bu teori, daha sonraları teologlar tarafından yeniden ele alınmıştır. Örneğin Yaratıcının kontrolü altında gerçekleşen bir evrimin dinin doktrinleri ile çelişmediğini iddia eden Müslüman düşünürler²⁶⁸ tarafından kabul edilen evrimci yaratılış teorisi Darwin'in Evrim teorisine benzemekle birlikte en temel noktalarda birbirinden ayrılmaktadır. Buradaki en önemli fark Müslüman evrimcilerin kâinatın tesadüf eseri oluşma fikrinin aksine kâinatı Allah'ın eseri olarak kabul etmeleridir. Canlılık Yaratıcı tarafından meydana getirilmiştir. Evrim ise yaratılışın bir özelliği olarak kabul edilmektedir.²⁶⁹ Buna göre insan evrimin en son evresinde, en son varlık türü olarak meydana gelmiştir. İnsanın meydana gelmesi ile birlikte de evrim son bulmuş ve varlık oluşumsal evrimi tamamlamıştır.²⁷⁰ İslâm düşünce geleneğinde evrimi türlerin değişimi ile kabul eden bu şekilde görüşler olduğu gibi Kur'an ayetlerinde evrimi destekleyen ifadelerin bulunmadığını ve ayrıca bütün türlerin müstakil olarak yaratıldığına işaret edildiğini ifade eden görüşler de mevcuttur.²⁷¹

Darwin'in evrim teorisini yukarıda belirtilen yaratılışçı evrim görüşlerden uzak bir şekilde benimseyen transhümanizm, Tanrının ölümden sonra ölümsüzlük vereceği umulan eski dinden, bir bilgisayara yüklenerek ölümsüz olunacağı umulan yeni bir dine geçişi idealize etmektedir.²⁷² Buna göre evrim yükselen bir düzenle örüntü oluşması sürecidir.²⁷³ İnsan geçmişten günümüze biyolojik gelişme noktasında büyük mesafe kat etmiştir. Bu kez işin içine bizzat insan eliyle yaratılan teknoloji girmektedir. Bu teknoloji ile hedeflenen insanın, basit mekanizmalarla başlayıp karmaşık otomatlara

²⁶⁷ Yuval Noah Harari, *Sapiens*, (Çev.: Ertuğrul Genç), Kolektif Yayınları, İstanbul 2015, 407.

²⁶⁸ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 134.

²⁶⁹ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 13.

²⁷⁰ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 135.

²⁷¹ Veysel Güllüce, "Kur'an Işığında Evrimci Yaratılış Görüşünün Değerlendirilmesi", *Bilimler Işığında Yaratılış*, Erzurum, 2022, 26.

²⁷² O'gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 81-82.

²⁷³ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 29.

yani otomatik-mekanik makinelere kadar gelişmesidir.²⁷⁴ Transhümanist Ray Kurzweil, bu hedefe ancak beyinlerimizde var olan engin bilgi ile teknolojinin sahip olduğu kapasite, hız ve bilgi paylaşım yeteneğinin birleşmesiyle ulaşılabileceğini ifade eder. Böylelikle insan ve makine birleşimi, insan beyninin yalnızca bir trilyonluk son derece yavaş bağlantılarının getirdiği kısıtlamaları aşmalarını sağlayacaktır. Sonuç olarak tekillik gerçekleşecek ve yüzyılların getirdiği insanî sorunları çözmemizi sağlayacak insan yaratıcılığı büyük çapta artacaktır. Kurzweil evrimin bize bağışladığı zekâyı koruyup geliştirirken biyolojik evrimin temelindeki sınırlamaların üstesinden de gelebileceğimizi ifade eder.²⁷⁵

Kurzweil, biyolojik olmaya olan hayranlığını dile getirmeden önce biyolojik bedenlerimizin de şimdiye kadar çok mesafe kat ettiğini ifade eder. Fakat artık çok daha iyi nedenler için daha becerikli ve dayanıklı bir alt madde yaratmamız gerektiğinin de altını çizer.²⁷⁶ Bu aşamadan sonra Kurzweil aşamalı bir evrimden bahseder. İlk evrede fizik ve kimya ile atomun yapıları, biyoloji ile de DNA'nın bilgisi elde edilir. Bu bize sinir örüntülerinin bilgisini verir ve böylelikle beynin donanım ve yazılım tasarımının bilgisine erişmiş oluruz. Sonraki evrede gelişen teknoloji ile insan zekâsının birleşmesiyle biyolojinin yöntemleri, insan teknolojisi tabanı ile birleşir. Böylelikle teknoloji, insan zekâsı dâhil biyolojinin tüm yöntemlerine egemen olur. Son evrede evrendeki madde ve enerji örüntüleri, zeki işlemler ve bilgiye doyma noktasına erişir. Sonuç olarak evrenin uyanışı gerçekleşir ve büyük ölçüde gelişmiş insan zekâsı ağırlıklı olarak biyolojik olmayan evrene yayılır. Burada artık teknolojik tekillik denen hedefe ulaşılmıştır.²⁷⁷

Kurzweil, insan evriminin son noktası olarak belirttiği tekillığe giden yolda insana umut veren gelişmeleri şu şekilde özetler; teknolojik yenilik hızı ivme kazanmıştır ve şu anda her 10 yılda ikiye katlanmaktadır. Bilgi teknolojilerinin gücü daha da yüksek bir hızda üstel olarak artmakta ve bugün yaklaşık olarak her yıl ikiye katlanmaktadır. İnsan beyninin taranması üstel büyüyen bu teknolojilerden biridir. İnsan zekâsını taklit edebilmek için gereken donanıma süper bilgisayarlarla kısa sürede sahip

²⁷⁴ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 16.

²⁷⁵ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 39.

²⁷⁶ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 210.

²⁷⁷ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 33.

olabileceğiz.²⁷⁸ Böylelikle insan yaşamı yazılımın ve donanımın evrimleştiği biyolojik aşamadan, yazılımı tasarlayabilen kültürel aşamaya ve son olarak da kendi donanımını tasarlayabilen, kaderinin efendisi olan bir aşamaya geçecektir.²⁷⁹ Buradaki esas hedef sapiens'in cyborglara dönüşmesi olarak görülmektedir.²⁸⁰

Buraya kadar anlaşıldığı üzere transhümanizm insanı teknoloji vasıtasıyla biyolojik bedenden biyonik bedene doğru evrimleştirmeye çalışır.²⁸¹ Evrim insan eliyle sürdürülmek istenmekle beraber Tanrının varlığı konusu transhümanistler açısından menfi algılanmaktadır. Tesadüf ile ortaya çıkan evrimin bugünkü insanı meydana getirmiş olması kabul edilmekte ve yine bugün DNA tabanlı gelişimin biyolojik evrim tarafından gerçekleştiğini, bu duruma da Tanrının bir müdahalesi olarak bakılmaması gerektiğine inanılmaktadır. Transhümanistler aynı zamanda DNA ile ilgili tasarım yaparken doğadan ilham alarak bu DNA'ları evrimleştirmeye karar verdiklerini ifade ederler.²⁸²

Evrim neticesinde varılmak istenen noktada insan artık eski insan olmayacaktır. Hep genç kalan, diğer varlıklarla düşüncelerini doğrudan paylaşabilen, odaklanma ve hatırlama becerileri şimdiki insanın binlerce katı olan, asla sinirlenmeyen veya üzülmeyen ama öte yandan bizim hayal bile edemediğimiz duygulara ve arzulara sahip bir cyborg tasavvur edilmektedir.²⁸³ Cyborg artık insan değildir, hatta organik bile değildir, tamamen farklı bir şeydir. Hatta ortaya çıkan bu yaratık o kadar farklı olacaktır ki, bunun felsefi, psikolojik veya siyasi etkilerini şu an anlamamız mümkün değildir.²⁸⁴

Genlerin iyileştirilmesi ve sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılmasıyla geçmişte alanlarında nadir rastlanılan yeteneklere sahip nesiller oluşturmak transhümanist amaçlardan biridir.²⁸⁵ Burada etikliği oldukça sorgulanan “Öjenik Projesine” tekrar değinmemiz gerekmektedir. Öjenik, bir ırkın doğuştan gelen

²⁷⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 46-47.

²⁷⁹ Tegmark, *Yaşam 3.0.*, 71.

²⁸⁰ Harari, *Sapiens*, 396.

²⁸¹ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 81.

²⁸² Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 126.

²⁸³ Harari, *Sapiens*, 402.

²⁸⁴ Harari, *Sapiens*, 399.

²⁸⁵ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 97.

özelliklerini geliştiren tüm etkilerle ilgilenen bilimdir.²⁸⁶ Seçici üreme yoluyla insanlığın iyileştirilmesi söylemiyle ortaya çıkan öjeninin amacı, insanlığı en uygun ırklarla temsil etmektir.²⁸⁷ Bu fikrin günümüze en yakın temsilcisi Charles Darwin'in yakın akrabası olan Francis Galton'dur. Galton, öjeni uygulamasının bir ulus içindeki ortalama kaliteyi daha iyi olan kesimin kalitesine çıkaracağını söyler.

Öjenistler önceleri genellikle iyi niyetli ilerici olarak görülmekteydi. Darwinizmi özümsemişlerdi ve doğal seçilim sürecinin insan zekâsı tarafından yönlendirilirse gelişeceğine karar vermişlerdi. Fakat zulümler için bir gerekçe oluşturduklarını bilmiyorlardı.²⁸⁸ Öjeni, insan ırkları arasında hiyerarşik bir sistem kuran ve yalnızca "üstün" olarak sınıflandırdığı insanların üremelerini savunan bir sitemdir.²⁸⁹ "Neye göre, kime göre üstün insan?" sorularının cevapsız kaldığı bu sistemde aydın bir beyin, sağlam bir beden ideali büyük bir ayrımcılık fikri üzerine kurulmuş gibi görünmektedir. Etik, ahlâk gibi kavramların hiçe sayıldığı bu sistemde üstün ırk hayali birçok zulmü de meşru kılmaktadır. Bu anlayışa göre fiziksel engellere sahip olan insan gruplarının soyu devam etmemelidir.²⁹⁰ Bu fikir birçok zalim yönetimin insanlar üzerindeki zulmüne ilham olmuş görünmektedir. Naziler Almanya'da iktidara geldikten sonra bu fikirler hükümet politikasını yönlendirmiştir. Nazilere göre kendi ırklarının kendine özgü özellikleri mevcuttu ve bu özellikler bir nesilden diğerine aktarılıyordu. Bir ırkın tüm üyeleri aynı kalıtsal özellikleri paylaşıyordu. Bu özellikler daha sonra ırkın oluşumunu, zekâsını, yaratıcılığını ve gücünü belirliyordu. Naziler kendilerini sarışın, mavi gözlü, atletik ve uzun boylu olarak idealize ettiler. Kendilerine yardım için doktorlar ve diğer bilim insanlarını işe aldılar. Yasalar ayrıca melez ırk karışımını da yasakladı. Ayrıca, Nazilerin aşağı kesimlerindeki belirli bölgelerin zorla kısırlaştırılması gerçekleştirildi. Bu prosedür, Almanya'daki engelli, Roman ve siyah kişilerin çocuk sahibi olmasını

²⁸⁶ Francis Galton, "Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims", *American Journal of Sociology* 10(1), 1904, 1-25. 1.

²⁸⁷ Galton, "Eugenics: Its Definition, Scope, And Aims", 2.

²⁸⁸ Nicholas W. Gillham, "Sir Francis Galton and the Birth of Eugenics." *Annual Review of Genetics*, 35(1), 2001, 83-101. 84.

²⁸⁹ Nuran Aytemur Sağıroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30, 2020, 115-133, 119.

²⁹⁰ Sağıroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", 121.

engelledi.²⁹¹ Katı bir öjeni fikrini benimseyen o dönem hükümeti bu fikri destekleyen birçok sistemden sadece biri olarak görülmektedir.

Öjeni ideolojisinin transhümanistlere ait “üstün insan” fikriyle olan benzerliği birçok düşünür için kaygı vericidir. Transhümanistlerin bu ideali birçok sistemde sınıf farkları oluşturacağı ve bu durumda üst sınıfların zalimliklerini artırma ihtimali bugün en çok eleştirilen konulardan birini oluşturmaktadır. Çünkü biyolojik olmayan yöntemlerle evrimsel merteye kat etmiş olan insan ile kendi kadar imkânı olmayanların oluşturduğu toplumda çok daha katı bir kast sistemi ortaya çıkaracaktır.²⁹²

İsrailli araştırmacı yazar Yuval Noah Harari, modern çağdaki dünyamızda, tüm insanların eşit olduğu inancına tarihte ilk kez bu kadar sahip olduğumuzu söyler. Ona göre tarih boyunca üst sınıflar hep alt sınıflardan daha akıllı, daha güçlü ve daha iyi olduklarını iddia ettiler, ama çoğunlukla kendilerini kandırmışlardır. Örneğin sınıfsal üstünlük inancına sahip, daha yüksek imkânlarla sahip devletlerin, “teknoloji harikası” olarak tanımlanan silahlarla başka insanlara saldırması bu aldatmacanın sonuçlarındandır. Tarih ise bunun örnekleriyle doludur. Filistin’de bir yıl içinde elli bine yakın ölüm²⁹³, Birinci Dünya savaşında kırk milyon²⁹⁴, İkinci Dünya savaşında yetmiş beş milyon²⁹⁵, Hiroşima da yüz kırk milyon, Nagazaki de 74 milyon²⁹⁶ insanın ölümü yakın tarihli örneklerdendir.

Transhümanizmin evrimsel bakış açısı ile yaptığı çalışmalar tümüyle tehlikeli olmamakla beraber, evrimin Nbic teknoloji ile birleşiminin insan doğası için muhtemel risklerinden de bahsedilmektedir. Çünkü genetiği değiştirilmiş, zekâsı artırılmış ve biyonik unsurlar eklenmiş insanın var olduğu bir dünyanın avantajlı yönleri olacağı gibi zayıf ve endişe verici yönleri de olacaktır.²⁹⁷ Özellikle genlerde yapılan değişiklikler, hatalı ve art niyetli çalışmalar gen havuzunu alt üst büyük felaketlere sebebiyet

²⁹¹ <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/nazi-racism>, (21.12.2024)

²⁹² Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, s.96.

²⁹³ <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/gaza-death-toll-passes-42-000-as-israel-kills-45-more-palestinians/3356291>, (21.12.2024).

²⁹⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/World_War_I_casualties#:~:text=The%20total%20number%20of%20military,Bernafay%20Wood%2C%2019%20July%201916, (21.12.2024).

²⁹⁵ <https://courses.lumenlearning.com/suny-hccc-worldhistory2/chapter/casualties-of-world-war-ii/#:~:text=Some%2075%20million%20people%20died,bombings%2C%20disease%2C%20and%20starvation>, (21.12.2024).

²⁹⁶ https://www.icanw.org/hiroshima_and_nagasaki_bombings#:~:text=By%20the%20end%20of%201945,person%20was%20loved%20by%20someone, (21.12.2024).

²⁹⁷ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 98-99.

verebilecektir. Aynı zamanda değiştirilen bu genler nesiller boyu aktarılacaktır.²⁹⁸ Bu projeler art niyetli insanlar tarafından kontrol edilirse sonuçlar da bir o kadar yıkıcı olacaktır.²⁹⁹ Dolayısıyla teknolojik keşifler, buluşlar ve icatlar gibi teknolojik olarak insanın gelişimi için üzerinde durulan evrim projeleri de iyilik adına kullanıldığında problem oluşturmazken, bu projelerin iyi niyetler ile ortaya çıkması onu kötü niyetlilerin kullanmasına mani olamamıştır. Buradaki problemin kaynağı olarak teknoloji değil onu kullanan insanların güç ve iktidar isteği ve ilâhlık iddiasında bulunması olarak görülmektedir.³⁰⁰

Transhümanist evrim aynı zamanda mevcut teknolojilerin yetersiz olmasından ötürü insan sağlığı için risk oluşturabilmektedir. Örneğin insan zihnini geliştirme adına zihin aktarım için kullanılan kopyalama ve aktarma projesi beynin tüm nöral bağlantılarını haritalandırmayı gerektirmektedir. İnsan zihnini kopyalayarak aktarmak için yapılması gereken işlem insanı oldukça yıkıcı tarama işlemlerine maruz bırakacaktır. Bu işlemlere maruz kalan kişinin beyni haritalanmadan ölmesi de çok yüksek bir ihtimal olacaktır. Dolayısıyla yüksek güçlü ve insan beynini ona zarar vermeden kopyalayabilecek bir makine icat edilmeden insan beynini herhangi bir şeye kopyalamak da mümkün görünmemektedir.³⁰¹ Aynı zamanda hedeflenen süper üstün insan her ne kadar ilgi çekici görünürse görünsün, medikal olanları bir tarafa bıraksak bile, hafif beyin geliştirmeleri bile riskli görünmektedir. Çünkü geliştirme işlemleri ile ortaya çıkan evrilmiş insan benliğini kaybetmiş, tamamen başka birine dönüşmüş de olabilir. Dolayısıyla bu gelişme bile tek başına iyi bir gelişme olarak durmamaktadır.³⁰²

Transhümanizmin insanın mevcut yerinden hoşnut olmamasıyla ortaya çıkardığı projeler içinde kara bir ironi barındırdığı düşüncesiyle de eleştirilmektedir. Bu düşünceye göre evrim insanı şuan ki konumuna getirmiştir fakat bu yeterli bir gelişim değildir. Mademki evrim biyolojik olarak devam edemiyor, bunun yerine teknolojik dokunuşlarla insan bedeni makinelerle birleştirilebilir. Bu düşünce insanlığa daha yüksek bir varoluş ideolojisiyle sunulmakla beraber aslında insanı daha düşük bir

²⁹⁸ İsmail Hakkı Aydın, *İnsanlığın Geleceği*, Girdap Yayınları, İstanbul 2020, 139.

²⁹⁹ Tegmark, *Yaşam 3.0*, 211.

³⁰⁰ Mücahit Gültekin, “Biyoteknoloji Çağında Makine ve İnsan”, Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 161.

³⁰¹ O’gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 64.

³⁰² Schneider, *Yapay Sen*, 85.

ontolojik konuma sürüklemektir.³⁰³ Yani biyolojik bedenlerden biyonik bedenlere doğru gidilen bir evrimden bahsedilirken aradaki ontolojik farklılık göz ardı edilmektedir.

Sonuç olarak transhümanistlerin birçoğunun herhangi bir dine, inanca sahip olmaması ve felsefelerinin modern rasyonalizm temeline dayandırma noktasında da gayretli olmaları³⁰⁴ onların evrime bakış açılarını da etkilemiştir. Darwinist bir evrim anlayışı transhümanistler için insanın gelişiminin Yaratıcı bir varlığa gereksinim duyulmadan gerçekleştirilebileceğini söyler. Bu bakış açısı projelerin temelini oluşturmaktadır.

1.1.2.5. NBIC

Birçok bilim insanına göre bulunduğumuz çağ, insan performansını artırmak için benzersiz fırsatlara sahiptir. Nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojisi ve bilişsel bilimin (NBIC: Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, Cognitive science) bir araya gelmesi, insan performansını önemli ölçüde artırma ve toplumu, bilimi, ekonomiyi ve insan evrimini dönüştürme potansiyeline sahip bir güç oluşturmaktadır. NBIC teknolojilerinin ilerlemesi ile hastalıkların tedavisinin sağlanması ve insan eliyle tasarlanmış evrimle insan performansının artması beklenmektedir.³⁰⁵

Hem “onarılabilen” hem de “geliştirilebilen” insanlar hayal eden transhümanizmin teorisyenleri ve taraftarları *homo sapiens*’in fiziksel kapasitelerini ve bilişsel yeteneklerini artırmak ve hastalıklarını, zayıflıklarını, engellerini, acılarını ve yaşlanmalarını sonsuza dek ortadan kaldırmak için NBIC projeleri üretmektedirler.³⁰⁶

NBIC, dört önemli bilimsel ve teknolojik alanı kapsayan bir kısaltmadır: Nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojisi ve kognitif bilimler. Transhümanizm bu dört alanın birlikte kullanımı ile yeni bilimsel ve teknolojik atılımlar yapmayı hedefler.

³⁰³ O’gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 80.

³⁰⁴ O’gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 79.

³⁰⁵ James Canton, "Designing The Future: NBIC Technologies And Human Performance Enhancement", *Annals of The New York Academy of Sciences*, 1013(1), 2004, 186-198.

³⁰⁶ Joseph Sawadogo, Jacques Simpore, "Would the Convergence of Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science Be a Springboard for Transhumanism and Posthumanism?", *Open Journal of Philosophy* 13(4), 2023, 681-695, 682.

NBIC projelerinden biri olan nanoteknoloji, maddenin atomik ve moleküler seviyede kontrolü ile yeni malzemeler ve cihazlar geliştirme üzerine çalışan bir alandır. Bu proje ile insanlar organlarını nanometrik ölçeklerde onarabilecekler, genlerini değiştirebilecekler, epigenetiği kontrol edebilecekler, hücreleri ve dokuları onarabilecekler, hücre metabolizmasını modelleyebilecekler, yapay organlar oluşturabilecekler, cerrahi robotlar geliştirebilecekler, elektronik implantlar yerleştirebilecekler, nano implantlar ve nano motorlar kullanarak genetik patolojileri tedavi edebileceklerdir.³⁰⁷ Biyoteknoloji ise bu çalışmalara ek olarak canlı organizmaların biyolojik süreçlerini kullanarak yeni teknolojiler ve ürünler geliştirir. Biyoteknoloji aynı zamanda insanlara fayda sağlamak için canlı organizmalara uygulanan herhangi bir teknoloji olarak tanımlanmaktadır. Bu bakış açısından, modern biyoteknolojinin uygulanması doku kültürü, genomik, belirteç destekli seleksiyon, teşhis ve genetik mühendisliği gibi teknolojilerin kullanımına dayanmaktadır. Kısacası, biyoteknoloji bilim ve teknolojinin bir arada var olduğu çok disiplinli bir alandır.

NBIC teknolojilerinden bir diğeri olan bilgi teknolojisi, verilerin işlenmesi, depolanması ve iletilmesi ile ilgili teknolojiler ve bunların dijital dünyada kullanımı üzerine odaklanır. Bilişim teknolojileri biyolojik sistemleri modellemek için de kullanılmaktadır ki transhümanizmde en çok faydalanılmak istenen konu burasıdır. Günümüzde güçlü bilgisayarlar sayesinde, genlerin modellenmesi, analizi ve kodunun çözülmesi, büyük moleküler biyoloji ve moleküler genetik laboratuvarlarında kolaylıkla gerçekleştirilmektedir. Beynin nasıl çalıştığını incelemeyi ve anlamayı amaçlayan bilişsel bilimlerin aynı zamanda nörolojik hastalıkların üstesinden gelmeye yardımcı olabileceğine de inanılmaktadır.³⁰⁸

Son olarak kognitif bilimler alanı insan zihni ve bilinç üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Buradaki en önemli çalışma alanları yapay zekâ, nörobilim ve psikolojidir. Kognitif bilimler, insan zihni ve bilişsel süreçleri anlamaya yönelik çalışmalar yürütür. Bu bilim dalı, zihinsel süreçlerin nasıl çalıştığını, bilgiyi nasıl algıladığımızı, işlediğimizi, depoladığımızı ve kullandığımızı inceler. Kognitif

³⁰⁷Sawadogo, Simpo "Would the Convergence of Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science Be a Springboard for Transhumanism and Posthumanism?", 684.

³⁰⁸ Andrea Baronchelli, et al, "Networks in Cognitive Science", *Trends in Cognitive Sciences*, 17(7), 2013, 348-360, 50.

bilimlerin nihai amacı, insan zihninin nasıl çalıştığını anlamak, bu bilgiyi teknolojiye, eğitime, sağlığa ve diğer alanlara uygulayarak yaşam kalitesini artırmaktır.³⁰⁹

Transhümanizm, 21. yüzyıl insanları için muazzam bir gelişmeyi tasavvur etmektedir. Bu anlamda *homo sapiens*'in evrimi biyoteknolojinin potansiyeline dayanmaktadır. Amaç "mükemmel gelişmiş insan" olmasına rağmen NBIC teknolojileri aynı zamanda iki ucu keskin bir bıçak olarak da görülmektedir. Çünkü bu teknolojiler insanı inşa potansiyeliyle beraber, onu yıkma ve yok etme potansiyeline de sahip olacaktır. Devrim niteliğindeki biyoteknolojik teknikler etik olmayan, bilinçsiz ve megaloman araştırmacıların eline geçerse, onlar kişiye özel bebekler, genetiği değiştirilmiş organizmalar (GDO'lar), klonlanmış insanlar ve sibernetik organizmalar geliştirebileceklerdir.³¹⁰ Dolayısıyla NBIC teknolojiler her ne kadar olumlu neticeler içeren bir gelişme hedefi gütse de karanlık ve riskli bir tarafları da göz ardı edilememektedir. Örneğin bu teknolojiler yeni öjeni biçimlerini ortaya çıkarabilir. En iyi donanımlı ırkların daha az iyi ırklara üstün gelme şansını artırması ile ilgilenen ırk geliştirme bilimi olan öjeni³¹¹ bahsi geçen teknolojiler ile kendini daha kolay gerçekleştirebilme şansı bulabilecektir. Örneğin insanı geliştirme alanında yapılan tüm çalışmaları açık veya örtülü toplumsal manipülasyon için bir silah olarak gören ülkeler ve kültürler bu teknolojileri amaçları için kullanabileceklerdir.³¹² Zira tarih bunların örnekleriyle doludur.

Çalışılan alanlar göz önüne alındığında, transhümanizmin insanı teknolojik bir proje olarak gördüğü söylenebilmektedir. Bu durum özellikle Ray Kurzweil gibi transhümanistlerin fikirlerinde görülebilmektedir. Transhümanizmde insan bir obje olarak tasavvur edilir ve üzerinde onu geliştirme adına teknolojik müdahaleler yapılabilir. Kurzweil NBIC teknolojilerini evrimin son evresinde tekilliğe giden yolu açacak olan devrim olarak nitelendirir. Bu evrede hastalığın sanal olarak ortadan kaldırılması, insanın sahip olduğu potansiyelin çarpıcı ölçüde gelişmesi, yaşamın uzanması sağlanabilecektir. Böylelikle insan kendini kendi istediği şekilde

³⁰⁹ Baronchelli, et al. "Networks in Cognitive Science", 51.

³¹⁰ Sawadogo, Simpore, "Would the Convergence of Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science Be a Springboard for Transhumanism and Posthumanism?", 683.

³¹¹ Sawadogo, Simpore, "Would the Convergence of Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science Be a Springboard for Transhumanism and Posthumanism?", 686.

³¹² Canton, "Designing the future: NBIC Technologies and Human Performance Enhancement," 690.

programlayabilecektir. Kurzweil'e göre bu teknolojiler bedenlerimizi, beyinlerimizi ve etkileşimde olduğumuz dünyayı biyolojinin getirdiği sınırlamaların çok ötesine geçip yeniden tasarlamamızı ve yeniden kurabilmemizi sağlayacaktır. Sonrasında kendi zekâmızdan türeyip insanın yeteneklerinin çok ötesine geçecek biçimde yeniden tasarımılanan zekâyâ sahip insan düzeyinde robotlar ortaya çıkacaktır. Burada artık zekâ evrendeki en etkili güç haline gelecektir.³¹³ NBIC teknolojilerinden beklentilerin kısa bir özeti olan bu düşünceler insanın varlık anlayışıyla yakından ilgilidir. Ontolojik konumunun sorgulandığı insan, teknoloji sayesinde vaat edilen “en iyi” noktaya ya da art niyetlerin karışmasıyla olabilecek “en kötü noktaya” varabilir. Bir bıçak cerrahın elinde hayat kurtarmaya yararken, bir katilin elinde suç aletine dönüşebilir.³¹⁴ Bu durum bu gibi teknolojilerin kimler tarafından ne niyetle kullanıldığı ile alakalıdır. Örneğin, bugün sahip olunan teknoloji, tıp sektöründe ilaç firmalarının kâr oranlarını artırmak için çalışabilir. Hâlihazırda insanların genleriyle birlikte toplumların eğilimli olduğu hastalıkları tetikleyebilmek için birçok imkân bulunmaktadır. Binaları yıkmadan doğaya zarar vermeden yalnızca insanları hedef alıp büyük paralar kazanılabilir.³¹⁵ NBIC ve benzeri projeler bu tarz art niyetli projelere ilham verebilmektedir.

1.1.2.6. Yapay Zekâ

Transhümanizm insan soyunun nispeten erken bir aşamada olduğunu ve bu yüzden evriminin gelişen teknolojilerle devam edeceğine inanmaktadır. Bu ideolojide gelecekteki insanlar fiziksel ve zihinsel olarak bugünkü hallerinden çok daha farklı olacak şekilde tasavvur edilmektedir. Burada üstün bedensel ve zihinsel kabiliyetlere sahip insanlardan bahsedilmektedir.³¹⁶ Yapay zekâ bu ilerici görüşe umut olan en önemli teknolojilerin başında gelmektedir.

Yapay zekâ, normalde insan zekâsı gerektiren görevleri otomatikleştirmek için teknolojiyi kullanan bir kavram olarak tanımlanabilir.³¹⁷ Günümüzde yapay zekâ, sosyal

³¹³ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 295.

³¹⁴ Aydın, *Beyin Sizsiniz*, 103.

³¹⁵ Aydın, *Beyin Sizsiniz*, 102.

³¹⁶ Schneider, *Yapay Sen*, 27.

³¹⁷ Harry Surden, "Artificial Intelligence and Law: An Overview", *Georgia State University Law Review*, 35(4),2019, 1307

yaşamı ve ekonomik faaliyetleri destekleyen önemli bir teknoloji durumundadır.³¹⁸ İnsanların evlerinde, sağlık hizmetlerinde, eğitimde, istihdamda, eğlencede, güvenlik ve ulaşım gibi çeşitli alanlarda hayatlarını iyileştirmek için kullanılan birçok teknolojik olanak yapay zekâ sistemleri ile sağlanmaktadır.³¹⁹

Transhümanistlere göre yapay zekâ tek seferde birden çok kez indirilebilir, kolaylıkla yedeklenebilir ve değiştirilebilir olduğu için insan evriminde büyük bir role sahiptir. Yapay zekâ ile geliştirilmiş insan, yıldızlararası seyahat dâhil, biyolojik yaşamın zorlandığı koşullar altına ayakta kalabilir. Çünkü mevcut insan beyni her ne kadar güçlü olsa da, kafatasının hacmiyle ve metabolizma ile sınırlıdır.³²⁰ Geliştirilmiş yapay zekâ programları, biyolojik bedenlerin teknolojik olarak zenginleştirilmiş cyborglara dönüşmesine veya zihinlerin makinelere yüklenmesine olanak sağlayacaktır. Bu teknolojik devrimle birlikte insanın sindirim ve hormonal sisteminin, damarlarının ve kalbinin yerini alacak, sonrasında iskeletin, derinin, beynin ve vücudun geri kalan kısımlarını geliştirecek nanorobotlar, zeki biyolojik geri bildirim sistemleri ve diğer teknolojiler süper yapay zekâ ile gelişerek ortaya çıkacaktır.³²¹ İnsanın fizyolojik ve psikolojik gelişiminin akabinde özellikle Ray Kurzweil gibi fütüristlerin dile getirdiği “tekillik”, geliştirilmiş yapay zekâ teknolojileriyle gerçekleştirilebilecektir.³²²

Transhümanizme göre insanda var olan biyolojik ve teknolojik sınırlılık, insan evriminin oldukça yavaş ilerlemesine sebep olmuştur. Günümüzün bilimsel yöntemi, bilgi edinme ve sonrasında bu bilgiyi başkalarının bunu doğrulayabileceği ve üzerine inşa edebileceği şekilde dağıtma için üzerinde anlaşılmaya varılmış bir teknikler kümesidir. Fakat geçmişte insanlar birçok olağanüstü teknolojik buluş yapsa bile bu buluşlarla ilgili bilgiyi yayınlayacak teknolojiden yoksun oldukları için bunlar kısa süre içerisinde unutulmuştur veya üzerinde bir gelişim yapılma şansı olmamıştır.³²³ Örneğin el baltası, buğday öğütme taşları gibi buluşlar binlerce yıl boyunca hiç değişmeden kullanılmıştır. Fakat günümüzde bu gibi buluşların değişim hızı yüzyıllardan on yıllara,

³¹⁸Huimin Lu, et al, "Brain Intelligence: Go Beyond Artificial Intelligence", *Mobile Networks and Applications*, 23, 2018, 368-375, 368.

³¹⁹Nicholas Berente, et al, "Managing Artificial Intelligence", *MIS Quarterly*, 45(3), 2021, 1433.

³²⁰Schneider, *Yapay Sen*, 25.

³²¹Tegmark, *Yaşam 3-0*, 204.

³²²Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 304.

³²³Reese, *Yapay Zekâ Çağı*, 38.

on yıllardan aylara kadar ilerlemiştir. Bu hızın en büyük sebebi olarak da geliştirilen yapay zekâ programları görülmektedir.³²⁴

Birçok öngörüye göre, yükseltilmiş yapay zekâyı kontrol eden dünyayı kontrol edecek duruma gelecektir.³²⁵ Bu yüzden yapay zekâ, üzerine oldukça yatırım alan bir alandır. Birçok bilim insanının öncelikli hedefi *Turing Testi*'ni geçebilecek, yapay zekânın projeleri üretmek olmuştur. *Turing testi*, yapay zekâ düzeyini ölçmek için bir yöntemdir. Testin amacı, bir makinenin insan gibi düşünebildiğini belirlemektir. *Turing Testi* aynı zamanda zeki makinelerin geliştirilmesinin tarihinde bir dönüm noktası olarak da görülmektedir.³²⁶

Japonya, yapay zekâya çok fazla yatırım yapan ülkelere örnek olarak verilebilir. Yapay zekâ sistemlerini birçok alanda geliştirmeye çalışan bu ülke *Turing Testi*'ni geçmeye aday olabilecek projelere sahiptir. Örneğin yaşam süresinin uzun olduğu Japonya'da hükümet işgücü kıtlığı beklentisi ile halkının yaşlı nüfusuna bakmak adına robotları kullanmak için bir girişim başlatmıştır.³²⁷ Azalan genç nüfusla birlikte böyle bir seçenek manidardır ama yaşlandığında insanların ihtiyacı olan tek şeyin robotların bakımı olmayabileceği de psikolojik bir gerçektir.³²⁸

Tüm bu gelişmelere rağmen yapay zekâ sistemleri hâlihazırda soyut akıl yürütme, kavram kavrama, esnek anlayış, genel problem çözme becerileri ve insan zekâsıyla ilişkili diğer işlevlerin geniş yelpazesi gibi daha yüksek düzeyli insan yeteneklerine sahip değildir. Bunun yerine, günümüzün yapay zekâ sistemleri genellikle net, doğru veya yanlış cevapların olduğu, ayırt edilebilir temel kalıpların ve yapıların bulunduğu, hızlı arama ve hesaplamanın insan bilişine göre avantaj sağladığı belirli özelliklere sahip satranç gibi dar, sınırlı ortamlarda başarılıdır.

Dünyada meydana gelebilecek tüm olaylar göz önünde bulundurulduğunda, çok yüksek veri girişi henüz mümkün olmadığından yapay zekâ genellikle tek bir alan veya sorun türüyle sınırlıdır. Ancak, dünyada, öngörülmesi gereken sonsuz sayıda olasılık

³²⁴ Reese, *Yapay Zekâ Çağı*, 37.

³²⁵ Barrat, *Son İcadımız*, 19.

³²⁶ Robert M French, "The Turing Test: The First 50 Years", *Trends in Cognitive Sciences* 4(3), 2000, 115-122, 115.

³²⁷ Schneider, *Yapay Sen*, 23.

³²⁸ Walsh, *2062 Yapay Zekâ Dünyası*, 107-108.

vardır.³²⁹ Dolayısıyla insan zekâsı karmaşık birçok hedefe ulaşma yetisine sahipken, yapay zekâ bugün her sistem içinde yalnızca spesifik hedefleri yerine getirdiği için insan zekâsına göre daha dardır.³³⁰

İnsan zekâsı yapay zekâdan öğrenme hızı olarak daha üstündür. Çünkü yapay zekânın çok iyi öğrenebilmesi için devasa veriler gereklidir. Aynı zamanda insanlar kararlarını izah etmede yapay zekâdan daha iyidir. Örneğin doktor, olmamız gereken bir ameliyatın neden gerekli olduğunu bize yeteri kadar iyi açıklamazsa biz bu kararı kabul etmeyebiliriz. Fakat bir nükleer enerji reaktörü neden durduğunu açıklayamaz. Bu durum yapay zekâ sistemlerinin bugün hâlâ kara kutu olma eğiliminde olmasından kaynaklanmaktadır. Yapay zekâ sorulara cevap verir, fakat o cevaplara nasıl vardıklarını açıklayamaz. Kararlarını izah eden gelişmiş süper yapay zekâ geliştirilemedikçe insan zekâsından daha üstün bir zekâdan da bahsetmek mümkün görünmemektedir. Aynı zamanda insanlar derin bir dünya kavrayışına sahiptir ancak yapay zekâda böyle bir kavrayış yoktur.³³¹ Dolayısıyla yapay zekâ teknolojisi henüz istenilen düzeyde zeki değildir. Günümüzün yapay zekâ sistemleri zeki düşünen makineler değil, aksine, genellikle zekâ olmadan yararlı, zeki sonuçlar üretebilen sistemlerdir. Bu sistemler bunu büyük ölçüde verilerdeki kalıpları tespit ederek ve insanlar tarafından bilgisayarlarla işlenebilecek biçimlere özel olarak kodlanmış bilgi, kural ve bilgileri kullanarak sezgisel yöntemler yoluyla yapmaktadır. Bu hesaplamalı yaklaşımlar yoluyla, yapay zekâ sistemleri genellikle insanlar tarafından yapıldığında biliş gerektiren belirli karmaşık görevlerde şaşırtıcı derecede iyi sonuçlar üretebilmektedir.³³²

Önceki bölümlerde de üzerinde durduğumuz gibi akıllı sistemler iyi niyetli hedefleri tersine de çevirebilirler. Böyle bir durum içinde birçok risk barındırmaktadır.³³³ Bu riskler arasında işsizlik, kötü niyetli kullanım, bağımlılık ve daha fazlası yer almaktadır. Örneğin yapay zekâ, daha önce insanlar tarafından yapılan işleri otomatikleştirebilir, bu da iş kaybına ve ekonomik istikrarsızlığa yol açabilir. Bir

³²⁹ Lu, et al, "Brain Intelligence: Go Beyond Artificial Intelligence", 369.

³³⁰ Tegmark, *Yaşam 3-0*, 110.

³³¹ Walsh, *2062 Yapay Zekâ Dünyası*, 37-38.

³³² Surden, "Artificial Intelligence and Law: An Overview", 1308.

³³³ Barrat, *Son İcadımız*, 14.

araştırmaya göre yapay zekâ %50 olasılıkla 2050'de, %90 olasılıkla 2070'te insan mesleklerinin çoğunu en az normal insan gibi yürütebilecektir.³³⁴

Yapay zekâ sistemlerine aşırı güvenmek, insanlarda eleştirel düşünme ve karar alma becerilerinin eksikliğine de yol açabilmektedir.³³⁵ Günümüzde insanlar birçok basit iş için teknolojinin sorun çözme kabiliyetinden faydalanmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Hesaplama işlemlerinden not almaya kadar pek çok basit sorunu bu teknolojik vasıtalarla çözmektedirler.³³⁶ Özellikle son zamanlarda birçok insanın unutkanlıktan şikâyet etmesinin de bu teknoloji bağımlılığından kaynaklandığına dair yorumlar yapılmaktadır. Akıllı telefonlara olan güven bu durumun başında sayılmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre birey hafıza kullanımını bıraktığında, unutkanlık düzeyinde artış gerçekleşmekte ve bu durum söz konusu cihazların kullanımını daha da artırmaktadır. Örneğin tüm dünyada sık kullanılan teknolojilerden biri olan GPS sisteminin uzun süreli kullanımının beyindeki hipokampusün gri madde yoğunluğunu azalttığı söylenmektedir. Bu beyin bölgesindeki gri madde yoğunluğunun azalması, depresyon ve çeşitli bunama türlerini tetiklemektedir. GPS tabanlı navigasyon sistemleri insanı karmaşık bir coğrafi harita oluşturma zahmetine sokmadan belirli komutlarla varmak istediği yere götürmektedir. Bu tür basit talimatlar, karmaşık hesaplamalar gerektiren coğrafi bir haritanın bilgisini gerektiren mekânsal stratejilerin aksine, hipokampusü çok fazla meşgul etmez. Dolayısıyla GPS'i çok uzun süre kullanan kişilerin mekânsal kapasitelerinde ve hipokampusü gerektiren mekânsal hafıza yeteneklerinde bozulmalar görülebilmektedir.³³⁷

Yapay zekânın kötü niyetli kullanımında en büyük payı bazı devletlerin savunma sanayisi almaktadır. Dünya tarihinde yapılan savaşlara bakıldığında ilk devrimin Çinlilerin barutu icat etmesi ile gerçekleştiği görülmektedir. İkinci devrim ise ABD'nin ürettiği nükleer silahların ortaya çıkması ile olmuştur. Tarihte her biri öldürülebilmemiz için gereken hız ve verimlilik konusunda bir sıçramayı temsil etmektedir. Yapay zekâ ile üretilmiş öldürücü otonom silahların da savaşta üçüncü devrimi ortaya çıkaracağı düşünülmektedir. Şüphesiz bu devrim ile sürekli eğitilmesi,

³³⁴ Schneider, *Yapay Sen*, 24.

³³⁵ Velibor Božić, "The Dangers Of Artificial Intelligence", *General Hospital Koprivnica*, 2023, 1.

³³⁶ Taşçı, *İnsanın Sonu mu?*, 404-405.

³³⁷ <https://www.theguardian.com/global/2022/jul/03/is-your-smartphone-ruining-your-memory-the-rise-of-digital-amnesia>, (21.12.2024).

beslenmesi ve emirleri yerine getirmesi için ikna edilmesi gereken ordulara olan ihtiyaç ortadan kalkacaktır. Kitle imha silahlarına binlerce program yüklenerek istenilen yıkım ve ölüm meydana gelebilecektir.³³⁸ Yapay zekânın ortaya çıkardığı robotların birer katil bir robota dönüşmesi de muhtemel görünmektedir. Yani burada korkulması gereken şey akıllı yapay zekâ değil, yeterince ehil olmayan makinelere, hükmetme hırsına sahip kimselerde, ölüm kalım kararını verme hakkı tanıyacak olmamızdır.³³⁹

Bu riskleri ele almak için, yapay zekânın geliştirilmesinde ve kullanımında sorumlu ve etik bir yaklaşım benimsemek, teknolojinin topluma fayda sağlarken potansiyel riskleri ve olumsuz sonuçları en aza indirmesini sağlamak önemlidir. Yapay zekâ ile oluşturulan teknolojik sistemlere, örneğin hükmetmesi için programlanmış bir sisteme, insan haklarına saygılı olmak, adaletli olmak gibi tasarımlar yüklenebilir. Fakat burada da örneğin adil olma gibi bir değer yüklediğimizde, tam olarak kimin değerlerini programlayacağımıza karar verme sorunu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Çünkü adalet insandan insana fark eden soyut bir kavramdır.³⁴⁰

Sonuç olarak insandaki kibir, bencillik, hükmetme arzusu ve hırsları yok edilebilseydi transhümanistlerin hayalini kurduğu ütopyaları da gerçeğe uyumlu bir şekilde uygulayabilir hale gelebilirdi.³⁴¹ Dolayısıyla insanoğlunda bulunan bu olumsuz meziyetler var olduğu müddetçe ortaya çıkan iyi niyetli tüm teknolojilerinin aynı zamanda riskli yanları da var olacaktır. Teknolojik geleceğimiz de bu doğrultuda teknoloji ile değil insanlığımızla ilgili olacaktır.³⁴²

1.2. TRANSHÜMANİZMİN TARİHSEL SÜRECİ

Transhümanizm ideolojisini daha iyi anlatabilmek, bu ideolojinin beslendiği ve temellendiği fikrî süreçleri anlamaktan geçmektedir. Burada aydınlanmayla başlayan hümanizm temelli düşünce sistemi büyük ölçüde etkili görünmektedir. Bu sürecin başlangıcı ise Orta Çağ felsefesinin eleştirisiyle.

³³⁸ Walsh, 2062 *Yapay Zekâ Dünyası*, 123.

³³⁹ Walsh, 2062 *Yapay Zekâ Dünyası*, 119.

³⁴⁰ Walsh, 2062 *Yapay Zekâ Dünyası*, 158.

³⁴¹ Taşçı, *İnsanın Sonu mu?*, 440-441.

³⁴² Walsh, 2062 *Yapay Zekâ Dünyası*, 117.

Öncelikle Orta Çağ felsefesinin en belirgin özelliği onun din temelli veya dine dayalı bir felsefe olmasından kaynaklanmasıdır. Burada düşünce tamamen dinin hizmetindedir ve dinî otorite yaşamın bütün alanlarında mutlak söz sahibidir.³⁴³

Tarihsel olarak yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan Orta Çağ felsefesinin içeriğini büyük ölçüde Batıda Hristiyan felsefesi, doğu da ise İslâm felsefesi oluşturmaktadır.³⁴⁴ Burada üzerinde duracağımız felsefe Hristiyan felsefesi olacaktır. Çünkü Rönesans ile başlayan aydınlanma süreci, bu felsefenin eleştirisi üzerine kurulmuştur. Esasen burada Orta Çağ'daki İslâm felsefesiyle ilgili kısaca söylenecek şey aydınlanma ile insana değer atfetmeyi ilke edinen düşünce sisteminin, bahsedilen çağda İslâm düşüncesinde zaten büyük ölçüde mevcut olmasıdır. Buradaki temel fark insanın değerinin kaynağıdır. İslâm bu değeri din ile bağdaştırırken, aydınlanma düşünürleri bunu dinden uzaklaşmakla mümkün görmüşlerdir.

Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde insan günahkâr, cennetten kovulmuş bir varlık olarak kabul ediliyordu. Aynı zamanda insan sorumluluk iddiası taşımayan bir kul olarak tanımlanmaktaydı. Bu anlayışa göre Tanrı yaratıcı ve yönetici konumdaydı. Yönetim sistemi ise insana sadece kendisine verilen görevi hiç sorgulamaksızın yapma görevi yüklemekteydi.³⁴⁵ Bu durumu *Deccal* isimli kitabında oldukça sert bir şekilde eleştiren Nietzsche'ye göre insan din kavramını yüceltmemelidir -ki burada kastettiği Hristiyanlıktır-. Çünkü din, kendini gerçekleştirmiş ve yüceltmiş insan ile savaştırmaktadır. Aynı zamanda din, insanın içgüdülerine ket vurur, yasaklar altına alır ve insanı iğrenç ve nefret edilen biri haline dönüştürür.³⁴⁶ Kısaca Orta Çağ felsefesi, kilisenin din ve Tanrı tasavvuruna duyulan inancı temele aldığı için de eleştiriye ve şüpheciliğe kapalı olan bir felsefe olarak görünmektedir.³⁴⁷

Orta Çağ'ın din anlayışının insana yönelik tutumundan rahatsız olan birçok düşünürün başlattığı Rönesans akımı ile yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Orta Çağ felsefesi de böylelikle, “modern” diye nitelenen yeni bir dünya görüşü ve felsefe anlayışının ortaya çıkmasıyla birlikte sona ermiştir.³⁴⁸ Modern dünyada insan, Orta

³⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2021, 331.

³⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 16.

³⁴⁵ Ahmet Cevizci, *17.Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2019, 15.

³⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, (Çev.: Oruç Aruoba), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul 2020, 11.

³⁴⁷ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi*, 32.

³⁴⁸ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi*, 15.

Çağ'dakinin aksine, sorumluluğu sadece verilen vazifeyi yerine getirmek olan bir kul olarak değil, özgür ve yaratıcı bir özne olarak değerlendirilir. Dinin insana vurduğu düşünülen prangalardan kurtulan insan artık yazgısına karşı çıkabilen ve onu kendi belirleyen kudret sahibi bir varlık durumuna gelmiştir.³⁴⁹

Modernite döneminin Aydınlanma süreciyle beşeri tüm alanlarda her türlü Batıl inanç yahut din benzeri otoritelerin varlığı eleştirilmiş, bunun yerine salt aklın yönetimi arzu edilmiştir. Akıl burada insanı ve toplumu baskıdan ve sınırlamalardan kurtaracak bir obje olarak görülmüştür. Aydınlanma hareketi Batı Avrupa'nın büyük düşünürlerinin bütün bu talep, özlem ve bakış açılarına cevap veren entelektüel hareket ya da felsefesini ifade etmektedir.³⁵⁰ Aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın, dinî doktrinlere itaat etmekten değil, insan yaşamının tüm alanlarında aklî ve felsefî yöntemleri uygulamaktan geçtiğini iddia etmektedirler.³⁵¹ Dolayısıyla Aydınlanmanın odağında dine veya teist inanca yöneltilecek eleştiri ve saldırı bulunmaktadır.³⁵²

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Aydınlanma felsefesinin amacı, insan yaşamını din ve Tanrı merkezli olmaktan çıkarıp akıl merkezli bir yere taşımaktır. Aydınlanma felsefesi bu amaç doğrultusunda dinî dogmaları sert şekilde eleştirmiştir. Burada eleştiriler genel bir din ve Tanrı algısı üzerinedir. Öyle ki bu eleştirilerin odağında tüm dinî gelenekler mevcuttur. Fakat aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkış süreci göze alındığında Orta Çağ Hristiyan felsefesinin tutumunun genel din anlayışına mâl edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Aydınlanma düşünürlerinden İmmanuel Kant'ın "Aydınlanma nedir?" isimli makalesi özellikle dönemin Hristiyan anlayışını eleştirmiştir ve aydınlanma düşüncesini de bu anlayışla inşa etmiştir.

Aydınlanma sürecinin düşünce akımlarından olan hümanizm, özellikle Orta Çağ felsefesine bir başkaldırı olarak nitelendirilebilir. Fakat hümanist anlayışın belli dönemlerde farklılık arz ettiğinin de burada altını çizmek isteriz. Üniteryen bir papaz olan Raymond Bragg'ın öncülük ettiği ilk hümanist manifesto 1933 yılında yayınlanmış ve bu manifestonun içeriği, dine karşı, bugünkü hümanist görüşten daha toleranslı olmuştur. Bu ilk manifestonun içeriği hakkında bize ilk ipucunu Raymond Bragg'ın

³⁴⁹ Cevizci, *17.Yüzyıl Felsefesi*, 15.

³⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 16.

³⁵¹ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 14.

³⁵² Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 29.

bağlı bulunduğu, teslis inancını ve insanın günahkâr olarak dünyaya geldiğini reddeden Üniteryen mezhebi vermektedir. Orta Çağ Hristiyan felsefesinin aksine bir görüşe sahip bir geleneğin temsilcilerinin imzasıyla ortaya çıkan bu ilk manifestonun en belirgin özelliği de doğal olarak dine tamamen karşı bir hümanizmden ziyade aşırılıkların ve suiistimallerin önlenmesini savunan bir hümanizm olmasıdır.³⁵³

Bu ilk manifestoya göre, din kelimesi yirminci yüzyılda anlamını yitirmiş ve insanın yaşam sorununu çözme gücünden yoksun kalmıştır. Ayrıca bilim ve ekonomik değişim eski inançları bozmuştur ve bu yüzden dünyanın her yerindeki dinlerin, yeni koşullarla uzlaşma ve çağın ihtiyaçlarına göre şekillenme zorunluluğu vardır. Bu manifestodaki hümanizm anlayışında zihin ve beden ikiliği reddedilmiştir. Ayrıca din de, kültürün ve medeniyetin, doğal çevresi ve sosyal mirasıyla etkileşimi nedeniyle kademeli bir gelişim ürünü olarak kabul edilmiştir.³⁵⁴ Dinî doktrinlerin en önemli birkaçının reddedilmesinin yanı sıra bu manifestoda dinlerin ancak zamana ve bilime uyarak hayatta kalmaya devam edebileceğini vurgulanmıştır. Bir nevi dinî iyileşme ve gelişme olarak yumuşak bir geçişi içinde barındıran bu belge 1973 yılında ikinci bir hümanist manifestoyla ekarte edilmiştir.

Taslağı Paul Kurtz tarafından hazırlanan ikinci hümanist manifesto 1973'te yayınlanmış ve hümanizme bir din olarak yapılan atıflara içeriğinde yer verilmemiştir. Çünkü ilk hümanist manifestoda dine karşı fazla iyimser bir tutum sergilendiği düşünülmüştür. Pozitivist bir bakış açısıyla yazılan bu manifesto, kanıtlanamamış bir Tanrının, modası geçmiş bir inanç olduğunu savunmuştur. Ayrıca dinî inanç sistemleri ilerlemenin ve gelişmenin önünde bir engel olarak görülmüştür. Bu fikrin odağında ise dinlerin mevcut dünya gerçekleri ile baş etmesinin mümkün olmadığı düşüncesi vardır.³⁵⁵ Kurtz hümanist fikirlerini 1980'de yayınlanan üçüncü bir "manifesto" olan Laik Hümanist Bildirgesi ile yeniden ileri sürmüş ve bu manifestoya dinin kısıtlamalarından tamamen kurtulmak için "laik" niteleyicisini eklemiştir.³⁵⁶ Bu

³⁵³ Don Evans, "Humanism and Religion", *Humanism Historical and Contemporary Perspectives*, 1999, 1-15, 6.

³⁵⁴ Raymond B. Bragg, "Humanist Manifesto I." *The New Humanist* 6(3), 1933, 1-5, 1.

³⁵⁵ Paul Kurtz, Edwin H. Wilson, "Humanist Manifesto II" *The Humanist* 33(8), 1973, 4-9, 4-5.

³⁵⁶ Evans, "Humanism and Religion." *Humanism Historical and Contemporary Perspectives*, 1999, 1-15, 4-5.

Manifesto da, Tanrılara veya doğaüstü güçlere olan her türlü inancı ve tüm geleneksel dinlerin özel vahiy iddialarını reddetmiştir.³⁵⁷

Anlaşıldığı üzere hümanist düşünce ilk zamanlar dine karşı daha ılımlı bir duruş sergilerken, daha sonraları seküler bir anlayışa evrilmiştir. Bugün hümanizm denildiğinde de din ile bağlarını koparmış, maddeci bir görüş karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanma felsefesinde ve hümanizm düşüncesinde bu son haliyle her şeyin merkezine yerleştirilmiş insan, en değerli varlık olarak tanımlanmıştır.³⁵⁸ Bu haliyle insan, dünyaya metafizik öğelerin egemenliğinde değil, insanın akli ve çıkarları açısından bakmalıdır. Çünkü burada önemli olan dinsel olanın tasarımıındaki idealler değil, gerçekten yaşanmış deneyimler ve gerçek hayat biçimleridir.³⁵⁹ Kısaca hümanizm, insanı yaratıcı güçlerin esaretinden kurtararak özgürleştirmek amacı güder.³⁶⁰ Çünkü bu fikrin altyapısında özgürleşmenin yolu insanı tüm baskılardan kurtarmaktan geçmektedir.³⁶¹ Özgür olmayan insanın sınırlarını aşamayacağını düşünen diğer Aydınlanma düşünürleri de ideolojilerini bu eleştiriler üzerine şekillendirmiştir.

Aydınlanma ve hümanizm ile birlikte aşılana tüm fikirler bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte yeni bir seviyeye taşınmıştır.³⁶² Hümanistler bu anlayış çerçevesinde, dünyayı ve insanın yerini anlamının en iyi yolunun bilimsel yöntemlerin geliştirilmesi ve desteklenmesi olduğunu savunmuşlardır.³⁶³

1973'de yayınlanan ikinci hümanist manifesto incelendiğinde bugün transhümanizmin üzerinde sıkça durduğu hedefler ve ilkelerin o günlerde dile getirildiği fark edilmektedir. Bu manifestoda teknolojinin akıllıca kullanılmasıyla çevremizi kontrol edebileceğimiz, yoksulluğu yenebileceğimiz, hastalıkları önemli ölçüde azaltabileceğimiz, yaşam süremizi uzatabileceğimiz, davranışlarımızı önemli ölçüde değiştirebileceğimiz, insan evriminin ve kültürel gelişiminin gidişatını değiştirebileceğimiz, muazzam yeni güçlerin kilidini açabileceğimiz ve insanlığa

³⁵⁷ Evans, "Humanism and Religion", *Humanism Historical and Contemporary Perspectives*, 1999, 1-15, 3.

³⁵⁸ Fred Baumann, "Humanism and Transhumanism", *The New Atlantis*, 2010, 68-84, 68.

³⁵⁹ Ruhattin Yazoğlu, "Hümanizm ve Mevlana", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9(20), 2002, 68-69.

³⁶⁰ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, Çizgi Yayınları, İstanbul 2022, 14.

³⁶¹ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, 1984, 213-221, 214.

³⁶² Cengiz Taşçı, *İnsanın Sonu Mu?*, Doruk Yayınları, İstanbul 2020, 149.

³⁶³ Evans, "Humanism and Religion", *Humanism Historical and Contemporary Perspectives*, 1999, 1-15, 8.

benzersiz bir gelişim fırsatı sunabileceğimiz sıkça vurgulanmıştır. Çünkü insan ancak bu yol ile özgür ve anlamlı bir hayata ulaşabilecektir.³⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında transhümanizmi, kısaca hümanizmin teknolojik çocuğu olarak tanımlayabilmekteyiz.³⁶⁵ Aradaki fark ise hümanizm insanı Tanrısallık baskıdan kurtararak yüceltmeyi amaçlarken transhümanizmin bunu biyolojik sınırlardan kurtararak yapma amacında olmasıdır.³⁶⁶

Transhümanizm de aydınlanma ve hümanizmde olduğu gibi evrenin ve insanın konumunu Tanrısallık bir otoriteden ziyade bilimsel akla dayandırır. Bu bilimsel akıl sayesinde insan bu dünyada cenneti yaşama imkânına sahip olabilecektir. Burada açıkça görülmektedir ki transhümanizm herhangi bir dinî vaade ihtiyaç hissetmeden insanın sınırlarını bu dünyada aşmayı hedeflemektedir. Böylelikle insan hümanizmin varlığı ile yetinmemiş hümanizmi daha da radikalleştirme sürecini yani transhümanizm sürecini ortaya çıkarmıştır.³⁶⁷

Transhümanizm ideolojisinin önde gelen isimlerinden olan Ray Kurzweil de Aydınlanma ve hümanizm süreçlerinde olduğu gibi insanın sınırlarını bilim ile aşabileceği fikrine sahiptir. Kurzweil, bugün transhümanizmin temel doktrinlerini bu fikrin ışığında şekillendirmişti. Evrim teorisini savunan Kurzweil, örneğin, türlerin statik varlıklar değil, sürekli evrim halindeki dinamik biyolojik sistemler olduğunu savunur. Ona göre insan hiçbir şekilde evrimin sonu değil aksine daha iyi, bilinçli ve teknolojik bir evrimin başlangıcıdır. İnsan vücudu ise bu gelişim için iyi bir başlangıç noktasıdır. Teknoloji sayesinde vücudumuzu geliştirebilir ve sınırlarımızdan kurtulabiliriz. Burada Kurzweil teknolojik evrimin biyolojik evrimden daha hızlı olacağını iddia eder. Çünkü homo sapiens geldiği noktada uzun bir süre kalmış ve bir ilerleme gösterememiştir. Teknolojinin kullanılması ile on binlerce yıllık bekleyişin ardından yeni bir evrim ortaya çıkmak üzeredir.³⁶⁸ Kurzweil'in kısaca bahsettiğimiz bu fikirleri, transhümanizmin bugün benimsediği ilkelerin özeti durumundadır.

Hümanizmin seküler bir dünya anlayışı ile şekillendirdiği kudretli insan profili, bugün transhümanizm ideolojisi tarafından da benimsenmiş durmaktadır. Orta Çağ

³⁶⁴ Kurtz, Wilson, "Humanist Manifesto II.", 5.1.

³⁶⁵ Başak Ağın, *Posthümanizm*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Ankara 2022, 33.

³⁶⁶ Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 29.

³⁶⁷ Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 26.

³⁶⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 72.

Hristiyan felsefesine bir başkaldırı olarak başlayan süreç aradan yüzyıllar geçmesine rağmen etkisini sürdürmekte ve bugün özellikle bilimsel alanda hâlâ baskın bir dünya görüşü olarak varlığını devam ettirmektedir.

1.3. TRANSHÜMANİZMİN KARŞILAŞTIĞI PROBLEMLER

Transhümanizm, insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarını aşmayı hedefleyen bir düşünce akımı olarak, modern bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlarla insan doğasını dönüştürmeyi amaçlar. Bu dönüşüm, insan bedeninin fiziksel sınırlamalarını ortadan kaldırmanın yanı sıra zihinsel kapasitenin artırılmasını ve bireyin kimliğinin olumsuz görülen özelliklerinden arındırılmasını içerir. Ancak, transhümanist projelerin felsefi temelleri, insan varoluşunun en temel sorunsallarından olan zihin-beden ilişkisi, bilinç ve benlik gibi meselelerle karşı karşıya kalır.

Zihin-beden problemi, düalizm ve materyalizm ideolojileri tarafından uzun süredir tartışılmaktadır. Transhümanizm, zihni dijital ortamlara yükleme veya yapay zekâ ile bütünleştirme gibi hedefleriyle bu problemi yeni bir boyuta taşımaktadır. Zihnin biyolojik temellerinden bağımsız olarak var olup olamayacağı sorusu, transhümanizmin başarıya ulaşması için çözülmesi gereken kritik bir meseledir.

Bilinç problemi, bireyin kendine özgü deneyimlerinin (kualia) bilimsel bir çerçevede nasıl açıklanabileceği sorusunu içerir. Transhümanist projeler, bilinçli yapay zekâ yaratma veya insan bilincini teknolojiye entegre etme çabalarıyla bu sorunun merkezine oturur. Ancak bilincin doğası ve onun yapay bir ortamda nasıl sürdürülebileceği konusunda net bir cevap bulunmaması, transhümanizmin karşılaştığı temel zorluklardan biridir.

Benlik problemi ise bireyin öznel kimliği ve sürekliliği ile ilgilidir. Eğer zihin bir makineye aktarılabilirse, bu aktarım sonucunda bireyin benliği aynı kalır mı? Ya da benlik, biyolojik bir bedene mi bağımlıdır? Bu sorular, transhümanist yaklaşımların insan kimliği üzerindeki etkilerini derinlemesine sorgulamayı gerektirir. Bu problemler, transhümanizmin hedeflediği “üstün meziyetli insanlar ile daha iyi bir dünya” hayallerinin önünde kalın bir duvar oluşturmaktadır. Aynı zamanda zihin-beden ilişkisi, bilinç ve benlik üzerine yapılan tartışmalar, insan doğasının sınırlarını aşma çabalarının ne derece mümkün ve etik olduğunu anlamak için kilit bir öneme sahiptir.

1.3.1. Zihin-Beden Problemi

Zihin-beden problemi, zihinsel ve fizikler olaylar arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan bir felsefî sorundur. İnsan beynindeki sinir hücreleri elektriksel sinyallerle çalışmaktadır. Ancak bu sinyallerin bilinç, hayal gücü ya da özgür irade gibi deneyimlere dönüşmesi felsefî düşünceden çıkıp bilimsel olarak cevaplanması gereken bir probleme dönüşmüştür. Transhümanizm, insan ara yüzünü bir yapay zekâyâ aktarıp bunu yapay zekâda yaşatmayı amaçlar.³⁶⁹ Bu şekilde vaat ettiği ölümsüzlüğe ulaşabileceğini ummaktadır. Transhümanizmin bunu gerçekleştirebilmesinin önündeki en büyük engel, giderek daha da rafine hale gelen klinik ve deneysel çalışmalara rağmen, bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılamamasıdır.³⁷⁰ Bu yüzden bazı soruların hâlâ cevaplanması beklenmektedir. Örneğin zihin ve beden arasındaki ilişkinin ne olduğu, yani, eğer zihin genel olarak maddi olmayan bir şey olarak düşünülüyorsa, fiziksel bedenin bundan nasıl etkilenebildiğinin açıklanması gerekmektedir. Bu soruların cevabının mümkün olup olmadığı ise henüz açıklığa kavuşturulamamıştır.³⁷¹

Zihin-beden problemi kendi içerisinde paradoks barındıran bir argüman olarak görülmektedir.³⁷² Bu paradoksa sebep olan önermeler şunlardır:

1. Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.
2. Beden fiziksel bir şeydir.
3. Zihin ve beden etkileşir.
4. Fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemez. Buradaki önermelerin her biri kendi içinde doğru ama bir bütün halinde tutarsız görünmektedir.³⁷³

İnsanda bulunan zihinsel arzunun, kendisine eşlik eden kuale ile birlikte fiziksel nöronların atış yapmasına sebep olması, yani kalemi masadan alma arzusunun fiziksel olarak kolumuzu kaldırmak için gerekli olan nöronların ateşlenmesine sebep olması,

³⁶⁹ İsmail Hakkı Aydın, *Kuantik Çağ*, Girdap Yayınları, İstanbul 2021, 113.

³⁷⁰ Giulio Tononi, et al., "Integrated Information Theory: From Consciousness to its Physical Substrate." *Nature Reviews Neuroscience*, 17(7), 2016, 450-461, 450.

³⁷¹ Huimin Lu, et al., "Brain Intelligence: Go Beyond Artificial Intelligence." *Mobile Networks and Applications*, 23, 2018, 368-375, 369.

³⁷² Jonathan Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, (Çev.: Saliha Tuncer Erdem), Pan Yayıncılık, İstanbul 2020, 9.

³⁷³ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 17.

henüz açıklanamamış büyük bir gizem olarak görülmektedir.³⁷⁴ Diğer bir deyişle insanların hisleri, düşünceleri, acıları gibi bilinçli deneyimlerinin tamamen fiziksel parçacıklardan ibaret olan bir dünyada var olabilmesi problemi zorlaştırmaktadır.³⁷⁵

Ruhsal olayların bir şekilde beyinle ilişkili olduğunun tahmin edilmesine rağmen, nasıl ya da neden olduğu bilimsel olarak netlik kazanabilmiş değildir. Özel bir dünyadan deneyimlerin ve duyguların nasıl ortaya çıktığını ya da bu süreçlerle nasıl bir ilişkileri olduğunu açıklamanın yolu da bu anlamda henüz bulunamamıştır.³⁷⁶

Zihin-beden problemi, yüzyıllardır filozoflar ve bilim insanları tarafından ele alınmış, bu süreçte farklı kuramlar ve yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşımları düalist, monist, fizikalist ve işlevselci görüşler oluşturmaktadır. Öncelikle düalizm zihin ve bedenin iki ayrı ve birbirinden tamamen farklı şey olduğunu öne süren doğalcılık karşıtı bir iddiadır. Bu iki farklı şey, fiziksel olmayan ile fiziksel olan şeydir. Zihin ve beden birbirinden bağımsız olarak var olabilen tamamen farklı şeylerdir. Felsefe tarihinde bağımsız bir şekilde var olabilen böyle şeylere töz denmiştir. Tözsel düalizm birbirinden bağımsız var olabildikleri için zihin ve bedenin farklı olduklarını veya birer töz olduklarını savunan görüştür. Etkileşimci tözsel düalizm, bu iki tözün aralarında nedensel etkileşimin mümkün olduğunu söyleyen görüştür. Örneğin insan uzun süre aç kalırsa kan şekerinin düşmesine bağlı olarak zihin karışır ve kişinin ruh hali değişebilir. Bu noktada etkileşimci tözsel düalizm fiziksel varlığın veya beden deneyin etkileştiğini ya da kesinlikle öyle görüldüğünü ve böylece fiziksel olmayan tözü veya zihin deneyin şeyi etkilediğini söylemektedir. Bu inanca göre beden gömüldükten sonra zihin yok olmaksızın var olabilir.³⁷⁷ Epifenomenalizm ise etkileşimci, yani ruhun ve bedenin birbirinden etkilenebileceği teorisine tek yanlı bakarak sadece bedenden ruha doğru tek yönlü nedenselliğin olduğunu kabul eden teoridir. Buna göre ruhta oluşan her türlü şey bedensel faaliyetin bir sonucudur.³⁷⁸

Bir başka düalist teori olan paralelizm, herhangi bir indirgemeyi ya da etkileşimi reddederek, ruhla bedenin kendine has apayrı özellikleri olduğunu ve aralarında hiçbir

³⁷⁴ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 28-29.

³⁷⁵ John Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, (Çev.: Deniz Saraç), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, 15-16.

³⁷⁶ O'gieblyn, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, 27.

³⁷⁷ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 45-46.

³⁷⁸ Jerome A. Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 65.

bağlantının olmadığını iddia eder. Buna göre aralarından bağlantı olmasa da ruh ve beden aynı vakti gösteren iki saate benzer ve senkronize bir şekilde ilerlerler.³⁷⁹ Niteliksel düalizm, birbirinden ayrı formatta iki ayrı tözün etkileşimini ya da bir çeşit senkronizasyonu temel alan düalist teorilerin ortaya çıkardığı nasıllık sorusuna çözüm olarak, iki ayrı tözün varlığını reddeder ve tek bir tözün fiziksel ve fiziksel olmayan iki ayrı niteliğinin bulunduğunu öne sürer. Burada zihin fizikseldir ama iki çeşit niteliği vardır.³⁸⁰ Bu teori “çift veçhe görüşü” ile benzerdir. Çift veçhe görüşüne göre, zihnî olaylar ne tamamen maddî olmayan (ruhsal) bir varlıkta gerçekleşir ne de bütünüyle maddî bir varlıkta ortaya çıkar. Bunun yerine, zihnî olaylar hem maddî hem de gayri maddî yönleri olan bir varlıkta meydana gelir. Yani, zihinsel süreçler ne yalnızca fiziksel beyinle açıklanabilir ne de bütünüyle maddeden bağımsız bir ruhsal varlıkla. Bu görüş, zihnî olayların hem fiziksel hem de fiziksel olmayan yönleri olabileceğini savunur.³⁸¹

Görüldüğü gibi düalist teorilere düşünürler ve bilim insanları tarafından yüzyıllar boyu argüman üretilmiştir. Bu düşünürlerden biri olan Platon *Devlet* adlı eserinde, özellikle “güneş benzetmesi” ile “çizgi benzetmesinde” ruhu, kavrayan ve bilen özne olarak ele alır. Ayrıca ruh, bedenden farklı ve ölümsüzdür. İdealar dünyasını yani gerçek dünyayı kavrayabilen tek varlık ruhtur. Onun düşüncesine göre ruh, duyularla algılanan dünyanın ötesinde, idealar dünyasına ulaşabilen bir varlıktır. Sonuç olarak, ruh bedenle etkileşir ama ondan bağımsızdır.³⁸² Başka bir düalist olan İbn-i Sina, ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak tanımlar. Özellikle *Ruh Kasidesi* olarak bilinen eserinde ruh ve beden arasındaki ilişkiyi anlatır. Örneğin “Kendi âleminden ne kadar ırak, şimdi beden ona geçici durak” mısraları ruhun mahiyeti hakkındaki düşüncelerini özetlemektedir. İbn Sînâ’ya göre ruhun yani nefsin maddeden bağımsız bir varlık olduğunu gösteren en açık kanıt, insanın kendi benliğini fark etmesidir. İnsan, kendi varlığını doğrudan duyularla değil, aklıyla kavrar. Bu durum, ruhun beden gibi maddî

³⁷⁹ Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 66.

³⁸⁰ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 52.

³⁸¹ Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 85.

³⁸² Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005, 179-181.

bir şey olmadığını gösterir. İnsanın kendi benliğine dair sahip olduğu bu içsel bilgi, metafizik düşüncenin başlangıç noktasıdır.³⁸³

Düalist anlayış özellikle Batı dünyasında Descartes'in ileri sürdüğü kartezyen düalizm ile daha sistematik hale gelmiştir. Descartes'e göre, canlı zerreler minik borular vasıtasıyla beyinden kaslara taşınırlar ve hareket bu şekilde oluşur. Beynimizde meydana gelen çeşitli hareketler de ruhumuzda farklı duyumlara sebep olur. Böylece istediğimiz kolumuzu hareket ettirebiliriz.³⁸⁴ Ona göre organlarımızın ısısının ve hareketinin kaynağı beden, düşüncelerin kaynağı ise ruhtur. Dolayısıyla burada her türlü düşünce ruha aittir.³⁸⁵ Ruh bedenın azalarına sımsıkı kenetlenmiştir. Düşünme beyinde olduğu için ruhun işlevlerini yerine getirdiği yer beyindir. Descartes bu yerin beyindeki küçük bir guddede olan epifiz bezi olduğunu söyler.³⁸⁶ Çünkü ona göre beyindeki diğer bütün bölümler çiftken, epifiz bezi tektir. Çift olan yerlerden ruh bedenle etkileşim sağlasaydı iki ruh varmış gibi olurdu.³⁸⁷ Descartes'in meşhur “Düşünüyorum o halde varım” cümlesi de doğal olarak var olmanın tek gerçeği olan ruha yapılmış bir atıf olarak yorumlanabilmektedir. Bilinç teorisyeni John Searle, Descartes'in ortaya koyduğu kartezyen düalizm ile bir anlamda maddi dünyayı bilim insanlarına, zihinsel dünyayı da teologlara vererek tamamen olmasa da kısmen bu çatışmayı yatıştırmaya çalıştığını ifade etmiştir.³⁸⁸ Descartes'in kartezyen düalizmi, beden ve ruhu iki ayrı töz olarak ele alarak düşünce dünyasında önemli bir ayrım yapmıştır. Bu yaklaşım, zihinsel deneyimlerin maddi dünyadan bağımsız olduğunu öne sürerek modern felsefede zihin-beden problemine dair derin tartışmaların temelini atmıştır. Ancak bu düşünce, zihnin nasıl olup da maddi bedenle etkileşime girdiğini açıklamada zorluklar yaşamıştır. Özellikle epifiz bezinin bu etkileşimdeki rolünü açıklamaya çalışması, bilimsel ilerlemelerle sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Buna rağmen Descartes'in düalizmi, zihinsel dünyayı anlamlandırma çabasında önemli bir mihenk taşı olmaya devam etmektedir.

³⁸³ Ali Durusoy, “İbni Sina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 20, 330.

³⁸⁴ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2021, 32-33.

³⁸⁵ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 23.

³⁸⁶ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 46-47.

³⁸⁷ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 48.

³⁸⁸ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 23.

Henry Bergson da *Zihin ve Enerji* isimli eserinde şimdiki zamana sığdırılmış ve uzay-zamanda kapladığı yer ile sınırlandırılmış fiziksel bedenın yanı sıra, bedenın her yanından taşan ve kendini yeniden yarattığı esnada eylemleri de yaratan zihinden-ruhtan bahseder.³⁸⁹ O bu anlamda bilimin salt maddeci tutumunu eleştirir.

Düalist teorilerin çoğu, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz görülerek eleştirilmiştir.³⁹⁰ Bedenden ayrı bir ruh inancı mevcut dünyanın bilimsel fikirleri ile uyuşmadığı için çatışma halindedir. Özellikle bilinç, zihin-beden problemi gibi konularla ilgili çalışmalar yapan felsefeci John Searle bu çatışmanın önüne geçmenin, yani zihnın ayrı bir töz olarak tutarlı görünmesinin üç yolu olduğunu söyler. Bunlardan ilki ilâhî müdahaleye inanmaktır. Buradaki inanca göre ruhlar fiziksel dünyaya ek olarak var olan şeylerdir. Tanrı tarafından yaratılmışlardır ve bilim tarafından betimlenen fiziksel dünyanın parçası değildirler. İkincisi kuantum mekaniği ile açıklanabilir; yani geleneksel zihin-beden sorunu yalnızca fiziksel olanın modası geçmiş Newtoncu bir kavrayışından dolayı ortaya çıkar. Kuantum ölçümün bir yorumuna göre dalga fonksiyonunun çökmesinin tamamlanması ve böylece kuantum parçacıkların ve olayların oluşması için bir bilinç gereklidir. Yani bilincin herhangi bir biçimi doğanın geri kalan kısmı tarafından yaratılmaz. Daha ziyade doğanın yaratılması için bilinç esastır. Searle'ye göre üçüncü yol idealizmdir. Bu düşünceye göre evren bütünüyle zihinseldir. Fiziksel dünya olarak düşündüğümüz şey altta yatan zihinsel gerçeğin girdiğı biçimlerden yalnızca biridir.³⁹¹ Tanrının varlığına inanma ile problemin çözümü aynı zamanda konunun ilerleyen aşamalarında da tartışacağımız üzere kuantum fiziğinin probleme dâhil olmasıyla farklı şekilde fakat aynı sonuca götüren bir argümana dönüşme potansiyeline sahiptir.

Özellikle modernizm ile popülerlik kazanan bir diğer düşünce tarzı olan materyalizm insanı tek boyutlu bir şekilde tasvir eder.³⁹² Bu anlayışta fizik âlemi ve metafizik âlem birbirinden keskin bir şekilde ayrılmış ve bilginin konusu sadece nesnel

³⁸⁹ Henri Bergson, *Zihin ve Enerji*, (Çev.: Esat Burak Altıntaş), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2022, 34.

³⁹⁰ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 50-51.

³⁹¹ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 51-52.

³⁹² Tuncay İmamoğlu, Ruhattın Yazoğlu, "Bâberti'nin Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri Ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 36.

olanla sınırlandırılmıştır.³⁹³ Bu anlamda materyalizm herhangi bir düalist görüşü kabul etmez ve var olan tek gerçekliğin maddesel veya fiziksel gerçeklik olduğunu ve buna bağlı olarak zihinsel durumlar gerçekten varlarsa onların bir çeşit fiziksel durumlara indirgenebilir olduklarını savunur.³⁹⁴ Fakat materyalistler her ne kadar görüşlerinin doğru olduğuna ikna olmuşlarsa da tıpkı düalistlerde olduğu gibi felsefecilerin tamamını ikna edecek bir açıklamayı sunamamışlardır. Çünkü materyalistler de insanların içsel olarak bilinçli olduğu durumlara ve yönelimsel davranışlara sahip olduğumuza ilişkin apaçık gerçeği reddetmekle sonuçlanmayan zihnin tamamen tatmin edici materyalist bir açıklamasını veremedikleri için eleştirilmektedirler.³⁹⁵

Zihin-beden probleminin çözümüne dair üretilen materyalist teorilerden biri fizikalizmdir. Buna göre zihin de dâhil olmak üzere her şey fizikseldir. Evrenin tamamı fiziksel unsurlardan oluşmaktadır.³⁹⁶ Zihin bir şey ise o da fizikseldir. Davranışçılık da fizikalizmin bir kolu olarak zihnin bedenin davranışlarından ibaret olduğunu söyler. Yani zihni teşkil eden yalnızca bedenin davranışlarıdır.³⁹⁷ Fakat burada zihin ne şekilde fizikseldir sorusu yine problem olarak kalmaktadır. Bu soruyu da yanıtlamaktan kaçınan davranışçılar daha ileri giderek zihni farklı yollardan reddetmek suretiyle problemi çözmeye çalışırlar.³⁹⁸

Yine fizikalist zihin teorilerinden özdeşlik teorisine göre zihin ile beyin veya merkezî sinir sisteminin ilgili kısımları aynıdır. Bu teoriye göre, düşünceler, duygular, arzular ve diğer tüm zihnî olaylar bedensel durum ve süreçlerle bir ve aynıdır. Yani bir düşünceye sahip olmak belli durumlarda yine belli tür hücrelere sahip olmakla özdeş olmuş olur.³⁹⁹ Dolayısıyla burada da zihin fiziksel kabul edilmiştir. Aynı zamanda bu fikre göre her zihinsel olay sinir sistemindeki bir fizyolojik olaydır. Buna örnek olarak da beyin hasarı alan birinin geçirdiği bilinç kaybı verilir. Yani zihin demek beyin demektir. Burada hâlâ nöronların nasıl ateşlendiği sorun olarak durmaktadır.⁴⁰⁰ Görüldüğü üzere bir varsayım kendi başına gerçekliği yansıtma kabiliyetine sahip

³⁹³ Tuncay İmamoğlu, "Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), 2017, 1-10, 2.

³⁹⁴ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 55.

³⁹⁵ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 56.

³⁹⁶ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 115.

³⁹⁷ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 56.

³⁹⁸ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 76-77.

³⁹⁹ Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 73.

⁴⁰⁰ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 85-86.

değildir. Zihnin nasıl fiziksel olduğunu net şekilde açıklayamayan fizikalizm, sorunu kısa yoldan çözmeye girişiminden öteye geçememektedir.

Diğer bir fizikalist zihin teorisi olan işlevselcilik konumuzun ana teması olan transhümanistlerin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu teori Hillary Putnam tarafından geliştirilmiştir. Ona göre acı gibi duygular bir beyin durumu değil olasılıksal bir otomat durumdur veya bir *Turing makinesi*'dir. *Turing makinesi* özünde bir bilgisayardır; hesaplama yapar ve sahip olduğu bilimsel ve işlevsel durumları onun fiziksel durumları değildir. Burada işlevselcilik zihni sabit donanımla değil, aktif olan yazılımla karıştırmaktadır. İşlevselciliğe göre zihin fizikseldir ama onlara göre bir bilgisayar programının fiziksel olduğunu kabul etmek ne kadar yanlış ise zihnin de fiziksel olduğunu düşünmek o kadar yanlıştır. Burada dikkat çekilmek istenen nokta, bilgisayar programının işlevselliğidir. Dolayısıyla yapay zekâ üzerine çalışan düşünürler için işlevselcilik önemlidir. Bir *Turing makinesi* neyi hesapladığı hakkında hiçbir fikri olmadan hesaplamaya devam eder bu bir fikre sahip olduğundan dolayı değil işini yapması gerektiğindendir.⁴⁰¹ *Bilinçli Zihin* kitabının yazarı Zoltan L. Torey'e göre bilgisayar performansı insan beynindeki motor yeteneğin açıkça bir uzantısıdır. Tıpkı bir teleskop ya da bir mikroskop gibi beynin duygusal tarafındaki uzantıları tamamlar ve epistemolojik olarak onlara denktir. Nasıl bu yardımcı duygusal araçlar hücrelerin içini göstererek ya da uzak galaksilere ait görünmez radyo dalgalarını saptayarak bize bilginin derinlerine nüfuz etme imkânı veriyorsa, bilgisayar da bizim hayal edemediğimiz ya da düşünemeyeceğimiz kadar karışık pek çok konuyu işlememizi sağlar.⁴⁰² İşlevselciliğe göre zihin, iç özelliklerle değil işlevleri açısından ele alınır. Bu yaklaşımda insan zihni mevcut bilgisayarlara benzetilir ve yapay zekâ çalışmalarında üretilen bilgisayarların bilincin özelliklerini gerçekleştirebileceği iddia edilir.⁴⁰³

Başka bir çözüm teorisi olan idealizm teorisi ise fizikalistlerin fiziksel ve maddeci görüşünün aksine her şeyin ruhsal veya zihinsel olduğunu söyler. Bu düşünceye göre her şey ruhsal veya fizikseldir. Gerçekçilik fiziksel olmayan bir şeydir. Beden de fiziksel değildir.⁴⁰⁴ Onlara göre gerçeklik fiziksel olmayan bir şeydir ve bu

⁴⁰¹ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 94-95.

⁴⁰² Zoltan L. Torey, *Bilinçli Zihin*, (Çev.: Ali Bucak), Pan Yayıncılık, İstanbul 2019, 153.

⁴⁰³ Caner Taslaman, *Fıtrat Delilleri*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2020, 244.

⁴⁰⁴ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 101-102.

durumda idealizm fizikalizmin karşıtıdır. İdealizme göre fiziksel olan hiçbir şey yoktur.⁴⁰⁵ Fizikalistlerin kaderini yaşayan idealistler de zihin-beden problemine tatmin edici bir cevap verememişlerdir.

Materyalistler ayrıca bazı kelimelerin dağarcığımızdan çıkarılmasıyla da sorunun çözülebileceğini iddia ederler. Bu düşünceye göre hiçbir anlamları olmadığı için metafizik kelimeler dilden tamamen atılmalıdır. Çünkü bu tabirler hiçbir anlam taşımadıkları gibi cehalet ve hurafeler içinde idrak edilmiş, dine ve kara sanata bağlı çıkar çevrelerince uydurulmuştur.⁴⁰⁶ Çok rağbet görmemiş bu düşünce ile zihin-beden problemi, yine bilimsellik çatısı altında bilim-dışı bir şekilde çözülmeye çalışılmıştır.

John Searle zihin-beden probleminde ortaya koyulan teorilerde aslında ana probleme sebep olan şeyin göz ardı edildiğini söyler. Ona göre probleme sebep olan temel neden geleneksel kelime dağarcığının yetersizliğidir. Sadece zihinsel ya da sadece fiziksel sözcükleri içeren bu geleneksel dağarcık, zihinsel ve fizikselin karşılıklı bir şekilde dışlayıcı olduğunu varsaymaktadır. Searle'ye göre bu varsayım binlerce kitabın yazılmasına sebep olan çözülmez sorunlar ortaya çıkarmıştır. Örneğin zihinsel olanın gerçekliğini savunanlar idealist olarak kabul edilmiş, materyalistler ise zihinsel olanı bilimsel dünya görüşü ile ters düşmesi sebebiyle reddedip zihnin sadece maddesel olana indirgenebileceğini düşünmüşlerdir.⁴⁰⁷ Dolayısıyla iki taraf da fikirleriyle ne çözüm üretebilmişler, ne de eleştirilerin odağından kaçabilmişlerdir.

Nörobilim ve bilinç üzerine çalışmalar yapan Sultan Tarlacı da John Searle gibi zihin-beden probleminde yatan en büyük problemin bu kavramlara yetersiz kelime dağarcığı ile yaklaşması olduğunu söyler. Tarlacı'ya göre bir problemi sadece zihinsel ve fiziksel olarak ayırmak, zihinsel olanın direkt olarak reddedilmesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca Tarlacı, karmaşanın temelinde yatan temel nedeni klasik Newton fiziğinin hâlâ devam eden hem bilim hem de düşüncedeki egemenliği olarak görmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 115-116.

⁴⁰⁶ Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 70.

⁴⁰⁷ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 16.

⁴⁰⁸ Sultan Tarlacı, *Bilinç*, Destek Yayınları, İstanbul 2022, 246.

Tarlacı'ya göre ne monistlik ne de düalist teoriler çözüme ulaşabilir. Bu yüzden yeni bir teoriye ihtiyacımız vardır. Bunu sağlayacak şey ise ona göre kuantum fizikidir. Kuantum fizikinin yeni dili, kelimeleri ve mantığı neredeyse üç yüz yıl süren klasik fizik bakışına galip gelip bilinç-beyin ya da ruh-beden ilişkisine yeni bir pencereden bakılmasını sağlayacaktır.⁴⁰⁹

Zihin-beden problemi, özellikle bilinç ve fiziksel beden arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştığı için transhümanizm açısından oldukça kritik bir konudur. Zihin-beden probleminin çözümü, madde olmayan bir zihin ile fiziksel bedenin bir şekilde birleştiğinin kanıtlanması ile gerçekleşirse, transhümanizmin makinelere bilinci yükleme ve insan bilincini aktarma hayali de ortadan kalkmış olur. Ölümsüzlüğe ulaşmada en büyük güveni sağlayan bilinç aktarımı projesi doğal olarak kendini feshetmiş olur. Ama zihin-beden çalışmaları materyalizmi kanıtlayacak şekilde çıkarsa, yani bilincin beyin bir ürünü olduğu kanıtlanırsa, o zaman bu bilinç insandaki gibi kopyalanarak makinelere yüklenebilir. Bu buluş ise genel teizm inancındaki “ruh” kavramının yeniden sorgulanmasına sebep olur. Zihin-beden problemi açısından yapılan çalışmaların neticesi bu anlamda hayati bir öneme sahiptir. Çünkü transhümanizm bu problem çözülmezse ideolojisini bir ütopya üzerinde yaşatmaya devam etmek durumunda kalacaktır.

1.3.2. Bilinç Problemi

Bilinç sorununu bilimsel ve psikolojik açıdan başarılı bir şekilde ele alabilmek için öncelikle zihin-beden probleminin mantıksal yönünü çözmek gerekir.⁴¹⁰ Önceki konumuzda zihin ve bedenin nasıl etkileşime girdiğine dair çeşitli yaklaşımları inceledik. Bu temeli ortaya koyduktan sonra bilinç konusuna daha tutarlı bir bakış açısıyla yaklaşabiliriz.

Transhümanistler için bilinç konusu, insana sunduğu biyolojik sınırlarını aşma hedefi açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Bilincin dijital ortama aktarımı ve yapay zekâyla birleşme projeleri bu problemin çözümüne bağlıdır. Başarılı olunması durumunda dijital ölümsüzlük gibi hedeflere varılabilecektir. Fakat bilincin nasıl ortaya çıktığı gibi soruların cevabı metafizik öğelerle ilgiliyse ya da bilinç biyolojik bedenle

⁴⁰⁹ Tarlacı, *Bilinç*, 253.

⁴¹⁰ Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 158.

bağlı olduğu sürece işliyorsa bu halde transhümanist projelerin çoğu başarısız olacaktır. Dolayısıyla bilinç konusu transhümanistler için teknolojik ilerlemeleri yönlendirecek kadar önemlidir.

Transhümanist bilim insanları insan beynini bir bilgisayar yazılımıyla aynı görmektedir.⁴¹¹ Yani eğer beyin bütün ayrıntılarıyla haritalandırılabilirse onu bir bilgisayara kopyalamakta bir engel kalmayacaktır. Hâlihazırda transhümanistlere göre bilinç, bir bilgisayar programının farklı donanımlarda çalışabilmesi gibi, biyolojik bir beyinde veya yapay bir sistemde de var olabilir. Fakat bunun için önce bilincin üzerindeki gizemin kaldırılması gerekmektedir.

Transhümanizmin ölümsüzlük arayışları açısından dikkat çekici bir örnek olan Kim Suozzi vakası, konunun önemini anlamak için değerlendirilebilir. Bu 23 yaşındaki genç, beyinde oluşan kanser yüzünden kendisine kısa bir ömür biçilmiş biri olarak transhümanizmin Cyronics projesi ile yeniden hayata dönebileceğine inanarak sosyal medyada yaptığı yardım kampanyasından topladığı 80 bin dolar ile kendini dondurmuştur. Fakat işlem sırasında beyin dokusunu donma hasarından koruyan maddenin, büyük olasılıkla da damarların bozulmuş olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla beyin donmanın vereceği hasara karşı korumasız kalmıştır. Sonrasında doktorlar bu hasar karşısında Kim'in yeniden hayata dönme şansı olsa bile oluşan fiziksel hasarı düzeltmeyeceklerini itiraf etmek durumunda kalmışlardır.⁴¹² Bu durum Kim'i yeniden hayata döndürmenin alternatif yollarını gündeme getirmiştir. Bu yollardan en dikkat çekicisi bu kişinin beynini bir bilgisayar programına yüklenebileceği önerisi olmuştur.⁴¹³ Bu örnek transhümanizmin bilinç aktarma projesine olan arzuyu ve güveni göstermektedir. Bu yüzden bilinç çalışmaları transhümanizmin bel kemiğini oluşturmaktadır.

İnsanlık için günümüzde hâlâ en büyük gizemlerden biri bilinçtir. Beynin yapısı ve işleyişi üzerine yapılan araştırmalar, özellikle son yüzyılda hız kazanmış ve bilişsel süreçlerde beyin hangi bölümlerinin nasıl kullanıldığı gibi konulara dair önemli bulgular elde edilmiştir. Artan sinirbilimsel çalışmalar sayesinde, beyin bilişsel

⁴¹¹ Dağdelen, *Post-Hüman*, 13.

⁴¹² https://nonmailableliveanimals.substack.com/p/the-kim-suozzi-case-according-to?utm_campaign=post&utm_medium=web, (21.12.2024).

⁴¹³ Schneider, *Yapay Sen*, 129.

süreçlerde hangi mekanizmaları devreye soktuğu doğrudan gözlemlenebilmekte ve deneyler yoluyla zihinsel işlevlerin sinirbilimsel temellerine ilişkin bilgiler elde edilebilmektedir. Ancak, tüm bu ilerlemelere rağmen bilinç kavramının kaynağı, anlamı ve gerçekten bağımsız bir varlığı olup olmadığı gibi sorular hâlâ net bir yanıt bulabilmiş değildir. Bilincin, yalnızca bir algı yanılsaması mı yoksa somut bir gerçeklik mi olduğu gibi meseleler, çözümü zor sorular arasında yer almaktadır.⁴¹⁴ O zaman denebilir ki bilinçli görüntülere ait ampirik bir teori, nöral verilerden kolayca elde edilememektedir.⁴¹⁵

Bilinç, günümüzde "zor problem" olarak adlandırılmaktadır. Bu terim ilk kez 1994 yılında David Chalmers tarafından kullanılmıştır. Chalmers'a göre, kolay problemler henüz tam olarak çözülmemiş olsa da nasıl çözülebileceklerine dair elimizde belli bir bilgi bulunan problemlerdir. Ancak bilinç söz konusu olduğunda durum farklıdır; çünkü öznel deneyimlerin nesnel bir beyin yapısından nasıl ortaya çıktığı hâlâ büyük bir muammadır. Chalmers'a göre, bilinçle ilgili asıl güçlük, fiziksel süreçlerin nasıl olup da bilinçli deneyimleri meydana getirdiğini ve bunun neden gerçekleştiğini açıklayabilmektir.⁴¹⁶ Chalmers'a göre düşünme ve algılama süreçleri bilgi işleme ile gerçekleşse de bunların öznel bir yönü vardır. Çünkü bilinçli bir varlık olmanın nasıl bir his olduğu deneyimle ilgilidir. Örneğin, bir şeyi görmek yalnızca görsel algı değil, aynı zamanda kırmızılığın hissedilen niteliği, ışık ve gölge farkı gibi duyumları da içerir. Benzer şekilde, klarnet sesi veya naftalin kokusu gibi algılar farklı deneyimlere yol açar. Acı, haz, zihinsel imgeler, duygular ve düşünce akışı da bu kapsamda yer alır. Ortak nokta ise, tüm bu durumların belirli bir his yaratması ve deneyim olarak adlandırılmasıdır.⁴¹⁷

Chalmers öznel deneyimlerin beyin sürecine indirgenemeyeceğini ifade eder. Yalnızca beyin süreçlerine dayalı hiçbir açıklama bilincin varlığını ortaya çıkarmaya yetmeyecektir. Ona göre beyin ve öznel deneyim arasında bağ vardır. Bilincin uzay-zamana indirgenemez bir şey olduğunu kabul edip bilinçle ilgili de birtakım basit temel

⁴¹⁴ Susan Blackmore, *Bilinç*, (Çev.: Oğuz Akçelik), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019, VII- VIII.

⁴¹⁵ Patricia S Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, MIT Press, 2002, 112.

⁴¹⁶ David J Chalmers, "Is The Hard Problem of Consciousness Universal", *Journal of Consciousness Studies*, 27(5-6), 2020, 227-257, 227.

⁴¹⁷ David J Chalmers, "Facing Up To The Problem of Consciousness", *Journal of consciousness studies*, 2(3), 1995, 200-219, 201.

yasalara ulaşılabilirliğini ifade eden Chalmers, bilinci evrenin temel bir ilkesi olarak kabul eder.⁴¹⁸ Bu anlayışa göre bilinç yalnızca beyin aktiviteleriyle açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Başka bir deyişle bilinci anlamak için fizik ötesi bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Chalmers'ın bu görüşleri, bilincin doğasına dair materyalist açıklamaları sorgulatarak konuya yeni bir felsefî boyut kazandırmaktadır.

Yapay zekâ uzmanı Max Tegmark, David Chalmers'ın zor problem tanımından yola çıkarak bir problemler hiyerarşisi oluşturmuştur. Ona göre “Beyin bilgiyi nasıl işler?” ve “Zekâ nasıl çalışır?” sorusu kolay problemidir. “Hangi fiziksel özellikler bilinçli-bilinçsiz sistemleri ayırt eder?” sorusu oldukça zor bir problemidir. “Hangi özellikler kaliteyi nasıl belirler?” sorusu daha da zor bir problemidir. Gerçekten zor olan problem ise “Bir şey neden bilinçlidir?” sorusudur.⁴¹⁹

Bahsettiğimiz bu dile getirilemez ya da betimlenemez niteliklere “kualia” denir. Mesela mavi kahve bardağının maviliği ve kedinin tüylerinin yumuşak hissi birer kualedir. Bu deneyimler gerçek, canlı ve inkâr edilemez görünmektedir ve içinde yaşanılan dünyayı oluşturmaktadır. Gerçekte de insanların sahip olduğu tek şey de bunlardır.⁴²⁰

İnsanda var olan bu bilincin ne işe yaradığını ve ona nasıl sahip olunduğu merak konusudur.⁴²¹ Bu konuda birden fazla yaklaşım vardır. Metafizik temelli yaklaşımlar, evrimci veya materyalist yaklaşımlar bunlardan bazılarıdır. Bu teoriler, bilincin doğasını anlamak için farklı bakış açıları sunar. Henüz kesin bir teori üzerinde uzlaşılmış değildir, ancak her biri bilincin belirli bir yönünü açıklamaya çalışır. Modern bilimin - üzerine sıkça durup eleştirdiğimiz üzere- ampirik temele oturtamadığı bilgileri yok sayma eğilimi, bilince metafizik bir olgu olarak bakan yaklaşımları da değerlendirmeye almamasına neden olmaktadır. Bu anlamda maddeci görüşler bilim dünyasında kendine daha çok yer bulabilmiştir.

⁴¹⁸ Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, (Çev.: Seda Akbıyık), Küre Yayınları, İstanbul 2021, 57. (Bu kitap, yazarlarla yapılan röportajlardan oluşmaktadır.)

⁴¹⁹ Tegmark, *Yaşam 3.0*, 367.

⁴²⁰ Blackmore, *Bilinç*, 3.

⁴²¹ Blackmore, *Bilinç*, 11.

Bilincin evrimsel süreç içinde geliştiğini savunan görüşler, zihinsel yetilerin doğal seçim yoluyla avantaj sağladığını ve karmaşık sinir sistemlerinin evrimleşmesiyle bilinçli farkındalığın ortaya çıktığını öne sürer. Bu yaklaşıma göre bilinç, hayatta kalma ve uyum sağlama sürecinde organizmalara avantaj sağlayan bir bilişsel mekanizma olarak evrimleşmiştir. Bilincin evrimini savunan düşünürlerden biri olan Zoltan Torey, talihsiz bir kazadan sonra henüz yirmili yaşların başındayken görme ve konuşma kaybı yaşamış bir yazar ve düşünür olarak, kendi yaşam deneyimlerinden de ilham alarak bilinci ele almıştır. Torey'e göre bilinç sonradan kazanılmış bir nitelik değil, canlı sistemin etkinlikleri ile ilgili vazgeçilmez bir temel bileşendir. Ona göre evren bir kez oluştuğunda ve karmaşıklıkla süreci doğal akışına girdiğinde hayat da ortaya çıkmak ve gelişmek zorundaydı.⁴²² Bilincin biyolojik bir süreç olarak evrimleştiğini savunan Torey aynı zamanda bu evrimin dilin gelişimi ve soyut düşüncenin ortaya çıkışıyla ayrıştığını belirtir. Torey dilin, bilincin yapı taşlarından biri olduğunu ve zihinsel süreçlerin büyük ölçüde dil aracılığıyla organize olduğunu ifade eder.⁴²³ Ona göre algılara kelimeler yoluyla erişme becerimiz bilişsel açıdan kararlı kılınmış bir temsiliyet dünyası var eder ve bu dünya her ne kadar bozulmuş olsa da bize konuşma ve düşünme gücü verir.⁴²⁴ Fakat dilin, bilinç için ön koşul olduğunu söyleyenleri eleştirenler de olmuştur. Buna göre, görme ve işitme engelli doğan çocuklar, daha sonra düşüncelere sahip olduklarını ve dile erişimleri olmadıkları halde tamamen bilinçli olduklarını söylemişlerdir.⁴²⁵

Torey, canlı organizmaların her kritik dönemeçte seçilip bünyeye katılanlarla oluşan milyarlarca yıllık özenli bir yapılanma sürecinin son ürünü olduğunu ifade eder. Bu anıtsal yapının büyüklüğü ve bilincini temsil ettiği yapısal derinlik karşısında, hücrel birleşmeden ve özgün bir kimlikten yoksun bilgisayar başarısız bir girişim olarak kalır.⁴²⁶ Bu düşünceye göre böyle bir sürece dâhil olamayan makineler, bilinci de kazanamayacaktır. Dolayısıyla biyolojik beyin olmadan işleyen bir bilinçten de bahsedilemez.

⁴²² Torey, *Bilinçli Zihin*, 21-22.

⁴²³ Torey, *Bilinçli Zihin*, 20.

⁴²⁴ Torey, *Bilinçli Zihin*, 59.

⁴²⁵ Reese, *Yapay Zekâ Çağı*, 266.

⁴²⁶ Torey, *Bilinçli Zihin*, 155.

William James bilincin dört özelliğinden bahseder. Bunlardan ilki her bilinç halinin kişisel bilincin bir parçası olmasıdır. İkincisi, her kişisel bilinç içinde durumlar daima değişir. Üçüncüsü her kişisel bilinç makul bir şekilde süreklidir. Sonuncusu ise bilinç nesnenin bazı kısımlarını dışarıda bırakarak belirli kısımları ile ilgilenir. Bu süre zarfında aralarında bazılarını seçer ve bazılarını reddeder.⁴²⁷ Bu durum onun enerji maliyetinin yüksek olmasından kaynaklanmaktadır. Yani insan bilinç halindeyken yüksek oranda enerji tüketir. Uyku haricinde uyanıklık durumunda da birçok faaliyet beyin aktivitesi bilinçsizdir. Bilinç otomatik olmayan hareketler, durumlar ve karmaşık işler ortaya çıktığında devreye girer ve bu durumlarda kendini adeta enerji tasarrufu için askıya alır.⁴²⁸ Bilincin bahsedilen bu özellikleri bilinç probleminin çözümünü daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü bilincin hem bu kadar değişken hem de sürekli olması, aynı zamanda her insanda farklı deneyimleri barındırması ampirik olarak bir değerlendirmeyi güçleştirmektedir.

Henri Bergson da bu doğrultuda, zihni yalnızca fiziksel süreçlerle açıklayan mekanik yaklaşımlara karşı çıkar. Ona göre bilinç, maddeden bağımsız, yaratıcı ve sezgisel bir süreçtir. Bilim analitik bir anlayış sunsa da, bilinç ve yaşam gibi karmaşık olgular sezgiyle daha iyi kavranır. Bergson'a göre bilincin temel işlevi, geçmiş hatırlamak ve geleceği öngörmektir. Ayrıca insan bilinci olmadan dünyada anlam da olmazdı. Bergson'a göre bilincin işlevlerinden bir diğeri ise geçmiş akılda tutup geleceği ön görürken bir seçim yapmaya çağrılmış olma durumudur. Çünkü seçim yapabilmek için önceden yapılan faydalı ve zararlı durumları mukayese etmemiz, hatırlamamız ve ön görmemiz gerekmektedir.⁴²⁹ Görüldüğü gibi bilinç burada maddesel bir zemin ile ilişkilendirilmeden kendine has ve bedenden bağımsız bir olgu olarak tasavvur edilmiştir.

Bilinci doğaüstü unsurlara başvurmada çözme çalışan materyalist düşünce ise nörobilimin bilinç ve beyin arasında güçlü bağlantılar ortaya koymasından yola çıkarak bir açıklama sunmaya çalışır. Bu anlayışta bilinçli makineler üretme fikri

⁴²⁷ William James, *Bilinç Akışı*, (Çev.: Celal Türer, Ramazan Yılmaz, Nihat Durmaz), Fol Yayıncılık, Ankara 2021, 61.

⁴²⁸ Tarlacı, *Bilinç*, 109.

⁴²⁹ Henri Bergson, *Zihin ve Enerji*, 17-18.

mümkündür. Yani bilinç beynin bir ürünü ise o da fizikseldir. Fiziksel olan bir şey teknoloji ile de üretilebilir.

Bu bilim insanlarından biri olan, bilinç hakkında *kapsamlı çalışma alanı kuramını* geliştiren Bernard Baars, bilinç içeriklerinin belirttiği yeri nesne tanımadan sorumlu beyin bölgeleri olarak tanımlar. Ona göre bu bölgelerde bir şeyler bilinçli bir hal almaktadır. Tasarladığı *kapsamlı çalışma alanı kuramı* bir tiyatro metaforudur. Burada bilinç, üzerine sahne ışığı düşen şeydir. Bilinç dışı olan şey seyircilerdir. Bilincin içeriğine şekil verenler ise yönetmenle senaristlerdir.⁴³⁰ Baars'a göre öznel deneyime dair bilimsel çalışmalar sayesinde insanlar kendi deneyimlerinde değişim meydana getirmeye çalışabilecek, değişimin doğasını daha derin bir şekilde gören hatta bazı yollarda kendilerini dönüştürmeye çalışan insanlar da çoğalacaktır.⁴³¹ Diğer bir bilinç araştırmacısı olan Daniel Dennett'a göre ruh düşüncesi insanın kendini mutlak addetme arzusunun bir kalıntısıdır.⁴³² Aynı zamanda Dennet, bilinci anlayabilmemiz için ona yüklenen yücelik, yüksek bilinç gibi kavramların içinin boşaltılması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre insanlar sandıkları kadar bilinçli değillerdir. Aynı zamanda insanın içe bakış yaptığı zaman düşündüğü şeyler ya da bilinçle alakalı düşünceleri bilimsel yollarla yani üçüncü şahıs bakış açısıyla sınanmıyorsa herhangi bir gerçekliğe de sahip değildir. Dennett'a göre gerçekliğe ulaşmak için bilince birinci şahıs bakış açısıyla bakılmaması gerekmektedir.⁴³³ Fakat birinci bakış açısını bilimsellikte ters düşmemek için bırakmak, içsel deneyimlerin varlığını yok saymak demektir. Çünkü sırf bilimsellikte ters düşmemek için seçilen bu yol, bir çözümden ziyade sorunun zorluğundan kaçmak gibi görünmektedir.

Beynin bilince sebep olduğunu savunan başka bir düşünür olan John Searle, Dennett'ın aksine bilincin birinci şahıs ontolojisine sahip olduğunu söyler.⁴³⁴ John Searle'ye göre bilinç ve beyin arasında bir çeşit ilişki vardır. Bu ilişki beyindeki süreçlere neden olur ve bilinçli durumların kendileri, bütün bu beyin sisteminin üst düzey niteliğidir. Dolayısıyla bilinçli durumlara neden olan şey bir grup nöral ateşlemedir. Fakat bilinçli durumun kendisi belirli herhangi bir nöronla özdeş değildir.

⁴³⁰ Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 25-27.

⁴³¹ Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 35.

⁴³² Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 105.

⁴³³ Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 108-109.

⁴³⁴ Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 237-238.

Yani bir tane nöronu seçip de bu nöron kahve hakkında düşünmektedir diyemeyiz.⁴³⁵ Bu düşüncede ise sebebinin bir şekilde anlaşılabilmesine inanılan, beyine indirgenen bir bilinçten bahsedilmektedir.

Bilincin beynin bir işlevi olduğuna inanan bilim insanları, çalışmalarını da bu inancın temeline oturtmaktadırlar. Örneğin dünyada ürettiği teknolojiler ile ses getiren Elon Musk'ın nörolog uzmanları ile birlikte implante edilebilir beyin-makine arayüzleri geliştirmek amacıyla kurduğu nöroteknoloji şirketi, insanların bilgisayar yazılımı ile birleşmesi ve yapay zekâ alanındaki gelişmelerin desteklemesi üzerine bir dizi proje üzerine çalışmaktadır. Tüm bu amaçlarına ise özellikle insan beynine yerleştirecekleri bir çip yardımıyla ulaşabileceklerini iddia etmektedirler.⁴³⁶ Beyne yapılması düşünülen bu müdahalelerin menfi ve müspet yanları ise oldukça tartışmalıdır.

Ray Kurzweil, insan seviyesinde bir yapay zekânın, bilgisayarların hız, doğruluk ve bellek paylaşımı konusundaki üstünlüğüyle birleşmesi olağanüstü sonuçlar doğuracağını ifade eder. Ancak bugüne kadar yapay zekâ çalışmaları, insan zihninin nasıl çalıştığını tam olarak anlamamamız nedeniyle, beyin işleyişine dayalı mühendislik süreçlerinde yeterince kullanılmamıştır. Kurzweil, insan düşünme sisteminin temel prensiplerini kavrayabilirsek, bu bilginin bizi daha gelişmiş zeki makineler üretmeye götüreceğini savunur. Ona göre, biyolojik nöronlardan çok daha güçlü bilgi işleme teknolojileri geliştirerek bunları zamanla iyileştirebiliriz. Bu süreç, hem insan zihnine dair anlayışımızı artıracak hem de Alzheimer, Parkinson ve duyuşal yetersizlikler gibi nörolojik hastalıkları tedavi etmek için yeni yöntemler sunarak zekâmızı önemli ölçüde ileriye taşıyacaktır.⁴³⁷

Kurzweil, insan beynini anlamak ve modellemek için en önemli yöntemlerden biri olan “tersine mühendislik” işleminden bahseder. Bu sürecin ilk aşaması, beynin işleyişini anlamak için doğrudan içine bakmaktır. Kurzweil, beynin tersine mühendislik yoluyla incelenebilmesi için gerekli olan tarama ve bilgi işleme teknolojilerinin, tıpkı genom projesinde olduğu gibi hızla geliştiğini savunur. Nanobot teknolojisinin ilerlemesiyle birlikte, beynin yüksek hassasiyetle taranması mümkün olacak ve böylece insan zekâsının işleyiş mekanizmalarını anlamak ve bu yetenekleri daha gelişmiş bilgi

⁴³⁵ Blacmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 239.

⁴³⁶ Arvas, *Dijital İşgal*, 209.

⁴³⁷ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 209-210.

işlem sistemlerine aktarmak kolaylaşacaktır. Ona göre insan beyni, karmaşık bir hiyerarşik yapıya sahiptir, ancak bu karmaşıklık, aşılması imkânsız bir düzeyde değildir.⁴³⁸ Ray Kurzweil'e göre bilgi işleminin ve iletişimin fiyat performansı her yıl ikiye katlanmaktadır. Ona göre insan zekâsını taklit etmek için gereken bilgi işlem kapasitesi yirmi yıldan önce elimizde olacaktır.⁴³⁹ Görüldüğü üzere Kurzweil bilincin, beyindeki bilgi işleme süreçlerinin bir ürünü olduğunu, yeterince gelişmiş teknolojiler ile modellenenebilir ve hatta yapay sistemlere aktarılabilir olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, insan zekâsını anlamak ve yeniden oluşturmak, bilinçli makineler geliştirmeyi mümkün kılacaktır.

Kurzweil gibi bu alanda çalışan nörobilimciler de bilinç alanında yaşanan başarısızlıkların ve umut edilen ilerlemenin bir türlü kaydedilememesinin sebebini, bu alanın araştırmacılarının çok gelişmiş bir nöral ağı sahip olan beyni yalnızca analog ve dijital bilgisayarlar kullanarak modellemeye çalışması olarak görürler. Buna göre nöral ağlar, sabit bir yapıya sahip olan bilgisayarlardan farklı olarak sürekli yeniden bağlantı kurup, kendilerini yeni görevler için desteklerler.⁴⁴⁰

Bu problemin çözümü Newton fiziğinin yerini kuantum fiziğine bırakması olarak görülmektedir. Çünkü klasik fizik ampirik olarak ele alamayacağı zihinle ilgilenmezken, kuantum fiziği zihin kavramını açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁴¹ Bu sayede evren-insan etkileşimli yeni kapıların açılması beklenmektedir.⁴⁴² Bilim insanları kuantum verileri ışığında bilinci beyinde arama çalışmaları yapmaktadır. Bunu yaparken kullandıkları en önemli yöntem nanoteknolojidir.⁴⁴³

Kuantum mekaniği ile cisimlerin geçirgen olmayan bariyerlerden geçmesinin, aynı anda birden fazla mekânda bulunabilmesinin veya hayalet bağlantılar kurabilmesinin mümkün olabileceği iddia edilir.⁴⁴⁴ Roger Penrose ve Stuart Hameroff tarafından geliştirilen kuantum bilinç teorisine göre bilinç, beynin mikrotübüllerindeki kuantum süreçlerinden kaynaklanmaktadır. Bilincin geleneksel sinirbilim açısından

⁴³⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 210-211.

⁴³⁹ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 211.

⁴⁴⁰ Mehtap Doğan, *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi*, Çizgi Yayınları, İstanbul 2020, 41-42.

⁴⁴¹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 71.

⁴⁴² Aydın, *Kuantik Çağ*, 45.

⁴⁴³ İsmail Hakkı Aydın, *Beyinler Arası İnternet*, Girdap Yayınları, İstanbul 2021, 50.

⁴⁴⁴ İsmail Hakkı Aydın, *İnsanlığın Geleceği*, Girdap Yayınları, İstanbul 2021, 119.

anlaşılması zor özellikleri, madde ve enerjinin temel davranışını tanımlayan kuantum teorisinin uygulanmasını gündeme getirmiştir.⁴⁴⁵ Bu bilim insanlarına göre bilinen ve deneysel olarak gözlemlenen nörobilime dayanan bilinci anlama yaklaşımları belirli kritik yönleri açıklamada başarısız olur.⁴⁴⁶ Bu anlayışa göre insan zihni bilgisayar gibi modellenemez bir yapıdadır.⁴⁴⁷

Penrose-Hameroff'un kuantum bilinç teorisine göre, beynimizdeki nöronlar içinde bulunan mikrotübüller, kuantum seviyesinde işleyen fraktal desenlere sahiptir. Fraktallar, basit tekrarlarla sonsuz derecede karmaşık yapılar oluşturabilir. Bu nedenle, bilincin karmaşıklığını açıklamak için uygun yapılar olarak görülürler. Teori, bu fraktal desenlerde hareket eden kuantum parçacıklarının, bilincin ortaya çıkmasını sağladığını öne sürer. Bu yüzden Penrose ve Hameroff'un önerisine "kuantum bilinci" teorisi denir.⁴⁴⁸

Nevzat Tarhan, bilinci uzay ve zamanın ötesinde, maddeye indirgenemeyen bir yapı olarak tanımlar. Bilinç aynı zamanda beynin içinde olmayan, ancak onun üzerinde işleyen holografik ve elektromanyetik bir aktivasyondur. Beyin, bu bilinç mekanizmasının dışı yansıyan vitrini gibidir. Tarhan, bilinçli düşüncelerin ve niyetlerin, "psikon" adını verdiği madde üstü bir enerji aracılığıyla sinir hücrelerini etkilediğini öne sürer. Kişi bir hareket yapmaya karar verdiğinde, bu psikon sinir hücrelerini tetikleyerek fiziksel eylemin gerçekleşmesini sağlar. Tarhan'a göre klasik fizik, zihnin bütüncül yapısını tam olarak açıklayamazken, kuantum mekaniği bilincin madde altı boyutunu anlamamıza yardımcı olabilir. Çünkü kuantum yaklaşımı, önsezileri ve bilinçli deneyimleri açıklamada yeni bir çerçeve sunmaktadır.⁴⁴⁹ Bu anlayışlara göre bilinç deneyimi, beynin kuantum mekaniğine ait özelliklerine bağlı olabilir. Eğer öyleyse bilim, beynin gerçek bir kuantum kopyasını yapmak için gereken bilgiden sonsuza kadar mahrum kalabilir. Çünkü parçacıkların ölçülmesini de içine alan kuantum

⁴⁴⁵ Stuart Hameroff, Roger Penrose, "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model For Consciousness." *Mathematics and Computers in Simulation*, 40(3-4), 1996, 453-480, 453.

⁴⁴⁶ Penrose Hameroff, "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model For Consciousness." 476.

⁴⁴⁷ <https://kuantumturkiye.org/roger-penrose-ve-kuantum-zihinler/>, (21.03.2025).

⁴⁴⁸ Nancy J.Woolf, Stuart R. Hameroff, "A Quantum Approach To Visual Consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, 5(11), 2001, 472-478.

⁴⁴⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 71-72.

sınırlamaları, insanın gerçek bir izomorfunu yapmak için ihtiyaç duyulan beynin kusursuz özelliklerini öğrenmeye izin vermeyebilir.⁴⁵⁰

Görüldüğü üzere son zamanlarda bilinci açıklamak için klasik fizikten farklı olarak kuantum mekaniğine dayanan teorilere odaklanılmaktadır. Kuantum fiziğinin, bilinci anlamada yeni bir çerçeve sunduğu ve klasik sinirbilimin yetersiz kaldığı noktaları açıklayabileceği öne sürülmektedir. Bu bakış açıları, bilincin doğasını anlamada kuantum mekaniğinin potansiyel bir açıklama sunduğunu gösterirken, aynı zamanda bilimsel sınırlarımız nedeniyle bilincin tam olarak kopyalanmasının veya modellenmesinin mümkün olup olmadığı konusunda bir belirsizlik oluşturmaktadır.

Bilinci anlamaya dair çalışmaların gelişen teknolojilere rağmen istenilen düzeyde olmadığı aşikârdır. Düalistler bilinci bedenden ayrı bir cevher olarak tasavvur ederken bunu mevcut bilim anlayışı ile temellendiremediklerinden günümüzde yeteri kadar kabul görmemiştir. Çünkü düalist yaklaşımda eğer işin içinde Tanrı inancı yoksa bedenden ayrı bir cevher olan bilincin varlığının nasıl ortaya çıktığı büyük bir soru olarak ortada kalmaktadır. Tanrının varlığı konusunu mevzu dahi etmeyen materyalist yaklaşımlar, mevzu edilmeyen bir varlıktan doğmuş olan bilinci de doğal olarak kabul etmezler.⁴⁵¹

Gelecekte bir yapay zekâ sisteminin nasıl bilinçli hale getirilebileceğine yahut insan bilincinin makinelerle nasıl yükleneceğine dair tatminkâr bir cevap bulunmamaktadır. Örneğin günümüzde yapay zekâyı bir rengi açıklamak, kör doğan bir insana o rengi açıklamak gibi bir şey kabul edilmektedir.⁴⁵² Transhümanistlerin bu konudaki ümitleri ise gayet yeşildir. Bu yüzden onlar makinelerle bilinç kazandırma üzerine çalışmalarını hızla devam ettirmektedirler.⁴⁵³

Sonuç olarak, bilinç üzerine yapılan felsefî ve bilimsel tartışmalar, insan zihninin doğası hakkında derin sorulara yanıt aramaya devam etmektedir. Bilincin insan evrimiyle ortaya çıktığını savunan görüş, zihinsel süreçleri biyolojik evrimin bir ürünü olarak ele alarak, bilinci diğer bilişsel işlevler gibi açıklamaya çalışır. Materyalist

⁴⁵⁰ Schneider, *Yapay Sen*, 43.

⁴⁵¹ Hamza Tzortzis, *Hakikatin İzinde*, (Çev.:Bilal Tonyalı), Ekin Yayınları, İstanbul 2022, 192.

⁴⁵² Tegmark, *Yaşam 3.0*, 394.

⁴⁵³ Stanislas Dehaene, *Bilinç ve Beyin*, (Çev.:Sibel Sevinç), Alfa Yayınları, İstanbul 2022, 330.

düşünürler ise bilinci, beyin tarafından üretilen fiziksel bir olgu olarak kabul ederek, doğaüstü açıklamalara ihtiyaç duymadan bilimsel bir çerçeve sunar. Buna karşılık, bilincin doğaüstü bir şekilde bedenle etkileştiğini öne süren görüş, zihnin maddeden bağımsız bir gerçeklik taşıdığına işaret eder. Son olarak, kuantum fiziği perspektifi, bilinci anlamının yolunun klasik fiziksel açıklamaların ötesine geçmekte olduğunu savunur.

Bu farklı yaklaşımlar, bilincin doğası ve kökeni hakkında farklı sorulara yanıt ararken, aynı zamanda bilimin sınırlarını da zorlamaktadır. Her bir görüş, bilincin karmaşıklığını anlama yolunda önemli katkılarda bulunsa da henüz kesin bir sonuca ulaşılmış değildir. Bu durum, bilincin anlaşılmasının insan bilgi birikiminin en büyük zorluklarından biri olduğunu ve gelecekte daha fazla araştırma ve tartışma gerektirdiğini göstermektedir.

Transhümanizmin karşılaştığı temel felsefi sorunlardan bir diğeri olan benlik problemi, çalışmamızın ikinci bölümde “kimlik ve kişilik” başlığı altında ele alınacaktır. Transhümanist dönüşümler, insanın biyolojik yapısını, bilişsel kapasitesini ve hatta bilinç durumunu değiştirmeyi hedeflediğinden, bireyin kimlik ve kişiliği konusunda ciddi sorular doğurmaktadır. Özellikle insan zihninin dijital ortama aktarılması, yapay zekâ ile birleştirilmesi veya genetik müdahaleler sonucunda bireyin kişisel özelliklerinin değişmesi, “Ben hâlâ aynı kişi miyim?” sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çerçevede, benlik algısının hangi unsurlara bağlı olduğu, kimliğin zaman içindeki değişimi ve kişiliğin sürekliliği gibi meseleler çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMDE DİN

2.1. DİN

İnsanlık tarihi boyunca bireyler, kendi sınırlarını aşma arayışı içinde olmuştur. Bu çaba geçmişte ağırlıklı olarak manevi ve ruhsal öğretilerle sağlanmaya çalışılmışken, günümüzde teknolojik ilerlemelerden faydalanılmaktadır. Bu anlamda insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarını aşmayı amaçlayan transhümanizm hareketi, insan doğasını dönüştürmeyi hedefleyen radikal bir ideoloji olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu dönüşüm arayışı, dinî perspektiflerle kaçınılmaz bir karşılaşmaya yol açmaktadır.

Bu bölümde, transhümanizmin temel iddiaları ile dinî bakış açıları arasındaki ilişki ele alınacaktır. Din, insanın varoluşunu anlamlandıran, ahlâkî çerçeveyi belirleyen ve ölüm sonrası hayat gibi metafizik meseleleri ele alan bir sistemdir. Transhümanizm ise, insanın teknolojik müdahalelerle fiziksel, zihinsel ve hatta varoluşsal boyutlarını değiştirebileceğini öne sürerek, geleneksel dinî anlayışlarla çelişen bir noktaya evrilebilir. Özellikle ölümsüzlük, bilinç aktarımı, genetik mühendislik ve yapay zekâ ile birleşme gibi transhümanist projeler, ruh, kader, ahiret ve insanın ilâhî irade karşısındaki konumu gibi temel inançları insana yeniden sorgulatmak istemektedir.

2.1.1. Din-Bilim Çatışmasının Bir Devam Formu Olarak Transhümanizm

Bilim ve din arasındaki gerilim, tarih boyunca farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Günümüzde bu çatışma, transhümanizm bağlamında yeni bir boyuta taşınmaktadır. Transhümanizm, insanın bilişsel, fiziksel ve genetik sınırlarını aşarak biyolojik varoluşunun ötesine geçmesini savunan bir düşünce sistemidir. Ancak bu düşünce, özellikle teistik dünya görüşleriyle köklü bir çatışmaya girmektedir.

Seküler düşüncenin etkisi altındaki bilim, transhümanizme modern, rasyonel ve ilerici bir konum verirken, dini ise eski, Batıl inançlı ve gerici bir sistem olarak konumlandırır. Seküler bilim, deneysel olarak temellendirilmiş transhümanizmin ilkelerini güvence altına almaktadır. Buna karşın yaratıcı bir Tanrı fikri, bu yeni alanda

etkisini kaybetmektedir.⁴⁵⁴ Bilimin sekülerleşmesi özellikle Orta Çağ sonrası Aydınlanma dönemiyle başlamıştır.

Modern bilimin temelleri Bacon, Galileo, Descartes ve Newton gibi düşünürler tarafından atılmış ve bu sistem ampirizm, rasyonalizm ve pozitivizm üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayışta, deney ve gözlemle doğrulanamayan ya da akıl yoluyla kanıtlanamayan bilgiler bilimsel kabul edilmemiştir. Gerçeklik mekanik bir yapıya indirgenmiş, insan sadece bedensel bir varlık olarak ele alınmış, ruh ve duygular arka planda bırakılmıştır. Böylece, yalnızca fiziksel olgulara odaklanan bilim, bunların dışında kalan her şeyi metafizik olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁵ Din-bilim çatışmasının temelinde yatan şey ise bilimin bu tek yanlı, fiziksele olan indirgemeci tutumu olarak kabul edilmiştir.⁴⁵⁶ Bu durum özellikle Orta Çağ skolastik geleneğinde ortaya çıkmıştır. O dönemin düşünsel hataları, bütün dinlere mal edilmiş ve sonuç olarak metafiziğin kökten reddedildiği ve metafizik algılara dayanan düşünce sistemlerinin dikkate dahi alınmayıp değersizleştirildiği bir süreç başlamıştır.

Orta Çağ'da Tanrı her şeyin belirleyicisi, başı ve sonu olarak kabul edilmekteydi. Bu doğrultuda düşünce sisteminde, Tanrıdan aşağıya doğru zayıflayan bir hiyerarşik varlık anlayışı mevcuttu.⁴⁵⁷ İnsan bu hiyerarşik sistemin en tepesinde olmadığından hümanist düşüncenin ilk hedefi bu piramidin tepesine insanı çıkarmak olmuştur. Hümanist proje, "ben" in yüceltilmesi ve kadere veya tanrıların iradesine köleliğin reddedilmesi üzerine odaklanır. Transhümanizm ise bu düşünceyle etten giysilerimizi aşarak insanı Tanrılarla ölçüşmeye davet eden bu hümanist idealin ötesine geçmek anlamına gelmektedir.⁴⁵⁸

Aydınlanmanın etkisindeki modern bilim, kurduğu metodolojinin doğrulayamadığı ya da yanlışlayamadığı olguları kabul etmez. Aklı ve deneyi yücelten rasyonalist bilim insanları, aynı zamanda Tanrı fikrini direnç gösteren bu hümanist

⁴⁵⁴ Linell E. Cady, "Religion and the Technowonderland of Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate On Transhumanism*, 2012, 83-104, 84.

⁴⁵⁵ Yavuz Köktaş, *Bilim ve Ahlâk-Olgü ve Değer*, İnsan Yayınları, İstanbul 2022, 209-210.

⁴⁵⁶ Köktaş, *Bilim ve Ahlâk, Olgü ve Değer*, 211.

⁴⁵⁷ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 18.

⁴⁵⁸ Philippe Gagnon, "The Problem of Transhumanism in The Light of Philosophy And Theology", *The Blackwell Companion To Science And Christianity*, 2012, 393-405, 395-396.

ideolojinin büyük ölçüde etkisinde kalmıştır.⁴⁵⁹ Dolayısıyla dinin ve bilimin yazgısı, skolastik dönem sonrasında değişmiştir. Aydınlanmacı akımlar sonrasında bilim, dinden apayrı bir konumda insan aklını merkeze almış, kapsayıcılıktan ziyade indirgemeci bir tutum benimsemiştir.

Nick Bostrom aydınlanma süreçlerine olan hayranlığını şu şekilde ifade eder:

“Orta Çağ boyunca Avrupa'ya hâkim olan öteki dünyacılık ve bayat skolastik felsefe, Rönesans'ta yenilenmiş bir entelektüel canlılığa yol açtı. İnsan ve doğal dünya tekrar meşru çalışma nesneleri haline geldi. Rönesans hümanizmi, insanları her konuda dinî otoritelere güvenmek yerine kendi gözlemlerine ve kendi yargılarına güvenmeye teşvik etti. Rönesans hümanizmi ayrıca çok yönlü, bilimsel, ahlâkî, kültürel ve ruhsal olarak oldukça gelişmiş bir kişi idealini de yarattı.”⁴⁶⁰ Bu düşünceler açıkça Tanrısal düzenin yerine insan aklının merkeze alındığı yeni bir dünya düzenini savunmaktadır.

Ayrıca Bostrom, Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin yayımlanmasından sonra, insanlığın mevcut versiyonunun evrimin son noktası olarak değil, daha ziyade erken bir evre olarak görmek giderek daha makul hale geldiğini ifade eder. Teknolojinin yükselişi de insan organizmasını iyileştirebileceği inancına katkıda bulunmuştur. Bostrom'a göre eğer insanlar, bizim dışımızda işleyen aynı fizik yasalarına uyan maddeden oluşuyorsa, o zaman prensipte, dış nesneleri manipüle ettiğimiz şekilde insan doğasını da manipüle etmeyi öğrenmek mümkün olmalıdır.⁴⁶¹ Bostrom, eğer cennette yaşamak istiyorsak onu yalnızca kendimizin tasarlayabileceğimizi söyler. Ayrıca eğer sonsuz yaşamı istiyorsak, o zaman da böceklerle dolu genetik kodumuzu yeniden yazmamız ve tanrısal olmamız gerekeceğini ifade eder. Çünkü ona göre yalnızca yüksek teknoloji çözümler dünyadaki acıları ortadan kaldırabilir. Merhamet bu noktada tek başına yeterli değildir.⁴⁶² Bazı transhümanistler yaşamı iyileştirmenin insanlık yararına bir proje olduğunu ifade ederken, Bostrom gibi transhümanistlerin ise düpedüz Tanrı

⁴⁵⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 91.

⁴⁶⁰ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought." *Journal of Evolution And Technology*, 14(1), 2005, 2.

⁴⁶¹ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 3-4.

⁴⁶² <https://www.hedweb.com/transhumanism/>, (17.04.2025).

kavramını hedef alarak büyük bir kibir ile bir iyileşim ve gelişim hedeflediği gözlemlenmektedir.

Bernard Russell, *Din ile Bilim* adlı eserinde Orta Çağ anlayışıyla modern bilimin anlayışı arasındaki ayrılığın en önemli sebebini gerçeğe tanınan yetki konusuna dayandırır. Örneğin, bilim adamlarının bir gerçeğe inanmaları, o gerçeğin falanca ya da filanca büyük adam tarafından ileri sürülmüş olmasından ziyade deney ve gözleme itimat etmesinden geçmektedir.⁴⁶³

Aydınlanmanın etkisiyle dinî düşünceden tamamen kendini izole etmiş bilim insanları tarafından üretilen yeni bilim, bugün Batı’da özellikle deizm ve ateizmin artmasına sebep olan unsurlardan bir tanesi haline dönüşmüştür. Bunun temel nedeni her şeyi deneyin konusu yapmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat bilimin deney konusu olmayan şeyleri yok sayması çatışmanın artmasına sebep olmaktadır.⁴⁶⁴ Modern bilim bu tutumuyla kendini yetersiz duruma düşürmektedir. Yani, bir konunun bilimsel olmaması veya bilimin sınırlarını aşması, onun “akıl dışı” olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, bu tür konular “akıl üstü” olabilir, yani tamamen kavranması zor olsa da belirli bir ölçüde anlaşılabilir. Bu tür konular akla aykırı değil, ancak akli aşan meselelerdir. Eğer bilim kavramının açıklayıcı gücü yüksekse ve olaylarla uyumlu bir bağ kuruyorsa, bazı olgular tamamen akıl yoluyla anlaşılmasa bile makul kabul edilebilir. Bir şeyin akıl dışı değil, akıl üstü sayılması bu hassas farktan kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁵

Din felsefecisi Richard Swinburne de yukarıdaki düşüncüyü destekler ve insan olma kavramına metafizik hakkında akıl yürütmeyi içeren bir akletme ve Tanrı kavramına sahip olma kapasitesini dâhil eder.⁴⁶⁶ Çünkü mevcut bilimsel yöntemlerle uyuşmasa da insan düşüncesine her konu dâhil olabilmektedir. Bedenden ayrı bir ruh inancı her ne kadar hâlihazırdaki bilimsel metodolojide karşılığını bulamasa da yüzlerce yıl zihinleri meşgul etmiştir. Kaldı ki transhümanizmin ideolojilerinin birçoğu da bugün bir ütopya olarak görünmektedir. Fakat bu durum Kurzweil gibi fütüristler için

⁴⁶³ Russell, *Din ile Bilim*, 15-16.

⁴⁶⁴ Köktaş, *Bilim ve Ahlâk, Olgular ve Değerler*, 221.

⁴⁶⁵ Ahmet Sezgili, *Modern Bilim ve Metafizik*, Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, İstanbul 2020, 69-70.

⁴⁶⁶ Richard Swinburne, “Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme, (Çev.: Zikri Yavuz), *Allah Felsefe ve Bilim*, Caner Taslaman (Ed.), İstanbul Yayınevi, İstanbul 2018, 229.

transhümanizmi bilim dışı bir alana itmemektedir. Buradaki olay elde edilebilir bilgiden ziyade olgunun dinsel unsurlarla olan ilişkisi gibi durmaktadır.

Mısırlı düşünür Muhammed Abdullah Draz modern bilimin bu yanlı ve sınırlı bakışının aksine dinin dünyevî ilimlerle olan ilişkisini bir gereklilik olarak görmektedir. Ona göre din hiçbir zaman ilimlerin verilerinden kendini azade hissedemez. Aksine onları gayesinin vasıtaları, iddialarının delili ve açıklayıcı materyali olarak kullanır. Yani nasıl bilinmeyene ancak bilinen yoluyla gidilirse, görülmeyene ancak görülenin mukayesesi yapılarak varılırsa, aynı şekilde yüksek gerçeklere de ancak dünyevî gerçekler basamağına tırmanmak suretiyle ulaşılabilir. Draz'a göre, bazı ilimler elle tutulur somut bir katkı sunamasa da yine de faydalıdır. Çünkü hurafe ve Batıl inançların karanlığını ortadan kaldırarak ruhu aydınlatır. Aynı zamanda, zihni arındırıp temizleyerek sağlıklı bir inanç sisteminin oluşmasına zemin hazırlar. Bu nedenle, dolaylı da olsa dine hizmet etmiş olur.⁴⁶⁷

Draz, din ve bilim arasında uzaktan ve yakından bir yardımlaşma olmasa da en azından farklı faaliyet dalları arasındaki anlayışa benzer bir anlayış ve karşılıklı hoşgörü olması gerektiğini ifade eder. Çünkü bir konuda aralarında ortak bir nokta bulunmayan iki konunun mutlaka birbiriyle çekişir ve çelişir olması aklen şart değildir.⁴⁶⁸

Draz din ve bilim arasındaki çatışmanın, din adına veya bilim adına kötü niyetli bazı maksatların servet, nüfus elde etme veya makam yönetme gibi hırsların üstün kılınmak üzere suiistimal edilmesinden kaynaklanmakta olduğunu söyler. Aynı zamanda iki taraftan biri diğerinin ortaya koyduğu hususlara bütünüyle karşı çıkarak reddederse bu da çatışmanın şiddetini artırır. Draz'a göre bu durum dar görüşlülükten kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın bilmediği ve yorumunu yapamadığı şeyleri yalanlaması gerçek bilginlerin ve gerçek dindarların düşmeyeceği bir hatadır. Ona göre bir şeyi yarı buçuk bilmek hiç bilmemekten daha tehlikelidir.⁴⁶⁹ Dolayısıyla modern bilimin etkisiyle bilgi, dünyayı anlamak ve anlamlandırmak ve bir amaç edinmek için

⁴⁶⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 81.

⁴⁶⁸ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 81.

⁴⁶⁹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 82.

kullanılmaktan ziyade doğayı kontrol etme yeteneğini sağlamak adına bir güç unsuru haline gelmiştir.⁴⁷⁰

Modern bilimin etkisi altındaki transhümanizm de bir güç elde etme iddiasındadır. Öyle ki elde edilmek istenen bu güç bir nevi tanrısal bir güç olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla transhümanizm, ideolojilerini de oldukça seküler bir zemin üzerine inşa etmiştir. Çağlar boyunca insanların yaşam koşullarını iyileştirmek için dış çevreyi şekillendirdiği gibi, günümüzde transhümanizm, insanı biyolojik varoluşunu değiştirmeye çalışmaktadır. Bugün yeni tür bilişsel araçlar vasıtasıyla yapay zekâ, arayüz teknolojisi, moleküler biyoloji ve nanoteknoloji ile birleştirilmektedir. Aynı zamanda hastalıklarla mücadele edilmekte, yaşlanma süreci yavaşlatılmakta, arzular, ruh halleri ve zihinsel durumlar kimyasallar tarafından kontrol edilebilmektedir. Bu hızlı teknolojik gelişmeler ile kusurlu görülen insan bedeni ve bunların yol açtığı toplumsal sorunlar ortadan kaldırılmak istenmektedir. Böylece insanların daha uzun, daha sağlıklı ve daha mutlu bir yaşam sürecekları umut edilmektedir. Transhümanizmin hayal ettiği altın çağda, giyilebilir sensörler ve sağlık durumlarımız hakkında bizi bilgilendirecek bilgisayarlar da dâhil olmak üzere birçok teknoloji insan yaşamında mevcut olacaktır. Robotlar ve yazılım ajanları insanlığa hizmet edecek; insan vücudu daha dayanıklı, daha sağlıklı ve enerjik, onarımı kolay ve birçok strese, biyolojik tehdide ve yaşlanma sürecine dirençli olacaktır. Ayrıca zihinsel engeller aşılanacak, insanların, hayvanların ve tarım bitkilerinin genetiği üzerindeki kontrolü insan refahına fayda sağlayacak; uzay fethedilecek; tarım ve gıda endüstrisi verimi artıracak ve bozulmayı azaltacaktır.⁴⁷¹ Transhümanizmin sunduğu bu oldukça iyimser projeler çalışmamız boyunca değindiğimiz gibi yapıcı olduğu kadar yıkıcı sonuçları da üzerinde taşıma potansiyeline sahiptir. Şüphesiz en büyük zarar da din mefhumuna verilmek istenmektedir. Metafizik olguların beşiği olan dinler, insanlar için anlamsız ve imkânsız birer olguya dönüşürse şayet, transhümanizme olan inanç ve güven de o denli artacaktır. Zira ölümün bir yok oluş olduğuna inandırılan kişi, ölümsüzlük vadeden ideolojilere de sıkıca sarılabilecektir.

Modern bilimde insanın duyguları, deneyimleri, hayal gücü matematiksel olarak kabul edilmiş ve akla indirgenmiştir. Bu yeni dünya görüşünde hedef, doğayı akıl

⁴⁷⁰ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 21.

⁴⁷¹ Hava Tirosh-Samuelson, "Transhumanism As A Secularist Faith", *Zygon*®, 47(4), 2012, 710-734, 711.

aracılığıyla yenmek ve şekillendirmek olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açmıştır.⁴⁷² Transhümanistler, bu tür eylemlerin anlamını ve nedenini açıkça açıklamadan insan yeteneklerini geliştirmeyi amaçlarlar. Oysa insan, çeşitli bileşenlerden oluşan dengeli bir sistemdir ve insanlık bugün hâlâ dengeyi tam olarak anlayamamıştır. Bazı güçleri artırmak veya güçlendirmek bu dengeyi bozabilir ve beklenmeyen sonuçlar, transhümanistlerin çabalarının bir başka zararlı sonucu haline dönüşebilir.⁴⁷³ Transhümanizm de insana mekanik bir indirgeme ile bakan modern bilimin etkisiyle onu iyileştirme, geliştirme ve sonunda ölümsüzleştirme gibi ideolojilerini temellendirebilmiştir. Kapsayıcı bir anlayıştan farklı olarak indirgemeci bir yöntemle ilerleyen bilimin etkisiyle kendini geliştiren transhümanistlerin, bütüncül insan anlayışından mahrum olduğu için bahsettiği hedeflere ulaşma noktasında da yeteri kadar başarılı olamayacağını düşünmekteyiz. Çünkü bedensel sağlamlığa ulaşsa bile anlamsal bütünlüğü sağlamayan insan hep eksik kalacaktır.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere transhümanizmin kabul edilebilirliği, değerli bir son sunması, uygulanabilir olması ve insanı mevcut değerinden aşağıya düşürmemesi gibi kriterlerle birlikte değerlendirilmelidir. Aksi takdirde transhümanist projelerin eleştirilerden uzak kalması da mümkün olmayacaktır.⁴⁷⁴

Geleneksel teistik anlayış, Tanrı'nın mutlak yaratıcı olduğunu ve insanın O'nun takdir ettiği çerçevede hareket etmesi gerektiğini kabul eder. Ancak transhümanizm, modern bilimin etkisinde insanın kendi varlığını şekillendirme yetisine sahip olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın yaratıcı rolünü insana vermektedir. Bu noktada, "Tanrı'nın rolü transhümanist bir dünyada nasıl tanımlanacaktır?" sorusu gündeme gelir.

Transhümanizm, din ile bilim arasındaki kadim tartışmayı yeni bir boyuta taşıırken, iki perspektifin birçok noktada bir çatışma içinde olduğu söylenebilir. "İnsan, yalnızca biyolojik varlığını geliştiren bir varlık mıdır, yoksa ruhsal bir boyutu da olan manevî bir varlık mıdır?" sorusunu cevabı transhümanistler için oldukça sınırlıdır.

⁴⁷² Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 20.

⁴⁷³ Tomáš Sigmund, "Motives of Transhumanism." *Proceedings*, 1(3), 2017, 2.

⁴⁷⁴ Niklas Hult, "The Transhumanist Project, Values, And Views On Human Enhancement.: A Study on The Desirability of Transhumanism", 2022, 2.

2.1.2. Tanrı: Ontolojik Bir Dönüşüm

Tanrı, tarih boyunca aşkın bir varlık, mutlak kudret sahibi ve yegâne yaratıcı olarak tasavvur edilmiştir. Ancak transhümanizm, bu aşkınlığı teknoloji aracılığıyla insanın içkin potansiyeline taşımayı hedefler. Bu bağlamda Tanrı, artık tapılan değil, tasarlanan bir şey haline gelir. Çalışmamızın bu bölümü, transhümanist düşüncede Tanrı'nın nasıl bir vizyona dönüştüğünü ve bu vizyonun ontolojik bir Tanrı fikriyle nasıl çatıştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Günümüzde transhümanistlerin büyük bir kısmı kendilerini seküler ya da ateist bireyler olarak tanımlamakta ve Aydınlanma düşüncesinin hümanist mirasıyla özdeşleştirmektedir. Bu bakış açısı doğrultusunda, dinî inançlar çoğunlukla akıl dışı kabul edilmekte ve insan aklına ya da bilimsel gelişmelere duyulan güven eksikliği olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla transhümanizm ideolojisi, Tanrı ve insan kavramlarını radikal bir dönüşümle karşı karşıya bırakmıştır. Bu ideolojide, insan ve Tanrı kavramlarının mahiyetinde köklü değişiklikler meydana getirilmek istenmiş ve insan en değerli varlık olarak bu hiyerarşinin zirvesinde yer almıştır.

İnsanın ontolojik dönüşümü, transhümanist düşüncenin temel hedeflerinden biridir. Tarih boyunca “insan nedir?” sorusu farklı şekillerde sorulmuş, ancak bu kavram, sabit ve evrensel bir tanıma sahip olmaktan ziyade, tarihsel ve kültürel bağlamlara göre değişmiştir. Transhümanizmdeki insan anlayışı, kökenini Aydınlanma düşüncesine ve özellikle modern akıl vurgusuna dayandırmaktadır. Ancak bu anlayış, görüldüğü kadar tarafsız değildir. Çünkü aklın mutlaklaştırılması ve belirlenimci bir birey tasarımı, insanı hem sınırlandırıcı hem de dışlayıcı bir çerçevede tanımlar. Bu bağlamda, insan kavramı yalnızca teorik olarak değil, toplumsal yapılar içinde de dönüşüme uğramakta ve geleneksel anlamını büyük ölçüde yitirmektedir.⁴⁷⁶ Bu bağlamda transhümanizm, modern insan anlayışının krizine bir yanıt olarak ortaya çıkmakta; insan tanımını yeniden inşa etmeyi hedeflerken, aynı zamanda bu tanımın sınırlarını daha da belirsizleştirmektedir.

⁴⁷⁵ Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of The Posthuman*, 58.

⁴⁷⁶ Charles Piecyk, "From the 'Death of God' to the 'End of Man': The Trajectory of the Modern Conception of the Human (and its Overcoming), from Kant through Nietzsche and Foucault, to Transhumanism and Posthumanism", *Maynooth Philosophy Supplement*, 2025, 51-52.

Transhümanist düşünce, insanı doğanın ve biyolojik sınırların ötesine taşıma iddiasıyla, bireyin kendi varoluşunu teknolojik araçlarla şekillendirebileceği bir özne olarak yeniden konumlandırır. Bu yaklaşım, ilâhî takdir veya doğa yasalarının belirleyiciliği yerine, insanın kendi kaderinin aktif öznesi haline gelmesini savunur. Böylece transhümanizm, sadece teknik bir ilerleme projesi değil, aynı zamanda Tanrı'nın yerine insanı ikame eden seküler bir kurtuluş tasavvuru niteliği kazanır. Bu anlayış, soteriolojik zeminde aşkın otoritelere başvurmada kurtuluşu insanın kendi elleriyle gerçekleştirebileceği yönündeki antroposentrik bir dönüşümü yansıtır.⁴⁷⁷ Felsefî açıdan bakıldığında, transhümanist düşünce insanın özgürlüğünü ve gücünü yükseltirken, insanın sınırlılığına ve kırılganlığına dair geleneksel anlayışları geri plana iter. Bu durum, insanın anlam arayışında uzun zamandır merkezî bir yere sahip olan aşkınlık fikrini zayıflatabilmektedir. Teknolojiyle kurtuluşu mümkün kılma iddiası, insanın kendi kendine yeterli olduğu bir varlık olarak düşünülmesini teşvik ederken, aynı zamanda Tanrı, kutsal ya da nihaî anlam gibi kavramları sorgulatmaktadır.

Transhümanizmde insanın önce ontolojik anlamda insanlıktan uzaklaştırılması, ardından ise adeta Tanrısal bir varlık konumuna yükseltilmesi süreci, üç temel düşünsel eksen etrafında şekillenmektedir. İlk olarak, teknolojik imkânların desteğiyle cinsiyetin aşılması hedeflenmekte; bu bağlamda transgender deneyim, transhümanist bir perspektife evrilerek biyolojik determinizmin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak, insanın organik bir varlık olmaktan çıkarılarak sibernetik bir varlık hâline getirilmesi amaçlanmakta, bu dönüşüm, bedenin yapay unsurlarla yeniden inşa edilmesini ve kontrol edilebilir bir yapıya dönüştürülmesini mümkün kılmaktadır. Üçüncü olarak ise, dünyevî ölümsüzlüğe ulaşma arzusu öne çıkmakta; ölüm, teknolojik müdahaleler yoluyla ertelenebilir ya da bertaraf edilebilir bir fenomen olarak ele alınmakta ve böylece insan, metafizik bir boyutta yeniden tanımlanmaktadır. Bu üç eğilim, insan varoluşunun sınırlarını radikal biçimde dönüştürmekle kalmamakta, aynı zamanda insanın kutsallaştırıldığı seküler bir Tanrı tasavvurunun zeminini oluşturmaktadır.⁴⁷⁸ Transhümanizm de bu bağlamda Tanrı'yı aşkın, mutlak bir varlık olmaktan çıkarıp, bir ideal ya da hedef olarak konumlandırmıştır. Yani Tanrı kavramı

⁴⁷⁷ Johan Méndez Reyes, Ana Padrón Medina, Víctor Iza Villacis. "Philosophy and Theology Facing Transhumanism: A Hermeneutic Analysis." *Journal of Posthumanism* 5(3), 2025, 166-180, 166.

⁴⁷⁸ <https://crisismagazine.com/opinion/the-original-sin-of-transhumanism-the-desire-to-be-like-god>, (20.04.2025)

bir yaratıcıdan çok, ulaşılmak istenen "üst-insan" seviyesindeki varlığı temsil eder hale gelmiştir.

Üst-insan kavramını ilk ortaya atan düşünürlerden biri olan Nietzsche, özellikle Hristiyanlık başta olmak üzere dine karşı sert eleştiriler yöneltmiş ve dinî ilerlemenin her biçimine karşı olduğunu açıkça dile getirmiştir. Nietzsche'ye göre, din adamları kendi dışındaki yüce bir kaynaktan aldıkları güçle kibirlenmekte ve her alanda otorite kurarak hem insanlığı hem de dünyayı yozlaştırmaktadır.⁴⁷⁹ Nietzsche, bu olumsuz durumun failini dini hatalı anlayan ve uygulayan insanlar yerine bizzat din kurumu olarak ilan ederek, Aydınlanma düşüncesine oldukça taraflı şekilde destek çıkmıştır. Tek yanlı bakış açısıyla kurtuluşun üst-insan sayesinde olacağına inanan Nietzsche, transhümanist bakışa da ilham olmuştur.

Transhümanizmin temel ilkelerini ortaya koyan ilk yazarlardan Julian Huxley'e göre, olasılıkların bilimsel olarak keşfi, umutlarımızı akılcı hale getirerek ideallerimizi gerçeklikle uyumlu hâle getirecektir. Huxley de Nietzsche gibi insanlık tarihinin cehalete dayalı karanlık bir dönemden geçtiğini, bunun da bilimsel ilerlemeyle aşılabileceğini savunmuştur.⁴⁸⁰

Ray Kurzweil de evrimin gittikçe hızlanan ilerleyişinin, ilâhî varlığa atfedilen sonsuz mükemmelliğe asla erişemeyeceğini, ancak katlanarak yükseldiği için kesinlikle o yönde ilerlediğini savunmaktadır. Bu nedenle evrim, bu ülküye hiçbir zaman tam olarak ulaşmasa da, kaçınılmaz bir biçimde bizim Tanrı anlayışımıza doğru yol almaktadır.⁴⁸¹ İnsanoğlu için, uzak görünen hedeflere yaklaşabilme yeteneği düşünüldüğünde, imkânsız gerçekleştirme umudu burada doğmaktadır. Kurzweil'e göre, bunu başarmanın temel yolu, bizi kısıtlayan her türlü etkenden özgürleşmektir. Kendisi adına Kurzweil, biyolojik veya bilişsel ölümsüzlüğe ulaşma ve ölüleri diriltme gibi birçok iddialı hedefle sınırlarını en uç noktalara taşımıştır. Kurzweil'in gelecekteki

⁴⁷⁹ Nietzsche, *Deccal*, 9.

⁴⁸⁰ Jackson, *Muslim and Supermuslim*, 69.

⁴⁸¹ Ray Kurzweil, "The Law of Accelerating Returns", *Alan Turing: Life And Legacy of A Great Thinker*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2001, 381-416, 413.

teknolojiye dair sıra dışı öngörülerini, ona transhümanist düşünce akımı içinde bir üstat konumu kazandırmıştır.⁴⁸²

Kuramsal düzeyde transhümanizmin öncülerinden olan Max More da Kurzweil'in görüşlerini desteklemektedir. Ona göre, transhümanist düşüncenin temelinde sürekli fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişim arzusu yer alır. Bu doğrultuda transhümanistler, insan doğasını sabit ve dokunulmaz kabul eden geleneksel görüşlere karşı çıkarlar.⁴⁸³ Onlara göre bireyler, kendi değerlerine uygun şekilde bedenlerini dönüştürme ve geliştirme hakkına sahiptir. Max More, bu yaklaşımı seküler bir zeminde temellendirmiş ve Tanrı inancının bu türden bir dönüşümün önünde bir engel oluşturduğunu savunmuştur.⁴⁸⁴

Buraya kadar anlaşıldığı üzere transhümanizmin gittikçe sekülerleşen ideolojisi Tanrı kavramında açık bir dönüşümün gerekli olduğu fikrini uyandırmıştır. Yine bu düşünceye sahip transhümanistlerden olan Harari'ye göre geleneksel dinler cemaatlerine Tanrılarla özel bir ilişki vaat ederken, transhümanistler için kadim Tanrılar bir kurgudur. Aynı zamanda Tanrı inancı kolektif inancın dışında hiçbir gerçek varoluş biçimi olmayan bir "öznelarası fenomen"dir.⁴⁸⁵ Bu nedenle Harari, *Homo sapiens*'in "sadece ebedî gençliği değil, aynı zamanda yaratma ve yok etme gibi ilâhî yetenekleri de elde etmeye hazır, bir Tanrı olma eşiğinde" olduğunu yazmaktadır.⁴⁸⁶

Görüldüğü üzere transhümanizm bir din değil, ancak dinsel çağrışımları olan kültürel bir harekettir. Ölümsüzlük, bilgi artışı, cennet benzeri tasvirler, transhümanizmde Tanrı'nın vaat ettiği şeylerin seküler karşılıkları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak açıkça Tanrı inancı yoktur; Tanrı'sız bir kurtuluş anlayışı vardır.⁴⁸⁷ Transhümanizm, tarih boyunca Tanrı'ya atfedilen bazı özellikleri (ölümsüzlük, her şeyi bilme, her yerde olma) bilim ve teknoloji aracılığıyla insana kazandırmayı hedeflemektedir. Özellikle radikal yaşam uzatma fikri, biyolojik ölümsüzlüğü

⁴⁸² Egil Asprem, "The Magus of Silicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism", *Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques* 2, 2020, 397, 399.

⁴⁸³ More, "True Transhumanism", 140.

⁴⁸⁴ More, "True Transhumanism", 143.

⁴⁸⁵ Harari, *Sapiens*, 147.

⁴⁸⁶ Alex V. Halapsis, "Gods of Transhumanism", *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 2019, 78-90, 78.

⁴⁸⁷ Patrick D. Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism And Religion Are And Are Not Alike", *Journal of Evolution And Technology* 14(2), 2005, 13-28, 20-21.

vurgulamaktadır. Beynin dijital ortama aktarılması⁴⁸⁸ gibi projeler Tanrı'nın ebedî varoluşuna yaklaşma çabası olarak görülmektedir. Genetik mühendislik ve embriyo düzeyinde yapılan müdahaleler, insanın kendi geleceğini “tasarlama” hakkını talep etmesiyle birlikte “Tanrı’nın yerini alma” tartışmalarını gündeme getirmektedir.⁴⁸⁹

Transhümanist söylemde, geleneksel teolojik bir ifade olan “Sadece Tanrı bilir” anlayışı, günümüzde “Google’a sor” şeklinde pragmatik bir yaklaşımla yer değiştirmektedir. Bu bağlamda, Tanrı’ya atfedilen her şeyi bilme (omniscience) niteliğinin, dijital teknolojiler ve yapay zekâ aracılığıyla insan merkezli sistemlere aktarılmaya çalışıldığı görülmektedir.⁴⁹⁰ Söz konusu yaklaşım, bilgiye sınırsız erişim imkânını mutlak bilgiyle özdeşleştirme eğilimi taşımakta; bu da epistemolojik ve teolojik açıdan ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, bu görüşün eleştirel bir bağlamda ele alındığı ve mutlak bilgi ile teknolojik erişim arasındaki farkın göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Transhümanizm, Tanrı fikrini epistemolojik ve ontolojik düzlemde gereksizleştirmeyi amaçlasa da, işlevsel olarak Tanrı’nın yerine geçebilecek bir yapıyı inşa etmeye yönelmektedir.⁴⁹¹ Bu bağlamda transhümanist söylem, aşkın bir varlığa duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmak isterken, onun yerine insan aklının ve teknolojik araçların mutlaklaştırıldığı seküler bir kutsallık üretmektedir. Böylece Tanrı’nın yaratıcı, kurtarıcı ve bilici nitelikleri; insan eliyle geliştirilen yapay zekâ, biyoteknoloji ve veri sistemleri aracılığıyla yeniden işlevselleştirilmekte, fakat bu kez teolojik değil, teknik bir zeminde sunulmaktadır.

Dinsel gelenekte insan, Tanrı’nın lütfu ve inayetiyle kurtuluşa erer ve ölümsüzlüğe ulaşır. Oysa transhümanist söylemde kurtuluş, aşkın bir kaynağa değil, insanın kendi çabasıyla geliştirdiği teknolojik ilerlemelere dayanır. Bu anlayış, dinî pratiğin merkezinde yer alan “Tanrı ile doğru ilişki kurma” amacından farklı olarak, Tanrı’nın işlevlerini üstlenmeye yönelik bir irade taşır. Böylece transhümanizm,

⁴⁸⁸ Anders Sandberg, "Feasibility Of Whole Brain Emulation." *Philosophy And Theory of Artificial Intelligence*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2013, 251-264, 251.

⁴⁸⁹ Francesca Ferrando, "Are We Becoming God (S)? Transhumanism, Posthumanism, Antihumanism, And The Divine", *Religious Transhumanism And its Critics*, 2022, 31-50, 33-34.

⁴⁹⁰ Ferrando, "Are We Becoming God (s)? Transhumanism, Posthumanism, Antihumanism, and the Divine", 39.

⁴⁹¹ Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism And Religion Are And Are Not Alike", 26.

Tanrı'nın yaratıcı ve kurtarıcı rolünü ikame eden bir insan-merkezcilik sergiler; bu da teolojik bakımdan Tanrı'nın mutlaklığına yönelmiş bir kibir tehdidi olarak değerlendirilebilir.⁴⁹²

Bununla birlikte, bazı yaklaşımlar, biyoteknolojiyi ve yapay zihin genişletme araçlarını Tanrı'yı daha derin bir şekilde tanımanın ve ona yaklaşmanın imkânı olarak yorumlamaktadır. Bu görüşe göre, zihinsel ve bedensel sınırların teknoloji aracılığıyla aşılması, ilâhî hakikati algılama kapasitesini artırabilir. Ancak bu tür düşünceler, bir yandan sekülerleşmiş bir kutsal arayışına işaret ederken, diğer yandan da aşkınlıkla teknolojik güç arasında belirsiz bir sınır oluşturmakta ve dinî anlamın içeriğini dönüştürmektedir.⁴⁹³

Teistik gelenek açısından bakıldığında, transhümanist projeler Tanrı'nın işine müdahale etmeye yönelik bir eğilim taşıdığı için, ilk günahın modern bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda transhümanizm, “yaratılanın yaratıcıya başkaldırısı” şeklinde okunmakta; insanın Tanrı olma arzusunun teknolojik araçlar yoluyla yeniden üretildiği bir paradigma olarak görülmektedir.⁴⁹⁴ Transhümanizme yönelik sert eleştirilerde bulunan düşünürler arasından örnek olarak Ortodoks Hristiyan teolog Peter Heers'e yer verebiliriz. Temmuz 2023'te Yunanistan'da düzenlenen bir ilahiyat konferansında yaptığı konuşmada Heers, transhümanizmi sadece antropolojik ve etik değil, aynı zamanda teolojik bir tehdit olarak değerlendirmiştir. Ona göre transhümanist ideoloji, insanın Tanrı olmaksızın tanrısal nitelikler kazanma arzusunun modern bir tezahürüdür ve bu yönüyle kadim teolojik söylemde “ilk günah” olarak anılan isyanın çağdaş biçimini temsil etmektedir. Heers, bu düşüncüyü daha da ileri götürerek transhümanizmin, insanlığı ilahî düzenden uzaklaştırarak şeytanî olanla özdeşleşmeye sürüklediğini savunur. Transhümanist projelerde hedeflenen üstün insan figürünün, aslında manevi yozlaşmanın bir ürünü olduğunu ve insanın asli doğasını bozan bir yöne evrildiğini öne sürer. Bu bağlamda, transhümanizmi “Tanrı olmadan

⁴⁹² Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism And Religion Are And Are Not Alike", 17-18.

⁴⁹³ Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism And Religion Are And Are Not Alike", 21-22.

⁴⁹⁴ Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism And Religion Are And Are Not Alike", 23.

tanrılaşma” fikrinin en uç ve yanıltıcı örneği olarak tanımlar.⁴⁹⁵ Heers’in bu sert eleştirisi, transhümanizmin yalnızca teknolojik bir paradigma olarak değil, aynı zamanda ruhsal ve kozmik düzeyde bir sapma olarak okunması gerektiğini iddia eder. Bu perspektif, transhümanizmi, insanı yaratıcıyla bağlayan ontolojik bağları koparan, insanı aşkın gerçeklikten uzaklaştıran ve nihayetinde kötülüğün hizmetine sunan bir yönelim olarak konumlandırır. Bu yaklaşımı benimseyenler özetle transhümanizm hareketi şeytanî bir hareket⁴⁹⁶ olarak yorumlamaktadır.

Transhümanist düşüncenin temellerinde materyalist, faydacı ve araçsal bir akıl yapısının bulunduğu sıkça vurgulanmaktadır. Bu yapı, teknolojiyi nötr bir araçtan ziyade güç, denetim ve çıkar odaklı bir mekanizma hâline getirir. Böylece insanın etik, sosyal ve ruhsal boyutları büyük ölçüde göz ardı edilmekte; birey, Tanrı’yla, doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkisel bağlarından koparılmaktadır.⁴⁹⁷ İnsan doğasını yalnızca biyolojik bir veri olarak ele alan ve onun aşkın boyutunu ihmal eden bu yaklaşım, hem insanın manevi bütünlüğünü hem de biyolojik varoluşunu tehdit etme potansiyeli taşır. Bu noktada, teistik ve klasik felsefi geleneklerin insanı Tanrı’yla ve kendi özüyle ilişkili bir varlık olarak konumlandırması, insan onurunu ve anlam arayışını koruma bakımından hayati bir önem arz etmektedir.⁴⁹⁸

Transhümanist söylemin etik ve ontolojik sınırları, özellikle Tanrı, insan doğası, kurtuluş ve ahlâk gibi metafizik temelli kavramlar ışığında daha belirgin hâle gelir. Bu kavramlar, teknolojinin sınır tanımayan müdahale alanına karşı bir koruma alanı işlevi görmektedir ve insanın hem sınırlarını hem de anlamını muhafaza etmeye katkı sunmaktadır. Kısaca, transhümanizmin öne sürdüğü post-insan ideali ne kadar güçlü, akıllı veya dayanıklı olursa olsun, ilâhî olanın son kalesi olarak görülen ölümsüzlüğü ele geçirmesi mümkün görünmemektedir. İnsan, ontolojik kırılganlığı ve aşkın bir varlığa

⁴⁹⁵ Protopresbyter Peter Heers, *Transhumanism: The End of Evolution, Apotheosis of Carnal Man, and Preparation and Path to Antichrist*, Trans-Humanism: Threat to Man War Museum, Athens, Greece-Sunday, January 22, 2023, 1.

⁴⁹⁶ Brandon Gallaher, "Godmanhood Vs Mangodhood: An Eastern Orthodox Response To Transhumanism", *Studies In Christian Ethics* 32(2), 2019, 200-215, 200.

⁴⁹⁷ Reyes, Medina, Villacis, "Philosophy and Theology Facing Transhumanism: A Hermeneutic Analysis", 178-179.

⁴⁹⁸ Yurii Parkhomenko, "Transhumanism in The Context of Ethos of Enhancement And Search For Identity: Philosophical Origins" *SKHID*, 6(4), 2024, 27.

yönelme kapasitesiyle, teknolojik müdahalelerle bütünüyle ikame edilemeyecek kadar derin ve çok katmanlı bir varlıktır.⁴⁹⁹

Sonuç olarak insan, makine ve Tanrı arasındaki geleneksel sınırların kaldırılmak istendiği transhümanizmde teolojiye ait ontolojik sınırlar ortadan kalkmaktadır. Aynı şekilde insan, makine ve Tanrı arasındaki geleneksel sınırların bulanıklaşması da söz konusudur. “İnsan-ötesi Tanrısallık” fikriyle, yaratıcı-yaratılan ayrımının zayıflaması bu duruma sebebiyet vermektedir. Tanrı'nın mutlak sıfatları (kudret, bilgi, ölümsüzlük, aşkınlık) insana verilmek istenmekte ve bu durum Tanrı-insan ilişkisini (yaratılan-yaratıcı bağı) zedelemektedir.

Transhümanist düşünce, insanın biyolojik, bilişsel ve varoluşsal sınırlarını aşmaya yönelik çabasıyla, tarih boyunca Tanrı'ya atfedilen mutlak nitelikleri insana taşıma arzusunu yeniden yorumlamaktadır. Bu durum transhümanizmde Tanrılık iddiasının bir varlığa ulaşmak mı yoksa onu inşa etmek mi olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu bağlamda transhümanizm, insanı aşkın bir varlık olarak yeniden konumlandırırken, Tanrı kavramını da bir yaratıcıdan ziyade bir ide, bir hedef ya da ulaşılması gereken bir potansiyel olarak dönüştürmektedir. Böylece, insanın Tanrı ile olan metafizik ve ontolojik bağı, yaratıcı-yaratılan ayrımının bulanıklaştığı yeni bir zemine taşınmaktadır.

Ancak bu dönüşüm, felsefî açıdan değerlendirildiğinde, insanın varlık yapısına ve ontolojik konumuna dair köklü bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Zira transhümanist vizyon, insanı Tanrı'nın yerine ikame etme arzusunu taşısa da, bu arzu insanın sonluluğuna içkin olan varlık sınırlılığını ortadan kaldırmaya muktedir değildir. İnsanın sınırsız bilgiye ulaşma, ölümsüzlüğü elde etme ya da mutlak kudreti gerçekleştirme çabası, Tanrı'ya yaklaşma yönünde bir izlenim verse de, Tanrı'nın mutlaklığı karşısında her zaman ontolojik olarak eksik ve sonlu kalacaktır.

2.1.3. Dinden Esinlenme: Kavramlar ve Vizyon

Din, insanlık tarihinin en kadim ve köklü kurumlarından biri olarak bireylerin ve toplumların hayatında belirleyici bir rol oynamıştır. İnsan, varoluşunun anlamını kavrama, yaşamına yön verme ve değerler sistemi oluşturma ihtiyacı içinde olmuştur.

⁴⁹⁹ Halapsis, "Gods of Transhumanism", 90.

İşte bu noktada din, insana rehberlik eden bir yapı olarak karşımıza çıkmıştır. Geçmişten günümüze din, yalnızca bireysel bir inanış meselesi değil, aynı zamanda toplumsal düzeni sağlayan, ahlâkî ilkeleri inşa eden ve insanın manevî dünyasını besleyen bir unsur olmuştur.

İnsanlık tarihine bakıldığında hep daha yüksek, görünmeyen bir kontrol gücüne olan kesin bir inancın varlığı görülmektedir. Din, insanlık için psikolojik bir gereklilik gibi görünmektedir. Din, bazı dönemlerde Batıl inanışlara çokça yer vermiş ve kişi ve kurumlarca menfaat için kullanılabilmiştir. Bu dönemlerdeki yanlış inanışlar daha sonra dinin topyekûn zararlı görülüp insan hayatını daha seküler bir zemine oturtma çabalarına sebep olmuştur. Fakat tüm bunlara rağmen birçok araştırma dinin ruh sağlığı açısından, bireylerin hayatları için yol gösterici olarak fayda sağladığını göstermiştir.⁵⁰⁰ Aynı zamanda görülmüştür ki bir din inancına sahip insanlar, stres ve gerginlik ve yaşamın belirsizlikleri gibi problemleri daha kolay tolere edebilmektedir.⁵⁰¹

Özellikle modern dönemlere gelindiğinde dinin insanlık için yeri ve etkisi tartışma konusu hâline gelmiştir. 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi, akıl ve bilimi ön plana çıkararak geleneksel dinî otoritelere meydan okumuştur. Aydınlanma, bireysel özgürlüğü, seküler hukuku ve bilimsel yöntemi ön plana çıkarmış; bu süreçte din, toplumların temel dayanağı olmaktan çıkarılmak istenmiştir. Ancak bu değişim, dinin toplumdaki önemini ortadan kaldırmamış, aksine yeni bir anlam kazanmasına vesile olmuştur. Dinin, bireyin iç dünyasını güçlendiren ve ahlâkî değerleri yaşatan bir unsur olduğu gerçeği, modern zamanlarda da kabul edilmiştir. Bu durum dinin hem bireysel hem toplumsal açıdan değerlendirildiği birçok çalışmanın temelini oluşturmuştur.⁵⁰²

Günümüzde bilim ve teknolojinin geldiği nokta, insanın varoluşunu yeniden sorgulamasına yol açmaktadır. Transhümanizm gibi hareketler, insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşmasını, yapay zekâ ve biyoteknoloji yoluyla “insanüstü” bir varlığa dönüşmesini savunmaktadır. Bu tür düşünceler, insanın gelecekte dinî inançlara olan

⁵⁰⁰ P. B. Behere, A. Das, R. Yadav, A. P. Behere, “Religion And Mental Health”, *Indian Journal of Psychiatry*, 55(2), 2013, 187-194, 187.

⁵⁰¹ Behere, Das, Yadav, Behere, “Religion And Mental Health”, 190.

⁵⁰² John Hick, "The New Frontier of Religion And Science", *Religious Experience, Neuroscience And The Transcendent*. Basingstoke/New York, 2006, 13.

ihtiyacını azaltacağı yönünde yorumlansa da, dinin sunduğu manevî tatmin ve varoluşsal anlamın yerini doldurabilecek alternatifler üretmek kolay değildir.⁵⁰³ Bu yüzden transhümanizm dinden bağımsız bir yol izlerken dinin içinden kendine birçok esin kaynağı bulmuştur. Bu durum hâlihazırda transhümanizmin dinin etkileyici vizyonunu da içten içe kabul ettiğinin bir göstergesidir.

Transhümanizm çoğunlukla ateistlik bir söylemle tanımlansa da “ölümsüzlük”, “cennet” gibi kavramları kullanması, dinsel bir miras taşıdığını göstermektedir.⁵⁰⁴ Amerikan felsefeci Hopkins’e göre hem din hem de transhümanizm, insanın yalnızca “akıllı bir hayvan” olduğu iddiasına karşı bir “aşma” arzusuyla ortaya çıkar. Bu ortak tepki, insanın sınırlı doğasını reddetme ve onu aşma çabasını içerir. Ancak yöntem farkı vardır: Din metafizik yolla, transhümanizm ise biyoteknolojik araçlarla bu sınırları aşmayı hedefler.⁵⁰⁵ Görüldüğü gibi Transhümanist söylem, yaygın kanaatin aksine, din olgusunu bütünüyle dışlamamakta; aksine, anlam ve umut arayışına yönelik işlevsel benzerlikler sergilemektedir. Bazı düşünürler, transhümanizmin, teknolojik araçlarla dinî ideallerin-örneğin uzun ömür ve mutluluğun- seküler bir biçimde gerçekleştirilmesini amaçladığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte, transhümanist yaklaşımın Tanrı anlayışı, geleneksel dinlerden radikal biçimde ayrılarak, aşkın bir varlığa değil, sübjektif ya da temelsiz bir inanç nesnesine dayanmaktadır.⁵⁰⁶

Teknolojinin mistik ve yüce bir anlam yüklenerek kutsal bir alana geçişi mümkün kılan bir araç olarak kavramsallaştırılması, insan kapasitesini artırma ve ölümsüzlüğe ulaşma çabasının yarı-ilâhî güçlerle ilişkilendirilmesi ve post-human figürlerin aziz, şaman ya da kurtarıcı gibi dinî kavramlar üzerinden temsil edilmesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Ayrıca, biyoteknoloji ve yapay zekâyâ yönelik “Tanrı’yı oynamak” gibi dinî temelli eleştiriler ile teknolojik ilerlemenin insanı aşkın bir varoluş düzeyine taşıyabileceğini öne süren yaklaşımlar da analiz edilmektedir. Bazı yazarların transhümanizmi karizmatik figürleri ve eskatolojik vaatleriyle yeni bir dinî hareket

⁵⁰³ Helen De Cruz, "Religion and Science", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, 5.

⁵⁰⁴ Ferrando, "Are We Becoming God (s) Transhumanism, Posthumanism, Antihumanism, and the Divine", 10.

⁵⁰⁵ Hopkins, "Transcending The Animal: How Transhumanism and Religion Are And Are Not Alike", 13-14.

⁵⁰⁶ V. Basil Hans, Sandeep Theophil, "Religion in the Post Humanism World", *Sandeep, Religion in the Post Humanism World*, 2024, 1.

olarak değerlendirmesi ise bu tartışmalara anlamlı bir katkı sunmaktadır.⁵⁰⁷ Teknolojiye duyulan derin ilginin, sekülerleşmiş addedilen çağda dahi, bir tür spiritüel arayışın yeniden canlanması veya bir ifadesi olabileceği hipotezi de bizler için tartışmaya açılan akademik bir perspektif sunmaktadır.⁵⁰⁸ Tüm bu unsurlar, transhümanizmin temel kavramlarını ve amaçlarını belirlerken dinsel motiflerden ve söylemlerden önemli ölçüde esinlendiğini göstermektedir.

Transhümanizmin dinle kurduğu ilişkiyi anlamlandırmanın yaygın yollarından biri, onun dinî inanç gereksiniminin yerini alabilecek bir anlam ve umut kaynağı sunduğunu öne sürmektir. Bu yaklaşım, transhümanizmin kurumsallaşmış bir din olmamakla birlikte, bireylere yaşamda bir yön ve amaç sunduğu ölçüde, geleneksel dinlerin yerine geçebilecek bir işlev üstlendiğini varsayar.⁵⁰⁹ Ancak bu tür bir benzetme, dinin ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî boyutlarını göz ardı etme riskini taşır. Zira transhümanist düşünce, aşkınlıkla kurduğu ilişkiyi teknolojik ilerleme üzerinden kurgularken, metafiziksel bir temellendirmeden yoksun kalmaktadır. Dolayısıyla, transhümanizmin dinî işlevleri ikame edebileceği iddiası, dinin çok katmanlı yapısını indirgemeci bir yaklaşımla ele alma tehlikesini barındırmaktadır. Dinlerin uzun yaşam ve sonsuz mutluluk gibi vaatleri, transhümanizm tarafından gelecekteki teknolojik gelişmeler olarak düşünülmektedir. Buradaki en temel ayrım, geleneksel dinlerin inananlarıyla Tanrı arasında özel bir ilişki sözü vermesine karşılık, seküler transhümanistlerin Tanrı'yı bir hayal ürünü veya kişisel bir algı olarak görmesidir.⁵¹⁰

Sonuç olarak transhümanizm, insanın sınırlarını aşma ve kendini geliştirme amacı güderken, bu süreçte dini söylemlerden ve kavramlardan esinlenmiştir. Özellikle kurtuluş, diriliş ve tanrısallık gibi temalar, transhümanist vizyonun temel yapı taşlarını oluşturur. Dinin sunduğu “insanın daha yüksek bir varlık haline gelmesi” fikri, transhümanizmin teknolojik ve biyolojik araçlarla insanı dönüştürme hedefiyle paralellik gösterir. Bu bağlamda, transhümanizm bir anlamda dinsel söylemlerle iç içe geçerek, insanlık için yeni bir “özgürleşme” ve “yücelme” yolu sunar. Ancak, dinî

⁵⁰⁷ Hans, Theophil, "Religion in the Post Humanism World", 2.

⁵⁰⁸ Hans, Theophil, "Religion in the Post Humanism World", 3.

⁵⁰⁹ Thweatt-Bates, *Cyborg selves: A Theological Anthropology of The Posthuman*, 60.

⁵¹⁰ Halapsis, "Gods of Transhumanism", 78.

öğretilerle ilişkilendirilse de, transhümanizm genellikle materyalist bir perspektife dayanarak, insanın tanrısal bir varlık olma arzusunu teknolojiyle gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu da, dinin sunduğu manevî kurtuluşun yerine, dünyevî bir tür “biyoteknolojik kurtuluş” arayışını ifade eder.

Dün olduğu gibi bugün de din, birey ve toplum için vazgeçilmez bir rehberdir. İnsan, teknolojiyle ne kadar ileri giderse gitsin, manevi huzura ve anlam arayışına duyduğu ihtiyaç azalmamaktadır. Zira din, sadece bir inanç sistemi değil, insanın ruhsal derinliğini besleyen, ona dayanma gücü veren ve hayata değer katan en önemli kaynaklardan biri olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Din konusuna “din kavramı ve insanlık tarihindeki yeri” başlığımızda daha ayrıntılı şekilde değinilmiştir.

2.1.4. İnsan-ı Kâmil Anlayışı ile Post-Human Varlık İdeali Arasındaki Farklar

İnsan, tarih boyunca kim olduğu, sınırlarının ne olduğu ve gelecekte nasıl bir varlık haline gelebileceği üzerine düşünmüştür. Geleneksel dinî öğretiler insanı, ilâhî bir irade tarafından yaratılan, ahlâkî sorumluluk taşıyan ve bu dünyadaki varoluşunun ötesinde bir gayeye sahip değerli bir varlık olarak tanımlar. İnsan bedeni ise bu tasavvur içinde kutsal bir emanet, yaratılışın bir parçası ve ruhun taşıyıcısı olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde post-human varlık ideali, transhümanizmin diğer dinlerle ilişkisi sonraki bölümlerde ele alınacağından, İslâm düşüncesindeki İnsan-ı kâmil anlayışıyla karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu karşılaştırma, insanın tekâmülüne dair iki farklı yaklaşımın ontolojik ve etik temellerini değerlendirme amacı taşımaktadır.

İnsan-ı kâmil anlayışı, İslâm düşüncesinde özellikle tasavvuf geleneğinde yer alan, insanın manevî tekâmülünü esas alan bir modeldir. Bu anlayışta insan, nefsinin terbiye ederek, ahlâkî erdemleri kuşanarak ve Allah'a yakınlaşarak “kâmil” yani olgun bir varlık haline gelir. İnsan-ı kâmil, hem Allah'ın isim ve sıfatlarının yeryüzündeki bir tecellisi hem de hakikatin farkında olan bir bilinç düzeyini temsil eder. Bu model, insanın içsel bir dönüşümle, ilâhî olanla bağ kurmasını, kâmil bir ruh olmasını hedefler. İslâm düşüncesinde insan-ı kâmil kavramı, insanın özünü ve yüce potansiyelini ifade

etmek amacıyla ortaya konulan ideal bir insan modeli olarak değerlendirilir.⁵¹¹ Bu mertebeye erişen kişi, adalet, merhamet, iyilik ve erdem gibi yüksek ahlâkî değerleri içselleştirerek yaşamını bu ilkeler doğrultusunda yönlendirir. Kâmil insan yalnızca bireysel anlamda olgunluğa ulaşmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal düzlemde de etkin bir rol üstlenir. Nefsini terbiye etmiş ve içsel dönüşümünü tamamlamış bu şahsiyet, toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket eder; başkalarının ihtiyaçlarına duyarlılık gösterir ve adaletin tesisine katkıda bulunur. Bu seviye, insanın manevî tekâmül sürecinde ulaştığı en yüksek aşamayı temsil eder ve kâmil insan, hem içsel bilince erişmiş hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getiren bütüncül bir varlık olarak değerlendirilir.⁵¹² Bu bağlamda insan, sadece bedensel ya da ruhsal yönleriyle değil; iç dünyası, dış dünyası, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla birlikte, bir bütün olarak ele alınır.

İnsan-ı kâmil tasavvurundaki insan, varoluşsal düzlemde parçalanamaz bir bütünlüğe sahiptir. Onun yöneten ya da yönetilen konumunda bulunması, insanlık değerini değiştirmez; zira insan özü itibarıyla bölünmez bir hakikattir ve bu yönüyle âdeta küçük bir kâinat konumundadır. Kâinat varlığı ise iki temel kategoride değerlendirilir: iradesiz kâinat ve iradeli kâinat. İradesiz kâinat, kendi iradesiyle değil, dışsal bir zorunluluğa bağlı olarak hareket eden varlıklardan oluşur. Melekler, taşlar, toprak gibi tabiat unsurları bu sınıfa dâhildir. Buna karşılık, iradeli kâinat; bilinçli tercih yapabilen, özgür iradeye sahip varlıkları kapsar ki, bu kategorinin en temel temsilcisi insandır. İradeli kâinat, aynı zamanda hürriyet temelinde sorumluluk taşıyan “insanlar dünyası”nı ifade eder.⁵¹³ Kur'an-ı Kerim de insanın bireyselliğini ve biricikliğini vurgular ve insana sadece kendi şahsî gayreti ile olan şeyler hususunda hak tanır.⁵¹⁴ Bu çerçevede, İslâm'ın insan anlayışı, onu hem kozmik düzlemde anlamlandırır hem de özgürlük, sorumluluk ve ahlâkî bilinç temelinde değerlendirir. İnsan yalnızca bir varlık değil, anlam inşa eden ve kendi iradesiyle yön tayin eden bir özne olarak konumlanır. Özetle insan-ı kâmil, akıl, ahlâk, gayret ve irade bütünüdür.

⁵¹¹ Nejdî Durak, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 2010, 105-124, 106.

⁵¹² İlhan Yıldız, "İnsanın Üç Hâli: Beşeriyet, Ademiyet ve İnsan-ı Kâmil", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 2024, 173-202, 194.

⁵¹³ Hüseyin Atay, "İslâm'da Olgun İnsan-İnsan-ı Kâmil" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1-4), 1968, 155-172, 155.

⁵¹⁴ Kutub, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 129.

Kur'an-ı Kerim bu doğrultuda insanı iki temel boyutta ele alır. Bunlardan ilki, onun maddî yönünü ifade eden beşer tarafıdır; ikincisi ise, bu maddî yapının ötesine geçen ve insanın hakiki varoluşunu yansıtan yönüdür. Bu çerçevede insan, biyolojik açıdan diğer varlıklarla benzerlik gösterse de, bu düzeyin üzerine çıktıkça, metafizik bir bağlam içinde kendini tanımlamaya başlar. Bu aşama, kişinin Tanrı ile kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak, ilâhî sorumluluklarını daha açık ve bilinçli bir şekilde kavradığı merhaleyi ifade eder.⁵¹⁵

Post-human varlık ideali ise daha çok transhümanist yaklaşımlardan beslenen, teknolojik gelişmeler aracılığıyla insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşmasını öngören bir modeldir. Bu anlayış, insan bedeninin zayıflıklarını ortadan kaldırmayı, yapay zekâ, genetik mühendisliği ve sibernetik gibi araçlarla “geliştirilmiş” bir insan üretmeyi amaçlar. Buradaki tekâmül, maneviyattan çok maddî ve bilişsel kapasitenin artırılmasına yöneliktir.

Transhümanizm ve posthümanizm, insanın fiziksel, zihinsel ve ahlâkî yeteneklerini geliştirmenin etik bir sorumluluk olduğunu savunur. Bu hareket, hastalık ve yaşlanmaya bağlı acıları sona erdirmek, toplumu daha iyi hale getirmek, zararlı davranışları yok etmek ve hatta ölümsüzlüğü mümkün kılmak gibi hedeflerle gerekçelendirilir. Temelinde faydacı bir yaklaşım bulunan bu görüş, bazı önemli soruları da gündeme getirir: İnsanı iyileştirme süreci nerede sona erer ve insan doğasının değiştirilmesi nerede başlar? Hangi özellikler insanlık için vazgeçilmezdir, hangileri ortadan kaldırılmalıdır? Bu tartışma, insanın temelde ne olduğunu ve gelecekte nasıl bir varlık olmasını istediğimizi sorgulamaya davet etmektedir.⁵¹⁶

Çipler ve sensörler gibi teknolojilerle insanın bedensel ve zihinsel iyiye doğru dönüşümünü simgeleyen post-human anlayışında⁵¹⁷ ahlâk ilkeleri, kusurlu doğamızı iyileştirmek için kurulmuş kurallar bütünüdür. Bu kurallar, teknoloji sayesinde insan beynine kodlanabilir ve mutlak iyilik bu şekilde sağlanabilir.⁵¹⁸ Görüldüğü gibi post-human ideali, insanın biyolojik ve zihinsel kapasitesini artırmayı, hatta ahlâkî

⁵¹⁵ Durak, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı", 108-109.

⁵¹⁶ Luis Miguel Pastor, Jose Ángel Garcia Cuadrado, "Modernity And Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", *Cuadernos De Bioética* 25(3), 2014, 335-350, 344.

⁵¹⁷ Marta Toraldo, Domenico Maurizio Toraldo, "Trans-Human And Post-Human: A Challenge For The Human And Philosophical Sciences." *Open Journal of Philosophy*, 9(1), 2018, 54-61, 57.

⁵¹⁸ Mary Midgley, "The Origin Of Ethics," *A Companion to Ethics*, 29, 1991, 3-13. 4.

davranışlarını da teknoloji yoluyla iyileştirmeyi hedefler. Özellikle beyne yapılacak müdahalelerle insanın daha “iyi”, “âdil” veya “ahlâklı” hale getirilmesi, kötülüklerin bu şekilde ortadan kaldırılması bazı transhümanist düşünürler tarafından savunulmaktadır. Ancak burada ortaya çıkan kritik soru şudur; eğer bir kişi ahlâkî davranışları kendi özgür iradesiyle değil de dışsal bir müdahale sonucu sergiliyorsa, bu davranışın ahlâkî değeri var mıdır? Diğer bir deyişle insan beynine yapılan müdahaleyle iyi ve ahlâklı olan insanın fiillerinin değerinin, öz iradesi ile iyi ve ahlâklı olmayı tercih eden insanla aynı olup olmadığı, bir tartışma konusudur.

Herkesin ahlâklı, dürüst ve iyi olduğu bir dünyada, tercihlerin de bir kıymeti kalmayacağı birçok ahlâk düşünürünün ortak kanaatidir. Onlara göre imtihan, alternatiflerin bulunduğu bir ortamda, insanın kendi iradesiyle iyiyi ve doğruyu seçmesiyle anlam kazanır. Çünkü herkesin zorunlu olarak iyi olduğu bir düzen, sorumluluğun ve ahlâkî değerlerin oluşmasına imkân vermezdi. Bu nedenle, kötülüklerin varlığı, insanın özgür tercihini kullanabileceği bir alan meydana getirmektedir. Kötülük ise burada bizatihi amaç değil, imtihanın gerçekleşmesi için bir zemin olarak değerlendirilmektedir.⁵¹⁹ Dolayısıyla kötülüklerin varlığı, bir anlamda iyiliğin değerini artıran ve insanın ahlâkî olgunluğa ulaşmasını mümkün kılan bir unsurdur. Burada imtihan, sadece doğruyu bilmekle değil; doğru ile yanlış arasında bilinçli bir seçim yapabilmekle tamamlanmaktadır.

İnsanın iradesi ve seçim özgürlüğü, Kur'an'da da çokça vurgulanan bir noktadır. Allah, insana doğruyu ve yanlış vahi ve vicdan yoluyla tanıtmakta, fakat tercih yapma hakkını ona bırakmaktadır. “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”⁵²⁰ gibi ayetler, bu tercih hakkına gönderme yapmaktadır. Bu özgürlük, aynı zamanda sorumluluğun da temelini oluşturmaktadır. Çünkü insan iyiliği kendi rızasıyla seçtiğinde, bu seçim onun ahlâkî olgunluğunu ve manevî değerini ortaya koymaktadır.⁵²¹

İslâm düşüncesinde ve klasik ahlâk felsefesinde, bir davranışın ahlâkî değeri yukarıda bahsettiğimiz üzere, özgür iradeyle ve bilinçli bir tercihle yapılmasına bağlı

⁵¹⁹ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12, 1993, 52-53.

⁵²⁰ Kehf: 69/29.

⁵²¹ Furat Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 2016, 37-65, 50.

kılınmıştır. Zorla yapılan iyilik, içselleştirilmiş bir erdem değildir; çünkü kişi onu kendi tercihleriyle değil, dıştan gelen bir etkiyle gerçekleştirmiştir. Örneğin, bir insan başkasına yardım ettiğinde bu yardım, onun merhamet duygusu ve sorumluluk bilinciyle yapıldıysa değerlidir. Ama beynine müdahale edilerek otomatik bir iyilik sistemi yüklenmişse, bu durumda onun yardım davranışı bir robotun programına benzer şekilde işlev görür. Yani irade yoksa sorumluluk da, gerçek ahlâkî değer de yoktur.⁵²²

Dolayısıyla, iradesiyle iyiyi seçen insan, sadece doğru davranmakla kalmaz; aynı zamanda o davranışın öznesi olur. Bu da onu ahlâkî bir varlık haline getirir. Beyin müdahalesiyle iyilik yapan bir posthuman ise, tercihten çok işleyişin nesnesidir; erdemi değil, programı temsil eder. Bu çerçevede denilebilir ki, özgürlükle yapılan ahlâkî tercih, insanın en yüce değeridir ve onu hem sorumlu hem de kıymetli kılar. Posthuman modeldeki “iyilik”, görünüşte faydalı olsa da, ahlâkî özden yoksun kalabilir. Bu ideali gerçekleştirme ise kevnî manada âlemdeki en mükemmel varlık olan insanın, kendi çabasına bağlı bir başarıyı gerekli kılmaktadır.⁵²³

Görüldüğü üzere transhümanizm-posthümanizm, Aydınlanma ile aynı doğrultuda, insanın mevcut durumunun üstesinden geleceğini savunan, ilerici bir ütopya, bir Mesih-kurtarıcı düşünce tarzının varlığını savunmaktadır. Böyle bir proje, yalnızca kendi boyutlarında ahlâkî bir dünya inşa etme yolunu izlemekle kalmayarak, aynı zamanda insan mutluluğunu artıracak bir bedenselliği de kendi kendine inşa edeceğini idealize eder. Sonuç olarak, etik öz-inşadan biyolojik olana geçen yeni bir insan türü ortaya çıkabilecektir.⁵²⁴ “Nereye kadar?” sorusu ise insanın sınırlarını ortadan kaldırmanın veya bazı yeteneklerini güçlendirmenin, onu daha iyi hale getirip getirmeyeceği, yoksa tam tersine onu bozup bozmayacağı konusunda şüpheler doğduğunda anlam kazanmaktadır. Bu noktada asıl mesele, insanı sadece iyileştirmek değil, insan varlığını yeniden şekillendirmek ve tasarlamak gibi daha köklü bir dönüşüm arayışı olabilir.⁵²⁵ Fakat modernite etkisinde gelişen birçok ideoloji insan özünü saf kültüre, tarihe, ekonomiye veya biyolojiye indirgemeye çalışmış, ancak hiçbir zaman

⁵²² Aygün Akyol, "İslam Ahlâk Felsefesi-Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme." *Kutadgubilig Dergisi-Ahlâk/Etik Özel Sayısı*, 2017, 87-106, 91.

⁵²³ Durak, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı", 123.

⁵²⁴ Pastor, Cuadrado, "Modernity And Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", 347.

⁵²⁵ Pastor, Cuadrado, "Modernity And Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", 345.

tüm insana adalet sağlayan ve bu nedenle temelinde anti-insan olan bir açıklamaya ulaşamamıştır.⁵²⁶

İnsan-ı kâmil ve posthuman, insan için nihaî bir iyilik vadeden var oluş noktalarıdır. Bu iki ideal arasındaki temel fark ise insanın gelişim yönelimindedir. İnsan-ı kâmil anlayışı, insanın yaratılış hikmetini esas alarak içsel arınma ve Allah'a yaklaşmayı merkeze alırken; post-human idealinde insan, öncelikli olarak kendi varlığını merkeze alarak doğayı, bedeni ve hatta ölümü kontrol etme çabasındadır. Ahlâk bile kontrol edilebilir mekanizmalarla insan için kolayca elde edilebilir bir kavram olarak değerlendirilir. İnsan-ı kâmil tevazu ve teslimiyet temelliyken, post-human güç ve sınırları aşma arzusuyla şekillenir. Diğer bir deyişle insan-ı kâmil bir gayret ile elde edilmiş değerli üst bir konum iken, post-human, bu gayretten yoksun bir halde insanı bir ütopyanın nesnesi haline getirmeyi amaçlamaktadır.

2.1.5. İnsan Bedenine Müdahaleye Dinî Bir Bakış

İnsanın bedenine müdahale etme arzusu, tarih boyunca hem tıbbî hem de felsefî düzeyde tartışılmalı bir mesele olmuştur. Ancak bu müdahale biçimlerinin ulaştığı boyut, özellikle transhümanizm çerçevesinde, bedeni iyileştirme yahut koruma sınırlarını aşarak insanın doğasını dönüştürme iddiasını taşımaktadır. Bu noktada insan bedeninin anlamı, sınırları ve dokunulabilirliği üzerine kadim dinî yaklaşımlar yeniden gündeme gelmektedir. Zira vahye dayalı düşünce sistemlerinde beden, yalnızca biyolojik bir yapı değil, ilâhî bir emanet olarak görülür ve bu anlayış, insanın kendi varlığı üzerindeki tasarruf hakkını sınırlayan temel bir çerçeve sunar. Bu çerçevenin tarihsel seyrini anlamak, özellikle Orta Çağ'da kilisenin bilgi üzerindeki otoritesi, Rönesans'la birlikte bu otoriteye duyulan güvenin sarsılması ve seküler bilim anlayışının doğuşu bağlamında daha da önem kazanmaktadır.

Genel anlamda, tarihin büyük bölümünde insan durumu için merkezi öneme sahip üç kategori olmuştur: Tanrılar, doğa ve insanlığın kendisi. Bu kategorilerin her birinin, çeşitli zamanlarda ve çeşitli şekillerde, birbirinden ayrı ve zıt olduğu düşünülmüştür. Orta Çağ boyunca kilise, bilgi ve fikirler üzerinde büyük bir kontrol sağladı çünkü okuma yazma genellikle din adamlarının tekelindeydi. Haçlı Seferleri ve

⁵²⁶ Pastor, Cuadrado, "Modernity And Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", 349.

Engizisyon gibi olaylar dinî gerekçelerle haklı gösterildi. Cadı avları, kadınların mülk edinmesini engellemek için kullanıldı. Krallar, ilâhî üstünlük iddiasıyla meşruiyet kazandı. Kilise, siyasî ve ekonomik gücünü Tanrı adına toplumu şekillendirerek korudu. Doğal afetler, ilâhî cezalar olarak yorumlanarak kilisenin otoritesi pekiştirildi. Bu durum, insan, doğa ve Tanrı arasındaki gerilimi artırdı.⁵²⁷

Sonraları ticaret ekonomisi on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında yerleştikçe ve bunu on dokuzuncu yüzyıldaki sanayileşme takip ettikçe, toplumlar giderek daha fazla burjuva ve kentli hale geldi. Şehir merkezli bir orta sınıf gelişmeye başladı ve daha önce istikrarlı olan diğer toplumsal yapılar da dönüşüme girdi. Sonuç olarak, mevcut siyasî yapılar on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar ciddi tehditlerle karşı karşıya kaldı. Daha zengin ve daha iyi eğitilmiş orta ve alt sınıflar toprak sahibi soyluların ve kilisenin siyasî ayrıcalıklarına meydan okudukça, reformist hareketler hızla ortaya çıktı.⁵²⁸

Aydınlanma Çağı'nda, bilimsel gelişmeler ve yeni ölçüm araçları (teleskop, mikroskop, mekanik saat) gerçekliğe dair geleneksel inançları sorgulattı. Matbaanın yaygınlaşmasıyla fikirler hızla yayıldı ve yerleşik önyargılar sarsıldı. Bilim insanları, gözlemler ile kilise öğretileri arasındaki çelişkileri sorgulamaya başladı.⁵²⁹

Yeni burjuva sınıfı için bilim ve teknik ilerleme, dinsel bağılıktan daha önemli hale geldi çünkü zenginlik ve güç kazanmalarını sağlıyordu. Gelişen saat mekanizmaları ve astronomik çizelgeler denizciliği ilerletti, buhar makineleri ise üretimi artırdı. Bilim, doğayı kontrol edilebilecek bir mekanizma olarak görmeye başladı. 1660'ta kurulan Kraliyet Cemiyeti, bu “saat gibi işleyen evren” anlayışını benimsedi. Bilimsel materyalizmin gelişmesiyle birlikte, çeşitli materyalist ve din karşıtı düşünce akımları büyüdü. Materyalizmin yükselmesiyle birlikte dinin önemi azaldı. Marx, Engels, Feuerbach gibi düşünürlerin radikal fikirlerine zemin hazırlandı. İnsanlık, doğayla doğrudan mücadele etmeye odaklanan bir bakış açısına yöneldi. Artık Tanrı bir zamanlar sahip olduğu baskın öneme sahip değildi ve doğa üzerinde kontrol sağlamak veya en azından güçlerini dizginlemek için bilimsel çabalarla elle tutulur adımlar atılıyordu, Tanrı'nın müdahalesi olmadan, insanlığın doğayla doğrudan mücadele içinde

⁵²⁷ Robert Pepperell, Masoud Yazdani, *The Post-Human Condition*, Oxford: Intellect, 1995, 155-156.

⁵²⁸ Pepperell, Yazdani, *The Post-Human Condition*, 158.

⁵²⁹ Pepperell, Yazdani, *The Post-Human Condition*, 158.

olduğunu algılayan bir bakış açısı gelişti. Bu, hümanizmin en yüksek seviyesiydi.⁵³⁰ Transhümanizm, tüm bu düşünce serüvenlerinin devamı niteliğinde insan durumunu şekillendiren yegâne şeyin materyalist vizyonun kendisi olduğu ilkesine sıkıca bağlanmıştır. Bu anlamda kişinin dine olan inancını kaybetmesi önemlidir. Çünkü din ile bağlantısı devam eden insan belli normlara bağlı olduğundan yönlendirilmesi de zor olacaktır. Din insana verdiği birçok özelliği hikmet kavramı içinde değerlendirirken, transhümanizm aşılması gereken durumlar olarak görür. Dolayısıyla insana kendi hedeflerine uygun bir vizyon yüklemenin yolu Aydınlanma ile başlayan süreçle birlikte, dinin insan aklına aykırı olduğunun kabul ettirilmesinden geçmektedir.

Transhümanist düşünce bu bağlamda insanın varoluşunu yeniden tanımlar. Buna göre insan, evrimsel sürecin bir ürünüdür ve bu haliyle eksik, kusurlu ya da geliştirilmeye muhtaç bir varlık olarak görülür. Bu nedenle transhümanistler, insanı bilinçli olarak dönüştürmeyi amaçlayan “iradî evrim” fikrine derinden bağlıdır. Bu sürecin sonunda ortaya çıkması beklenen “post-insan” veya “neo-insan” olarak adlandırılan varlıklar, sahip olacakları yetenekler bakımından günümüz insanını öylesine aşacaklardır ki, artık “insan” olarak nitelendirilmeleri bile mümkün olmayacaktır.⁵³¹ Bu düşünce yaratılmış insan anlayışından tamamen bağımsız olduğundan içinde herhangi bir sınır barındırmamaktadır. Dolayısıyla insan bedenine “gelişim” vaat eden her türlü müdahale de mubah olarak görülmektedir.

İnsan bedenine müdahale, transhümanist düşüncede iki farklı boyut şeklinde olmaktadır. Bunlardan biri fizyolojik ve psikolojik tedavileri içerirken, diğeri ise “üstün” insan modeli için sınırları zorlayan müdahaleleri içerir. Gelişen teknolojinin tıp alanında kullanılmasıyla birlikte yüzlerce hastalık tedavi edilebilmiş ve insan hayatının kalitesine katkı sağlanabilmiştir. Örneğin özellikle diyabet veya periferik arter hastalığından kaynaklanan kan damarı hastalığı, kanser, yaralanma veya doğum kusuru sebebiyle kaybedilen uzuvlar, protez teknolojisiyle giderilebilmektedir.⁵³² Aynı şekilde günümüzde üç boyutlu yazıcı teknolojisi, tıp alanında devrim niteliğinde yenilikler sunmakta; omurlar, yapay organlar, protezler, işitme cihazları ve çeşitli medikal

⁵³⁰ Pepperell, Yazdani, *The Post-Human Condition*, 159.

⁵³¹ Anke Iman Bouzenita, "Transhumanism-Old Challenges in a New Garb?", *Journal of Islam in Asia* (E-ISSN 2289-8077) 21(2), 2024, 172-193, 186.

⁵³² <https://www.msmanuals.com/home/special-subjects/limb-prosthetics/overview-of-limb-prosthetics>

malzemeler bu teknoloji sayesinde kişiye özel ve yüksek hassasiyetle üretilebilmektedir. Bu sayede hem hastaların iyileşme süreçleri hızlanmakta hem de tedavi maliyetleri düşürülebilmektedir.⁵³³

Fiziksel faydaların yanında zihinsel olarak da insan sağlığına faydalı olacağı umulan bazı tedavi yöntemlerine de örnek verecek olursak, bu yöntemlerden biri olan Elektrokonvülsif Terapi’de (EKT), psikiyatri ve anestezi uzmanları eşliğinde, genel anestezi altında hastanın beynine düşük doz elektrik akımı verilerek kontrollü epileptik nöbet oluşturulur. Bu tedavi şekli özellikle ilaç tedavisine yanıt alınamayan, ilaç kullanımının sakıncalı olduğu ya da hızlı klinik iyileşme gereken durumlarda tercih edilmektedir.⁵³⁴

Transhümanizm bu gibi teknolojilerin artmasına önem vermektedir. Çünkü günümüzde birçok hastalığın tedavisi gelişen teknoloji sayesinde mümkün hale gelmiştir. Eleştirileri üzerine çeken husus bu tedavilerden ziyade, teknolojiyi “süper insan” modeline ulaşmak için sınırları yok saymayı arzulayan transhümanist hedeflerdir. Teologların eleştirilerinin çoğu da bu alanlara yöneltilmektedir. Örneğin Ray Kurzweil, gelişen beyin tarama sistemleri ile birlikte beyne birçok müdahalenin yapılabileceğini, yeni becerilerin elde edilebileceğini birçok kabiliyetin yüklenebileceğini ya da istenmeyen anıları engelleyen mekanizmaların ortaya çıkacağını düşünmektedir.⁵³⁵ Bu temelde iyi bir şey gibi görünmektedir. Fakat tarihte firavunların sahip olmak isteği ölümsüzlük, mutlak güç ve kayıtsız bir hükmetme arzusunu taşıyan yüzbinlerce insan bu teknolojileri kendilerinin lehine, diğer insanların aleyhine kullanmakta beis görmeyeceklerdir. Bu teknolojilerin günümüzde kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin bilinçaltına gönderilen sinyallerle birlikte medya bir araç olarak kullanılabilmekte bu yöntemle insanların algıları yönetilebilmektedir.⁵³⁶ Teknolojinin iyi niyetle kullanılmadığı zaman ortaya çıkabilecek suiistimallerden önceki bölümlerde sıkça söz ettik. Dolayısıyla teknoloji bir birine zıtlık arz edecek şekilde kullanılabilmektedir ve transhümanizm bu ikiliği bünyesinde barındırmaktadır.

⁵³³ <https://heryasta.org/guncel/hayati-kolaylastiran-tip-teknolojileri/>, (24.04.2025).

⁵³⁴ [https://www.uspsikiyatri.com.tr/Eriskin_Psikiyatrisi/Elektrosok_Tedavisi-EKT/#:~:text=EKT%20NED%C4%B0R%3F,epilepsi%20\(sara\)%20n%C3%B6beti%20ge%C3%A7irilir](https://www.uspsikiyatri.com.tr/Eriskin_Psikiyatrisi/Elektrosok_Tedavisi-EKT/#:~:text=EKT%20NED%C4%B0R%3F,epilepsi%20(sara)%20n%C3%B6beti%20ge%C3%A7irilir) (24.04.2025).

⁵³⁵ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 255.

⁵³⁶ Arvas, *Dijital İşgal*, 26.

İnsanın temelde ne olduğu ve insan bedenine müdahalenin sınırları konusunda seküler bilim nettir. İnsan bedenden ibarettir ve bugüne evrimsel binlerce sürecin neticesinde gelmiştir. Fakat özellikle vahye dayalı dinlerde insanın Tanrı tarafından yaratıldığı inancı vardır. Dolayısıyla insanın belli normlara uyması beklenmektedir. Seküler dünya görüşünün aksine dinlerin insana yüklediği bu vizyon, transhümanizmde insan üzerine kurulan birtakım projelerin yeniden yorumlanmasına kapı açmaktadır.

Dinî geleneklerin büyük bir kısmı, fiziksel ve zihinsel hastalıkların tedavisini amaçlayan tıbbi müdahalelere karşı çıkmamış, aksine bu tür iyileştirici uygulamaları desteklemiştir. Ancak transhümanizm, yalnızca tedaviyle sınırlı kalmayıp insanın doğal sınırlarını aşarak onu fiziksel ve zihinsel açıdan "üstün" bir varlığa dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu aşırılıklar, özellikle semitik dinler başta olmak üzere pek çok dinî gelenekte insanın yaratılış düzenini bozma ve Tanrısal sınırları ihlal etme tehlikesi olarak görülmekte, bu yönüyle ciddi eleştirilere konu olmaktadır. Bu bölümde, transhümanizmin insan bedenini aşma çabaları, semitik dinlerin perspektifinden ele alınacaktır.

İniş sırası bakımından öncelikli olarak Yahudilikte düşünürler, transhümanizme yönelik genel yaklaşımda iki ana eğilim sergiler. Birinci eğilim, insan bedenine müdahalelerin Tanrı'nın yaratma planına müdahale olduğu gerekçesiyle eleştireldir. Bedenin doğal sınırlarının aşılması, imago Dei (Tanrı sureti) anlayışıyla bağdaşmayabilir. İkinci eğilim ise, transhümanist teknolojilerin ahlâkî sınırlar içinde ve insanlık yararına kullanılmasının meşru görülebileceğini savunur. J. David Bleich'e göre, Tanrı, insanlara dünyayı şekillendirme ve iyileştirme sorumluluğu vermiştir, ancak bu yetki sınırsız değildir.⁵³⁷

Yahudilikte Tanrı, insanı akıl, irade ve vicdanla donatarak özgür bir varlık olarak yaratmıştır.⁵³⁸ Bu özgürlük alanında seçimlerin belirli sınırlar dâhilinde olduğu Yahudi hukuk sistemi olan *Halakha*'da belirtilir. *Halakha*'da sağlık amacıyla yapılan müdahaleler genel olarak olumlu karşılanır. Özellikle "hayatı kurtarma" ilkesi beden bütünlüğüne müdahale söz konusu olduğunda yaşama öncelik verilir. Bu kapsamda, organ nakli, kan verme ya da tıbbî tedaviler gibi uygulamalar dinî olarak teşvik

⁵³⁷ Bleich, J. David, *Judaism and Healing: Halakhic Perspectives*, Ktav Publishing House, 2002, 163.

⁵³⁸ Neil Gillman, *The Jewish Approach to God: A Brief Introduction for Christians*, Jewish Lights Publishing, 2003, 24.

edilmektedir. Ancak bu müdahalelerin amacı sağlıkla sınırlı olmalı; estetik, keyfi veya insan doğasını aşma amacı taşıyan değişiklikler ihtiyatla karşılanmaktadır.⁵³⁹ Örneğin transhümanist projelerden biri olan insan formunda bilinçli yapay varlıklar üretme fikri, ahlâkî ve dinî açıdan uygun olmadığı için kabul edilmemelidir. Bunun temel gerekçeleri ise hem epistemolojik hem de teolojik boyutlara dayanmaktadır. En önemli sebep ise Tanrı'nın yerine insanın geçmesi tehlikesi olarak görülmektedir. Çünkü bu durum, mutlak ahlâkî zeminin kaybolmasına ve her şeyin mubah hale gelmesine yol açabilir.⁵⁴⁰

Yahudi kaynakları, bedenlerimiz de dâhil olmak üzere her şeyin Tanrı'ya ait olduğunu savunur. Tanrı bedenlerimizi bize yaşamlarımız boyunca ödünç verir ve biz öldüğümüzde onları Tanrı'ya geri veririz. Sonuç olarak, ne erkekler ne de kadınlar bedenlerini istedikleri gibi yönetme hakkına sahiptir. Tanrı bedenlerimizi yarattığı ve onlara sahip olduğu için, Tanrı bedenlerimizi Yahudi yasasında belirtilen kurallara göre nasıl kullanacağımızı kısıtlama hakkını iddia edebilir ve iddia eder.⁵⁴¹ Aynı zamanda transhümanist idealin aksine ölüm insanın kaderidir. Tanrı'nın nihai gücü de ancak tüm insanlığın ölümle yüzleşmesi neticesinde gerçekleşecektir.⁵⁴² Bu noktada transhümanizm ile Yahudi bakış açısı arasında önemli bir fark ortaya çıkar. Transhümanizm, insan doğasını radikal biçimde dönüştürme hedefi güden bir felsefi ve teknolojik harekettir. Bu anlayışa göre insan bedeni geliştirilebilir, sınırları aşılabilir ve hatta ölümsüzlük hedeflenebilir.⁵⁴³ Fakat Yahudilikte insan ölüm ile bir gün mutlaka tanışacaktır.

Yahudi inancına göre insan bedeni üzerinde mutlak bir tasarruf hakkına sahip değildir. Bu anlayış, bireyin kendi bedenine zarar vermesini, örneğin intiharı yasaklar. Beden, Tanrı'nın bir emaneti olarak görülür ve ona gereken özenle yaklaşılması dinî bir sorumluluktur. İnsan yalnızca kendi bedeninden değil, dünyadaki tüm kaynaklardan da sınırlı bir şekilde faydalanabilir. Tevrat'a göre kaynaklar insanın hizmetine sunulmuştur, ancak bu hizmet sınırsız bir tasarrufu değil, ölçülü ve sorumlu bir

⁵³⁹ Rashi, *Commentary on the Torah*, Judaica Press, 1990, 19:28.

⁵⁴⁰ Mois Navon, "Let us Make Man in Our Image-a Jewish Ethical Perspective on Creating Conscious Robots", *AI and Ethics* 4(4), 2024, 1235-1250, 1244-1245.

⁵⁴¹ Elliot N. Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan US, 2014. 101-119, 101.

⁵⁴² Gillman, *The Jewish Approach to God: A Brief Introduction for Christians*, 30-31.

⁵⁴³ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 2005, 493.

kullanımı ifade eder. Gereksiz yere doğaya ya da bedene zarar vermek, Tanrı'nın yaratılışına saygısızlık anlamına gelir. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair inanç da bu anlayışı derinleştirir. Tevrat, insanın konuşma yeteneğini, ahlâkî yargıda bulunabilme kapasitesini ve iyiyi kötünden ayırt edebilme gücünü Tanrı'yı yansıtan özellikler olarak tanımlar. Bu nedenle, insan bedeni yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda ilâhî bir yansıma olarak görülür. Başkasına zarar vermek, hakaret etmek ya da insan bedenine saygısızlıkta bulunmak, dolaylı olarak Tanrı'ya da hakaret anlamına gelir.⁵⁴⁴

Sonuç olarak, Yahudilikte insan bedenine müdahale, Tanrı'ya olan sorumluluk ve yaşamı koruma amacıyla sınırlı ve ölçülüdür. Transhümanizm ise insanı bizzat dönüştürme ve aşma hedefiyle beden üzerinde radikal müdahaleleri savunur. Bu yönüyle transhümanist idealler, Yahudi teolojisinin insanın sınırları ve kutsallığına dair kabulleriyle çoğu zaman çelişmektedir.

Hristiyan düşüncesinde de insan bedenine tedavi maksatlı müdahalelere genel olarak olumlu yaklaşılır. Özellikle Katolik ve Protestan düşüncede hastaların tedavisi, merhamet ve sevgi eylemi olarak görülür. Ancak bu müdahalelerin amacı iyileştirme ve yaşamı sürdürme ile sınırlı olmalı; Tanrı'nın yaratış düzenini bozmaya yönelik müdahaleler, teolojik açıdan sakıncalı olmamalıdır.⁵⁴⁵ Bu noktada transhümanist düşünceyle bir ayrışma söz konusudur. Transhümanizm, insanın sınırlarını aşmasını, bedenin geliştirilmesini ve nihayetinde ölümün dahi ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir dünya görüşüdür.⁵⁴⁶ İnsan bedeni bir araç, bir proje ya da modifiye edilebilir bir yapıya indirgenir. Bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinde yer alan insanın Tanrısal tasarıma uygun yaratıldığı ve bu yapının kutsallık taşıdığı düşüncesiyle çelişir.

Bununla birlikte, Hristiyan düşüncesi içinde transhümanizmi kısmen olumlu değerlendiren bazı yorumcular da bulunmaktadır. Özellikle modern Protestan teolojide bazı yazarlar, teknolojinin “Tanrı'nın lütfuyla” insan hizmetine sunulduğunu ve bu araçlarla insanlığın acıdan kurtarılabileceğini savunur. Ted Peters gibi teologlar, transhümanizmin etik sınırlar içinde değerlendirildiğinde Hristiyan iyilik vizyonuna

⁵⁴⁴ Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", 102.

⁵⁴⁵ John Paul II. *Evangelium Vitae (The Gospel of Life)*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 87.

⁵⁴⁶ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 2.

katkı sağlayabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁴⁷ Web sitesinde “Bilim ve inanç birlikte çalışarak daha iyi bir gelecek yaratabilir mi?” sorusuyla ziyaretçilerini karşılayan *Hristiyan Transhümanizm Derneği*, sırtını dine dayarken özellikle “imago Dei” öğretisini esas alır. Bilim ve teknolojiyi kullanarak Tanrı'nın işine katılmak, yaşamı geliştirmek ve yaratılışı yenilemek amacı güttüğünü ifade eden bu dernek transhümanizmin üstün insan hayaline tam destek verdiğini de söyler.⁵⁴⁸ Bu derneğin beyanları şu şekildedir:

“Hristiyan Transhümanist Derneği üyeleri olarak; Tanrı'nın misyonunun insanlık da dâhil olmak üzere yaratılışın dönüştürülmesi ve yenilenmesini içerdiğine ve Mesih tarafından bu misyona katılmaya çağrıldığımıza inanıyoruz: hastalıklara, açlığa, baskıya, adaletsizliğe, ölüme karşı çalışmak ve bilim ve teknolojiyi, Tanrı'nın bize verdiği keşfetme ve araştırma dürtüsünün somut ifadeleri olarak, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmamızın doğal bir sonucu olarak görüyoruz.”

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Hristiyan transhümanist bakış açısından bakıldığında, insan bedenine her türlü müdahale olumlu bir şekilde değerlendirilir. Burada Tanrı'nın yaratılış üzerindeki dönüşüm misyonuna insanın ortak edildiği vurgulanmakta ve bilim ile teknolojinin, Tanrı'nın insanlara verdiği keşfetme yetisinin bir yansıması olduğu ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre, hastalık, açlık, baskı ve ölüm gibi insan bedenine zarar veren durumlara karşı bilimsel ve teknolojik müdahaleler, Tanrısal bir çağrıya yanıt niteliği taşır. Dolayısıyla insan bedenine müdahale, yaratılışı iyileştirme ve dönüştürme yönündeki ilâhî amaca hizmet ettiği sürece meşru ve hatta kutsal görülmektedir.

İslâm düşüncesinde insan bütüncül şekilde ele alınır. İslâm'a göre insan yapısı çift yönlüdür; madde ve mânâ, yani beden ve ruh. Bu iki yön birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve insanın bütün faaliyetleri bu bütünlük içinde şekillenir. İnsan bedenine yapılan vurgu da bu bütünlüğün parçasıdır. Beden, sadece fizikî bir varlık değil; ruhun tezahür ettiği, manevî yönle iç içe olan bir yapıdır. Bu sebeple, insanın bedensel faaliyetleri bile manevî boyut taşıyabilir. İslâm düşüncesine göre, insanın maddî faaliyetleri manevî faaliyetlerinden ayrı gibi görünse de, bunlar aslında birbirine

⁵⁴⁷ Ted Peters, “Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?”, *Dialog: A Journal of Theology*, 43(4), 2004, 64–74, 64.

⁵⁴⁸ <https://www.christiantranshumanism.org/> (24.04.2025).

bağlıdır ve birlikte anlam kazanır.⁵⁴⁹ Bu bakış açısı, bedenın yalnızca "müdahale edilecek bir nesne" değil, insanın varoluşsal hakikatine işaret eden bir yönü olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, İslâm düşüncesinde bedene müdahale meselesi, bu denge ve bütünlük gözetilmeden ele alınamaz.

Görüldüğü üzere insan bedeni, yalnızca biyolojik bir yapı değil; ruh, ahlâk, toplum ve kozmosla iç içe geçmiş çok katmanlı bir bütünlük olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, bedenın sadece bireye ait bir varlık değil; toplumsal düzenin, maneviyatın ve kutsalın bir tezahürü olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla beden üzerindeki her türlü tasarruf, sadece kişisel tercih değil, aynı zamanda ahlâkî, dinî ve toplumsal bir sorumluluk olarak ele alınmalıdır.⁵⁵⁰

İslâm'da insan bedenine müdahale konusu, müdahalenin amacı ve yöntemi temelinde değerlendirilmekte; bu tür fiillerin Kur'an-ı Kerim'e göre caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de insan bedenine müdahale konusuna doğrudan değinen ayetlerden biri şu şekildedir:

"Onları mutlaka saptıracağım, muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar (putlar için nişanlayacaklar), şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler (dedi). Kim Allah'ı bırakır da şeytanı dost edinirse elbette apaçık bir ziyana düşmüştür."⁵⁵¹

Söz konusu ayette şeytanın, insanlara Allah'ın yaratışını değiştirmelerini emredeceği bildirilmektedir. Bu ayetin yorumu için, dövme yapmak, yaptırmak, dişlerin aralarını açmak için yontmak gibi fiziksel değişiklikler yapılmasının kastedildiği ifade edildiği gibi⁵⁵² Allah'ın yaratılış düzenini değiştirmekten kastın fitrata ve selim tabiata aykırı sapmaların olduğu da ifade edilmektedir. Bu yoruma göre aynı zamanda normal olana göre biçimsiz, yersiz, aşırı hacimde maddî ve psikolojik olarak rahatsızlık verici oluşumların düzeltilmesi de tedavi sayılmaktadır. Fakat normal olanı daha ziyade

⁵⁴⁹ Kutup, *Evrin ve Değişmezlik*, 78.

⁵⁵⁰ Sara Hejazi, "'Humankind. The Best of Molds'-Islam Confronting Transhumanism." *Sophia* 58(4), 2019, 677-688, 684.

⁵⁵¹ Nisa: 4/119.

⁵⁵² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Taberî Tefsiri*, (Çev.: Mehmet Keskin), Ümit Yayıncılık, İstanbul 1995, 407.

güzelleştirmek ve değişiklik arzusuyla değiştirmek yaratılış düzenini değiştirmeyi hedefleyen uygulamalar olarak dinen tasvip edilmemektedir.⁵⁵³ Bazı müfessirler ise ayette geçen “Allah’ın yaratışını değiştirme” ifadesini şeytana ait bir yönlendirme olarak yorumlamış ve bu bağlamda insan bedeninde yapılan her türlü değişikliği haram kabul etmişlerdir. Onlara göre, böyle bir değişiklik yapmak, Allah’ın kesin bir şekilde itaat edilmemesini emrettiği şeytana itaat anlamına gelecektir.⁵⁵⁴

Yine Kur’an’da geçen “O seni tasarladı ve güzel tasarladı”⁵⁵⁵ ve “Biz insanı en güzel şekilde yarattık”⁵⁵⁶ ifadeleri de bazı yorumcular tarafından, insan bedeninin Tanrı tarafından eksiksiz ve kusursuz yaratıldığı şeklinde anlaşılmıştır. Bu anlayışa göre, bedene yapılan herhangi bir müdahale Tanrı’nın mükemmel yaratışını değiştirme girişimi ve bir nevi O’na karşı gelme anlamı taşımaktadır. Muhammed Esed *Teğabün* suresindeki en güzel şekilden kastın, insanın hayatın gerçekleri ile uyumlu bir şekilde yaratılması olduğunu söyler.⁵⁵⁷ Esed, *Tin* suresindeki ifadenin ise Allah’ın yarattığı her şeyin insanın bedeni ve kişiliği dâhil olmak üzere yaratılış amacına uygun şekilde var edildiği anlamında olduğunu ifade eder. Ona göre bu ifade bütün insanların bedensel ve zihinsel donanımlar açısından aynı güzel şekle sahip olduklarını göstermez. Ama bu durum her insanın tabii avantaj veya dezavantajlarına bakılmaksızın doğuştan getirdiği vasıfları ve içine doğduğu çevreyi mümkün olan en iyi şekilde kullanabilme yeteneği ile donatıldığını anlatır.⁵⁵⁸ Bazı müfessirlere göre, “en güzel biçim” ifadesi, Allah’ın insana verdiği mükemmel yapı ve özellikleri ifade eder. İnsan, bu yönüyle yeryüzündeki varlıklar arasında hem fizyolojik hem de ruhsal yetenekler bakımından en seçkin şekilde yaratılmıştır. Bu mükemmellik; bilme, irade sahibi olma, konuşma, işitme, dinleme, görme, düşünme, tedbir alma ve hikmetle hareket etme gibi üstün niteliklerle kendini gösterir. İnsanın sahip olduğu bu özellikler, onu fiziksel olarak kendisinden daha güçlü varlıklar karşısında bile hâkimiyet kurabilen, üstün bir varlık kılar. Fakat buraya kadarki ifadelere bakıldığında hem fiziksel hem de zihinsel özelliklerin aynı zamanda

⁵⁵³ Kur’an Yolu Tefsiri, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, cilt 2, 149.

⁵⁵⁴ [https://www.quran-İslâm.org/articles/part_6/changing_godand039s_creation_\(P1553\).html](https://www.quran-İslâm.org/articles/part_6/changing_godand039s_creation_(P1553).html), (24.04.2025).

⁵⁵⁵ Teğabün: 64/3.

⁵⁵⁶ Tin: 95/4.

⁵⁵⁷ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, (Çev.: Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2002, 1155.

⁵⁵⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, 1283-1284.

geliştirilebilecek yapıda yaratıldığına da dikkat çekilmektedir. Mükemmellik tanımının içinde özellikle bu yetinin insana verilmiş olmasına dikkat çekilmektedir.⁵⁵⁹ Dahası, Kur'an'da insanın yaratılışı aynı zamanda "zayıf" olarak tanımlanır: "İnsan zayıf yaratılmıştır."⁵⁶⁰ Bu ifade, insanın sınırlı ve eksikliklere açık bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, insan bedenine yapılan müdahaleler -özellikle iyileştirme ve onarma amaçlı olanlar- Allah'ın yaratışını reddetmek değil, aslında insanın fitrî zaaflarına karşı bir çaba olarak görülebilir.⁵⁶¹ Fakat bu ayette bedensel zayıflıktan ziyade insanın bazı zaaflarından kaynaklandığı da yorumlar arasındadır. Bu görüşe göre vurgulanan zayıflık, bedensel ya da fiziksel bir güçsüzlükten çok, manevî ve nefsanî zayıflık anlamındadır. Yani insanın yaratılışında bazı arzulara ve zaaflara açık olması durumu kastedilmektedir. Örneğin mal hırsı gibi eğilimler bu zayıflıklara örnek verilmiştir.⁵⁶² Muhammed Esed de yazdığı tefsir kitabında insanın ruhu ile bedenî istekleri arasındaki çatışma hallerinin insandaki zayıflıktan kaynaklandığını ifade eder.⁵⁶³ Sonuç olarak, ayette ifade edilen zayıflık fiziksel olandan ziyade, insanın manevî, aklî ve ahlâkî potansiyeli bağlamında yorumlanabilmektedir.

Bu çerçevede, doğuştan gelen körlük, engellilik ya da genetik hastalıklar gibi durumlar, insan bedeninin zaman zaman onarıma ve müdahaleye ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında tedavi amaçlı müdahaleler, Allah'ın yaratışını reddetmek değil; bilakis insana karşı bir sorumluluk ve şifa arayışı olarak görülebilmektedir. Nitekim İslâm, canın korunmasını esas alan beş temel değerden (makâsıd-ı şerîa) biri olarak hayatın muhafazasını görür.⁵⁶⁴ Dolayısıyla İslâm inancına göre insanın, kendi bedenine sağlık ve selamet bulması açısından en çok yardımcı olacak olanı tercih etmesi çok önemlidir.⁵⁶⁵ Bu bağlamda, hastalık durumunda tedavi yollarına başvurmak hem bireysel hem de dinî bir yükümlülüktür.

İslâm'da bedenın korunması, sadece hastalıklardan arındırılmasıyla sınırlı değildir. Temizlik, beslenme, güzel koku kullanımı ve örtünme gibi unsurlar da bedenın

⁵⁵⁹ Kur'an Yolu Tefsiri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Cilt 2, 49

⁵⁶⁰ Nisa: 4/28.

⁵⁶¹ [https://www.quran-İslâm.org/articles/part_6/changing_godand039s_creation_\(P1553\).html](https://www.quran-İslâm.org/articles/part_6/changing_godand039s_creation_(P1553).html), (25.05.2025).

⁵⁶² Kur'an Yolu Tefsiri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Cilt 2, 49.

⁵⁶³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 141.

⁵⁶⁴ Ülfet Görgülü, "Transhümanizmin İyi Yaşam İddeali ve İnsanı Geliştirme Hayali", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 136.

⁵⁶⁵ Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, 86-87.

korunmasının bir parçası olarak görülür. Beden, sadece canlı iken değil, ölümden sonra da saygı görür; yıkanır, kefenlenir ve dua ile uğurlanır. Bu ritüeller, bedenin kutsallığını ve ona gösterilmesi gereken özeni ortaya koyar.⁵⁶⁶

İslâm'da beden üzerindeki müdahalelerde temel ölçüt aynı zamanda bu müdahalenin fitrata uygun olup olmadığıdır.⁵⁶⁷ İslâm'da fitrat, hem bireysel doğayı hem de ilâhî düzene uygunluğu ifade eder. Bu bağlamda, insan bedenine yönelik teknolojik müdahalelerin, fitratla çatışmadığı ve insanın sağlığına, haysiyetine ve toplum düzenine katkı sağladığı sürece meşru olabileceği ifade edilebilir.⁵⁶⁸

Bu çerçevede transhümanizm tartışmaları, İslâm'ın beden anlayışıyla doğrudan temas etmektedir. Transhümanizm, insanı biyolojik ve bilişsel yönden sürekli geliştirmeyi, kusurlarını ortadan kaldırmayı ve yaşam süresini uzatmayı amaçlayan bir teknolojik felsefedir. Bu yaklaşım, insanı yalnızca işlevsel ve verimli bir varlık olarak tanımlama riski taşıdığı için, İslâm ahlâkıyla her zaman örtüşmeyebilir. Zira İslâm, insanın değerini üretkenliği, zekâsı veya yaşam kalitesiyle değil; ahlâkî duruşu, kulluk bilinci ve sosyal sorumluluğuyla ilişkilendirir.⁵⁶⁹

Ancak bu, İslâm'ın teknolojiye kapalı olduğu anlamına gelmez. Aksine, İslâm ilim ve tedavi yollarının araştırılmasını teşvik eder. Önemli olan, bu teknolojik müdahalelerin insanı haz, kontrol ve güç merkezli bir anlayışa mı, yoksa şifa, adalet ve iyilik merkezli bir yaklaşıma mı yönlendirdiğidir. Eğer biyoteknolojik uygulamalar, insanın içsel ve dışsal dengesini yeniden kurma, hastalıkları tedavi etme ve yaşam kalitesini İslâmî değerlerle uyumlu şekilde artırma amacı taşıyorsa, bu müdahaleler meşru kabul edilebilir. İslâm canın, aklın, neslin ve malın korunmasını önemser ve bunların korunmasının zaruri olduğunu söyler. Örneğin insan canının korunması en üst değerdir ve buna bağlı olarak sağlığa dikkat etme ve bir hastalığa yakalandığında insanın iyileşmek için tedavi yollarını araştırmak bir zorunluluktur.⁵⁷⁰

Sonuç olarak, insan doğası gereği bozulmaya ve günaha açık bir varlıktır. Bu nedenle sürekli gelişim, arınma ve ıslah çabası içinde olması beklenir. Bu çaba bilgi,

⁵⁶⁶ Hejazi, "‘Humankind. The Best of Molds’-Islam Confronting Transhumanism." 682.

⁵⁶⁷ Demir, *Din ve Transhümanizm*, 154.

⁵⁶⁸ Hejazi, "‘Humankind. The Best of Molds’-Islam Confronting Transhumanism", 682.

⁵⁶⁹ Görgülü, "Transhümanizmin İyi Yaşam İddeali ve İnsanı Geliştirme Hayali", 135.

⁵⁷⁰ Görgülü, "Transhümanizmin İyi Yaşam İddeali ve İnsanı Geliştirme Hayali", 135-136.

teknoloji ve bilimin imkânlarını da kapsayabilir. Esas olan, yapılan müdahalelerin insanın bütünsel iyiliğine katkı sağlayıp sağlamadığıdır. İslâm, insanı hem bireysel hem toplumsal bir varlık olarak değerlendirir ve onun bedenine yönelik müdahaleleri, sadece teknik bir mesele değil; ahlâkî ve metafizik bir sorumluluk olarak görür.⁵⁷¹ Bu perspektif, transhümanist müdahalelere karşı toptan bir ret değil, ölçülü ve değer temelli bir değerlendirme imkânı sunar.

Transhümanizm, insanı yalnızca maddî ve biyolojik boyutlarıyla tanımlayan indirgemeci bir düşünce sistemidir. Bu yaklaşım, insan kişiliğini sadece beyinle özdeşleştirerek, zihinsel faaliyetleri sayısal verilere dönüştürme ve bu verileri benzer şekilde indirgenmiş yapay sistemlere aktarma hedefi güder. Böylece insan, fiziksel sınırlarının ötesine taşınabilecek bir varlık olarak yeniden kurgulanır. Ancak bu iddia, çoğu zaman etkileyici bir tanıtım stratejisinden ve zekice kurgulanmış bir yanılsamadan öteye geçmemektedir.⁵⁷²

İnsan bedeninin dış etkenlere karşı daha dayanıklı hâle getirilmesi, örneğin kazalara karşı korunmasını sağlayacak şekilde güçlendirilmesi, yalnızca bireyin sağlığını ve güvenliğini artırmaya yönelikse etik açıdan kabul edilebilir bir müdahale olarak değerlendirilebilir. Ancak bu türden bedensel güçlendirmelerin, bireyin diğer insanlar üzerinde üstünlük kurma, onları kontrol etme ya da bu yolla statü ve maddi kazanç elde etme amacıyla kullanılması, ciddi etik sorunlar doğurur. Aynı şekilde, fiziksel olarak güçlendirilmiş bireylerden oluşan bir topluluğun orantısız bir askeri güç olarak kullanılması ya da bu bireylerin hizmet sektöründe sömürüye açık biçimde istihdam edilmesi, etik açıdan sorgulanması gereken uygulamalardır. Bu tür müdahaleler, yalnızca bireysel hak ve özgürlükler açısından değil, toplumsal adalet ve insan onuru bağlamında da tartışma konusudur.

Transhümanizmin vadettiği “daha akıllı, daha sağlıklı ve daha uzun ömürlü” insan modeli, ilk bakışta insanlık için bir ilerleme gibi görünse de bu teknolojilerin dışarıdan yapılacak müdahaleler yoluyla insan iradesinin kısıtlanması, nesillerin doğal yapısının bozulması ve yeni hastalıkların ortaya çıkması gibi ciddi riskleri de

⁵⁷¹ Hejazi, "‘Humankind. The Best of Molds’-Islam Confronting Transhumanism", 687.

⁵⁷² Bouzenita, "Transhumanism-Old Challenges in a New Garb?", 190.

beraberinde getirmesi, bu müdahaleleri sakıncalı ve hatta bazı açılardan yasaklı hâle getirebilir.⁵⁷³

Bu noktada, teknolojik gelişmelerin değerlendirilmesinde temel ölçüt; bu gelişmelerin insanlığa hakiki anlamda fayda sağlayıp sağlamadığı olmalıdır. İnsanlık onurunu koruyan, toplumsal eşitliği gözeten ve bireylerin bütüncül iyiliğine hizmet eden teknolojik müdahaleler meşru kabul edilebilir. Ancak güç, iktidar veya servet hırsıyla bu teknolojilerin istismar edilmesi; eşitsizlikleri artıran ve sömürüyü besleyen uygulamalara zemin hazırlaması kaçınılmazdır.

İnsana dair bu tür müdahalelerin değerlendirilmesinde belirleyici olan esas unsur, bireyin meseleye hangi dünya görüşüyle yaklaştığıdır. Bu bağlamda, özellikle semavi dinlerin -ve bilhassa İslâm'ın- hikmete dayalı düşünce sistemleri, insan gelişiminin yalnızca bedensel değil, öncelikle manevi bir yolculuk olduğuna vurgu yapar. İslâm düşüncesinde beden, sağlıklı bir hayat sürmek için önemlidir; bilimsel gelişmelerle bedensel eksikliklerin giderilmesi bu anlamda teşvik edilebilir. Ancak nihai hedef olarak ölümsüzlük arayışı ve sınırsız bir güç tasarımı, kibir ve ilâhî düzene müdahale anlamına geldiğinden kabul edilemez görülür.

Materyalist bir düzlemde gelişen transhümanist söylem, herhangi bir dinî referansa bağlı olmadığı için insanı dönüştürme ve yeniden tasarlama çabalarını daha sınırsız bir şekilde desteklemektedir. Bu durum ise insanın varoluşsal anlam arayışını, irade özgürlüğünü ve yaratılış amacını tehdit edebilecek boyutlara ulaşmaktadır. Nitekim insanın anlama, algılama ve anlamlandırma yetileri yalnızca biyolojik bir temele değil, aynı zamanda ruhsal ve manevî bir temele de dayanmaktadır. Bu temel göz ardı edildiğinde, sadece bireyin değil, tüm bir toplumun değerler sistemi zarar görebilmektedir.

2.1.6. Transhümanizm Herhangi Bir Din ile Uzlaşabilir mi?

Transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarını teknoloji aracılığıyla aşma arzusunu ifade eden bir düşünce akımıdır. Bu akımın, insan doğasını dönüştürmeye yönelik iddiaları, özellikle ilâhî yaratılış, insanın özü ve ebedî kurtuluş gibi temel inançları barındıran dinlerle nasıl bir ilişki kurabileceği sorusunu gündeme getirir. Bu

⁵⁷³ Demir, *Din ve Transhümanizm*, 155-156.

bağlamda, dünya nüfusunun büyük bir bölümünü etkileyen İslâmiyet ve Hristiyanlık gibi semavî dinler, transhümanist düşünceyle olası uyum ya da çatışma noktalarının anlaşılması açısından önemli örnekler sunmaktadır.

Transhümanizmin herhangi bir dinle uzlaşıp uzlaşamayacağı sorusu, öncelikle din ile bilim arasındaki tarihsel ve düşünsel ilişki göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, modern dönemde sıklıkla çatışma, ayrışma, uyuşma ya da dinîleşme biçiminde ortaya çıkan din-bilim ilişkisi, transhümanizmin dinî geleneklerle ne ölçüde örtüşebileceğini anlamak açısından önemli bir zemin teşkil etmektedir.

Din-bilim ilişkisinde çatışma, ayrışma, uyuşma ve dinîleşme gibi birden fazla etkileşim biçimi bulunmaktadır. Modernitenin etkisiyle sekülerleşen bilimle birlikte, din ile bilim arasında çatışmadan söz edilmeye başlanmış; bu da iki alan arasında zıtlık, karşıtlık, anlaşmazlık ve gerginliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁷⁴ Transhümanizmin de seküler bilimin izinde geliştiğini kabul edersek öncelikli olarak bu düşüncenin herhangi bir din ile uzlaşma çabası içinde olmadığını söyleyebiliriz. Fakat dinî gelenekler kendilerini gündemin dışında tutmak istemediklerinde bu güncel ideolojilerle de bir şekilde yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. Bu yüzleşme genel olarak tam uyuşma ya da tam çatışma şeklinden ziyade hem uyuşma hem çatışma şeklinde olabilmektedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere transhümanizm ideolojisi bünyesinde iki zıt kutbu da bulundurmaktadır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilişkisi bağlamında transhümanizmin sınırları ve imkânları tartışılmadan önce Hint-Çin coğrafyasının kadîm öğretileri olan Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm çerçevesinde bu ilişkiyi değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Budizm üzerinde durulacaktır.

Budizm'de klasik anlamda bir Tanrı inancı yoktur. *Buddha Vacana* adlı Buda'nın sözlerinin yer aldığı eserde bu durum şu şekilde ifade edilir: “Ne bir Tanrı, ne de Brahma bu yaşam çarkının yaratıcısı olarak adlandırılabilir. Boş (özsüz) olgular, hepsi koşullara bağlı olarak dönüp durur.”⁵⁷⁵ Yani tek, mutlak, her şeye kâdir ve yaratıcı bir Tanrı anlayışı, özellikle erken Budist öğretilerde yer almaz. Budist

⁵⁷⁴ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2011, 113.

⁵⁷⁵ Buddha, *Buddha Vacana-The Word of the Buddha*, Kanlayanatam, 2025, 58.

kozmozolojide *devalar* adı verilen Tanrısal varlıklar bulunur. Ancak bu varlıklar yaratıcı değildir.⁵⁷⁶ Aynı eserde bireysel varoluş ve dünyanın, sadece sürekli değişen olguların bir süreci olduğu, bir ruh, bir öz ya da sahip olan bir varlık bulunmadığı da ifade edilir.⁵⁷⁷

Transhümanist düşünce ile Budizm, teistik dinlerdeki gibi bir Tanrı tasavvuruna sahip olmamaları açısından benzerlik göstermektedir. Ayrıca transhümanizm ve Budizm özellikle acının giderilmesi, mutluluğun artırılması ve zihinsel-ruhsal dönüşüm gibi ortak hedeflerde de birleşmektedirler. Yaşamın uzatılması, deneyimlerin zenginleştirilmesi ve bireysel iyilik hâline ulaşma çabası, Budist etikle örtüşen bir transhümanist vizyon sunar. Batı'da teknolojik altyapıya sahip bireylerin Budist meditasyona olan ilgisi ve teknolojinin meditasyon uygulamalarında kullanılması da bu iki yaklaşım arasında yeni bir uzlaşma alanı doğurmaktadır.⁵⁷⁸ Yani Hem Budizm hem de transhümanizm, insan varlığının koşullarını iyileştirmeyi, acıların kökenlerine inerek ortadan kaldırmayı ve insan türünü daha yüksek bir varlık düzeyine taşımayı hedefler. Bu perspektifler, insanlık için evrimsel bir gelişim süreci öngörür.⁵⁷⁹ Transhümanizm ile Budizm arasındaki uyum, her iki yaklaşımın da acıdan kurtuluş, zihinsel dönüşüm ve bireysel gelişim hedeflerine odaklanmasında kendini gösterir. Budizm'in doğası gereği yaratıcı Tanrı anlayışına bağlı olmaması, transhümanist düşüncenin seküler ve teknolojik yönüyle daha kolay bir uyum zemini oluşturur.

Budist perspektifin ardından, yeniden doğuş, karma ve ruh göçü gibi kavramlarıyla insanın dönüşümünü farklı bir düzlemde ele alan Hinduizm'e gelecek olursak, bu dinî gelenekte birden fazla Tanrı inancı vardır. Hinduizm'de 'Yüce Tanrı'nın hem kişisel hem de aşkın özelliklere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Tanrı ile canlı varlıklar arasında hem birlik hem de farklılık olduğu belirtilmektedir. Canlı varlıklar Tanrı'nın öz parçası olsalar da, Tanrı'nın vücudu ve kendisiyle olan ilişkileri farklıdır. Tanrı'nın geçmiş yaşamları hatırlaması ve canlı varlıkların zaman içinde değişmesine rağmen Tanrı'nın aynı kalması, O'nun zamandan bağımsız ve ebedî

⁵⁷⁶ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, 254.

⁵⁷⁷ Buddha, *Buddha Vacana-The Word of the Buddha*, 20.

⁵⁷⁸ Hammet Arslan, "Budizm ve Transhümanizm", Muhammet Yeşilyurt (Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023, 155.

⁵⁷⁹ Michael LaTorra, "What is Buddhist Transhumanism?", *Theology and Science*, 13(2), 2015, 219-229, 225.

olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁰ Burada Tanrı'nın hem kişisel bir rehber ve dost olabileceği hem de insan kavrayışının ötesinde aşkın bir gerçeklik olduğu vurgulanmaktadır. Hinduizm'de Tanrı ile canlı varlıklar arasında özel bir ilişki vardır ve O'nu anlamak için lütuf ve bağlılık önemli bir yoldur. Kişi, yaşamı boyunca Rab Krişna'yı sadakatle anarsa ve özellikle ölüm anında O'nu hatırlayabilirse, maddî âlemin ötesindeki ilâhî yurda ulaşır. Bu, Hindu inancında kurtuluşun Tanrı'ya bağlılık ve bilinçli hatırlama yoluyla mümkün olduğuna işaret eder.⁵⁸¹ Bu noktada Hinduizm ile transhümanizm arasında bazı benzerlikler ve önemli farklar dikkat çeker. Hinduizm'de ruhun ebedî olduğu, Tanrı'nın ise hem aşkın hem de kişisel bir varlık olduğu kabul edilir. İnsan, ruhunu arındırarak ve Tanrı'ya bağlanarak kurtuluşa ulaşır. Transhümanizmde ise ruh kavramı yer almaz; insan yalnızca biyolojik ve zihinsel bir varlık olarak görülür. Tanrı inancı da bu düşünce sisteminde bulunmaz; onun yerine insan aklı ve teknolojisi yüceltilir. Bu nedenle Hinduizm, manevî bir kurtuluşu hedeflerken; transhümanizm, dünyevî ve teknolojik bir ölümsüzlük anlayışını savunur.

Hinduizm inancında ayrıca reenkarnasyon inancı vardır. Eğer ruh iyi bir davranışta bulunursa evrensel ve hiyerarşik olarak insan yükselir ve Tanrı olarak yüksek bir bedende yeniden doğar. Ama eğer insan kötü davranışlarda bulunursa o zaman ruh, paryalar ve hayvanlar gibi aşağı bedenler içine düşer.⁵⁸²

Hinduizm'de kast sistemi vardır. Hindu toplumsal yapısının temelini oluşturan kast sistemi, kutsal metinlerden biri olan *Rigveda*'da mitolojik bir zemine oturtulmuştur. Evrenin yaratılışına dair anlatımlarda, kozmik insanın bedeninden dört ana toplumsal sınıfın doğduğu belirtilir. Bu anlatıya göre, rahipler ağızdan, savaşçılar kollardan, tüccarlar uyluklardan ve hizmetçiler ayaklardan yaratılmıştır. Böylece her sınıfın, kozmik düzende kendine özgü bir yeri ve işlevi olduğu düşüncesi kutsal bir temelle meşrulaştırılmıştır.⁵⁸³ Hinduizm'in politeist de olsa sahip olduğu bir yaratıcı Tanrı inancı ve düalist ruh-beden tasavvuru, transhümanizmin maddeci bakış açısıyla çelişkilidir. Fakat transhümanist teknolojilere yönelik, özellikle bedensel ve zihinsel yetkinlikleri artırmaya yönelik müdahalelerin, toplumda yeni bir sınıfsal ayrışmaya yol

⁵⁸⁰ *Bagavad Gita*, (Çev.: Ziya Gökalp Okay), Bakcivedama Kitap Vakfı, 1971, 223.

⁵⁸¹ *Bagavad Gita*, 409.

⁵⁸² Aydın, *Dinler Tarihi*, 105-106.

⁵⁸³ Ralph TH. Griffith, *Rig-Veda*, Book 10, Hymn CXXIII. Vena," *Last retrieved January 16, 2012*, 511.

açabileceği yönündeki eleştiriler dikkate alındığında bu durumun, Hinduizm'in tarihsel kast sistemiyle yapısal bir benzerlik taşıdığı söylenebilir. Nitekim her iki durumda da bireylerin toplumsal konumları doğrudan erişim imkânları veya doğuştan gelen özellikler üzerinden belirlenmektedir.

Hint düşüncesinde transhümanizme dair tartışmaların ardından, şimdi de daha çok etik merkezli yapısıyla bilinen Konfüçyanizm'in bu teknoloji odaklı dönüşümle ilişkisine bakacağız. Konfüçyanizm'de hayat, ölüm ve şeref gibi değerlerin *Gök Tanrı* olarak isimlendirdikleri Tanrı'dan geldiği inancı vardır. Konfüçyüs'e göre gökte oturan bu Tanrı, kötü hükümdarları cezalandırır, iyilere de mükâfatlar verir. Bu güç her şeyin üstündeki yaratıcı kudrettir.⁵⁸⁴ Konfüçyüs, üstün insanı düşkünlere yardım eden zenginlerin servetini artırmayan biri olarak tanımlar.⁵⁸⁵ O üstün insan ve küçük insan arasındaki farkı da şu şekilde belirtir:

“Üstün insan kendini esas olana, yani ahlâkî ilkelere adar. Bu ilkeler sayesinde iyilikseverliğin temeli olan ana-babaya bağlılık ve kardeşlik sevgisi ortaya çıkar. Üstün insan, ne yeme içmede doyuma ne de konfor arayışına odaklanır; aksine davranışlarında ağırbaşlı, sözlerinde ölçülü, öğrenmeye ise daima heveslidir. O, ne bir şeye aşırı düşkünlük gösterir ne de bir şeyi küçümser; sadece doğru olanı izler. Üstün insan erdemi öncelerken, küçük insan kişisel rahatını ve çıkarını gözetir; yasaları anlamaya çalışan üstün insana karşın, küçük insan fayda peşindedir.”⁵⁸⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Konfüçyüs'ün “üstün insan”ı ahlâkî erdem, ölçülülük ve toplumsal sorumlulukla tanımlanırken; transhümanizmin “üstün insan”ı bilişsel ve fiziksel yetkinliğin artırılmasıyla ifade edilir. Biri içsel olgunluğa, diğeri teknolojik gelişime odaklanır. Dolayısıyla iki anlayış, “üstünlük” kavramını temelde farklı değerlendirir.

Anlaşıldığı üzere Doğu dinlerinde transhümanist düşünceyle kurulan ilişki, genellikle bireysel arınma ve ruhsal tekâmül ekseninde değerlendirilmektedir.

⁵⁸⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, (Çev.: Muhaddere Nabi Özerdim), Çağdaş Yayıncılık, İstanbul 2000, 5.

⁵⁸⁵ Küçük, Tümer, Küçük, *Dinler Tarihi*, 80.

⁵⁸⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 15.

Doğu dinlerinden sonra semavî dinlerin ilki olan Yahudilikte, “yaratılmış ortak yaratıcı” fikrine benzer bir yaklaşım mevcuttur. Bu anlayışa göre insan, yalnızca suret olarak değil, eylemler düzeyinde de Tanrı’yla belirli bir ortaklığı paylaşmaktadır. Yahudi teolojisinde insan, emek ve çabasıyla yaratılışın sürdürülmesinde Tanrı’nın bir tür işbirlikçisi konumundadır. Dolayısıyla insanın kurtuluşu, sadece Tevrat’ın buyruklarına bağlı kalmakla değil, aynı zamanda bireysel gayret ve sorumluluk bilinciyle mümkündür.⁵⁸⁷ Bu bağlamda Yahudilik, insanın yetkinleşmesi ve geliştirilmesine yönelik transhümanist ideallere belirli ölçüde kapı aralamaktadır. Özellikle “geliştirilmiş insan” tasavvuru, bu iki düşünce arasında önemli bir ortak payda sunmaktadır. Yahudi inancında beden, Tanrı’ya ait kutsal bir emanet olarak değerlendirilir ve insan bu emanete hem saygı göstermekle hem de onu koruyup iyileştirmekle yükümlü kabul edilir.⁵⁸⁸ Böylece bedenin bakımını ve iyileştirilmesini destekleyen bu etik çerçeve, modern biyoteknolojik müdahalelere de meşruiyet zemini sunmaktadır.⁵⁸⁹ Bu bağlamda, insanın hem bedensel hem de zihinsel olarak sürekli bir gelişim sürecine yönelmesi, Yahudi düşüncesinde Tanrı’yla ortak yaratma eyleminin doğal bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹⁰ Nitekim Yahudi teolojisi, transhümanist ideallerdeki gibi, insanın mevcut varlık düzeyini aşarak daha ileri bir forma ulaşmasını amaçlayan üstün bir insan modeli fikrini benimsemeye yatkın bir yapıya sahiptir. Eğer bu üstünlük düzeyi, teknolojik müdahaleler aracılığıyla bedenin ve zihnin dönüştürülmesini gerektiriyorsa, bu durum Yahudi inancı çerçevesinde bir tür dinî vecibe olarak anlaşılabilmektedir. Sonuç olarak, Yahudi öğretileri insanın kutsiyetini yalnızca Tanrı’nın suretinde yaratılmış olmakla sınırlamaz; aynı zamanda insanın bedenini onarmaya, güçlendirmeye ve ömrünü uzatmaya dönük çabaları da Tanrıyla ortak bir yaratıcı misyonun parçası olarak kabul eder.

Yahudi düşüncesi, ölümlülüğü insan varoluşunun kaçınılmaz bir unsuru olarak kabul ederken, ebedî yaşamın yalnızca Tanrı’ya ait bir özellik olduğunu vurgular. Bu noktada, transhümanizmle Yahudi inancı arasındaki temel ayrışma, yaşamın süresinin

⁵⁸⁷ Hava Tirosh-Samuelson, "In Pursuit of Perfection: The Misguided Transhumanist Vision." *Theology And Science* 16(2), 2018, 200-222, 389.

⁵⁸⁸ Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", 101.

⁵⁸⁹ Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", 107.

⁵⁹⁰ Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", 111.

uzatılmasına yönelik çabaların nihaî amacında kendini göstermektedir.⁵⁹¹ Zira transhümanist perspektif, biyolojik ömrün radikal biçimde genişletilmesini ve hatta ölümsüzlüğün sınırlarına ulaşmayı hedeflerken, Yahudi teolojisi, yaşam süresinin makul ölçüde uzatılmasını meşru görmekle birlikte, bu arayışın temel motivasyonunu, Tanrı'nın vaat ettiği sonraki hayata ulaşma ümidi olarak konumlandırır.⁵⁹² Bu yaklaşım, Yahudi inancında yaşamın uzatılmasını teknik bir başarıdan çok manevî bir hazırlık süreci olarak anlamlandırır. Böylece transhümanizmin seküler ölümsüzlük idealinden ayrılarak, ölüm sonrası hayata dair inançla dengelenmiş bir yaşam anlayışı ortaya koyar. Bu bağlamda Yahudilik, transhümanizmin teknik imkânlarına ilgi gösterse de, onu Tanrı'nın iradesiyle sınırlı gören ve manevî boyutu merkeze alan bir çerçevede değerlendirmektedir. Nihai kurtuluşun bu dünyada değil, Tanrı'nın vadettiği ahiret düzeninde gerçekleşeceği inancı, transhümanist ölümsüzlük arayışıyla arasındaki temel ayrımı ortaya koyar.

Burada transhümanist düşüncüyü kendi dinî inançlarıyla daha uyumlu bir şekilde yorumlayan ve bu doğrultuda transhümanizm fikrini tamamen benimseyen Hristiyan transhümanistlere dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira Yahudilik ve İslâmiyet'in aksine, Hristiyan Transhümanist hareket, teknolojinin ilâhî vaatlerin gerçekleşmesinde bir araç olabileceği düşüncesine daha sıcak yaklaşmaktadır. Diğer dinlerin mensupları arasında da transhümanizmle ilgilenen araştırmacılar ve düşünürler bulunsa da, bu alandaki görünürlüklerinin ve etkilerinin sınırlı kalması, onların daha geniş bir kitleye seslenmelerini engellemiştir.

Özellikle *Hristiyan Transhümanizm Derneği*'nin çalışmalarıyla öne çıkan bu bakış açısına göre, din ile transhümanizm birbiriyle çelişen ya da çatışan kavramlar değil, aksine hedef ve ilkeleri itibarıyla örtüşen ya da benzeşen yaklaşımlardır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın varlığı kabul edilir ve Tanrısal buyrukların transhümanist felsefe ile bir karışıklık oluşturmadığı savunulur. Hristiyan Transhümanizmi, Mormon Transhümanizmi, Rus Transhümanist Hareketi, Terasem Hareketi ve Ebedî Yaşam

⁵⁹¹ Dorff, "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", 112.

⁵⁹² Hava Tirosh-Samuelson, "Transhumanism As A Secularist Faith", *Zygon*® 47.4 (2012): 710-734, 128.

Kilisesi gibi oluşumlar, transhümanizmi dinî bir bağlamda ele alan ve yorumlayan “din temelli transhümanist topluluklar” arasında yer almaktadır.⁵⁹³

Hristiyan transhümanistler, aşkın bir varlığın, yani Tanrı’nın mevcudiyetini kabul etmekte⁵⁹⁴ ve bu inanç doğrultusunda insanlığın evrimsel seyrinin yalnızca biyolojik bir süreçle sınırlı olmadığını, aksine insanın kendi kaderini bilinçli müdahalelerle dönüştürebileceğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda Hristiyan Transhümanizmi; Hristiyan teolojisiyle transhümanist felsefeyi uzlaştıran, insanın daha ileri bir varoluş aşamasına ulaşabilmesi için bilim ve teknolojinin sunduğu imkânların etik sınırlar çerçevesinde sonuna dek değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren ve bu doğrultuda transhümanist ideolojinin temel varsayımlarını meşru kabul eden tekno-teolojik bir düşünce akımı olarak tanımlanabilir.⁵⁹⁵ Hristiyan transhümanist düşünce, insanın ontolojik durumunu nihai, değiştirilemez ve mutlak olarak görmek yerine, insanı potansiyelini sürekli olarak geliştirebilen dinamik bir varlık olarak konumlandırır. Bu noktada seküler transhümanizmle paylaştığı temel bir ilke dikkat çekmektedir: İnsanın kurtuluşunun ya da iyileşmesinin esas öznesi yine insanın kendisidir. Bu yaklaşım, insanı sadece Tanrısal inayetin pasif bir nesnesi olarak görmektense, kozmik ve ahlâkî sorumluluğa sahip etkin bir fail olarak değerlendirir.⁵⁹⁶ Bu anlayış doğrultusunda hem Hristiyan transhümanist çevreler hem de seküler transhümanistler, insan aklının ve teknolojik yaratıcılığın sınırlarını zorlayarak, insanın fiziksel ve zihinsel kapasitesinin aşamalı olarak artırılmasını, biyolojik kırılganlıklarının giderilmesini, varoluşsal sınırlılıklarının aşılmasını ve nihayetinde insanın ölümsüzlük idealine ulaşmasını ortak bir hedef olarak belirlemektedirler.

Pek çok dinî gelenek, insanın daha olgun, daha erdemli ve ruhsal açıdan yetkin bir varlık düzeyine doğru evrilmesini merkeze alan öğretiler sunmaktadır. Çeşitli ibadet biçimleri, ritüeller ve manevî pratikler; bireyin hem iç dünyasını arındırmayı hem de beden-zihin dengesini güçlendirmeyi amaçlayan birer eğitim süreci olarak kabul edilmektedir. Nitekim dua, oruç, tefekkür ve benzeri uygulamalar, inanan bireyin

⁵⁹³Muhammet Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21(2), 2021, 815-845, 817.

⁵⁹⁴ Philip Hefner, "Can The Created Co-Creator Be Lutheran? A Response To Svend Andersen", *Dialog*, 44(2), 2005, 184-188, 188.

⁵⁹⁵ Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", 818.

⁵⁹⁶ Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", 830.

zihinsel dönüşümünü, ahlâkî kemâlini ve ruhsal istikrarını besleyen araçlar olarak yorumlanmaktadır.⁵⁹⁷ Bu anlayış çerçevesinde, insanın dünyevî varoluşta iyilik halini koruyabilmesi ve ölüm sonrası bir saadete ulaşabilmesi için evrensel nitelikte etik ilkeler belirlenmiş; bireysel ve toplumsal hayat bu normlar etrafında şekillenmiştir.⁵⁹⁸ Benzer şekilde transhümanizm de, dinî öğretinin aksine seküler bir zeminde gelişmiş olmasına rağmen, insanın hem bireysel hem kolektif düzeyde daha iyi, daha güçlü ve daha yetkin bir varlık haline gelebileceğini savunan bir insan geliştirme vizyonuna sahiptir. Transhümanist düşünce de, tıpkı dinî öğretilerde olduğu gibi, insanlığın karşı karşıya olduğu fiziksel, zihinsel ve toplumsal sorunlara çözüm üretme gayesi taşır.

Hristiyan transhümanist düşünce, insanın eylemleri ve hedefleri bağlamında din ile transhümanizm arasında ortaya çıkan çatışmayı aşabilmek adına, insanın sonsuz bir aşkınlık potansiyeline ve Tanrısal bir öz taşımakta olduğuna vurgu yapar. Bu perspektife göre, insan, biyolojik yapısının dayattığı sınırlılıkların ötesine geçme kapasitesine sahiptir ve bu sürecin gerçekleşmesi, bilim ve teknolojinin sunduğu imkânlarla mümkün olmasının yanı sıra, ahlâken de teşvik edilmesi gereken bir sorumluluk olarak görülmektedir.⁵⁹⁹ Bu anlayış doğrultusunda insan, gelişimi kaçınılmaz ve dinî olarak da onaylanan bir varlık modeli olarak ele alınır. Hristiyan transhümanist düşüncede, insan doğasının sabit, değişmez bir yapı değil; tarihsel ve kültürel süreçler içerisinde sürekli olarak yeniden müzakere edilen, tanımlanan ve biçimlendirilen dinamik bir süreç olduğu vurgulanır. Bu çerçevede, bireyin kendi kimliğini şekillendirme, yeniden inşa etme ve dönüştürme yeteneği, insan yaratıcılığının temel göstergesi olarak kabul edilir. Hristiyan transhümanistlere göre bu yaratıcı potansiyel, insanın Tanrı'nın suretinde (imago Dei) yaratılmış olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla insanın kendi varoluşunu dönüştürme ve kimliğini bilinçli olarak seçme özgürlüğü, insanın Tanrısal kökeninden kaynaklanan bir hak ve kapasite olarak değerlendirilir.⁶⁰⁰ Bu yaklaşımda, insanın Tanrısal nitelikler kazanması bir isyanın ya da had aşmanın sonucu değil; Tanrı'nın insan için önceden tasarladığı bir hedefin, yani ilâhî sevginin ve yaratıcı iradenin doğal bir uzantısı olarak yorumlanmaktadır.

⁵⁹⁷ Heidi Campbell, Mark Walker, "Religion And Transhumanism: Introducing A Conversation", *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 2005, i-xiv, 10.

⁵⁹⁸ Büşra Kılıç Ahmedi, "İslâm ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 4.2 (2021): 238-258, 245.

⁵⁹⁹ Ahmedi, "İslâm ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", 239.

⁶⁰⁰ Litwa, "Becoming Gods: Deification and the Supernatural", 99.

Transhümanist düşüncenin merkezinde yer alan “kusurlu insan” anlayışı, seküler transhümanistler için sıklıkla Tanrı’nın varlığına yönelik bir eleştiri zemini olarak değerlendirilirken, Hristiyan transhümanist perspektifte bu durum, kutsal anlatının doğal bir uzantısı ve Hristiyan kozmolojisinin temel bir bileşeni olarak kabul edilmektedir. İnsanın varoluşsal kırılganlığının ve faniliğinin en somut göstergesi olan ölüm, bu yaklaşımda Tanrısal tasarımın aslî unsuru olarak değil, insanın düşüşünün ve yaratılış düzenindeki bozulmanın bir sonucu olarak yorumlanır.⁶⁰¹ Bu nedenle, ölümsüzlüğe ulaşma çabası Hristiyan transhümanistler açısından Tanrı’ya karşı bir isyan ya da haddini aşma girişimi olarak değil,⁶⁰² insanın ilâhî plan doğrultusunda kendi ontolojik eksikliğini aşma arayışı olarak görülmektedir.⁶⁰³ Hristiyan transhümanist yaklaşım, insan doğasını ve içinde yaşadığı dünyayı daha yetkin, daha adil ve daha yaşanabilir bir düzeye taşımayı; Tanrı’ya başkaldırının bir ifadesi değil, bilakis Tanrı’nın insanlara yüklediği kutsal bir misyonun yerine getirilmesi olarak değerlendirmektedir. Günümüzde bu kutsal görevin ifasında en güçlü araç ise, insanın bilgi birikimi ve yaratıcılığıyla şekillendirdiği bilimsel ve teknolojik imkânlar olarak görülmektedir.⁶⁰⁴

Hristiyan transhümanist düşüncede, insanın kendini ve dünyayı dönüştürme çabasını meşrulaştıran temel kavram imago Dei (Tanrı’nın sureti) doktrinidir. Eski Ahit kökenli bu anlayış, insanın Tanrı’nın suretinden izler taşıdığı için kutsal bir varlık olduğunu ve bu kutsallığın, fiziksel benzerlikten çok insanın bilinçli eylemlerinde açığa çıktığını savunur.⁶⁰⁵ Hristiyan transhümanistlere göre insan, yaratıcı yetenekleri ve ahlâkî sorumluluğu aracılığıyla Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi konumundadır. Bu bağlamda, teknolojik gelişmeler yoluyla insan doğasını iyileştirme ve sınırlarını aşma çabası, Tanrı’ya başkaldırı değil, bizzat Tanrısal suretin bir gereği olarak değerlendirilir. Bu nedenle, eğer insan kendisini Tanrı’nın yerine koyma iddiasında bulunacaksa, bu iddianın anlamlı olabilmesi için Tanrısal yaratma fiiline benzer nitelikte bir eylemi gerçekleştirme sorumluluğunu da üstlenmek zorundadır.⁶⁰⁶ Tanrı’nın suretinde yaratılan insanın, yaratıcılık gibi bazı ilâhî niteliklere sahip olduğu ve bu yaratıcı kapasitesini

⁶⁰¹ Litwa, "Becoming Gods: Deification and the Supernatural", 99.

⁶⁰² Hefner, "Can The Created Co-Creator Be Lutheran? A Response to Svend Andersen", 185.

⁶⁰³ Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", 834.

⁶⁰⁴ Simon Dein, "Cryonics: Science or religion", *Journal of Religion and Health*, 2021, 1-13, 13.

⁶⁰⁵ Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", 831.

⁶⁰⁶ Halapsis, "Gods of Transhumanism", 83.

özellikle teknoloji aracılığıyla görünür kılmasının dinî öğretilerle çelişmediği yönünde yorumlar bulunmaktadır.⁶⁰⁷ Zira Hristiyan transhümanist yaklaşıma göre, İncil'in ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru çerçevesinde, bilim ve teknoloji yalnızca seküler kültürün tekelinde değerlendirilemez; aksine, bu unsurlar insan varoluşunun bir parçası ve imago Dei doktrini doğrultusunda yaratılışta Tanrısal imajın bir yansıması olarak kabul edilmelidir.⁶⁰⁸

Transhümanist düşünürler, imago Dei anlayışının teknolojik bir çerçevede anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla, hem geçmişte hem de günümüzde çeşitli teologlar ve din bilimcileri tarafından yapılan geleneksel ve modern yorumları, kendi teolojik argümanlarının temel taşlarına yerleştirme çabası içinde olmuşlardır. Bu yorumlardan en önemli ve dikkat çekici olanı, “Yaratılmış Ortak Yaratıcı” fikridir.⁶⁰⁹ Yaratıcı ile yaratılanın birlikte var olma fikri, tarihsel olarak oldukça nadiren kabul edilen bir teolojik görüş olmasına rağmen, günümüzde bazı Hristiyan düşünürler tarafından transhümanizmle bir uzlaşma yolu olarak benimsenmektedir. “Yaratılmış” terimi, insanın sınırlı ve koşullandırılmış durumunu ifade ederken, “ortak yaratıcı” ifadesi, insanlığın bu sınırlamaları aşmasına olanak sağlayan özgürlüğünü simgelemektedir.⁶¹⁰ Bu anlayış, insanlığın mevcut durumunu daha ileriye taşımak için yeni bir ilham kaynağı sunmaktadır.

İmago Dei kavramsal çerçevesine önemli bir katkı sağlayan bir diğer yaklaşım ise theosis öğretisidir.⁶¹¹ Transhümanist düşünceyle dikkate değer bir benzerlik gösteren bu eski Hristiyan doktrini, insanın “Tanrı’yla bütünleşme” veya “ilâhî doğaya iştirak” sürecini tanımlar. Theosis anlayışı, insanlığın hem bedensel hem zihinsel boyutta radikal bir dönüşümle yüce bir yazgıya ulaşacağı inancını temel alır. Tıpkı transhümanist perspektifte olduğu gibi, theosis öğretisini benimseyen Hristiyanlar da insanın kendi varoluşsal gelişimi ve nihai kaderi üzerinde aktif bir rol üstlendiği fikrini

⁶⁰⁷ Ahmedi, "İslâm ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", 246.

⁶⁰⁸ Ted Peters, "Techno-Secularism, Religion, and The Created Co-Creator", *Zygon* 40.4 (2005): 845-862, 846.

⁶⁰⁹ Muhammet Yeşilyurt, "Hristiyanlığın ‘İmago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", *İtobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 9.5 (2020), 3629-3630.

⁶¹⁰ Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", 820.

⁶¹¹ Eugene Clay, "Transhumanism And The Orthodox Christian Tradition", *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans-und Posthumanismus/Building Better Humans*, 2011, 157-180, 159.

savunmaktadır.⁶¹² Bu yaklaşıma göre, Hristiyan birey mistik bir ilâhî dönüşüm süreci içerisinde, giderek daha derin bir şekilde Tanrısal sevgi ve erdemlerle şekillenmelidir. Zira ancak bu süreçle birlikte, görünmeyen Tanrı, insanın erdemli eylemleri ve ahlâkî pratikleri aracılığıyla dünyada görünürlük kazanır.⁶¹³ Bu düşünce hattı, insanı sürekli bir gelişim ve aşamalı dönüşüm perspektifinden değerlendiren transhümanist felsefenin teolojik açıdan meşrulaştırılmasında da önemli bir dayanak noktası olmuştur.⁶¹⁴ Özellikle evrim anlayışını benimseyen dindar transhümanistler, doğal evrim sürecine insan eliyle müdahale edilmesinin hem ahlâkî açıdan savunulabilir hem de insanlığın ilerlemesi için kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu ileri sürmektedirler.⁶¹⁵

Yukarıda değinildiği üzere, imago Dei öğretisi, Tanrı tasavvurunun daha esnek ve insan-merkezli bir yorumla ele alınmasına imkân tanımış; bu yaklaşım, transhümanist düşünceyle Hristiyan inancı arasında bir uzlaşma zemininin oluşmasına katkı sağlamıştır. Orta Çağ boyunca Hristiyanlığın bilimsel ilerlemelere karşı mesafeli ve kimi zaman da karşıt duran tutumunu aşmak adına, bu tür teolojik yorumlar, din-bilim ilişkisini yeniden yapılandırma çabalarının merkezine yerleşmiştir. Böylece Hristiyan düşüncesi, teknolojiyi insanın fiziksel ve zihinsel yetkinliğini artırma aracı olarak konumlandırarak, ölüm gibi varoluşsal sınırlılıkları aşmayı hedefleyen projelere dahi teolojik anlamda meşruiyet kazandırma yoluna gitmiştir.

Buna ek olarak, Hristiyan transhümanist bakış açısında teknoloji, insanın yaratılış amacına ulaşmasını kolaylaştıran bir araç olarak değerlendirilirken; bilimin sunduğu imkânlar, kutsal metinlerdeki insanın yetkinleşme sürecine hizmet eden potansiyel bir lütuf olarak yorumlanmaktadır.

İlk etapta transhümanizmin, insan bedenini ve zihnini yeniden inşa etme yönündeki iddialı önerileri, kurumsallaşmış dinî gelenekler ve inançlı bireyler açısından yabancı veya tehdit edici bir söylem gibi algılanabilmektedir. Ancak uzlaştırmacı yaklaşımı benimseyen düşünürler için, transhümanist vizyonun temel varsayımları; insan doğasının anlamı, evrendeki konumu ve varoluşsal amacı gibi meselelerde geleneksel dinî öğretilerle belirli düzeylerde örtüşmektedir. Bununla birlikte, dinî

⁶¹² Clay, "Transhumanism And The Orthodox Christian Tradition", 173.

⁶¹³ Clay, "Transhumanism And The Orthodox Christian Tradition", 174.

⁶¹⁴ Yeşilyurt, 'Hristiyanlığın "İmago Dei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı', 3628.

⁶¹⁵ Hefner, "Can The Created Co-Creator Be Lutheran?", 186.

çevrelerden gelen en yaygın eleştirilerden biri, teknolojik müdahaleler aracılığıyla insan varlığını dönüştürme çabasının, insanın Tanrısal otoriteye meydan okuyarak “Tanrı rolünü üstlenme” tehlikesi taşıdığı yönündedir.⁶¹⁶ Hristiyan transhümanist perspektife göre, teknolojik gelişmeleri desteklemek ve bu ilerlemelere katkı sunmak, Tanrı'nın yerine geçme çabası olarak değil, Tanrı'nın yaratıcı iradesine ortak olma ve onunla işbirliği içerisinde hareket etme biçiminde değerlendirilmelidir. Bu bakış açısına göre, örneğin doğal yollarla çocuk sahibi olamayan bir bireyin, modern tıbbın sunduğu biyoteknolojik müdahaleler yoluyla beden kimyasının yeniden düzenlenmesi, insanın Tanrı'nın yaratılış sürecine bilinçli bir katkı sunması anlamına gelir; bu durum ise Tanrısal plana müdahale değil, ilâhî hikmete uyumlu bir sorumluluk olarak yorumlanır.⁶¹⁷ Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın yarattığı evren, bilimsel keşifler ve teknolojik araçlar vasıtasıyla dönüştürülmeli ve bu dönüşüm, ilâhî vaat edilen “yeni yaratılış” tasavvurunun bir yansıması olarak insanlığın yararına sunulmalıdır.⁶¹⁸ İnancı transhümanist düşünürler, insanın sahip olduğu bu teknolojik yetkinliği, insanlığı hem maddi hem de manevi anlamda dönüştüren ve nihayetinde kurtuluşa taşıyan bir vizyon doğrultusunda ilâhî bir lütuf ve sorumluluk olarak görmektedirler.⁶¹⁹

Yukarıda değinildiği gibi, Hristiyan transhümanist düşünceye göre, insanın kendi varlığını daha Tanrısal bir nitelik kazanacak şekilde dönüştürmek amacıyla teknolojiden yararlanması, mantıklı ve meşru bir adım olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, transhümanist felsefe ile dinî inançlar arasında daha uzlaşmacı ve yapıcı bir ilişkinin kurulabildiğini göstermektedir.⁶²⁰ Örneğin, insan zihninin biyolojik sınırlarını aşma gayesiyle teknolojik müdahalelerde bulunmak, daha yüce ve ilâhî bir bilinç düzeyine ulaşma ihtimalini beraberinde getirebilir.⁶²¹ Benzer şekilde, transhümanistlerin bedenın fiziksel sınırlarını aşarak kişilik ve bilinci dijital ortama aktarma yönündeki hedefleri, Hristiyan teolojisinde vaat edilen yeniden diriliş inancının sekülerleşmiş ve teknoloji merkezli bir yorumu olarak değerlendirilebilir.⁶²²

⁶¹⁶ Campbell, Walker, "Religion And Transhumanism: Introducing A Conversation", 2.

⁶¹⁷ Hefner, "Can The Created Co-Creator Be Lutheran? A Response To Svend Anderse", 186.

⁶¹⁸ Peters, "Techno-Secularism, Religion, And The Created Co-Creator", 845.

⁶¹⁹ Peters, "Techno-Secularism, Religion, And The Created Co-Creator", 861.

⁶²⁰ Walker, "Religion And Transhumanism: Introducing A Conversation", 7.

⁶²¹ Walker, "Religion And Transhumanism: Introducing A Conversation", 7.

⁶²² Clay, "Transhumanism And The Orthodox Christian Tradition", 159.

İslâm geleneğinde de sağlıklı ve uzun bir yaşam sürme tavsiyesi, hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesi açısından önemli bir yer tutar. Ancak, Yahudilik ve Hristiyanlıktan farklı olarak, İslâm'da insanın Tanrı ile ortak yaratma amacını gütme ya da üstün bir ırk oluşturma arzusu bulunmaz.

İslâm düşünürlerinden olan İmam Mâverdî öncelikle insanın gelişimindeki en önemli vasfın Allah tarafından verilmiş olan “akletme yetisi” olduğuna dikkat çeker. Mâverdî, “Allah insanın aklını kendi ihtiyaçlarını karşılamasına uygun olarak yaratmıştır; bu nedenle insan, aklıyla gayret ederek bu dünya için kendi iyiliğine çalışmak zorundadır” diyerek aklın ilâhî bir lütuf olarak insan hayatındaki belirleyici rolünü vurgular. Bu ifade, İslâm'ın insana yalnızca uhrevî kurtuluşu değil, dünyevî iyiliği de hedef gösteren bütüncül yaklaşımıyla birebir örtüşmektedir.⁶²³ Muhammed İkbal de İslâm'ın bizatihi bireyin değerine verdiği önemin üzerinde durur. İkbal İslâm'ın aynı zamanda durağan ve kapalı âlem görüşünü reddettiğini ve dinamik bir görüşü bünyesinde barındırdığını ifade eder.⁶²⁴ Çünkü İslâm doğası itibarıyla hayatın sadece bir köşesinde kalmayı reddetmektedir.⁶²⁵ İkbal İslâm'ın dinamikliğini ve gelişime olan açık vizyonunu şu şekilde ifade eder:

“İslâm düşüncesi, ateist yaklaşımlar hariç olmak üzere çevre kültürlerden gelen çeşitli fikirleri özümseyebilme kapasitesine sahip, esnek ve gelişime açık bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle İslâm, insanlığın ilerlemesini ve gelişimini destekleyen düşüncelere karşı müspet bir tutum sergiler.”⁶²⁶

Fakat İslâm'ın buradaki dikkat çekilen sınırı Tanrı tanımaz, tevhid ve yaratıcılık ilkelerine aykırı fikirlerin bu alanda dışarıda bırakılmasıdır. Transhümanizmde Tanrı'yı dışlayan ya da Tanrı'nın yerine geçme iddiası taşıyan yaklaşımlar, bu anlamda İslâm'ın kabul sınırlarının dışında kalır.

İslâm, insanın içgüdüsel ve fizyolojik yönelimlerini göz ardı etmeksizin, bunları sağlıklı ve dengeli bir yaşam tarzı ile uyumlu hâle getirir. Bireyin arzuları, İslâm ahlâkı

⁶²³ İmam Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, (Çev.: Ersan Urcan), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2018, 267-269.

⁶²⁴ İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 183.

⁶²⁵ Yusuf Karadavi, “İslâm ve Sekülerizm”, (Çev.: Agha Mohammad Nabil), Ali Coskun (Ed.), *İslâm ve Sekülerizm*, Dönem Yayıncılık, İstanbul 2020, 45.

⁶²⁶ İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 202.

çerçevesinde yönlendirilir ve ferdî menfaatlerle toplumsal fayda birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak telakki edilir.⁶²⁷ Transhümanist düşüncede ise insanın fizyolojik ve psikolojik sınırları çoğu zaman aşılması gereken engeller olarak görülür; bireysel istek ve potansiyelin mutlak biçimde genişletilmesi hedeflenir. Bu bağlamda, İslâm, insanın arzularını terbiye ederek toplum yararına bir yol izler. Transhümanizmin ise arzuları sınırsızlaştırarak bireyi merkeze alan bir anlayışa sahiptir. Bu anlamda İslâm anlayışıyla transhümanizm bir zıtlık teşkil eder. İslâm, insanın sınırlarını kabul ederken, onları değerli ve anlamlı kılmaya çalışır; transhümanizm ise bu sınırları teknoloji yoluyla ortadan kaldırmayı amaçlar.

Beden sağlığı ve sağlamlığı İslâm dininin son derece önem verdiği konuların başında gelir. Çünkü sağlıklı insan aynı zamanda kuvvetli insan demektir.⁶²⁸ İslâm dini, sağlık konusuna son derece rasyonel ve bilimsel bir yaklaşımla yaklaşır. Herhangi bir hastalıkla karşılaşıldığında ilk yapılması gereken, tedavi yollarını araştırmak ve uygulamaktır. Bu yaklaşım, hem aklın bir gereği hem de dinin açık bir emridir. İslâm, yalnızca hastalıkların tedavisini değil, aynı zamanda hastalıklardan korunmak için gerekli önlemlerin alınmasını da emreder. Bedeni ve zihni işlevsiz hâle getiren her türlü madde ve davranıştan -örneğin sarhoş edici maddelerden veya bulaşıcı hastalık kaynaklarından- uzak durulması gerektiğini belirtir. Ayrıca temizlik, İslâm'ın en temel sağlık ilkelerinden biri olarak ön plana çıkar.⁶²⁹ Bu noktada İslâm düşünürlerinden olan İbni Rüşd de yüzyıllar öncesinden İslâm'ın bu anlayışına dikkat çekmiş ve “şeriat ruhu tıp ise bedeni düzeltir” demiştir.⁶³⁰

Bu bağlamda İslâm, insanın fiziksel ve manevî sağlığını korumasını ilâhî bir görev olarak görür, ancak bu, ölümsüzlük veya Tanrı gibi bir varlık olma hedefini taşımaktan çok, bireyin yaradılışına saygı göstererek Tanrı'nın iradesine uygun bir yaşam sürmesini amaçlar.

Yahudilik ve Hristiyanlıkla karşılaştırıldığında, İslâm'ı transhümanizm düşüncesinden ayıran en belirgin fark, mutlak tevhid inancıdır. Tevhid, İslâm'ın temel

⁶²⁷ Muhammed Bakır Es-Sadr, *Çağdaş İnsan Açmazı*, (Çev.: Melikşah Utku), Bilge Adam Yayınları, Aydın 2006, 61.

⁶²⁸ Recep Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, 27.

⁶²⁹ Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, 29-30.

⁶³⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 116.

inançlarından biri olup, yalnızca Tanrı'nın birliği ve kudreti üzerine kurulu bir dünya görüşü sunar.⁶³¹ Bu inanç, herhangi bir ideolojinin veya varlığın Tanrı'ya eşdeğer olamayacağını vurgular. İslâm, insanın Tanrı'ya yakın olma ya da O'nun yerini alma gibi bir hedefi benimsemez, aksine insanın her yönüyle Tanrı'ya bağımlı ve aciz bir varlık olduğunu kabul eder. Bu bağlamda, insanın fiilleri de Tanrı'nın kudretine denk değildir, dolayısıyla transhümanizmdeki “her şeye gücü yeten insan” modeli İslâm'ın tevhid anlayışıyla çatışır.

İslâm, insan bedenine ve sağlığına büyük bir değer verir, sağlığın korunması ve hastalıkların tedavi edilmesi konusunda bireyleri sorumlu tutar. Bu nedenle, transhümanizmin insan bedenini iyileştirme ve geliştirme yönündeki çabalarına karşı olumsuz bir tavır sergilenmemektedir. Çünkü İslâm'da hastalıkların tedavisine karşı bir ret durumu söz konusu değildir; aksine, şifa aramak teşvik edilmektedir.⁶³² İslâm'a göre, bilimsel ilerlemeler, fayda sağladığı sürece takdir edilmelidir.⁶³³ Ancak İslâm'ın sağlıklı yaşamı teşvik etmesi ile transhümanizmin, mevcut bedenin ötesine geçerek ölümsüzlük peşinde koşması arasındaki amaç farklılıkları, köklü bir ayrım teşkil eder.⁶³⁴ İslâm, insan ömrünün sağlıklı bir biçimde uzatılmasını kabul ederken, “dünyevî ölümsüzlük” fikrini kabul etmez. Bu düşünce, İslâm'ın ölüm, diriliş ve ahiret konularında derin kökleri olan ve kesinlikle kabul edilmiş eskatolojik doktrinlerine karşı bir karşıtlık oluşturmaktadır.⁶³⁵ Transhümanistlerin ölümsüzlük iddialarına karşı ise, İslâm bu çabaları geçmişte olduğu gibi gelecekte de sonuçsuz bir arayış olarak değerlendirir. Özetle, İslâm inancında insan, hastalıkların tedavisi için çaba göstermekle yükümlüdür ancak ölümsüzlük için herhangi bir yönlendirme söz konusu değildir. İslâmî perspektiften transhümanizme yönelik eleştiriler kapsamlı bir şekilde ele alınabilir; ancak İslâm'ın tevhid inancı, insanın faniliği ve ahiret inancı gibi temel doktrinleri göz önünde bulundurulduğunda, transhümanist düşüncenin bu inanç ilkeleriyle örtüşmediği söylenebilir.

⁶³¹ İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 95.

⁶³² Yeşilyurt, “İslâm ve Transhümanizm”, 120.

⁶³³ Hamid Mavani, "Islam-God's Deputy: Islam and Transhumanism", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan US, 2014. 67-83, 79.

⁶³⁴ Muhammet Yeşilyurt, “İslâm ve Transhümanizm”, (Muhammet Yeşilyurt Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023, 127.

⁶³⁵ Mavani, "Islam-God's Deputy: Islam and Transhumanism", 78.

Transhümanizmin dinlerle olan ilişkisi, her bir inanç sisteminin metafizik yapısı, insan anlayışı ve kurtuluş doktrinleri bağlamında farklılık göstermektedir. Budizm ve Hinduizm gibi Doğu kökenli inanç sistemleri, bireysel dönüşüm ve zihinsel gelişimi merkeze almaları nedeniyle transhümanist düşünceye daha esnek ve uyumlu bir zemin sunmaktadır. Bununla birlikte, transhümanist vizyonun yol açabileceği eşitsizlikler, özellikle Hinduizm'in kast sistemiyle yapısal benzerlikler taşıyabileceği için eleştiriye açıktır. Tüm bu farklılıklar, transhümanizmin tek bir dinî sistemle mutlak bir uzlaşta içinde olamayacağını; fakat bazı inanç sistemleriyle belirli kavramsal düzlemlerde kesişebileceğini göstermektedir.

Semavî dinlerde transhümanist müdahalelere yönelik yaklaşım, genellikle Tanrı'nın iradesine müdahale, insanın fitratını yok sayma ve etik sınırların aşılması gibi endişeler üzerinedir. Yahudilik insanın, Tanrı'nın yarattığı dünyayı dönüştürme sorumluluğuna sahip olduğunu kabul ederken, ölümsüzlük fikri konusunda transhümanizme bir mesafe koymaktadır. Hristiyan transhümanistler ise insanın Tanrı'nın suretinden olduğunu ve bu nedenle gelişim ve değişime açık olduğunu savunurlar. Ancak İslâm, insanın fitratına, tevhid inancına ve ilâhî kader anlayışına daha sıkı bağlı kaldığı için, radikal teknolojik müdahalelere karşı daha temkinli bir tavır sergiler. Dinler, kendi kutsal metinleri ve teolojik perspektiflerine göre transhümanizmin belirli yönlerine yaklaşabilirken, bazı temel inançlar ve ahlâkî sınırlar nedeniyle bazı noktada çatışmalar da yaşanabilmektedir. Bu durum, transhümanizmin dinlerle nasıl bir uyum yakalayacağı sorusunun çok yönlü bir mesele olduğunu gösterir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZMDE AHLÂK

3.1. AHLÂK

Transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarını aşmayı ve teknolojiyi kullanarak insan doğasını iyileştirmeyi amaçlayan bir felsefî akım olarak, ahlâk boyutunda birçok soruyu gündeme getirir. Yapay zekâ ve biyoteknoloji gibi teknolojilerin ahlâkî değerlerle uyumu, bu problemlerin en tartışmalı noktalarından biridir. Özellikle, transhümanistlerin ahlâkî vicdan ve değerler doğrultusunda hareket etmesi gerektiği fikri, transhümanizmin ahlâkî boyutuyla ilgili önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır.

Transhümanizmde cinsiyet rolleri, aile yapısı, kimlik ve kişilik algısı, mülkiyet ve mahremiyet anlayışı ile eğitim anlayışı gibi temel kavramlar, teknolojik dönüşümün hem nesnesi hem de öznesi hâline gelmektedir. Bu bağlamda, transhümanist uygulamaların bireysel düzeyde benlik ve değer algısına, toplumsal düzeyde ise norm, adalet ve eşitlik gibi kavramlara nasıl etki ettiği, ahlâkî sorgulamalar açısından önem arz etmektedir. Bu bölümde, transhümanizmin söz konusu alanlardaki yansımaları değerlendirilerek, bireysel ve toplumsal düzlemde meydana gelebilecek etik dönüşümler ele alınacaktır. Zira transhümanizm, insanları daha gelişmiş ve güçlü kılmayı amaçlasa da, bu süreçte ahlâkî değerlerin, vicdanın ve manevî değerlere ilişkin sorumlulukların göz ardı edilmemesi gerektiğine inanmaktayız.

3.1.1. Ahlâk İlkelerinin Belirlenmesi Problemi

Ahlâk, tıpkı bilim ve teknoloji gibi sadece bir düşünce sistemi değil, aynı zamanda farklı yaşam biçimlerine, toplumsal yapılara ve insan ilişkilerine bağlı, çok yönlü ve karmaşık bir olgudur. Herkesin kolayca tanımlayamayacağı kadar çok bileşeni vardır. Yine de ahlâkı, varoluşun bir biçimi olarak görmek mümkündür. Ahlâk, dünyada "bir başkasıyla birlikte yaşama" anlayışıyla şekillenen bir tutumdur. Genellikle kurallarla, yasaklarla ya da zorunluluklarla karıştırılır, oysa ahlâk bu tür yapılardan çok daha derin ve farklı bağlantılarla oluşur. Bu noktada, teknolojiyle ahlâk arasında bir gerilim vardır. Çünkü her ikisi de dünyayı ve insanı dönüştürmeye çalışır, fakat bunu farklı yollarla yaparlar. Her biri kendi içinde insanlığı etkileyen çeşitli değerler ve

ilişkiler üretir. Yani asıl mesele, bugün bizlerin bu iki alanın oluşturduğu yolları nasıl seçeceği ve bu yolların bizi nasıl bir geleceğe taşıyacağıdır.⁶³⁶

Ahlâkî alanı belirginleştiren en önemli yönlerden biri sadece insan doğasında olana değil, olması gerekene de işaret eden normatif bir ilim dalı olmasıdır.⁶³⁷ Ahlâkî normlara uymayı kolaylaştıran en önemli etmenlerden biri ahlâkî vicdandır. Ahlâkî vicdan, oldukça karmaşık bir süreçtir ve her bireyde aynı şekilde gelişmeyen bir oluşumdur. Bu vicdan, zaman içinde farklı aşamalardan geçerek şekillenir; ancak her insanda aynı düzende ve eşit düzeyde gelişim göstermez. Ahlâkî vicdanın yapısı; ahlâk felsefesinin temelini oluşturan düşünsel yansımaların yanı sıra, bireysel farklılıklara bağlı olarak değişen alışkanlıklar, duygular, sezgiler, kanaatler ve inançlar gibi çeşitli bileşenleri içinde barındırır.⁶³⁸ Bu yüzden herhangi bir ahlâkî norm insanların birçoğu için geçerli ve uygulanabilir olsa da bazı insanlarda herhangi bir anlam ifade etmez. Bu durum aynı zamanda birden fazla ahlâk ve ahlâkî değer tanımına yol açmıştır. Bir alanda ahlâkî normlara karar verirken bu çeşitlilik tartışmalara ve belli problemlere sebep olabilmektedir. Özellikle konumuz olan transhümanizmde ahlâkî ilkelerin belirlenmesi problemi bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu yüzden konuya öncelikle ahlâk ilkelerinin vazgeçilmez unsurlarının ne olduğuna ve bu unsurları belirleyen temel kavramlarla başlamakta fayda görmekteyiz.

Öncelikle gerçek hüküm ve ahlâkî hüküm arasındaki farka dikkat çekecek olursak; gerçek hükümler “gökyüzü mavidir”, “Anadolu Türk vatanıdır” gibi hükümlerdir. İstek ve duygularımızın ifadeleri ise değer hükümleridir. Ancak bir hükmün değer hükmü olabilmesi için bizim istek ve duygularımızın ifadesi olması yetmemektedir. Aynı zamanda bu hükmün bir toplumun bütün fertleri tarafından da aynı şekilde kabul edilmiş olması lazımdır. Hangi kaynaktan çıkarsa çıksın bütün değerler mutlaka bir inanca bağlanırlar. Bu anlamda ahlâk ilkeleri iyilik idealine bağlıdır. İnsanda iyilik iradesinin varlığına inanmadıkça ahlâkî değer hükümleri ortaya koymak da mümkün değildir. İyiliğin varlığı ise bir gerçeğin ifadesi olmayıp, bir inanç

⁶³⁶ Bruno Latour, Couze Venn, "Morality And Technology", *Theory, Culture & Society* 19(5-6), 2002, 247-260, 254.

⁶³⁷ Nejdet Durak, "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 2010, 105-124, 106.

⁶³⁸ Laura Pana, "Yapay Zekâ ve Ahlâkî Zekâ", (Çev.: Esra Cizmeci Ümit), *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi*, 2(1), 2022, 105.

olayıdır. İnsanlığın ilerlemesi ise ortaya koyduğu değer hükümlerinin çoğalmasi ile mümkündür.⁶³⁹ Anlaşıldığı üzere ahlâkî ilkelerin evrensel bir tutunum gösterebilmesi “iyilik” iradesiyle ve inancıyla yakından ilişkilidir.

Ahlâk düşünürü İmmanuel Kant da, ahlâk sistemlerinin temelinde “en yüksek iyi” probleminin yer aldığını ifade eder. Kant, bu en yüksek iyiyi bir “ideal” olarak değerlendirir. Bu ideal, insan aklının düşünebileceği her şeyi ona göre belirlediği ve ölçüt olarak kabul ettiği yüce bir değerdir. Dolayısıyla, her şeyin onunla karşılaştırılabileceği bir model olarak önce bu idealin tasarlanması gerekir. Ancak Kant'a göre bu en yüksek iyiye ulaşmak fiilen mümkün değildir; çünkü o yalnızca bir ideadır, yani iyilik hakkında sahip olduğumuz kavramsal bir model, bir fikir, bir tasarımdır. Tarihsel olarak mutluluğun tek başına en yüksek iyi olamayacağı anlaşılmıştır. Zira haklı-haksız ayrımı yapılmaksızın bütün insanların mutluluğa ulaşmış olmaları, mutluluğun gerçekten mevcut olmasını sağlasa bile, bunun hak edilmiş olması eksik kalırdı. Başka bir ifadeyle, insanlar mutluluğu elde etseler dahi buna layık olmamaları hâlinde bu durum en yüksek iyiyi gerçekleştirmezdi. Bu nedenle Kant'a göre, en yüksek iyiye ulaşabilmek için yalnızca mutluluğu değil, aynı zamanda bu mutluluğa layık olmayı da aramak gerekir. Eğer bir bireyde hem mutluluk hem de buna layık olma durumu bir arada bulunursa, işte o zaman en yüksek iyiye ulaşılmış olur.⁶⁴⁰ Kant aynı zamanda sağlık, refah ve genel anlamda bedensel esenlik gibi değerler, tek başına “en üstün iyi”yi oluşturmayaacağını ifade eder. Ona göre en üstün iyiye ulaşılabilmesi için, mutluluğun ahlâkî iyiyiyle birleştirilmesi gerekir.⁶⁴¹ Burası önemi bir noktadır. Çünkü haz ve mutluluk odaklı günümüz ideolojileri, çoğu kez bir hak edişten uzaktır. Transhümanist ideoloji de her ne kadar burada bahsedilen “en yüksek iyi” hedefine ulaşmak istese de bu mutluluğa erecek her insan için gerçek bir hak etmişlik durumu sağlayamayacaktır. Çünkü kalp ve niyet okuyuculuğu hiçbir dünyevî hareketin elde edemeyeceği uhrevî bir olgudur. Kaldı ki transhümanizmde mutluluğun vaat edildiği insanların sadece iyi insanlar olması yetmeyecek, bunun yanında maddî güçlerinin de kendilerine sunulan teknolojilerden yararlanabilmeleri için yeterli olması beklenecektir. Bu açıdan transhümanizm her ne kadar Tanrısal bir tutum sergilemeye

⁶³⁹ Topçu, *Ahlâk*, 90-91.

⁶⁴⁰ Kant, *Ethica*, 20.

⁶⁴¹ Kant, *Ethica*, 21.

çalışarak dinlerin gerçek iyilere vaat ettiği sonsuz mutluluğu bu dünyada insanlara vermeyi hayal etse de yine bir taklitten ibaret kalacaktır.

İnsanlarda bulunan ahlâkî vicdan ve iyilik inancı, yine birtakım genel kabul görmüş ahlâk ilkeleri ile desteklenmek durumundadır. Adalet ve merhamet gibi ilkeler bunlardan bazılarıdır. Bu ilkeler matematik teorileri gibi ispatlanamazlar ama doğruluklarından şüphe edilmeyen hakikatlerdir. Bu tarz ahlâk ilkelerinin keyfi olarak ortaya koyulduklarını söylemek doğru değildir. Çünkü onlar fertlerin ve insanlığın bugüne kadar yaptığı denemelerin eserleridir.⁶⁴² Bunlardan biri olan eşitlik ilkesi, sınıf farklarının gözle görülür şekilde yukarıdan aşağıya haksızlık, adaletsizlik ve zulüm ile dayanılmaz hale gelmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.⁶⁴³ Adalet ise herkese layık olduğunu yani hakkını vermektir. Hakkın ölçüsü, eşitlik temeli üstüne oturtulan kabiliyetlerle ihtiyaçlardır. Adaletin çiğnenmesi ise zulmü doğurur.⁶⁴⁴ Kabul görmüş ahlâk ilkelerinden bir diğeri olan merhamet, başkasının iyiliğini istemek ve onun yardımına koşmak anlamına gelmektedir. Merhamet, adaletin kaynağıdır. Merhamet aynı zamanda ruhumuzda doğan içsel bir harekettir. Adalet ise dışımızda kurulan düzendir.⁶⁴⁵ Transhümanizmin eleştirilen yönlerinden çoğu da önceki konularda da değinildiği gibi özellikle bu ahlâk ilkeleri ile ilgilidir. Genel olarak bu ilkeler insanların hayatlarında en az bir kere ihtiyaç hissettiği ahlâkî değerlerdir. Çünkü bunların herhangi birinden yoksun bırakılmak birey için oldukça zor bir durumdur. Ahlâk ilkelerinin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu sorusu, ahlâk felsefesinin temel tartışmalarından biridir. Bu bağlamda, bir şeyin değerli olup olmadığı, onun bizatihi sahip olduğu niteliklere mi yoksa bizim ona yüklediğimiz anlamlara mı bağlıdır sorusunu öne çıkarır.

Öznelci yaklaşıma göre, değerler insanın yargılarına dayanır; insan olmadan değerlerden söz edilemez. Nesnelci yaklaşım ise, adalet, iyilik, doğruluk gibi değerlerin insan yargılarından bağımsız ve kendinde değerli olduğunu savunur. Uzlaştırmacı yaklaşım ise değeri hem nesnel niteliklerde hem de öznel değerlendirmelerde temellendirir. Örneğin bal, hem faydalı içeriğiyle nesnel olarak değerli, hem de insana

⁶⁴² Topçu, *Ahlâk*, 92.

⁶⁴³ Topçu, *Ahlâk*, 98.

⁶⁴⁴ Topçu, *Ahlâk*, 102.

⁶⁴⁵ Topçu, *Ahlâk*, 105.

sağladığı yarar dolayısıyla öznel olarak anlamlıdır. Bu yaklaşım, değerın çok boyutlu ve ilişkisel bir yapıya sahip olduğunu öne sürer.⁶⁴⁶

Taha Abdurrahman ise nesnellik ve öznellik anlayışlarının, modern bilim tarafından daha farklı yorumlandığını ifade eder. Bu bağlamda modern bilimin ahlâktan ayrılmasını öngören anlayışlar iki temel ilkeye dayanır. Bunlardan ilki nesnellik ilkesidir. Bu ilke, bilimsel düşüncenin insanî özden tamamen bağımsız olması gerektiğini savunur. Ancak bu tür bir nesnelliğin gerçekleşmesi oldukça güç ve ispatı zordur. Bu nedenle, bu ilkeyi donuk bir nesnellik anlayışı olarak tanımlar ve onu, öznenin değerlerini dikkate alan dinamik nesnellik ilkesinden ayırır. Dinamik nesnellik, bilginin oluşum sürecinde öznel değerlerin yönlendirici ve rehber edici bir rol oynadığını kabul eder. İkinci ilke ise serbest kolaycılık ilkesidir. Bu ilkeye göre, mantık ahlâktan bağımsızdır ve herkes kendi mantığını dilediği gibi kurabilir. Buradaki tek koşul, kişinin özel bir mantık benimsediğinde bunun ilkelerini ve yöntemlerini açıklamasıdır. Bu anlayış amelî bakış açılarını tamamen dışarda bırakır.⁶⁴⁷ Bu anlayış modern bilimin geliştirdiği maddeci anlayışın bir sonucu olarak durmaktadır. Aklın fevkalade hüküm verebileceğine inanıldığında, din ve dinle oldukça bağlantılı ahlâkî normlar da taraflı bir bakış açısına kurban gitmektedir.

Din ile bilim arasındaki gerilimden ahlâk düşüncesinin etkilenmemesi mümkün olmamıştır. Bu ayrışma, din ve dünya işlerinin birbirinden koparılmasıyla birlikte ahlâkî anlayışların da farklılaşmasına yol açmıştır. Geleneksel dinî ahlâkın eleştirisi sonucunda ortaya çıkan seküler ahlâk anlayışı, bireyin ahlâkî kararlarını kendi özgür iradesiyle almasına, yani ahlâkî özerkliğe ve bireysel sorumluluğa vurgu yapar. Seküler ahlâk, insan aklını temel alarak insanın değerini ve insanlığın özünü savunmayı amaçlar.⁶⁴⁸ Seküler ahlâk, dinî ahlâkı dışlamaktadır. Fakat bu durum transhümanizm ile her ne kadar uyumlu görünse de işin içine özgür irade girdiğinde -ki bir sonraki konuda üzerinde duracağız- transhümanizmi seküler ahlâk anlayışı ile de tam bir uyuşmadan uzaklaştırmaktadır.

Ahlâkî değerlerden yoksun bir bilim yaklaşımı, maddenin hangi yönde ve ne tür amaçlar doğrultusunda kullanılacağına ilişkin önemli belirsizlikler barındırmaktadır.

⁶⁴⁶ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 40-41.

⁶⁴⁷ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 133.

⁶⁴⁸ Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, 53-54.

Bilimsel ilerlemenin yönünü tayin edecek etik ilkeler olmadığında, ortaya çıkan bilgi ve teknolojilerin nasıl bir toplumsal etki oluşturacağı öngörülemez hale gelmektedir.⁶⁴⁹ Bu durum özellikle transhümanizm bağlamında daha da belirginleşmektedir, zira insan bedeninin, zihninin ve sınırlarının teknolojik araçlarla dönüştürülmesini hedefleyen bu yaklaşım, ahlâkî bir zemin olmadan insanlık değerini, eşitliği ve özgürlüğü tehdit edebilecek sonuçlara yol açabilir. Dolayısıyla transhümanist tasavvurların insanlık yararına yönlendirilmesi, ancak ahlâkî değerlerle uyumlu bir bilim anlayışıyla mümkün olabilir.

Bilimsel yeniliklerin ve keşiflerin insan yaşamı bakımından değer taşıyıp taşımadığı, etik ölçütlerle değerlendirilebilir. Bu tür bir değerlendirme, bilimin insanlığa sunduğu yararı göz önünde bulundurur. Eğer bir bilimsel gelişme, insanın ve yaşamın iyiliğine hizmet etmiyor, aksine risk oluşturuyorsa, ne kadar kapsamlı olursa olsun bu durum ilerleme ya da başarı olarak kabul edilemez.⁶⁵⁰ Aynı zamanda modern anlayışlarda ahlâkî sınırlara dair bir temel bulunmadığı için, insan kimliği dönüşürken insanlığın yok olması tehlikesi de doğabilir.⁶⁵¹

Transhümanizmin ahlâkî vizyonuna gelecek olursak, bu ideoloji, bedensel gelişmenin yanı sıra, insanların daha iyi, daha bilgili, daha mutlu olma arzularına da çözüm vaat eder ve insan doğasının temelinde yer alan acı, bilgisizlik, güvensizlik gibi sorunları teknolojik yollarla aşmanın yollarını arar. Transhümanizm ideolojisine göre kişinin ahlâkî dönüşümü birden fazla unsurla mümkün olacaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak insan koşullarını iyileştirmek için insanın fiziksel doğasının dönüştürülmesi gerektiği fikrine inanılmaktadır.⁶⁵² İkinci olarak insanın hayal gücünün sınırlarını gerçekleştirebilmesi için bedensel ve zihinsel dönüşüme açık olması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna göre bu vizyon, sadece acıdan kaçmayı değil, aynı zamanda insanın ideal benliğini gerçekleştirme çabasını da içermektedir. Üçüncü olarak insan psikolojisinin ve ahlâkî doğasının da dönüştürülmesi gerektiğine inanılmaktadır. Sadece yetenekleri artırmak değil; öfke, kıskançlık gibi “ilkel” duyguları da aşmak gerektiği

⁶⁴⁹ Ali Akdoğan, "Sosyal Gelişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 2009, 11-44, 36.

⁶⁵⁰ Akdoğan, "Sosyal Gelişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk", 36.

⁶⁵¹ Yurii Parkhomenko, "Transhumanism in The Context of Ethos of Enhancement And Search For Identity: Philosophical Origins", 6(4), 2024, 24-28 27-28.

⁶⁵² Patrick D.Hopkins, "Moral Vision for Transhumanism." *Journal of Evolution & Technology* 19(1), 2008, 1-2.

savunulur. Aksi takdirde süper bedenli insanlar olur, ama daha iyi insanlar olmaz.⁶⁵³ Dördüncü unsur, gerçeği arama ve iyiyi gerçekleştirme amacıyla kendimizi değiştirmekten geçmektedir. Bu dönüşümde kişisel kimlik sorunu ortaya çıkar; "Kendimizi değiştirirsek biz kimiz?" sorusu sorulur, ama bu gibi sorulara sebep olan kafa karışıklığı gelişim süreci olarak görülüp kabul edilir. Buradaki nihai amaç, insan aklının erişemediği iyiyi ve gerçeği, dönüşümle kavrayabilecek bir varoluş düzeyine ulaşmaktır. Beşinci ve son unsur, bu ahlâkî vizyonun, insan ve transhuman arasındaki ilişkileri de içermesidir. Kimi transhumanlar sadece güç ararken, kimileri tüm duyarlı varlıkların yararı için çalışabilir.⁶⁵⁴ Buna göre transhümanist ideolojinin yalnızca teknolojik ilerlemeye değil, aynı zamanda bireyin etik ve varoluşsal dönüşümüne de odaklandığını görmekteyiz. İnsanda var olan ve "ilkel" olarak kabul edilen hasletlerin de teknolojik yollarla dönüştürüleceğine inanılmaktadır. Transhümanizmin acıdan kaçış, ideal benliğe ulaşma ve ahlâkî gelişim gibi hedefleri, onun belli bir değer anlayışına sahip olduğunu gösterir. Ancak bu anlayış, geleneksel ahlâk sistemlerinden farklı olarak sabit ilkelerden ziyade, dönüşüm ve gelişim fikri üzerine kuruludur.

Transhümanist projelerin gelişim ve dönüşüm fikri ile yeniden yorumladığı ahlâk ilkeleri, ahlâkî alanda ciddi problemleri üzerinde taşımaktadır. Örneğin transhümanist projelerin, özellikle insanının sınırlarını aşmaya yönelik çalışmaların ahlâkiliğinin, kimler tarafından denetleneceği, bu teknolojilere erişimin hakkaniyetli olup olmayacağı soruları önemli görülmektedir.⁶⁵⁵ Bu sorunlara çözüm olarak "ahlâkî geliştirme" fikri öne çıkmaktadır. Bu fikre göre insanın ahlâkî kapasitesinin de geliştirilmesi gerekmektedir.⁶⁵⁶ Örneğin bazı transhümanistler, adalet duygusunun ve iyi yaşam tasavvurunu oluşturma ve sürdürme yetisinin ahlâkî kişilik için yeterli olacağını savunmaktadır.⁶⁵⁷

Ahlâkî gelişim için transhümanistlerin birtakım fikirleri vardır. Bunlardan bir tanesine örnek verecek olursak, "psilosibin" adlı madde bu konuda umut vaat eden

⁶⁵³ Hopkins, "Moral Vision for Transhumanism", 3-4.

⁶⁵⁴ Hopkins, "Moral Vision for Transhumanism", 5-6.

⁶⁵⁵ Ali Ghandour, "Beyond Muslim Concerns About Transhumanism: Challenging Muslim Skepticism and Advocating a Pro-Transhumanism Perspective", *Journal of Ethics and Emerging Technologies*, 34(2), 2024, 1-19, 18.

⁶⁵⁶ Michael N. Tennison, "Moral Transhumanism: The Next Step", *Journal of Medicine and Philosophy*, 37(4), 2012, 405-416, 405-406.

⁶⁵⁷ James Wilson, "Transhumanism And Moral Equality", *Bioethics*, 21(8), 2007, 419-425, 421.

araçlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁵⁸ Klinik araştırmalar, psilosibin destekli terapilerin kişilere derin duygusal farkındalıklar kazandırabildiğini, yaşamla ilgili bakış açılarını olumlu yönde değiştirebildiğini ve psikolojik iyileşme sürecini desteklediğini göstermektedir. Bu nedenle psilosibin, hem biyolojik etkileri hem de kişisel deneyimlere dayalı yönleriyle ruh sağlığı alanında umut vadeden bir tedavi seçeneği olarak görülmektedir.⁶⁵⁹ Psilosibin kullanımının insanlarda empati, bağışlayıcılık ve açık fikirlilik gibi olumlu ahlâkî davranışları artırdığı tespit edilmiştir.⁶⁶⁰ Psilosibinin ahlâkî kişiliği şekillendirebileceği, sadece yüzeysel değil derin etkiler oluşturabileceği ileri sürülmektedir. Transhümanistlere göre psilosibin, klinik araştırmalarla desteklenirse, kontrollü ortamlarda ahlâkî gelişim için bir araç olabilir.⁶⁶¹ Bu gibi çalışmalar insana olumlu ruhsal davranışlar sağlaması amacı ile yapılmaktadır. Bunun haricinde, insan zihnine daha birçok şekilde müdahale edildiğini ve edilebileceğini önceki bölümlerde örneklerle belirttik. Biyolojik olarak beyne müdahale haricinde diğer hususlar ise insan bilincinin makinelerle aktarılması ve yapay zekâyâ bilinç kazandırma çalışmalarıdır. Yapay zekâ ile transhümanizmin kesişim noktası, makinelerin insan zekâsını ve ahlâkî karar verme yetilerini taklit edebilmesi, hatta geçebilmesi açısından oldukça önemlidir. *Turing Testi*'nden bu yana bilim insanları, makinelerin insan gibi düşünüp ahlâkî yargılarda bulunabilmesini ve insan beyninin işleyişini yazılım-donanım sistemlerine aktararak insan-makine birleşimiyle “üstün zeki varlıklar” oluşturmayı hedeflemektedir.⁶⁶² Bu noktada, transhümanist müdahalelerin yalnızca zihinsel kapasiteyi artırmakla kalmayıp, aynı zamanda ahlâkî karar alma süreçlerini de dönüştürme potansiyeli taşıdığı görülmektedir.

Transhümanizmin özellikle akli merkeze alarak bir ahlâk sistemi oluşturmaya çalıştığını görmekteyiz. Fakat etik bir değer ortaya çıkması, yalnızca zekânın varlığıyla mümkün değildir, çünkü hem yapay zekâ sistemlerinin hem de insanların ahlâkî davranışlar sergileyebilmesi, çok katmanlı zihinsel ve duygusal yetkinlikleri gerektirmektedir. Zekâ ise, farklı bağlamlarda özgün biçimlerde kullanılırken, kendi

⁶⁵⁸ Michael N. Tennison, "Moral Transhumanism: The Next Step", *Journal of Medicine and Philosophy* 37(4), 2012, 405-416, 415.

⁶⁵⁹ J.S. Siegel, S. Subramanian, D. Perry, et al. "Psilocybin Desynchronizes the Human Brain", *Nature* 632, 2024, 131-138, 134.

⁶⁶⁰ Tennison, "Moral Transhumanism: The Next Step", 410.

⁶⁶¹ Tennison, "Moral Transhumanism: The Next Step", 413.

⁶⁶² Amara Esther Chimakonam, "The Ethics At The Intersection of Artificial Intelligence and Transhumanism: A Personhood-Based Approach", *Data & Policy*, 6, 2024, e61, 5.

içsel yapısı doğrultusunda eğitilip geliştirilebilir niteliktedir.⁶⁶³ Transhümanistlerin bu bağlamda yalnızca teknik yeterliliklere sahip olmaları değil, aynı zamanda ahlâkî değerler ve normlara uygun şekilde hareket edebilecek yetenek ve becerilerle donatılmaları gerekmektedir. Üstelik bu yeterlilikler, sadece duygu, his ya da yapay olarak taklit edilmesi güç olan basit tepkilerle sınırlı kalmamalı; mümkünse daha derin bir “manevî yaşam” boyutunu da içermelidir.⁶⁶⁴ Çünkü güçlü bireylerin daha da güçlenmesiyle toplumsal eşitsizlik artabilir ve ahlâkî olmayan kişiler bu teknolojileri kötüye kullanabilir. Teknolojik gelişim, ahlâkî gelişimi geçerse büyük riskler doğabilir.⁶⁶⁵

Eğer transhümanist ideolojiyi büyük bir bilimsel hareket olarak kabul edersek, bu hareketin sürdürülebilir olması ve tutarlı bir şekilde gelişebilmesi için bilimin, modernizmin dar ve indirgemeci bakış açısından sıyrılması gerekmektedir. Modern bilim çoğu zaman doğayı ve insanı salt nesnel verilere indirgerken, insanın değer, anlam ve etik boyutlarını göz ardı etmiştir. Oysa transhümanizmin iddia ettiği dönüşüm, yalnızca biyolojik ya da zihinsel bir ilerlemeyi değil, aynı zamanda insanlığın bütüncül varoluşunu da içeren bir değişimi kapsamaktadır. Bu nedenle transhümanist düşüncenin daha sağlam ve güvenilir bir zemin üzerinde yükselebilmesi için bilimin, yalnızca teknik başarıya odaklanan tutumunu aşarak, insanın ahlâkî, kültürel ve varoluşsal yönlerini de dikkate alan daha geniş bir perspektife yönelmesi gerekmektedir. Aksi hâlde, transhümanizmin sunduğu gelişme vizyonu, yalnızca teknik bir ilerleme olarak kalır ve insanlığın hakiki ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir teknoloji ütopyasına dönüşebilir.

Teknolojinin yalnızca araçlara, ahlâkın ise yalnızca amaçlara ait olduğu yönündeki geleneksel ayrım aşıldığında, bu iki alan arasındaki ilişki derinlemesine dönüşür. Teknoloji, sabit hedefleri yerinden ederek çoklu bağlantılar ve aracı özneler aracılığıyla yönelimi yeniden şekillendirirken; ahlâk, amaçların anlamını sorgulayarak araç ve amaç ayrımının katılığı kırar. Bu karşılaşma, yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda her iki alanın varlık anlayışını etkileyen bir iletişimdir. Ahlâkın teknolojiye

⁶⁶³ Laura Pana, “Yapay Zekâ ve Ahlâkî Zekâ”, (Çev.: Esra Cizmeci Ümit), *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi*, 2(1), 2022, 105.

⁶⁶⁴ Pana, “Yapay Zekâ ve Ahlâkî Zekâ”, 111.

⁶⁶⁵ Tennison, "Moral Transhumanism: The Next Step", 406-407.

eklemlenmesi, araçların sınırlarını görünür kılarak insanın tarihsel yönelimini dönüştürür. Bu bağlamda, ahlâk ile teknolojinin buluşması, ortak bir dünya kurma sorumluluğunu hatırlatarak, teknolojinin araçsal bir nesne olmaktan çıkarılıp varoluşsal bir anlam kazanmasını mümkün kılar.⁶⁶⁶

İnsanlık bugün bilim ve teknolojiye önemli ilerlemeler kaydetmiş olsa da, insan olmanın ahlâkî ve manevî değerleriyle örtüşen bir bilim anlayışı ve yaklaşımı ortaya koyamamıştır. Bu eksiklik, insan onuruna ve saygınlığına uygun bir hayat sürme imkânını da engellemiştir. Bu nedenle, bilim ve teknolojiye büyük atılımlar, insanı daha erdemli ve daha medenî bir varlık haline getirmekte yetersiz kalmıştır.⁶⁶⁷ Bu açıdan bakıldığında bilim dünyasının etik alandan beslenmesinin, araştırmalara hem ivme kazandıracağına, hem de onları daha güçlü temellere oturtacağına inanılmaktadır.⁶⁶⁸

Transhümanizm, geleneksel ahlâk anlayışlarından bağımsız bir biçimde, akli merkeze alarak yeni bir ahlâk sistemi ve ilkeler bütünü oluşturma iddiasında olan bir ideolojidir. Bu yaklaşım doğrultusunda, teknoloji aracılığıyla insan beynine yapılacak müdahaleler sayesinde bireyler kıskançlık, öfke gibi yıkıcı duygulardan arındırılabilir ve suç işlemeye iten dürtülerden kurtulabilecektir. Aynı zamanda, dürüstlük, empati ve merhamet gibi pozitif ahlâkî özelliklerin insanlara kazandırılması da mümkün görülmektedir.

Bu yönüyle transhümanizm, modern bilimin imkânlarıyla şekillenen, dinî temelli ahlâk anlayışlarından bağımsız bir ahlâk vizyonu sunmakta, ancak yalnızca seküler ahlâk anlayışıyla da sınırlı kalmamaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta ise, bu yeni ahlâk sistemini belirleyecek “üst akıl” hangi değerlere, bilgi ve yetkinliğe sahip olması gerektiği sorusunun henüz netlik kazanmamış olmasıdır. Kim, neye göre ve kimin yararına ahlâkî olanı belirleyecektir? Bu soru, transhümanist etik anlayışın temel açmazlarından biridir.

⁶⁶⁶ Bruno Latour, Couze Venn, "Morality And Technology", *Theory, Culture & Society*, 19(5-6), 2002, 247-260, 258-259.

⁶⁶⁷ Emel Koç, "Bilim ve Teknoloji Çağında İnsan Olma Sorumluluğu (Etik Bilinç)", *Journal of Graduate School of Social Sciences*, 17(2), 2013, 8.

⁶⁶⁸ Akdoğan, "Sosyal Gelişimin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk", 36.

Dahası, insan bilincinin ve duygularının bilimsel olarak hâlâ tam anlamıyla çözümlenemediği bir dönemde, yalnızca teknolojik müdahalelerle ahlâkî gelişmenin mümkün olduğu iddiası oldukça spekülatif görünmektedir. Nitekim transhümanizm, çoğu zaman yalnızca olumsuz davranış kalıplarının ortadan kaldırılmasına odaklanmakta; fakat insan mahremiyeti, aile yapısı, toplumsal cinsiyet gibi derin toplumsal meseleleri de peşinden sürüklemektedir. Sonuç olarak, transhümanizm kendi ahlâk ilkelerini, herhangi bir geleneksel ya da tarihsel kaynağa dayanmaksızın yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Bu durum, hem bir imkân hem de bir risk alanı oluşturmaktadır.

3.1.2. Özgür İrade Probleminin Ahlâk Kuramına Etkisi

Evrendeki her şeyin, insan varlıkları da dâhil olmak üzere, nedensel yasalar doğrultusunda belirlendiğini savunan felsefî yaklaşım determinizm olarak adlandırılır. Determinizm, insan eylemlerinin tamamen çevresel, biyolojik veya psikolojik koşullar tarafından belirlendiği doktrindir.⁶⁶⁹ Determinizmde insanın vazife ve sorumluluğunu temellendirmek de oldukça güçtür.⁶⁷⁰ Buna karşılık, insan davranışı ve beşerî dünya bağlamında determinizmin zıddı özgür irade anlayışıdır.⁶⁷¹

Önceki konularımızdan olan “bilinç probleminde” de değindiğimiz üzere, bilinç meselesinde ruh-beden ayrımını reddedenler kendilerini “monist” olarak tanımlarken, her iki varlık alanının (ruh ve beden) ayrı olduğunu ve bir biçimde etkileşim içinde bulunduğunu savunanlar “düalist” pozisyonu benimsemektedir. Bu çerçevede, maddeci yaklaşımı benimseyenler monist kategoride değerlendirilebilirken, bilincin ya da ruhun bedenden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ileri sürenler düalist perspektifi temsil eder. Özgür irade meselesi ise genellikle bilinç problemiyle paralel bir şekilde ele alınmakta; bilinç zihninin bir ürünü olarak kabul edildiğinde, özgür irade de benzer şekilde zihinsel süreçlerin bir çıktısı olarak görülmektedir. Bu doğrultuda monist yaklaşım, özgür iradenin rastlantısal olmayan bir zihinsel süreçten başka bir şeye işaret ettiğine inanmak için hiçbir rasyonel gerekçe bulunmadığını ileri sürerken, düalist

⁶⁶⁹ Burrhus Frederic Skinneri *Beyond Freedom and Dignity*, Penguin Books, 1971, 18.

⁶⁷⁰ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, 92.

⁶⁷¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 119.

yaklaşım, her bireyin günlük yaşantısında seçim yapma deneyimini, özgür iradenin varlığına yönelik temel bir kanıt olarak sunmaktadır.⁶⁷²

Maddeci bakış açısına daha yatkın olan transhümanizm, bilinçle yakından bağlantılı olan özgür irade kavramına da yine evrimsel bir sürecin ürünü olarak bakar. Bu doğrultuda özgür bir iradeye sahip olduğumuz hissi, aslında beyinden kaynaklanan biyolojik bir durumdur. Hal böyle olunca beyne yapılacak müdahalelerin neticesinde, insanın ahlâken daha makul bir varlık haline gelebileceği öngörülmektedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken esas noktanın, özgür irade olmadan ahlâkî davranışın değerinin ne olacağıdır. Ayrıca insanları teknoloji aracılığıyla “optimize etmek” ahlâkî olarak ne kadar kabul edilebilir? Zihinsel ve duygusal manipülasyonun ahlâkî sınırları nedir? Bu soruların cevabı ile ilgili bir fikre sahip olmak için öncelikle özgür irade ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ele almamız yerinde olacaktır.

Ahlâkla ilgilenen düşünürler, ahlâktan söz edebilmenin bazı temel koşullara bağlı olduğunu belirtirler. Bu düşünürlerden biri olan Kant, ahlâkın ya teorik ya da pratik olduğunu ifade eder. Teorik ahlâk idrak etmenin kurallarıyken, pratik ahlâk özgür iradeyi hesaba katan davranış kurallarıdır.⁶⁷³ Bu anlayışa göre insanın her eylemde birden fazla seçenekle karşı karşıya olduğunu kabul etmek gerekir. Seçenekler arasında “ne yapmalıyım?” sorusuna yanıt verebilecek bir değerlendirme yapma imkânının bulunması önemlidir. Ayrıca, bireyin seçenekler arasında özgür iradesiyle tercih yapabilme yetisine sahip olması ve bu tercihleri nedeniyle sorumlu tutulabilmesi gerekir. Ahlâkî bir tutumdan söz edebilmek için kişinin yalnızca kendisini değil, diğer bireyleri de dikkate alması, onların varlığını hesaba katması zorunludur. Son olarak, tüm bu unsurlar, eylemde bulunan kişinin yaşamı üzerinde doğrudan bir etki oluşturmalıdır.⁶⁷⁴

İnsan bilinci ve özgürlüğü söz konusu olduğunda, sorumluluk da gündeme gelir. Bilinçli ve özgür bir varlık olarak insan, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeli ve bu eylemleri değerlerle uyum içinde gerçekleştirmelidir.⁶⁷⁵ Kendi anlamını ve değerini sorgulayan, görevlerinin bilincine varabilen tek varlık insandır. İnsana özgü olan

⁶⁷² Reese, *Yapay Zekâ Çağı*, 251.

⁶⁷³ Kant, *Etica*, 15.

⁶⁷⁴ Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, 25.

⁶⁷⁵ Koç, "Bilim ve Teknoloji Çağında İnsan Olma Sorumluluğu (Etik Bilinç)", 11.

sorumluluk duygusu, bünyesinde iki temel niteliği barındırır; farkındalık ve irade özgürlüğü. Başka bir deyişle, sorumluluktan bahsedebilmek için insanın hem bilinçli hem de özgür iradeye sahip olması gerekir. Bu özelliklerden birinin eksikliği ya da birlikte bulunmaması durumunda, gerçek anlamda bir sorumluluktan söz edilemez.⁶⁷⁶

Anlaşıldığı üzere ahlâk, bütünüyle insanın kendi iradesiyle yaptığı eylemlerle ilgilidir. İradesi dışında, başkaları tarafından zorlanan hareketler nedeniyle insan ne kendi içinde pişmanlık ne de sevinç duyar. Bu tür eylemlerden dolayı, insan ne ahlâken övülür ne de ödüllendirilir. İrade dışında gerçekleşen eylemler, insanın kendi seçimiyle yapılmadığı için ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmaz. İradesini kullanamayacak kadar hasta olan insanlar da aynı şekilde, eylemlerinden dolayı ahlâkî sorumluluk taşımazlar. Demek ki insan, irade sahibi olduğu ve eylemlerini kendi seçimleriyle yaptığı için ahlâkî bir değerlendirmeye tabi tutulur; ahlâklıdır ya da değildir.⁶⁷⁷

Sonuç olarak özgür irade ve ahlâkî sorumluluk anlayışının temelinde, bireyin gönüllü ve kendi iç nedenlerine dayalı eylemleri vardır. Dolayısıyla özgürlük, nedensizlik değil, özgül, içsel nedenlerle hareket etmek demektir.⁶⁷⁸ İnsan davranışında ahlâk, ahlâkî özgürlüğün somut bir şekilde yaşanmasını kabul eder; zira bireyin eylemleri, ancak bu özgürlük varsayımı ve ahlâkî normların uygulanmasıyla kültürel bir anlam ve değer kazanabilir. Makine söz konusu olduğunda ise, özgürlük ile sorumluluk arasındaki ilişkinin hem kapsamlı hem de sınırlı düzeyde işlerlik göstermesi gerekir; çünkü sorumluluk, özgürlüğün temelini oluştururken, özgürlük de sorumluluğun kaynağı olarak belirleyici bir rol oynar. Diğer bir ifadeyle, sorumluluğun kapsamı yalnızca özgürlüğün çeşitlerine ve derecelerine bağlı kalmaz; bilakis, bu özgürlük biçimleri sorumluluğun sınırlarını ve niteliğini doğrudan şekillendirir.⁶⁷⁹

Ahlâkın özgür irade ile olan ilişkisine dair bu ifadeler, bize bu iki kavramın biri olmadan diğerini eksik kılacak kadar önemli olduğu fikrini vermektedir. Din ve dinsel dogmaları konu dışı bırakarak bir ahlâk tanımı yapan seküler ahlâk bile genel anlamda bir özgür irade anlayışına sahiptir. Seküler ahlâk, bireysel ve toplumsal yaşamı düzenleyen değer ve ilkeleri, dinî inanç ve otoritelerden bağımsız biçimde, yalnızca

⁶⁷⁶ Koç, "Bilim ve Teknoloji Çağında İnsan Olma Sorumluluğu (Etik Bilinç)", 10.

⁶⁷⁷ Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, 2.

⁶⁷⁸ Patrick Nowell-Smith, "Freewill and Moral Responsibility", *Mind* 57.225, 1948, 45-61, 58.

⁶⁷⁹ Pana, "Yapay Zekâ ve Ahlâkî Zekâ", 101.

dünyevî gerçekliklere ve insan merkezli düşünce sistemlerine dayanarak belirleyen bir ahlâk anlayışıdır. Bu yaklaşımda ahlâkî normlar, aşkın veya kutsal kaynaklardan değil, insan deneyimi, akıl ve toplumsal ihtiyaçlardan türetilir. Seküler ahlâk, bireylerin yaşamlarını ve eylemlerini dinî referanslardan arındırarak, tamamen dünyevî hedefler ve değerlere göre yönlendirmeyi esas alır.⁶⁸⁰ Seküler ahlâkta özgür irade kavramı genellikle vardır, ama bu özgür irade, dinî bir özgürlük anlayışından değil, insanın kendi aklı, iradesi ve dünyevî koşulları çerçevesinde seçim yapabilme kapasitesi üzerinden tanımlanır.⁶⁸¹

Materyalist ideolojinin baskın olduğu transhümanizme gelecek olursak konu, önce de bahsettiğimiz gibi öncelikle bilinç gibi özgür iradenin de zihnin bir ürünü olup olmadığı etrafında şekillenmektedir. Zihin-beden problemi hakkındaki çalışmalarıyla bilinen Daniel Dennett, insanların, özgür iradenin sihirli bir şey olması gerektiği yanılgısına kapıldığını, hâlbuki evrimsel süreçlerin yeterli açıklamayı sağlayabileceğini ifade etmektedir. Ona göre insan, kültürel evrimi sayesinde seçim yapabilen ve özgürce karar verebilen bir varlık haline gelmiştir. Dennett, bu bağlamda, gerçek özgür iradenin, geleneksel mucizevî anlayıştan farklı, doğal bir süreç ürünü olduğunu söyler.⁶⁸² Fakat Dennett bile özgür iradenin olmadığını söylemenin, insanların daha fazla hile yapmasına yol açabileceğini, bu yüzden özgür iradenin doğru ama sihirli olmayan bir versiyonunun savunulması gerektiğini,⁶⁸³ adalet, sorumluluk ve cezanın ise tamamen terk edilmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre toplumun bunlara ihtiyacı vardır. Aksi halde toplumsal kargaşa meydana gelebilir.⁶⁸⁴ Bu ifadelere bakacak olursak Dennett, özgür irade kavramının ahlâk için ne kadar önemli bir bileşen olduğunu kabul etmiş gibi görünmektedir.

Öncü transhümanist Ray Kurzweil, özgür iradeyi, insan zihninin karmaşık hesaplamalı yapısının bir sonucu olarak görür. Kurzweil'e göre, bilinçlilik insan beyninin bilgisayar programlarından ayıran temel farktır; çünkü insanlar bilinçli varlıklarken, yazılım programları şu anda bilinçli olamazlar. Bu bakış açısına göre,

⁶⁸⁰ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35, 2011, 1-23, 9.

⁶⁸¹ Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, 314.

⁶⁸² Daniel C. Dennett, "12 Some Observations on the Psychology of Thinking About Free Will", *Are We Free?*, 2008, 250-251.

⁶⁸³ Dennett, "12 Some Observations on the Psychology of Thinking About Free Will", 255-256.

⁶⁸⁴ Dennett, "12 Some Observations on the Psychology of Thinking About Free Will", 257-258.

özgür iradenin temelinde bilinçlilik yer alır. Kurzweil, bu durumu bir düşünce deneyiyle açıklamaktadır: Eğer bir kişi bir hareketi bilinçsizce yaparsa, bu hareket özgür iradenin bir göstergesi olarak kabul edilmez. Dahası, kişi bilinçsizce hareket etse bile, sorumluluğu önceki bilinçli eylemlerine bağlanır. Kurzweil, bazı düşünürlerin karar verme süreçlerinin çoğunlukla bilinçsiz olduğunu ve bunun özgür iradeye karşı çıktıklarını belirttiklerini ifade eder. Ancak Kurzweil, felsefeciler arasında özgür iradenin bilinçli bir karar alma süreci gerektirdiği konusunda geniş bir fikir birliği olduğunu belirtir. Yine de, birçok düşünür, bilinçliliğin özgür irade için gerekli olduğunu, ancak tek başına yeterli olmadığını savunur. Kurzweil, bu çerçevede, bilinçli olsak bile özgür olduğumuzu söylemenin zor olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım, determinizm ile özgür iradenin uyumsuz olduğunu savunan “bağdaşmazcılık” görüşünü destekler. Sonuç olarak, Kurzweil'e göre, eğer her şey önceden belirlenmişse, özgür irade kavramı geçersiz hale gelir.⁶⁸⁵

Ray Kurzweil, kararların belirlenmiş bir evrende gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, sistemin karmaşıklığı nedeniyle bu determinizmin pratikte tahmin edilemez olduğunu savunur. Ona göre insanlar özgür iradeye sahip olduklarına dair bir inanç taşımaktadır; ancak bu, doğrudan gözlemlenebilir bir gerçeklikten ziyade bir "inanç sıçraması" niteliğindedir. Kurzweil, özgür irade deneyimini gündelik yaşamdaki seçimler üzerinden hissetsek de, bu seçimlerin arka planında belirlenmiş eğilimlerin etkili olduğunu öne sürer. Son olarak, Schopenhauer'in “istediğimizi yapabiliriz fakat neyi isteyeceğimizi özgürce seçemeyiz” düşüncesine atıfla, özgür iradenin sınırlı ve tartışmalı bir kavram olduğunu ima eder.⁶⁸⁶

Konuya Kurzweil gibi transhümanistlerin anlayışından baktığımızda zihne yapılan müdahaleler bir insanı bir çaba sarf etmeden ahlâklı bir varlık haline getirebilecektir. Fakat problem burada devam etmektedir. Yapay zekâ temelli bir ahlâkî gelişim, bireylerin alternatif ahlâkî seçenekler arasında özgürce seçim yapma imkânını ortadan kaldırarak, onları kaçınılmaz olarak doğru davranmaya yönlendirecektir. Radikal ahlâkî güçlendirme, bireylerin her durumda doğru eylemi seçmesini zorunlu kıldığında, ahlâkî özgürlük ve sorumluluk kapasiteleri ciddi biçimde tartışmaya açılır. Çünkü ahlâkî sorumluluk, bireyin özgür iradeyle alternatifler arasında tercih

⁶⁸⁵ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 198-199.

⁶⁸⁶ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 204.

yapabilmesine dayanır. Ancak her zaman doğruyu seçmeye programlanan insanlar, bu özgürlüğü fiilen kullanamaz ve bu yönüyle ahlâkî zombilere benzerler. Yanlış yapabilme ihtimalinin dışlandığı bir yapıda ise, ahlâkî gelişmişlikten söz etmek güçleşir.⁶⁸⁷ Bu durumda özgürlüğümüzün önemli bir yönü ortadan kalkacak ve bireylerin alternatif ahlâkî tercihler arasında seçim yapma yeteneği ve özgürlüğü ortadan kaybolacaktır. Çünkü bireylerin seçim özgürlüğünün sadece ahlâkî seçimleri değil, aynı zamanda ahlâkî olmayan seçimleri de kapsadığı da unutulmamalıdır.⁶⁸⁸ Bu da şu sonucu doğurur: Transhümanist toplumda, bireylerin özgür iradesi ve dolayısıyla ahlâkî sorumlulukları geleneksel anlamda değerlendirilemez hale gelebilir. Başka bir ifadeyle, bir birey suç işlerse ya da iyilik yaparsa, şunu sormak gerekecek: “Bu eylem gerçekten onun içsel nedenlerinden mi kaynaklandı, yoksa bir genetik tasarımcının, bir yapay zekânın ya da bir nöro-implantın sonucu muydu?” Bu durum, ahlâkî övgü, kınama, ceza gibi kavramların geçerliliğini temelinden sarsar. Böyle bir ortamda ya ahlâkî yargıdan vazgeçmek, ya da “özgürlük” kavramını yeniden tanımlamak zorunda kalırız.

Sonuç olarak, özgür irade ile gerçekleştirilen fiillerin, özgür irade ile gerçekleştirilmeyen fiillere göre daha değerli olduğu fikrini daha makul görmekteyiz. Transhümanizmin, teknolojiler kullanarak insanları ahlâkî olarak “dönüştürme” düşüncesinin, insanı daha ahlâklı bir varlık haline getirse de, aynı zamanda onu daha az insanî kılabilceği görüşünü benimsemekteyiz. Teknolojik müdahaleler, insanın ahlâkî gelişimini teşvik etse de, bireysel özgürlüğü ve iradeyi sınırlayarak, insanın özgünlüğünü ve kendine ait değerlerini kaybetmesine yol açabilecektir. Dolayısıyla, teknolojinin ahlâkî gelişimi teşvik etme potansiyeli bulunsu da, insanın özgür iradesinin ve insanî değerlerinin korunması gerektiği görüşündeyiz.

3.1.3. Temel Argümanların Ahlâkîliği ve Uygulanabilirliği

Transhümanist düşünce, bireyin mevcut biyolojik ve psikolojik yapısına bir nihaî form olarak bakmaktan ziyade, insanı sürekli bir gelişim sürecinin parçası olarak görür. Ancak bu yaklaşım, insan yaşamının temel bileşenleri olan cinsiyetsizlik, aile

⁶⁸⁷ Chimakonam, "The Ethics At The Intersection of Artificial Intelligence And Transhumanism: A Personhood-Based Approach", 6.

⁶⁸⁸ Chimakonam, "The Ethics At The Intersection of Artificial Intelligence And Transhumanism: A Personhood-Based Approach", 7-8.

kuramı, kimlik ve kişilik, mülkiyet, mahremiyet ve eğitim gibi kavramlar üzerinde köklü değişimlere yol açma potansiyeli taşımaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, söz konusu alanlar üzerinden transhümanist argümanların ahlâkî meşruiyeti ve pratikteki uygulanabilirliği ele alınacaktır.

Ahlâkın temellendirilmesi, felsefe tarihi boyunca farklı biçimlerde ele alınmıştır. Ahlâkî anlayışlar genellikle teleolojik, deontolojik ve erdem ahlâkı olmak üzere üç ana başlık altında sınıflandırılmıştır. Bunun yanı sıra, ahlâka temel oluşturma çabaları dinî ve din dışı yaklaşımlar şeklinde de ikiye ayrılmıştır. Din dışı temellendirmelerde akıl, sezgi ve duygu ön plana çıkarken; din temelli ahlâk teorileri ise çoğunlukla kutsal geleneklere dayalı ahlâkî ilkeleri içermektedir.⁶⁸⁹ Bu kapsamda, ahlâka ilişkin dinî ya da din dışı temellendirme biçimleri ayrıca müstakil başlıklar halinde değil, söz konusu etik yaklaşımların teorik içeriği doğrultusunda bütüncül bir biçimde değerlendirilecektir. Bununla birlikte, ahlâk ve Tanrı ilişkisine dair iki yönlü felsefî yaklaşım da dikkate alınacaktır: Tanrı'yı ahlâkî düzenin kaynağı olarak gören “Tanrı’dan ahlâka” yaklaşımı ile ahlâkî ilkeleri Tanrı inancının temeli olarak gören “ahlâktan Tanrı’ya” yönelim. Bu iki yaklaşım da, ele alınan etik teoriler bağlamında yer yer kendini göstermekte ve ahlâkın felsefî temellendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁹⁰ Bu bağlamda, ilk olarak bu etik yaklaşımlarının genel ilkeleri açıklanacak ve ardından transhümanizmin öne sürdüğü hedeflerle olan ilişkisi irdelenecektir.

İlk olarak teleolojik etik anlayışına göre, ahlâkî bir eylemin değerini belirleyen, o eylemin ortaya koyduğu sonuçlardır. Bu etik perspektif, genel olarak hayatın değerini belirli sahiplikler ya da yaşanması gereken deneyimlerin bir sonucu olarak erişilen durum veya noktalara bağlar. Bu yüzden teleolojik etik teorileri aynı zamanda sonuççu etik teorileri olarak da adlandırılır. Bu teorilerin temel sorunsalı, en yüksek iyiyi bulma meselesidir. Bu bağlamda, bireysel mutluluk, en fazla insanın en büyük mutluluğu gibi ulaşılması gereken nihai hedefler öne çıkar.⁶⁹¹

Teleolojik etik anlayışlarına kısaca değinecek olursak, öncelikle “hazcılığa” göre, en yüksek iyi hazlardan geçmektedir. Bu anlayışta insanların dünyadaki toplam

⁶⁸⁹ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 14.

⁶⁹⁰ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, 1.

⁶⁹¹ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 45.

haz miktarını artırmak için çalışmak gerekir.⁶⁹² Hazcılık etiğinin temsilcilerinden olan Epikür'e göre haz, mutluluğu en yüksek düzeyde yaşamak, her türlü acıyı ve rahatsızlığı ortadan kaldırmak, bedensel ve ruhsal huzur içinde yaşamaktır. Haz, bu huzura ulaşmanın aracıdır ve acıdan kaçmak, gerçek mutluluğa giden yoldur.⁶⁹³ Bir diğer sonuççu etik anlayışı, "bencillik etiği" olarak bilinir ve bu anlayış, bireyin kendi çıkarlarının peşinden gitmesini temel alır. Bu etik anlayışında, bireysel mutluluk ve yarar ön plana çıkar. Orta Çağ'da ahlâkî değerler, Tanrı'nın belirlediği kurallara ve kutsal yasalara uygunluk üzerinden açıklanırdı. Ancak, modern döneme geçişle birlikte, Tanrı'nın varlığına ve Tanrı tarafından belirlenen evrensel ahlâk yasalarına olan inanç azalmış, bu da yeni bir etik anlayışının doğmasına yol açmıştır. Bahsedilen "bencillik" anlayışa göre Tanrı tarafından belirlenen evrensel ahlâk yasaları yoksa o zaman etik kurallar ve normlar, insanın doğasından türetilmelidir. Modern etik, insan doğasının kendisinde yer alan otoriteyi temel alarak ahlâkî değerlere ulaşmayı savunur. Böylece, insanın ahlâkî çerçevesinin, Tanrı veya dışsal bir kaynağa dayanmadan, tamamen insanın doğasında bulunan içsel özelliklerle şekillendirilmesi gerektiği kabul edilmiştir.⁶⁹⁴ "Bencillik etiği" anlayışının en tanınmış temsilcisi Max Stirner'dir. Stirner, *Ego ve Sahiplik* adlı eserinde bireyin kendisini, çıkarlarını ve arzularını en yüksek değer olarak kabul eder. Bu anlayışa göre, her birey, kendi çıkarlarını ve arzularını ön planda tutarak yaşamını sürdürmelidir.⁶⁹⁵ Transhümanizm, insanların biyolojik sınırlarını aşma ve kendi doğalarını teknoloji yoluyla dönüştürme amacını güder. Bu bağlamda, bencillik etiği ile transhümanizm arasında bir paralellik bulunmaktadır. Çünkü transhümanizm de bireyin kendini geliştirme ve kendi çıkarlarını maksimum düzeyde gerçekleştirme amacını taşır.

John Stuart Mill ve Jeremy Bentham tarafından geliştirilen diğer bir teleolojik etik türü olan faydacılık, bir eylemin ahlâken doğru olup olmadığını belirlerken, o eylemin ürettiği sonuçları ya da faydayı dikkate alır. Faydacılığa göre, bir eylemin doğru olup olmadığı onun, toplumun ya da bireylerin genel mutluluğunu veya yararını ne ölçüde artırdığına bağlıdır.⁶⁹⁶ Stuart Mill'e göre, ahlâkın temel ilkesi, eylemlerin

⁶⁹² Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 56.

⁶⁹³ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, (Çev.: Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, Ankara 1962, 36.

⁶⁹⁴ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 61-62.

⁶⁹⁵ Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 143.

⁶⁹⁶ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 71.

doğruluğunun veya yanlışlığının, onların mutluluğu artırma ya da azaltma etkilerine göre belirlenmesidir. Buna göre, bir eylem mutluluğu artırıyorsa doğru, mutluluğu azaltıyorsa yanlıştır. Mill ayrıca mutluluğu, hazların elde edilmesi ve acıların yokluğu durumu olarak da tanımlar.⁶⁹⁷

Jeremy Bentham da, doğanın insanı iki güçlü hükümdar olan ıstırap ve azgınlığın emrine verdiğini ifade eder. Ona göre bu iki güç, ne yapmamız gerektiğini ve nasıl hareket edeceğimizi belirler. Bir yanda iyilik ve kötülüğün ölçütleri, diğer yanda ise sebep-sonuç ilişkisi bulunur; bu iki unsur, tüm davranışlarımızın ve düşüncelerimizin belirleyicisidir. İnsan, bu ikisinin etkisinden kurtulmaya çalışsa da, gerçekte her zaman onlara mahkûmdur. Fayda ilkesi, bu bağımlılığı tanır ve bireyin mutluluğunu mantık ve hukukun temel ilkeleri çerçevesinde yükseltmeye yönelik bir sistem sunar. Bu sistemi sorgulayan düşünceler, duygusal ve mantıksal tutarsızlıklarla dolu olup, aydınlık değil karanlık içinde bocalar.⁶⁹⁸

Bentham, fayda ilkesinin anlamını, bireyin mutluluğunu artıran ya da azaltan her türlü eylem ve davranışı içeren bir ilke olarak ifade eder. Kısacası, mutluluğu artıran veya engelleyen şeyler, fayda kavramı altında değerlendirilir. Eğer söz konusu olan toplumsa, o zaman toplumun genel mutluluğu; bireyse, o bireyin mutluluğu ön plana çıkar. Fayda ilkesine uygun bir eylem gerçekleştirilmesi, her zaman doğru ve yapılması gereken bir eylem olarak kabul edilir. Bu tür bir eylem, yapılması gereken veya en azından sakıncası olmayan bir davranış olarak anlaşılabilir. Zorunluluk, doğruluk, yanlışlık gibi kavramlar, bu bağlamda, belirli bir anlam taşır ve başka türlü yorumlanamaz.⁶⁹⁹ Özellikle Bentham ve Mill'in temsil ettiği "faydacılık" etiği, transhümanizmin hedef odaklı yapısıyla da örtüşmektedirler. Çünkü transhümanizm de insan gelişimi, acının azaltılması, ömrün uzatılması gibi ilkeleri bağlamında, sonuç odaklıdır.

Deontolojik etik, teleolojik etikten farklı olarak, bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, o eylemin bir ahlâkî ödevi ya da kuralları yerine getirip getirmediğine göre değerlendirir. Yani, ahlâkî eylemin doğruluğu, sonuçlardan ziyade niyet, ilke ve yerine getirilen ödevle belirlenir. Bu

⁶⁹⁷ John Stuart Mill, *Faydacılık*, (Çev.: Gökhan Murtaza), Pinhan Yayınları, İstanbul 2017,

⁶⁹⁸ Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, 17.

⁶⁹⁹ Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, 18-19.

anlayış, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmesi gereken belirli ödevler olduğu düşüncesine dayanır. Teleolojik etik, en yüksek iyiye odaklanırken, deontolojik etik, eylemin kendisinin doğruluğunu temel alır. Deontolojik etik içinde, Kant'ın ödev etiği, sezgici etik ve dinî etik gibi çeşitli etik teorileri yer alır.⁷⁰⁰

Dinî etiğe örnek olarak özellikle Hristiyan ve İslâm ahlâkları verilir. Bu dinlere ait ahlâk tanımları ödev temellidir. Örneğin İslâm ahlâkına göre ahlâklı olmak, verilen görevi en iyi şekilde yerine getirmek demektir. Ahlâk, bir kişinin görevini en iyi şekilde yapmasıyla ilgili olduğu için bu alana “görev ilmi” de denmiştir.⁷⁰¹ Buna göre İslâm'da ahlâk, insanın fitratındaki kötülükten arındırılması ve iyilik yönünün geliştirilmesi amacıyla, ilâhî inayet ve insanî deneyimlere dayalı olarak belirlenen ödevler ve ilkeler çerçevesinde şekillenir. Bu ödevler, toplumda barışçıl ilişkilerin sürdürülebilmesi için insanların çoğunluğu tarafından kabul edilen değerler, normlar ve kurallara dayanır.⁷⁰²

Kant'ın ödev etiği, deontolojik ahlâkın en iyi örneklerinden biridir. O da dinî ahlâk gibi evrensel bir ahlâk yasasının varlığını kabul eder.⁷⁰³ Kant, ahlâkî ödevi, bireysel arzular ve dışsal etkenlerden bağımsız, pratik akıl tarafından belirlenen evrensel ve zorunlu bir ilke olarak tanımlar. Ahlâkî eylem, yalnızca sonuçlardan değil, eylemi gerçekleştiren kişinin niyet ve iradesinden de sorumludur. Ödev, içsel bir zorunluluk olup, yalnızca evrensel olarak geçerli olabilecek bir ilkeye dayanır. Kant, ahlâkî ödevi “kategorik imperatif” olarak ifade eder; bu, her eylemin, evrensel bir yasa olarak kabul edilebilecek şekilde yapılması gerektiğini belirtir.⁷⁰⁴ Deontolojik etiğin yapısına baktığımızda, transhümanist ideolojinin ahlâkî açıdan eleştiriye tabi tutulduğu etik anlayışının da bu olduğunu görmekteyiz.

Sezgici etikte ise, ahlâkî değerlerin sezgi yoluyla doğrudan kavranabileceği savunulmaktadır. Bu yaklaşım, yeni ahlâkî değerler inşa etmeyi değil, mevcut olanları idrak etmeyi veya keşfetmeyi amaçlar. Sezgi aracılığıyla ahlâkî ilke ve değerleri algılama yetisi, her insanda potansiyel olarak bulunmaktadır. Bu bağlamda, belirli eylemlerin doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü oluşu, akıl yürütmeye ya da dışsal bir

⁷⁰⁰ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 89-90.

⁷⁰¹ Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, 18.

⁷⁰² Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2014, 13.

⁷⁰³ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 114.

⁷⁰⁴ Kant, *Ethica*, 103-105.

doğrulamaya ihtiyaç duyulmaksızın, açık ve apaçık bir sezgiyle bilinebilir niteliktedir.⁷⁰⁵ Sezgicilik etiğinin temsilcilerinden olan Henri Bergson'a göre ahlâkın kaynağı hem toplumdan hem de bireyden gelir. Toplumdan gelen ahlâk anlayışı, bireye dışsal bir şekilde dayatılan, genellikle toplumsal düzenin korunmasını amaçlayan ödevlerden oluşur. Bu tür ahlâk, bireyi öncelikle topluma karşı sorumlu kılar ve insanın kendisinden çok çevresi için eylemde bulunmasını sağlar. Bergson bu tür ahlâkı "kapalı ahlâk" olarak adlandırır. Buna karşılık "açık ahlâk", bireyin içinden gelen, özgür ve yaratıcı eylemlerle ortaya çıkar. Bu ahlâk anlayışı, bireyin ruhundan taşan bir sevgi ve sezgi ile hareket etmesini ifade eder. Açık ahlâk, yalnızca toplum için değil, insanlık için ve evrensel bir iyi için yöneltilmiş bir eylemdir. Bergson'a göre bu iki ahlâk arasındaki temel fark, birincisinin zorunluluk, ikincisinin ise içsel özgürlük ve sezgiye dayanmasıdır.⁷⁰⁶ Ahlâkî sezgicilik, ahlâkî değerlerin rasyonel çıkarımlara ya da deneysel doğrulamalara ihtiyaç duymaksızın, doğrudan sezgiyle kavranabileceğini öne sürer. Bu anlayışa göre her insanda potansiyel olarak var olan bu sezgisel yeti sayesinde, bazı davranışların ahlâkî doğruluğu ya da yanlışlığı apaçık bir şekilde bilinebilir. Bu çerçevede transhümanizmle ilişkisi değerlendirildiğinde, ahlâkî sezgicilik, insan doğasının köklü biçimde dönüştürülmesine yönelik müdahaleleri, rasyonel gerekçelerden ziyade sezgisel bir ahlâkî değerlendirmeye tabi tutar. Eğer birey sezgisel olarak bu tür teknolojik müdahaleleri insan onuruna ya da doğal ahlâkî düzene aykırı buluyorsa, bu durumda transhümanist uygulamalar ahlâkî olarak reddedilebilir.

Erdem etiği, deontolojik ve teleolojik etik anlayışlarının aksine, ahlâkî yaşamın belirleyici unsurlarının kişinin karakteri ve erdemleri olduğunu savunur. Deontolojik etik, doğru eylemi ödevlere ve ilkelere göre değerlendirirken, teleolojik etik eylemin doğruluğunu sonuçlarına göre belirler. Erdem etiği ise, bu iki teoriden farklı olarak, insanların ne tür insanlar olmaları gerektiği ve iyi bir yaşam sürme üzerine odaklanır. Yani, erdemli bir kişi olmak, ahlâkî hayatın temel ölçütüdür.⁷⁰⁷ Kant etiğe aynı zamanda erdem etiği dendiğini ifade eder. Çünkü erdem iç ilkelere kaynaklı eylemlerin

⁷⁰⁵ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 52.

⁷⁰⁶ Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, 32-34.

⁷⁰⁷ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 133-134.

doğruluğundan ileri gelir. Örneğin baskı yasaları uygulayan kimse erdemli değildir. Erdem insan haklarının saygı görmesini ve özen gösterilmesini öngörür.⁷⁰⁸

Sonuç olarak, transhümanizm, ahlâkî açıdan çeşitli etik yaklaşımlarla tartışılabilir bir düşünce sistemidir. Teleolojik etik, eylemlerin ahlâkî değerini sonuçlarına göre değerlendiren bir yaklaşımdır. Transhümanizm ise insan doğasını biyoteknoloji, yapay zekâ ve genetik mühendisliği gibi araçlarla iyileştirmeyi amaçlayan bir düşünce akımıdır. Bu bağlamda transhümanizm, teleolojik etik ile örtüşen yönler taşır; çünkü insanlığın acılarını azaltmak, ömrü uzatmak ve yaşam kalitesini artırmak gibi amaçlar doğrultusunda teknolojik müdahaleleri meşrulaştırır. Transhümanist girişimlerin etik açıdan savunulabilirliği de çoğu zaman bu hedeflerin olası faydaları üzerinden temellendirilir. Ancak bu yaklaşım, sonuçların öngörülemezliği ve teknolojik eşitsizliklerin doğurabileceği zararlar gibi eleştirilerle de karşılaşmaktadır.

Deontolojik etik, eylemlerin ahlâkî değerini sonuçlarından bağımsız olarak, yükümlülöklere, kurallara ve ilkelere uygunluklarına göre değerlendirir. Bu çerçevede transhümanizm, insan doğasının teknolojik yollarla değiştirilmesini savunduğundan, deontolojik etikle çatışabilir. Özellikle din kaynaklı etik anlayışları insana belli ödevlerle yükümlölük ve sorumluluk verilir. Bu çerçevede bir sınırın içinde var olan insan eylemlerini gerçekleştirirken bu sınırları ihlal etmek istemez. Dolayısıyla deontolojik etik perspektifinden bakıldığında, transhümanist uygulamalar, sadece amaçlarına göre değil, bu amaçlara ulaşmak için izlenen yolların ahlâkîliği açısından da sorgulanmaktadır.

Erdem etiğı, ahlâkî doğruluğı eylemlerden çok, eylemde bulunan kişinin karakterine ve erdemli yaşamına göre değerlendirir. Bu açıdan bakıldığında, transhümanizm erdem etiğıyle hem örtüşen hem de çatışan yönler taşır. Eğer transhümanist uygulamalar, bireylerin bilgelik, ölçölölük, cesaret ve adalet gibi erdemleri geliştirmesine hizmet ediyorsa, bu etik yaklaşıma göre olumlu değerlendirilebilir. Ancak, insanı sürekli eksik ve yetersiz görerek kusursuzluğu arayan bir anlayış, tevazu ya da kanaatkârlık gibi erdemleri zayıflatabilir. Bu durumda transhümanizm, bireyin içsel gelişiminden çok dışsal mükemmelliğı odaklandığı için

⁷⁰⁸ Kant, *Ethica*, 99.

erdem etiğinin insanı bütüncül olarak ahlâkî yönden olgunlaştırma hedefiyle çelişebilir. Aynı zamanda erdem etiğinde failerin niyeti de önemli olduğundan, transhümanistlere ait belli bir iyi niyet sorunsalı yaşanabilir. Bu bağlamda, transhümanist argümanların ahlâkîliği ve uygulanabilirliği, yalnızca teknolojik ilerlemeyi değil, aynı zamanda insanın etik değerlerle uyum içinde gelişimini de dikkate almalıdır.

Son olarak, teleolojik, deontolojik ve erdem etiği hakkında verdiğimiz bu özet bilgilerle teorik zemini dikkate alarak, transhümanizmin cinsiyetsizlik, aile kuramı, kimlik ve kişilik, mülkiyet, mahremiyet ve eğitim gibi temel argümanlarını, ahlâkî açıdan ne ölçüde savunulabilir oldukları bağlamında değerlendirmeye geçeceğiz.

3.1.3.1. Post-Cinsiyetçi Topluma Doğru

Transhümanist projeler içerisinde cinsiyetsizlik düşüncesini temel alan yaklaşımlar, transhümanizmin ahlâkîliği ve uygulanabilirliği bağlamında tartışılması gereken konular arasında yer almaktadır. Bu projeler, bireyin cinsiyet kimliğini biyolojik ve toplumsal sınırlamalardan bağımsızlaştırmayı amaçlar. Ancak cinsiyetsizlik fikri, insan doğasının anlamı, toplumsal yapıların sürdürülebilirliği ve etik sorumluluklar açısından ciddi tartışmalara yol açmaktadır.

Cinsiyetsizlik ideolojisinin arkasında yatan birçok sebepten bahsedilmektedir. Bu sebepler genel olarak dünya nüfusunu düşürme fikri etrafında dolaşmaktadır. Çünkü cinsiyetsizleşme ve akabinde aile kurumunun ifsadı, neslin devamı için büyük engel olarak görülmektedir. Transhümanizmin gelişen teknolojileri “insanın bireysel özgürlüğü” sloganıyla güzelleyerek topluma sunması, bu teknolojilerin ahlâkîliğinin tartışılmasının önüne geçememiştir. Bu bağlamda öncelikle cinsiyetsizleştirme projelerine birkaç örnek verip, daha sonra bu projelerin ahlâkîliğini irdeleyeceğiz.

Bu projelerden bazılarına değinecek olursak, “ektogenez” yani yapay rahim teknolojisi, kadın bedeninden bağımsız bir gebelik süreci inşa etmeyi amaçlayan transhümanist vizyonun temel unsurlarından biridir. Ektogenez projesiyle, eşitsiz toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan doğal ya da biyolojik adaletsizliklerin giderilmesi amaçlanır.⁷⁰⁹ Bu teknolojik yönelim yalnızca biyolojik doğum sürecini

⁷⁰⁹ Anna Smajdor, "The Moral Imperative For Ectogenesis." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16(3), 2007, 336-345, 337.

ortadan kaldırmayı hedeflemekle kalmaz, aynı zamanda annelik kavramını işlevsizleştirmeye yönelik bir kültürel dönüşümü de beraberinde getirir. Bu projeye annelik vasfı toplumsal olarak da “geri kalmış” bir yapı olarak temsil edilmekte; cinsiyetin silikleştiği bir gelecek tahayyülünde anne figürünün de sembolik olarak ortadan kaldırıldığı görülmektedir.⁷¹⁰ Ektogenez ve benzeri teknolojiler, ilk bakışta toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri ortadan kaldırma potansiyeline sahip görünse de, bu tür uygulamaların yalnızca biyolojik cinsiyet farklarını aşmayı değil, aynı zamanda kadın bedenini ve anneliği görünmezleştirmeyi hedeflediği görülmektedir.

Bir diğer projeye örnek olarak, “İndüklenmiş pluripotent kök hücre” (iPSC) teknolojisini gösterebiliriz. Bu proje, vücutta belli bir görevi olan hücrelerin, genetik yollarla adeta başa döndürülerek, erken gelişim aşamasındaki kök hücre benzeri bir duruma getirilmesini sağlayan bir biyoteknolojidir. Bu şekilde elde edilen iPSC’ler, tıpkı embriyonik kök hücreler gibi, neredeyse her türlü hücreye dönüşebilme yeteneğine sahiptir. Bu teknoloji, insan gelişimini ve hastalıklarını laboratuvar ortamında modellemek, ilaçları test etmek ve kişiye özel hücre tedavileri geliştirmek için yaygın biçimde kullanılmaktadır.⁷¹¹ Aynı zamanda bu teknolojiyle iki biyolojik erkekten veya iki kadından genetik materyalle çocuk üretme çalışmalarının yanı sıra bebeğe ait bedensel seçimlerin de yapılabilmesi öngörülmektedir. Örneği Jian Min Deng adlı bilim insanı "Generations of viable male and female mice from two fathers" (İki babadan canlı erkek ve dişi farelerin nesilleri) adlı makalesinde, iki erkekten gelen epitel hücrelerine sahip bir farenin dünyaya getirildiğini açıklamıştır.⁷¹² Bu deney, bahsi geçen iPSC teknolojileriyle eşcinsel çiftlere kendi genlerini taşıyan çocuklara sahip olma adına umut vermiştir. Aynı zamanda geleneksel cinsiyet temelli üremenin yerine geçebilecek yöntemlerden biri olan bu teknolojiyle genetik modifikasyon kullanılarak özellikleri ve cinsiyetleri seçilen veya değiştirilen tasarım bebeklerin olasılığının, artık bilim kurgu dünyasıyla sınırlı kalmayacağı düşünülmektedir.⁷¹³ Bu teknoloji, umutsuz hastalıkların tedavisi gibi çığır açıcı gelişmelere imkân tanısa da, cinsiyetsizleştirmeye yönelik kullanımlar göz önüne alındığında ciddi ahlâkî problemler doğurmaktadır.

⁷¹⁰ Silva Guerini, “A World Without Mothers?”, *Ecologie & Politique*, 65(2), 2022, 41-58, 41.

⁷¹¹ Jonas Cerneckis, Hongxia Cai, Yanhong Shi, “Induced Pluripotent Stem Cells (İpscs): Molecular Mechanisms of Induction And Applications”, *Sig Transduct Target Ther*, 9(112), 2024, 1.

⁷¹² Jian Min Deng, et al, "Generation of Viable Male And Female Mice From Two Fathers", *Biology of Reproduction*, 84(3), 2011, 613-618, 617.

⁷¹³ <https://www.miragenews.com/slippy-slope-long-term-risks-of-designer-1316728/> (25.05.2025).

Cinsiyetsiz gelecek tasavvurunun en uç noktası, transhümanist bir proje olan, gelecekte insanın dönüşmesi arzu edilen “cyborg”lardır. Cyborglar, transhümanist düşüncenin insan-makine sınırını aşma arzusunun somutlaştırılmış örnekleridir. Bu figürler yalnızca biyolojik ve teknolojik olan arasındaki çizgiyi değil, aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyet sınırlarını da belirsizleştirir.⁷¹⁴ Bu projenin savunucularından biri olan Amerikalı feminist akademisyen Donna Haraway’a göre cyborg figürü, cinsiyetin sabit ve doğal bir kimlik değil, teknolojik ve toplumsal pratiklerle inşa edilen bir süreç olduğunu ifade eder. Onun tasavvurunda cyborg, “ne tamamen kadın ne de erkek olan”, doğa ile kültür, organizma ile makine arasındaki ayrımları belirsizleştiren melez bir varlıktır. Bu varlık, cinsiyet ikiliğini aşar ve geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden düşünülmesini mümkün kılar.⁷¹⁵

Haraway, cinsiyet sonrası bir toplum tahayyülünü dillendirerek, teknolojik gelişmelerin bireyleri biyolojik determinizmin sınırlamalarından kurtarabileceğini savunur. Bu bağlamda cyborg, sadece fiziksel bir dönüşümü değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik bir kırılmayı da temsil eder. Haraway, cinsiyetin doğal değil, tarihsel ve ideolojik olarak inşa edildiğini ileri sürerek, biyoteknolojik araçlarla bu yapının dönüştürülebileceğini öne sürer.⁷¹⁶ Fakat Haraway’ın transhümanist ideolojisinin burada büyük bir çelişki barındırdığını ifade etmeliyiz. Çünkü evrimsel ideolojinin verdiği inançla ilkelerini belirleyen transhümanizmin, insanın bugünkü durumunun doğal bir sürecin sonucu olduğuna inanır. Yani cinsiyetler Haraway’ın ifade ettiği gibi ontolojik bir varsayım değil, biyolojik bir sürecin sonucudur.

LGBTQ+ gibi hareketlere tanınan ayrıcalıklar ve bu hareketlerin küresel sermaye tarafından desteklenmesi, cinsiyetsizleşme sürecinin yalnızca kültürel değil, aynı zamanda politik ve ekonomik bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Zira cinsiyet kimliğinin silikleşmesi ve aile yapısının zayıflaması, bireyleri daha kolay yönlendirilebilen, aidiyetsizlik içinde sınırsız tüketime açık hale getirmektedir. Bu

⁷¹⁴ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 107.

⁷¹⁵ Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, And Socialist-Feminism in The Late Twentieth Century." *The Transgender Studies Reader*, Routledge, 2013, 103-118, 103-104.

⁷¹⁶ Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, And Socialist-Feminism in The Late Twentieth Century." 110-111.

durum, tasarruf ve dayanışma gibi geleneksel değerlerin yerini, bireysel haz ve tüketim odaklı bir yaşam biçiminin almasına zemin hazırlamaktadır.⁷¹⁷

Söz konusu projeler, insan bedeninin dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyet kategorilerinin aşılması ve nihayetinde “nötr varlıklar” haline getirilmesi yönündeki transhümanist dünya görüşünün somut yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda teknoloji, yalnızca bir araç değil; aynı zamanda kadının ve annelik vasfının bastırıldığı ideolojik bir aygıt işlevi görmektedir. Cinsiyetsizleştirme süreçleri, yüzeyde özgürleştirici bir vaat sunsa da, yapısında cinsiyetlerin görünmezleştirilmesi anlamına gelmektedir.⁷¹⁸ Bu bağlamda “cinsiyetsizlik”, bireysel özgürlük değil, insan doğasını tehdit eden ideolojik bir yönlendirme olarak değerlendirilmektedir.⁷¹⁹

Rod Dreher, “Transgenderism as Transhumanism” başlıklı yazısında, transhümanist ideolojinin cinsiyetin sabitliğini reddederek insan doğasını dönüştürmeye çalıştığını savunur. Ona göre, cinsiyetin teknolojik müdahalelerle esnetilebilir ya da tamamen silinebilir bir kimlik haline getirilmesi, yalnızca bireysel özgürlük adına değil, aynı zamanda insan bedenine karşı duyulan bir yabancılaşmanın ifadesidir. Dreher, bu yaklaşımın insanî bağlılık, aidiyet ve toplumsal yapıların çözülmesine yol açtığını, cinsiyetsizlik söyleminin ise kadın ve erkek kimliklerini görünmezleştirerek insan doğasını aşındırdığını ileri sürer.⁷²⁰ Biz de bu düşünceyle paralel olarak cinsiyetin ortadan kaldırılmasını yalnızca biyolojik farklılıkların silinmesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin, ailenin, kimlik inşasının ve bireysel deneyimlerin de ortadan kaldırılması olarak görmekteyiz. Bu bağlamda annelik kavramının yok sayılması, özgürlükten ziyade insanî varoluşun temel değerlerinin inkârı olarak değerlendirilmelidir. Transhümanist söylemler, “duygu”, “bağlılık” ve “şefkat” gibi insanî nitelikleri işlevsizleştirerek, bunların yerine kontrol, verimlilik ve teknik akılcılık gibi değerlere öncelik tanımaktadır.⁷²¹

⁷¹⁷ Ahmet Dağ, “Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme”, *Diyanet Aile Dergisi*, 61, 2024, 14.

⁷¹⁸ Guerini, “A World Without Mothers?”, 42.

⁷¹⁹ Dağ, “Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme”, 16.

⁷²⁰ Rod Dreher, “Transgenderism As Transhumanism”, *The American Conservative*, 2018, <https://www.theamericanconservative.com/transgenderism-as-transhumanism/> (25.05.2025).

⁷²¹ Guerini, “A World Without Mothers?”, 50.

Transhümanist projeler çerçevesinde geliştirilen cinsiyetsizlik vizyonu, teleolojik açıdan değerlendirildiğinde, insanın doğasına aykırı bir yönelim olarak görülebilir. Çünkü bu projeler her ne kadar bireysel ve toplumsal fayda vaat etse de, cinsiyetlerin doğal düzene sağladığı fayda ve değer göz ardı edilmektedir. Toplumun yalnızca küçük bir bölümünü memnun etme potansiyeli olan bu projeler, geri kalanlar için büyük oranda ifsat edici görünmektedir. Dolayısıyla teleolojik olarak baktığımızda cinsiyetsizleştirme ideolojisinin fayda ve mutluluk ilkelerini sağlamaktan çok uzakta olduğu anlaşılmaktadır.

Deontolojik etik açısından bakıldığında ise, insan bedenine yönelik radikal müdahalelerin özellikle dinî ahlâk açısından hoş karşılanmadığını söyleyebiliriz. Örneğin İslâm ahlâkında Lût kavminin “çirkin fiilleri”nin Kur’an’da on farklı surede⁷²² defalarca dile getirilmesi ve bu davranışların toplumu büyük bir yıkıma sürüklediğinin vurgulanarak ağır şekilde eleştirilmesi, eşcinselliğin yaratılışa ters düştüğünü ve yol açabileceği olumsuz sonuçların ciddiyetini ortaya koyması açısından son derece dikkat çekicidir.⁷²³ Cinsiyetin bireyin kişisel tercihinine indirgenmesi fikrine kadar varan bu özgürlük yaklaşımı, hem insanın yaratılış düzenini hem de toplumsal yapıyı derinden sarsmaktadır. Oysa İslâm, fıtrata müdahaleyi gerek ahlâkî gerek hukukî açıdan sakıncalı bularak açıkça yasaklamıştır. Bu bağlamda, cinsiyetsizleştirme politikaları İslam ahlâkının temel ilkeleriyle bütünüyle çelişmektedir.⁷²⁴

Deontolojik etik anlayışının örneklerinden biri olan Kant’ın etik anlayışı da cinsiyetsizlik bağlamında transhümanizmin cinsiyetsizlik ideolojisiyle uyum sağlamamaktadır. Kant’a göre, insanın kendine karşı ödevleri, yalnızca mutluluğa yönelik eğilimlere dayanamaz, çünkü böyle olsaydı, bu ödevler yalnızca basit birer "basiret kuralı" olurdu, yani akıllıca ama ahlâkî olmayan tercihlerden ibaret kalırdı. Ona göre eğilimlerin tatmini için araçların zorunluluğunu gösteren kurallar ise ahlâkî değil, yalnızca pratik kurallardır ve insanın manevî yükünü hafifletmezler.⁷²⁵ Ayrıca cinsiyetsizlik propagandasının öncü sloganlarından olan “özgürlük” argümanı da

⁷²² A’râf: 7/80-84; Hûd: 11/77-83; Hicr: 15/57-77; Enbiyâ: 21/74-75; Şuarâ: 26/160-174; Neml: 27/54-58; Ankebût:29/28-35; Sâffât:37/133-138; Kamer:54/33-39; Tahrîm:66/10.

⁷²³ Hilal Özay, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 2016, 1-36, 9.

⁷²⁴ Meryem Cihangir, "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik Söylemlerine Eleştirel Bakış", *Dini Araştırmalar*, 67, 2024, 469-494, 469.

⁷²⁵ Kant, *Ethica*, 153.

Kant'ın felsefesinde belirli sınırlara bağlıdır. Kant'a göre insan, sınırsız bir özgürlüğe sahip bir varlık olarak kendi kişiliğinde insanlığın değerini gözetmeli ve yüceltmelidir. Aksi takdirde, kendini küçümsemiş olur ve bu, insanın yalnızca başkalarının gözünde değil, kendi gözünde de değerini yitirmesi anlamına gelir. Kant'a göre, özgürlük, insanın en yüksek manevî değeridir; ancak bu özgürlük keyfi bir serbestlik değil, ahlâkî yasalarla belirlenmiş bir özerkliktir. Eğer özgürlük hiçbir kurala bağlı kalmadan kullanılırsa, insan hem kendine hem başkalarına zarar verir ve ahlâkî değerden yoksun kalır. Gerçek özgürlük, insanlık onuruna saygı göstererek ve kendi kişiliğinde insanlığın değerini yücelterek yaşanmalıdır. Aksi takdirde kişi, sadece başkalarının değil, kendi gözünde de değerini kaybeder.⁷²⁶ Kant için özgürlük, ahlâkî yasa ile uyumlu olduğu ölçüde değerlidir. Cinsiyetsizlik ideolojisi, özgürlüğü sınırsız bir biçimlendirme gücü olarak görürse, bu özgürlük artık keyfi hale gelir. Kant'a göre böyle bir özgürlük anlayışı, ahlâkî bir temel taşımaz ve insanı kendine karşı da sorumsuzlaştırır. Sonuç olarak Kant'ın ahlâk öğretisi, insanın teknolojik dönüşümler karşısında da kendi içsel değerini ve onurunu koruması gerektiğini savunur. Cinsiyetin tümüyle silinmesi veya yeniden inşası, bu değerle çeliştiği noktada, ahlâkî sorumluluğun da kaybına yol açabilir.

Erdem etiği bağlamında ise, annelik, şefkat ve bağlılık gibi insanî niteliklerin işlevsizleştirilmesi, bireyin iyi yaşamını inşa etmesine katkı sağlayan temel erdemlerin göz ardı edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, cinsiyetsizlik temelli transhümanist projeler, geleneksel ahlâk anlayışlarıyla bir uyum sağlayamamaktadır. Bu projeler insana “en yüksek iyi hedefi” vaat ederken, aslında insan doğasını, değerlerini ve toplumsal ilişkilerini büyük kayıplar vermek suretiyle dönüştürmeyi düşünmekte ve böylelikle ciddi etik sorunları da beraberinde getirmektedir.

Kendi arzu ve isteklerini meşru göstermek ve toplumun tepkisinden korunmak isteyen bazı bireyler, özgürlük kavramını araçsallaştırarak bu taleplerini şarkılar, filmler, reklamlar ve sanat yoluyla sıkça gündeme getirmektedir. Bu yolla, cinsiyet temelli ideolojilerini meşru bir zemine oturtmaya çalışmakta, asıl hedefleri ise toplumsal huzur ya da ahlâkî iyilikten çok, görünürlük kazanmak ve normalleşmeyi sağlamaktır.

⁷²⁶ Kant, *Ethica*, 154.

3.1.3.2. Biyoteknolojik Gelişmeler Işığında Aile Kavramının Dönüşümü

İnsanlık tarihinin en eski ve en temel sosyal kurumu olarak kabul edilen aile, hem toplumsal yaşamın somut bir yansıması hem de sosyal sorumlulukların ilk örneğidir. Aynı zamanda aile, devlet ve hükümet gibi daha büyük toplumsal yapıların da çekirdeğini teşkil eder.⁷²⁷ Ahlâk düşünürlerine göre, ailenin en temel ve önemli işlevi ahlâkî yönüdür. Aile, bireyin ahlâkî değerlerini koruyan, geliştiren ve olgunlaştıran ilk sosyal yapıdır. İnsan, ahlâkî yaşama dair ilk deneyimlerini aile içinde edinir; bu yönüyle aile, adeta bir ahlâk okuludur. Birey, sorumluluk, saygı, sevgi, fedakârlık gibi temel ahlâkî erdemleri aile ortamında öğrenir. Kadın ile erkeği, ebeveyn ile çocuğu ve kardeşleri birbirine bağlayan bu yapı, yüksek ahlâkî karakterin şekillendiği temel zemindir.⁷²⁸ Karşılıklı sorumluluklara dayanan ahlâkî bağlar, eşlerin karşılıklı görev bilinciyle başlar, çocukların ahlâkî terbiyesi yoluyla yeni kuşaklara aktarılır. Ancak modern ailenin evrimi ve toplumsal yapıdaki dönüşümler, aile içi otoritenin zayıflamasına ve değerler krizine yol açmıştır. Modernleşme sürecinde aile bireyleri daha fazla bireyselleşmiş, sorumluluklar ferdileşmiş ve ailenin işlevsel alanı ciddi biçimde daralmıştır. Bu durum, aile kurumunun toplumsal ahlâk açısından taşıdığı rolü zayıflatmıştır.⁷²⁹ Aydınlanma ve sekülerleşme süreciyle bireycilik anlayışı güç kazanmış, modern çekirdek ailede “biz” duygusunun yerini “ben” bilinci almış, bireyler kendi isteklerini önceler hâle gelmiş, teknolojik araçlarla kurdukları bireysel dünyalarda yalnızlaşarak hem aileden hem toplumdan uzaklaşmışlardır.⁷³⁰ Kendine değer vermenin altında yatan evlilik içi bireycilik eğilimleri, yavaş yavaş evlilik dayanışmasının klasik değerleriyle bir rekabete girmiştir.⁷³¹

Modernitenin bireye “özgürlük” adı altında sunduğu anlayış, aslında insanın kendi amaçlarına yönelik bilinçli hareket etme ve tutkularına karşı koyma iradesini zayıflatmış, sahte bir özgürlük algısı inşa etmiştir. Bu anlayış, bireyi kendi arzu ve isteklerini merkeze alarak yönlendirmekte; böylece insanın içsel disiplinini, ahlâkî direncini ve temel dürtülerine karşı koyma yeteneğini aşındırmaktadır. Neticede birey,

⁷²⁷ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 151.

⁷²⁸ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 153.

⁷²⁹ Topçu, *Ahlâk*, 200-201.

⁷³⁰ İhsan Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", *Turkish Studies*, 13(2), 2018, 19-34, 25.

⁷³¹ Loredana Vlad, "The Family, Where to From the Solid Perspective to Liquid" Perspective", *Postmodern Openings* 8(1), 2017, 67-80, 70.

özgürleştiği yanılgısı içinde, tutkularının hâkimiyetine açık hale gelmekte ve kendisine sınır koyabilecek içsel bir dayanak olmaksızın savunmasız bırakılmaktadır. Bu durum, özgürlüğün araçsallaştırılarak insan doğasının aslî denge unsurlarının zedelenmesine yol açtığını göstermektedir.⁷³² Feodalite, modernizm ve postmodernizm süreçlerinde aile kurumunun geçirdiği dönüşüm incelendiğinde, en dikkat çekici unsur aile yapısının ciddi ölçüde zayıflamış olmasıdır. Bu zayıflama yalnızca aileyle sınırlı kalmayıp, toplumsal yapıyı da etkilemiş, ailedeki çözülmeye paralel olarak toplum da yapısal anlamda zarar görmüştür.⁷³³

Günümüzde dünyanın bazı bölgelerinde aile yapısı geleneksel özelliklerini korumaya devam etse de, aydınlanmanın nüvelerinden olan transhümanizm düşüncesi, insanın gelişimi ve mükemmelleşmesi yönünde ileri teknolojilerin sunduğu çeşitli imkânlarla aile kuramı için yeni bir perspektif ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tıbbî destekli insan üremesine ilişkin teknolojiler yalnızca iki cinsiyetten genetik materyalin kullanıldığı yeni döllenme stratejileriyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda “tekil üreme” olarak adlandırılan, bireyin kendi başına çocuk sahibi olabilmesini mümkün kılan yöntemleri de kapsamaktadır. Böyle bir hipotezin öncülleri, kaçınılmaz olarak aile ilişkilerinin sosyalleşme ve toplumsal entegrasyon gibi işlevlerinin yeniden inşasını içermektedir. Zira bu tür tekniklerle dünyaya gelen birey, klasik anlamda bir aile yapısına değil, bireysel bir ideal doğrultusunda çocuk sahibi olmayı tercih eden “tıbbî ebeveyn”in bireyci yaşam formuna aşına olacaktır.⁷³⁴ Örneğin lezbiyen ve gey aileler, modern dönemde ortaya çıkan yeni aile biçimleridir. Bu yapılar, evlat edinme ve biyoteknolojik müdahalelerle çocuk sahibi olabilmekte, bazı ülkelerde yasal olarak tanınmaktadır.⁷³⁵ Transhümanist düşünce, özellikle üreme teknolojileri aracılığıyla bu bireylere çocuk sahibi olma imkânı sunarak aile kurma biçimlerini dönüştürmekte, böylece geleneksel aile anlayışının ötesine geçen yapılar ortaya çıkmaktadır.

Biyolojik cinsiyetin önemsizleştirildiği ve bireyin yalnızca kendini nasıl tanımladığına bağlı olarak bir cinsiyet kimliğiyle yaşadığı bir toplum inşa etme çabası, sınırları belirsiz bir inanç sistemine dayanan, evrensel değerleri ve ahlâkî ilkeleri

⁷³² Es-Sadr, *Çağdaş İnsan Açmazı*, 75.

⁷³³ Mustafa Hatipler, "Modernizmden Postmodernizme Aile", *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 6(4), 2023, 574-590, 587.

⁷³⁴ Vlad, "The Family, Where to? From the Solid Perspective to Liquid Perspective", 80, 68.

⁷³⁵ Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", 26.

dışlayan bir toplumsal yapıyı hedeflemektedir. Bu yaklaşımın ilk ve en temel hedeflerinden biri ise aile kurumudur. Zira bu tarz bir yaşam biçimini benimseyen bireylerin, geleneksel anlamda sağlıklı ve istikrarlı bir aile yapısı kurması oldukça güçtür. Bu nedenle, bu tür yönelimlerin toplumda teşvik edilmesi ve yaygınlaştırılması, esasen toplumun temel yapı taşı olan aileyi işlevsizleştirme ve uzun vadede çökertme amacına hizmet etmektedir.⁷³⁶ Anlaşıldığı üzere toplumda biyolojik cinsiyetin göz ardı edildiği cinsel yönelim ve ilişki biçimlerinin yaygınlaşması, toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur haline gelmiştir. Bu yönelimler, kadın ve erkeğin bir araya gelmesiyle kurulan geleneksel aile yapısını zayıflatmakta ve ortadan kaldırma riski taşımaktadır. Oysa insan neslinin devamı ve dolayısıyla toplumların sürekliliği, biyolojik temelli aile yapısının korunmasına bağlıdır. Bu bağlamda, söz konusu yönelimlerin kurumsal aile yapısına ve toplumsal istikrara yönelik olası etkileri, dikkatle değerlendirilmesi gereken bir meseledir.⁷³⁷

Mevcut aile yapısının bozulması aynı zamanda gelecek neslin ahlâkî gelişimine de olumsuz etki edecektir. Çünkü çocuk eğitimi, toplumun kültürel ve ahlâkî seviyesinin yükselmesinde belirleyici bir role sahiptir. Zira toplumun temeli olan ailede başlayan bu süreç, birey-toplum etkileşimini şekillendirir. Ailenin aslî gayesi olan neslin devamı, aynı zamanda çocukların ahlâkî gelişiminin sağlanmasıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda, çocuğun ahlâkî eğitimi anne ve babanın müşterek bir sorumluluğu olarak değerlendirilmektedir.⁷³⁸ Doğal aile rollerinin, ahlâkîliği tartışmalı yaklaşımlar doğrultusunda dönüştürülmesi, çocuğun sağlıklı bir aile ortamında terbiye ve eğitim almasını ciddi şekilde zedelemekte ve gelişim sürecini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum yalnızca iki anne ya da iki babadan oluşan alternatif aile modellerinde değil, kimi zaman biyolojik olarak bir anne ve bir babadan oluşan ailelerde, ebeveynlerin cinsiyet rollerini reddeden ve cinsiyetsizlik temelli liberal söylemleri benimsedikleri bağlamlarda da gözlemlenebilmektedir. Örneğin bazı ebeveynler, çocukların ileriki yaşamlarında kendi cinsiyet kimliklerini seçebilmelerini sağlamak amacıyla tasarlanan 'cinsiyet odaklı' ebeveynlik tarzlarını savunmaktadır. Bunlardan biri olan İsveçli bir çift,

⁷³⁶ Hüseyin Arı, "Fıtratın ve Aile Yapısının Tahribatı: Cinsiyetsizleştirme İdeolojisi", *Diyanet Aile Dergisi*, 61, 19.

⁷³⁷ Mahmut Kayış, "Uzmanına Sorduk", *Diyanet Aile Dergisi*, 61, 2024, 12.

⁷³⁸ Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Ahlâk Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 2003, 125-158, 157.

doğan çocuklarına kendilerinin hissettikleri cinsiyeti seçebilmeleri için bir kız ya da erkek çocuğu olarak cinsiyet tanımlaması yapmadıklarını ifade etmişlerdir.⁷³⁹ Fakat bu gibi çocuklarda ilerleyen dönemlerde bedenle yabancılaşma, cinsiyet disforisi ve kimlik karmaşası gibi psikolojik sorunların görülebileceği düşünülmektedir.⁷⁴⁰

Buraya kadar bahsettiğimiz alternatif aile çeşitlerinin insan doğasına aykırı olduğunu ve bu durumun yakın vadede yüzlerce problemin sebebi olacağını düşünmekteyiz. Çünkü doğal olana ilişkin kabullerin reddi, bireysel ve toplumsal düzeyde çeşitli yapısal karmaşalara zemin hazırlayabilir. Bu anlamda insanın mizacının önemine vurgu yapan Bentham'a göre bir insanın ahlâkî değerlendirmesinde temel alınması gereken unsur, onun mizacıdır. Mizaç, bireyin belirli etkiler altındayken hangi eğilimlere yöneleceğini belirleyen, zihinsel yapısında kalıcı olduğu varsayılan bir özelliktir. Her şey gibi mizaç da, toplumun mutluluğunu artırma ya da azaltma potansiyeline göre ahlâkî olarak iyi ya da kötü şeklinde değerlendirilebilir. Bentham'a göre mizaca iki açıdan bakılır: Bireyin kendi mutluluğuna katkısı ve başkalarının mutluluğuna olan etkisi. Bu iki ölçüt bazen çelişebilir; bir yönüyle olumlu olan bir mizaç, diğer yönüyle olumsuz olabilir. Eğer bir kişi, hangi saikle hareket ederse etsin, sonuçta zarara yol açma eğilimi gösteriyorsa “muzır mizaçlı”, aksi hâlde ise “fâzıl” ya da “yararsever” olarak nitelendirilir.⁷⁴¹ Bentham'ın mizaç merkezli ahlâk anlayışı, bireyin aile yapısı içindeki rolünü ve etkisini değerlendirmede önemli bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, doğal aile yapısının dışında kurgulanan ve insan doğasına aykırı yönleriyle dikkat çeken eşcinsel birlikteliğe dayalı, cinsiyetsiz alternatif aile modelleri, bireylerin mizaç gelişiminde ciddi sapmalara yol açabilir. Bentham'ın mizaç merkezli ahlâk anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, bu tür aile formlarında yetişen bireylerin hem kendi mutluluklarını hem de başkalarının mutluluğunu sağlama konusunda çeşitli zorluklar yaşama olasılığı yüksektir. Zira bu yapıların, çocuğun doğal mizaç oluşumuna uygun bir ahlâkî çevre sunma kapasitesi oldukça sınırlıdır. Neticede, bireyin zarar verme eğilimi taşıyan bir mizaç geliştirmesi, toplumsal yapıda da derin çatlaklara yol açabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, söz konusu aile modelleri yalnız bireysel

⁷³⁹ <https://www.bbc.com/worklife/article/20220929-the-parents-raising-their-children-without-gender> (29.04.2025).

⁷⁴⁰ Cerneckis, Cai, Shi, “Induced Pluripotent Stem Cells (İpscs): Molecular Mechanisms of Induction and Applications”, 1.

⁷⁴¹ Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, 127-128.

düzeyde değil, toplumsal düzeyde de “muzır mizaçlı” bireylerin çoğalmasına neden olabilecek bir risk taşımaktadır. Dolayısıyla, transhümanist vizyonun ortaya koyduğu sözde liberal aile modelleri, sonuç odaklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, ne bireysel faydayı ne de toplumsal mutluluğu temin edebilecek bir yapı sunmaktadır. Bilakis, söz konusu aile anlayışlarının uzun vadede yol açabileceği olumsuz sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda, teleolojik etik perspektifinden kabul edilebilir olmadığı düşünülmektedir.

Transhümanizm düşüncesi, modernitenin temel ilkelerini taşıyarak insanlara “insan merkezli” bir düşünce biçimi entegre etmektedir. Bu yaklaşım, bireyi öne çıkaran ve “biz”den çok “ben” olmayı yücelten bir kişilik tarzını teşvik eder. Böyle bir anlayış, empati yoksunluğuna yol açmakta, fedakârlık, sevgi ve şefkat gibi temel insanî değerleri dışarıda bırakmaktadır. Bu düşünce yapısından beslenen bireylerin oluşturduğu aile yapılarında da benzer sorunlar gözlemlenmektedir. Öte yandan transhümanist projelerin olası sonuçlarına baktığımızda, tek ebeveynli aileler, genetik müdahalelerle iki erkek ya da iki kadından dünyaya getirilmiş çocuklar yahut gey ve lezbiyen çiftler tarafından evlat edinilmiş çocuklarla kurulan aile yapıları dikkat çekmektedir. Bu tür yapılar, geleneksel anlamda bir annenin şefkati ile babanın koruyuculuğu gibi çocuğun psikolojik gelişimi için hayati öneme sahip unsurları dışlamaktadır. Bu durum ise çocuğun ruh sağlığı açısından çeşitli riskler barındırmakta ve sağlıksız aile modellerini gündeme getirmektedir.

Eşcinsel birlikteliklerin yasal ve dinî olarak benimsenmesinin, evlilik kurumunu baltalaması ve eşcinsel birliktelikler için sadakat ve uzun ömürlülüğü norm haline getirmekten daha fazla olumsuz etki oluşturması daha olasıdır.⁷⁴² Deontolojik olarak mevzuyu incelediğimizde çocuk sahibi olmanın Yahudilikte dinî bir yükümlülük olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁴³ Bu durum biyolojik olarak çocuk sahibi olmanın mümkün olmadığı evlilik çeşitlerinin onaylanmadığını göstermektedir. Fakat eşcinsel Yahudilerin artan görünürlüğü, örgütlü Yahudi topluluğu içinde eşcinsel Yahudilerin tartışılmasına ve sınırlı bir ölçüde kabul görmesine yol açmıştır.⁷⁴⁴ Hristiyanlıkta da

⁷⁴² A. J. R. Gagnon, "Why Gay Marriage is Wrong", *Retrieved June, 3, 2004, 2014, 2.*

⁷⁴³ Rabbi Yoel H. Kahn, "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate", *Homosexuality And Religion*, 2013, 47-82, 71.

⁷⁴⁴ Kahn, "Judaism And Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate", 77.

benzer şekilde birçok mezhep evliliği bir kadın ve erkek arasında meşru olarak görülürken, özellikle Batı Anglikan, Lutheran, Metodist gruplar eşcinsel evlilikleri de meşru saymakta ve onaylamaktadır. Bu açıdan Hristiyanlıkta mezhepler arası yaklaşımda farklılıklar bulunmaktadır.⁷⁴⁵ Bu konuda en net görüş İslâm'a aittir. İslâm hukukuna göre eşcinsel ilişkiler, sadece bireysel bir günah olarak değil, toplumun ahlâkî yapısını zedelediği için aynı zamanda suç kapsamında değerlendirilir; bu konuda görüş birliği bulunmaktadır.⁷⁴⁶ İslâm dini, evliliğin yalnızca evlenmeleri dinen caiz olan bir kadın ve erkek arasında yaşanabileceğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, hem zina hem de eşcinsel ilişkiler, İslâm ahlâkî ve hukuk sistemi içerisinde kesin biçimde yasaklanmıştır.⁷⁴⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de eşcinsellik, son derece çirkin bir fiil olarak nitelendirilmekte ve bu tür davranışların Allah tarafından belirlenen sınırların ihlali anlamına geldiği vurgulanmaktadır.⁷⁴⁸ Dolayısıyla, deontolojik etik çerçevesinde değerlendirildiğinde, yalnızca kadın ve erkekten oluşan doğal aile yapısını dışlayan evlilik biçimleri, genellikle ahlâkî açıdan uygun görülmemektedir. Bu tür ilişkiler, insan fitratına ve toplumsal düzenin devamlılığına yönelik geleneksel anlayışlarla çelişmekte ve etik dışı kabul edilmektedir. Bununla birlikte, modern dünyada bireysel özgürlüklerin vurgulanması ve toplumsal baskı ile alternatif aile türlerini destekleyen grupların etkisinin artması neticesinde, bazı dinî geleneklerde bu tür ilişki biçimlerinin meşruiyet kazanması yönünde eğilimler gözlemlenmektedir. Ancak bu evrimsel kabul, ilgili geleneklerin özgün öğretileriyle çoğu zaman örtüşmemekte ve ciddi teolojik tartışmalara neden olmaktadır.

3.1.3.3. Dijital Kimlik ve Sentetik Kişilik: Benlik Sorunu

İnsanın kendisiyle ilgili temsillerin tamamına ve kişinin algılama ve değerlendirme tarzına "benlik" denir.⁷⁴⁹ Benlik, bireyin ruhsal yapısının bilinçli yönünü temsil eden ve onu dış dünyayla ilişkilendiren işlevsel bir yapıdır. İçgüdüsel dürtülerden farklı olarak, benlik zaman içerisinde deneyim ve öğrenme yoluyla gelişir ve olgunlaşır.

⁷⁴⁵Yip Andrew, "Same-Sex Marriage: Contrasting Perspectives Among Lesbian, Gay And Bisexual Christians", *Feminism & Psychology*, 14(1), 2004, 173-180, 173.

⁷⁴⁶ Nurten Zeliha Şahin, "İslâm Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, 62, 2015, 507-530, 526.

⁷⁴⁷<https://kurul.diyaret.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/680/islam-da-zina-ve-butun-cesitleriyle-escinsel-iliski-haramdir> (29.04.2025).

⁷⁴⁸ Nisâ:4/ 15-16; A'raf: 7/80-84; Şuarâ: 26/161-175.

⁷⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 66.

Bilinç düzeyinde zihinsel işlevleri yönetirken, bilinçdışı süreçleri de denetleyerek bireyin davranışlarını uyumlu biçimde düzenler.⁷⁵⁰

Bilinçli deneyimler hakkında düşündüğümüzde, bu deneyimlere sahip olan birinin mutlaka var olması gerektiği anlaşılmaktadır. Yani, bir deneyimi deneyimleyen kişi olmadan o deneyimden bahsedilememektedir. Ayrıca, beden hareketleri söz konusu olduğunda da, eylemde bulunan bir kişinin var olduğu görülmektedir. Bu noktada, karar veren kişinin “benlik” olarak tanımlandığı söylenebilir.⁷⁵¹ Akıl yürütme, yargıya varma, irade kullanma etkinlikleri bilinç sahibi benliği gerektirmektedir. Dolayısıyla bilincinde olunmayan ve herhangi bir benliğe sahip olmayan bir akıl yürütme ya da herhangi bir davranış mümkün değildir.⁷⁵² Benlik, bilinçli deneyimde içsel dünyanın farkında olan içsel bir gözlemcidir.⁷⁵³

William James, *Psikolojinin İlkeleri (The Principles of Psychology)* adlı eserinde benlik kavramını yalnızca bireyin bedeni ve zihinsel yetileriyle sınırlı olmayan, aynı zamanda bireyin kendisine ait olduğunu düşündüğü tüm nesneleri ve ilişkileri kapsayan geniş bir yapı olarak tanımlar.⁷⁵⁴ Bu anlamda insana ait olan deneyimler ve hislere artı olarak, mümkün olan en geniş anlamda bir insanın benliği sadece onun bedenini ve ruhsal güçlerini değil ayrıca onun eşyaları, elbiseleri, anne-babası, eşi, çocukları, arkadaşları, eserleri, evi, toprakları, hayvanları, banka hesabı yani onun diye isimlendirilebildiği bütünün toplamını ifade eder. Bütün bunlar ona aynı benlik hissini verir. Eğer onlar büyür gelişirse başarı kazanmış gibi hissettirir, azalır ve kaybolursa da insana kendini üzgün, mutsuz hissettirir.⁷⁵⁵ Dolayısıyla bir bilinç öznesine ilişkin bir kavram mevcutsa -ki böyle bir kavram vardır- bu, yalnızca bedensel ya da yalnızca gayri maddî bir varlığa indirgenemez. Dolayısıyla benlik kavramı, hem fiziksel hem de zihinsel nitelikleri bünyesinde barındıran bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, bilinç sahibi olan bu özne aynı zamanda fiziksel bir varlığa da sahiptir.

⁷⁵⁰ O. A. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1991, 17.

⁷⁵¹ Blackmore, *Bilinç*, 79.

⁷⁵² Taslaman, *Fitrat Delilleri*, 234.

⁷⁵³ Tarlacı, *Bilinç*, 94.

⁷⁵⁴ William James, *The Principles of Psychology*, Blackmask Online, 2000, 145.

⁷⁵⁵ James, *Bilinç Akışı*, 84.

Hem zihinsel hem de fiziksel özelliklere sahip olan bu tür varlıklara “benlik” adı verilir.⁷⁵⁶

Transhümanizm açısından meseleye baktığımızda insanda uygulanması üzerine planlanan projeler benlik problemi açısından birçok soruyu gündeme getirmektedir. Örneğin yapay bileşenler kullanarak kişinin sinir sisteminin işlevlerini yeniden üretmek teknolojik olarak mümkün müdür? Bu mümkünse, sonuç bilinçsiz bir otonom mu yoksa bilinçli bir insan mı olacak? Eğer sonuç bilinçli bir insansa, kendisi olacak mı?⁷⁵⁷ Örneğin beyin işlevlerini artırma adına bir operasyon gerçekleştirilecek yahut beyne mikroçip yerleştirilecek insanın burada ilk soracağı soru “sonrasındaki kişi gerçekten ben olacak mıyım?” sorusudur.⁷⁵⁸

Bilinç, zihin-beden veya benlik problemleri bedenden ayrı bir ruh inancı ile ilgilidir. Bilim ve din arasındaki çatışmanın temel nedeni de bu inanç olarak görülmektedir. Çünkü monist bilim insanlarına göre eğer bir kişi beynin yanında bir ruha sahipse bilimin bunu bulabilmesi gerekirdi. Fakat şu ana kadar bulamadı. Bu durum her ne kadar onları düalist bakış açısını reddetmeye yönlendirse de, mevcut ruhun hiçbir zaman bulunamayacağı anlamına da gelmemektedir.⁷⁵⁹ Dolayısıyla benlik konusunda iki seçim hakkı sunulur; bunlardan biri benlik olarak hissettiklerimize ve bir ruha inanmaktır ya da ben gibi hissedildiğinde bunun sadece geçici bir yanılsama olduğunu kabul ederek yaşamaktır. Gerçek o ki ikinci seçenek insan için daha zor görülmektedir.⁷⁶⁰

Zihin felsefesi düşünürü Zoltan Torey monist bir bakış açısıyla “benlik” olarak adlandırılan deneyimin madde dışı bir varlık değil, dil becerisine sahip beynimizin normal işleyişinin bir sonucu olduğunu öne sürer. Ona göre bir kişi konuşurken ya da düşünürken, bu süreç ölçülebilir fiziksel eylemler içerir ve bu eylemlerin sonuçları bilinçte yer alır. Bu süreçte, resimler ve düşünceler meydana gelir ve bunları oluşturan benlik hissi de ortaya çıkar. Yani, bir şey söylediğimizde ya da düşündüğümüzde, bu deneyimle birlikte "ben bunu söylüyorum" veya "ben bunu düşünüyorum" bilincinin

⁷⁵⁶ Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 91.

⁷⁵⁷ Ralph Stefan Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", *Philosophy*, 99(3), 2024, 351-377, 352.

⁷⁵⁸ Schneider, *Yapay Sen*, 40-41.

⁷⁵⁹ Blackmore, *Bilinç*, 80-81.

⁷⁶⁰ Blackmore, *Bilinç*, 97.

farkında oluruz. Zamanla benliğimizin, eğilimleri, tercihleri ve özellikleri hakkında gözlemlerimizle zenginleştiğini görürüz. Bu özellikler, kişiliğimizi oluşturan tutarlı ve öngörülebilir bir davranış biçimi geliştirir.⁷⁶¹ Bu anlamda Torey'e göre benlik, ne bir toplumsal yapı ne de içimizdeki bir etkin kişidir. Daha çok, konuşma veya düşünme ile ilgili olan içsel algılarımızın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir etkinlik hissidir. Yani, benlik, dışarıdan gelen etkilerle değil, kendi zihnimizde geliştirdiğimiz bir algıyla oluşan bir kimlik duygusudur.⁷⁶²

Transhümanist düşünce de Torey'in ifade ettiği gibi monist bir ideoloji ile kişisel kimliği büyük ölçüde psikolojik veya fiziksel kalıplara indirger ve bu doğrultuda zihin yükleme ya da sinirsel artırımlar gibi teknolojilerin uygulanabilirliğini savunur. Ancak bu yaklaşım, kimliğin veya benliğin sürekliliği bağlamında önemli bir felsefi ikilem doğurmaktadır. Buna göre transhümanistler ya kimliğe dair revizyonist bir görüşü benimseyerek post-insan varoluşunun neden arzu edilir olduğunu açıklamalı ya da sezgisel kimlik anlayışını sürdürerek post-insan olarak hayatta kalmanın mümkünüğünü temellendirmelidir. Her iki yaklaşım da ikna edici olmazsa, kişisel devamlılığı merkeze almayan alternatif bir transhümanist yaklaşım geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Bu durum, transhümanizmin insan sonrası varoluşa dair etik ve metafizik temellerini yeniden gözden geçirmesini zorunlu kılmaktadır.⁷⁶³

Revizyonist kişisel benlik görüşüne göre, bir kişinin kimliği sabit ve mutlak bir şey değil, tıpkı ulusların ya da gemilerin kimliği gibi zamanla değişebilen ve çeşitli bilişsel, duygusal, fizyolojik olaylara bağlı olarak şekillenen bir olgudur. Bu yaklaşıma göre, bir kişinin "aynı kişi" olarak kalıp kalmadığı sorusu, bu sürekliliklerin ne ölçüde korunduğuna ve bizim hangi ölçüde süreklilik talep ettiğimize bağlıdır. Örneğin, bir kişi beyninin sadece yarısıyla hayata dönerse, onun hâlâ "aynı kişi" olup olmadığını belirlemek, hangi kriterleri esas aldığımıza göre değişir ve bu karar büyük ölçüde keyfidir. Bu nedenle, kişisel kimlik sorusu revizyonist bakış açısından bakıldığında, aslında derin ontolojik bir mesele olmaktan çok, kavramsal ve dilsel bir tercihe dönüşür. Başka bir deyişle, yeterli bilgiye sahip olsak bile, "aynı kişi hâlâ var mı?" sorusu, belirli bir süreklilik düzeyini benlik için yeterli sayıp saymayacağımıza karar vermemize

⁷⁶¹ Torey, *Bilinçli Zihin*, 136-138.

⁷⁶² Torey, *Bilinçli Zihin*, 25-26.

⁷⁶³ Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", 353.

bağlıdır.⁷⁶⁴ Dolayısıyla benliğin belirli süreçlere bağlı olması, onun herhangi bir teknolojik müdahale olmadan da değişebileceği anlamına gelmektedir. Transhümanist düşünce de bu bağlamda teknolojiye dayalı iyimser bir bakış açısını benimserken, bu yaklaşımın temelinde yer alan felsefi ve antropolojik meseleleri yeterince eleştirel bir şekilde sorgulamamaktadır. Bu eleştirel derinlikten yoksunluk, transhümanist mantığın önemli bir zaafını oluşturmaktadır. İnsan özgürlüğünün anahtarı olarak teknolojik ilerlemeyi gören transhümanizm, buna karşın kişilik kavramını açık bir şekilde tanımlamaktan kaçınır. Bunun yerine, bireyi yalnızca bilgiye ve veriye değer veren, doğrusal ve indirgemeci bir öz bilinç anlayışıyla ele alan, dönüştürülmüş bir kartezyen yaklaşımı esas alır.⁷⁶⁵ Bu nedenle benlik sorunu transhümanistler tarafından çoğu zaman teknik bir meseleye indirgenmektedir.

Monist ideolojinin motivasyonu ve “sonsuz niteliklere ulaşan kişiye” yaptığı görkemli çağrıyla⁷⁶⁶ Ray Kurzweil’in transhümanist düşünce çerçevesinde geliştirdiği benlik anlayışı da geleneksel özcü yaklaşımlardan farklı olarak dinamik, dönüşebilir ve teknolojik müdahaleye açık bir yapı arz eder. Kurzweil’e göre benlik, sabit bir öz ya da metafizik bir gerçeklik olmaktan ziyade, bilişsel süreçlerin, deneyimlerin ve teknolojik etkileşimlerin sürekliliği içerisinde şekillenen bir bütünlüktür. Kurzweil “The singularity is near” adlı çalışmasında benliğin bütünlüğünün, parçalı dijital yaşantılar içinde yeniden inşa edilebileceğini ifade eder. Ona göre kim olduğumuzun tanımı, sadece biyolojik bedenimizle sınırlı değildir.⁷⁶⁷ Kurzweil, insan zihninin işleyişini modelleyerek daha yüksek düzeyde zekâyâ sahip sistemler üretmenin mümkün olabileceğini ve böylelikle insan doğasının dönüştürülebileceğini ifade eder.⁷⁶⁸ Sonuç olarak, Kurzweil’in benlik anlayışı, zihinsel sürekliliğe dayalı, dijitalleşmeyle yeniden inşa edilebilen ve insan-sonrası teknolojik dönüşümlerle evrimleşebilecek bir kimlik modeline işaret etmektedir.

Transhümanist Nick Bostrom da bu anlayışla, elde edilen posthuman varlıkların mevcut insanlardan bilişsel ve duygusal olarak çok daha üstün olabileceğini belirtir. Bu

⁷⁶⁴ Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", 357.

⁷⁶⁵ Robb Torseth, "Who Am I Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism." *Technology and Theology*, 2021, 19-36, 20.

⁷⁶⁶ Torseth, "Who Am I Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", 29.

⁷⁶⁷ Kurzweil, "The Singularity Is Near", 398.

⁷⁶⁸ Kurzweil, "The Singularity Is Near", 394-396.

durum, benlik algısının da radikal bir şekilde değişebileceğini ve mevcut insan deneyimlerinin ötesine geçebileceğini ima eder.⁷⁶⁹ Bostrom bu fikirlere ek olarak bireylerin kendi benliklerini ve kişiliklerini istedikleri yönde geliştirme hakkına sahip olmaları gerektiğini savunur. Bu, kişiliğin bireysel tercihler doğrultusunda da şekillendirilebileceği anlamına gelir.⁷⁷⁰ Yuval Noah Harari, kullanılan teknolojilerle insan becerilerini, arzularını, kişiliklerini ve kimliklerini değiştirecek ve vücuttan ayrılamaz inorganik birtakım özelliklere sahip gerçek cyborglar olmanın eşiğinde olduğumuzu ifade eder.⁷⁷¹ Böylelikle insan bilinci ve kimliği üzerine temelden etki eden dönüşümler meydana gelebilecektir. Harari'ye göre bu dönüşümler o kadar temelden olacaktır ki, bizzat “insan” kavramını bile sorgulatacak hale gelecektir.⁷⁷²

Bilinç, benlik ve etik gibi konularda çalışmalar yapan bilişsel bilimci Eric Dietrich, yukarıda bahsettiğimiz durumlara ek olarak, insan benliğinin ve kişiliğinin yapay zekâ teknolojileri aracılığıyla dönüştürülmesini hem bir zorunluluk hem de bir etik sorumluluk olarak ele almaktadır. Ona göre insan türü açgözlülük, şiddet, kıskançlık ve benzeri ahlâkî zaaflarla doludur. Bu zaafların üstesinden gelmenin yolu, evrensel ahlâkî ilkelere göre programlanmış robotik varlıklar üretmekten geçmektedir.⁷⁷³ Böylelikle insanın tarihsel olarak başaramadığı bir erdemlilik formu, posthuman varlıklarda mümkün olabilecektir.

Dietrich, bu sürecin sonunda insanların “demode ve gereksiz” hâle geleceğini ifade ederken⁷⁷⁴, bir başka çalışmasında da makinelerin insanlara ait hayranlık, şaşkınlık ve anlam arayışı gibi temel içsel deneyimlere sahip olmayacağını, dolayısıyla sanat ve bilimin de bu varlıklarla birlikte ortadan kalkacağını dile getirir.⁷⁷⁵ Bu bağlamda Dietrich'in görüşleri, transhümanist ütopyaların görünürdeki faydacılığının arka planında, insan kişiliğini oluşturan niteliklerin ortadan kalkacağına ve anlam kaybının kaçınılmaz olacağına işaret eder. Çünkü insan benliği sadece bilişsel değil, çok katmanlı

⁷⁶⁹ Bostrom, "Transhumanist Values", 5-6.

⁷⁷⁰ Bostrom, "Transhumanist Values", 9-10.

⁷⁷¹ Harari, *Sapiens*, 396.

⁷⁷² Harari, *Sapiens*, 404.

⁷⁷³ Eric Dietrich, "Homo Sapiens 2.0: Why We Should Build The Better Robots of Our Nature", *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 13(4), 2001, 323–328, 326.

⁷⁷⁴ Dietrich, "Homo Sapiens 2.0: Why We Should Build The Better Robots of Our Nature", 326.

⁷⁷⁵ Eric Dietrich, "After The Humans Are Gone", *Douglas Engelbart Keynote Address, North American Computers and Philosophy Conference Rensselaer Polytechnic Institute, August, 2006*, *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 19(1), 2007, 55–67, 56.

bir yapıya sahiptir. Bu açıdan bakıldığında insan gibi çok katmanlı bir yapının yerine işlevsel ama duyarsız bir yapay varlık getirilmesi, kişiliğin iyiyi de kötüyü de barındıran çok yönlülüğünü yok sayan, insanı taklit eden ama insanî olmayan varlıklara kapı açacaktır.

Benlik probleminin ele alınma tarzından bahsettikten sonra kimlik ve kişilik üzerinde etki edebilecek bazı unsurlardan bahsetmekte fayda görmekteyiz. Bu anlamda genel olarak kontrol edilebilir elektromanyetik dalgalar ve WİFİ özellikli her türlü cihaz, alet, ilaç, gıda veya eşyalar bu unsurların başında gelmektedir. Bu gibi yollarla hedef alınan kişilerin ve toplumun cesaret, kişilik, ideoloji ve manevî değerlerini taşıyan genlerinde diktatöryel değişiklikler meydana getirilebileceği ifade edilmektedir.⁷⁷⁶ Aynı zamanda zihin kontrolü ile insanların beyinlerini etki altına alma, algı yönetimi, manipülasyon, hipnoz gibi birçok etkinlik de gerçekleştirilebilmektedir. Teknoloji bugün bu noktada oldukça etkilidir. Çünkü reklam ve pazarlama faaliyetleri bile artık teknoloji sayesinde bilinçaltına gönderilen mesajlarla mümkün olmaktadır.⁷⁷⁷

Bu konu dâhilinde biraz geriye gidersek, tarihte zihin yönetimi hususunda adından söz ettiren Hasan Sabbah'tan bahsedebiliriz. Marco Polo'nun *Seyahatname*'sinde aktardığına göre, Alamut Kalesi'nde yaşayan ve dağın yaşlısı olarak anılan Hasan Sabbah, genç müritlerini bir tür zihin kontrolü yöntemiyle ölümüne itaat eden suikastçılara dönüştürmüştür. Polo'ya göre, bu gençler önce haşhaşla uyutulur, ardından içinde huriler, akan ırmaklar ve ihtişamlı sofralar bulunan bahçelere götürülür; burada kısa bir süreliğine “cennet” deneyimi yaşatılır. Daha sonra tekrar bayıltılıp kaleye geri getirilen bu gençlere, bu nimetlere yalnızca dağın yaşlısına tam sadakat ve şehadet yoluyla yeniden kavuşabilecekleri söylenir. Bu şekilde Hasan Sabbah, onların mutlak bağlılığını temin eder ve onları siyasî suikastlar için kullanır. Marco Polo bu yapıyı, dinî duyguların manipülasyon yoluyla araçsallaştırıldığı bir düzen olarak tasvir eder.⁷⁷⁸ Bu hikâye günümüzdeki bazı insanlara ilham vermiş olacak ki zihin kontrolü üzerine yapılan onlarca proje, özellikle askerî alanda da kullanılmak istenmektedir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri Savunma İleri Araştırma Projeleri Ajansı

⁷⁷⁶ Aydın, *Kuantik Çağ*, 113.

⁷⁷⁷ Osman Demir, “Ferdîyeti İşgali Ya Da Zihnin Kontrolü”, Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 96.

⁷⁷⁸ Marco Polo, *Seyahatname*, (Çev.: Ali Suat), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, 72-74.

(DARPA), insan beynini doğrudan bilgisayarlarla bağlamayı amaçlayan implante edilebilir bir çip geliştirmektedir. Söz konusu beyin-makine arayüzü, insan sinir sistemi ile modern elektronik sistemler arasında çift yönlü bir iletişim kanalı oluşturmayı hedeflemektedir. Bu sayede tam itaatkâr bir askerî sınıf oluşturulmak istenmekte ve tek bir emir ile gerektiğinde hem öldürecek hem ölecek bir askerî birlik tasavvur edilmektedir. Daha önceki benzer girişimlerin işlevselliği sınırlı kalmış olsa da, DARPA'nın yeni Sinir Mühendisliği Sistem Tasarımı programı, nöral etkileşim kapasitesini on binler düzeyinden milyonlara çıkarmayı amaçlayarak bu alanda önemli bir ilerleme vaat etmektedir.⁷⁷⁹ Bu durum önceki bölümlerde sıkça üzerinde durduğumuz teknolojik projelerin etik kullanımına aykırılık teşkil edebilecek sorunları yeniden akla getirmektedir.

Birçok insan benlik fikrinin ortadan kaldırılmaya çalışılmasının kargaşa oluşturacağına, motivasyonu yıkacağına ve ahlâkî düzeni yok edeceğine inanmaktadır.⁷⁸⁰ Çünkü benlik, bireyin sorumluluk üstlenmesini, yaşamına anlam katmasını ve toplumsal ilişkilerini düzenlemesini mümkün kılan temel bir yapıdır. Bu yapının ortadan kaldırılması, ahlâkî eylemlerin zayıflamasına neden olabilir. Dolayısıyla benlik fikrinin özellikle teknolojik müdahaleler yoluyla aşılmaya çalışılması, yalnızca bireysel değil, toplumsal düzlemde de ciddi etik sorunları beraberinde getirmektedir.

Eylemlerin ahlâkî değerini sonuçlarına göre değerlendiren bir anlayış olarak teleolojik etiğe göre, transhümanist müdahalelerle insan kimliğinin ve kişiliğinin dönüştürülmesi, maksimum zekâ ve kapasiteye ulaşmak gibi ideallere hizmet ettiği sürece ahlâkî olarak meşru kabul edilebilir. Kurzweil gibi transhümanistler için kimlik ve kişiliğin değişmesi ya da yeniden inşa edilmesi, tekilliğe ulaşmak adına gerekli ve olumlu bir süreçtir. Dolayısıyla benliğe dair transhümanist projeler, sonucu itibari ile fayda sağladığı yere kadar teleolojik etik tarafından kabul edilebilirdir. Fakat transhümanist düşünce, aynı zamanda monist bir ideoloji benimseyerek düalizm temelli deontolojik etikle çatışmaya girmektedir. Bu anlayışta insan salt maddesel bir yaklaşımla tanımlanmış ve insana ait benlik sabit ve özsel bir yapı olarak değil, müdahale edilebilir ve hatta yeniden tasarlanabilir bir süreç olarak ele alınmıştır. Bu

⁷⁷⁹ <https://www.newsweek.com/us-military-plans-cyborg-soldiers-new-darpa-project-418128> (29.04.2025).

⁷⁸⁰ Blackmore, *Bilinç*, 80.

bağlamda, kişilik kavramı biyoteknolojik araçlarla biçimlendirilen bir projeye indirgenmiş, insanın ahlâkî bütünlüğü ve özgünlüğü göz ardı edilmiştir. Antinatalizmin “varoluşsal iyinin eksikliği” önermesiyle örtüşen bu anlayış, mevcut insanın kusurlu bir yapı olduğunu varsayarak, onu aşmaya yönelik bir teknik iyileştirme hedefi güder. Oysa bu yaklaşım, kişiliğin derinlikli ve çok katmanlı doğasını ihmal ederek, insanı yalnızca algoritmalarla tanımlanabilir bir varlık olarak görme tehlikesini barındırmaktadır.⁷⁸¹ Bu durum, transhümanist düşüncenin epistemoloji açısından taşıdığı bir başka dikkat çekici sorun olan bireyin kendi varlığının gerçekliğini tam olarak bilememesi ile bağlantılıdır. Aslında bu, klasik zihin-beden probleminin yeniden formüle edilmiş bir hâlidir; fakat bu kez olasılıklar üzerinden güçlendirilmiş bir tür solipsizm (yalnızca kendi zihninin varlığından emin olma) şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁸²

Deontolojik etik eylemlerin doğru ya da yanlışlığını sonuçlardan bağımsız olarak belirli ilkeler ve görevler üzerinden değerlendirir. Bu bağlamda, insan kimliğini ve kişiliğini dönüştürmeye yönelik müdahaleler, eğer bireyin rızasını ihlal ediyor, onu araçsallaştırıyor ya da Kant’ın da ifade ettiği üzere kendinde bir amaç olan insanı salt araç konumuna indiriyorsa⁷⁸³, ahlâkî olarak kabul edilemezdir. Çünkü zihnin kopyalanması, yapay zekâyâ aktarılması gibi işlemler, insanı özgün bir varlık olarak değerini azaltabilir ve kimliğin dijital olarak yeniden üretimi, kişinin ahlâkî fail olarak tanınma durumunu da değiştirebilir.

Konuya erdem etiği üzerinden bakacak olursak, erdem etiğinin, kimlik ve kişiliği ahlâkî gelişimin merkezine koyduğunu söyleyebiliriz.⁷⁸⁴ Yani bireyin iyi yaşam idealine ulaşabilmesi için karakter erdemlerini geliştirmesi gerekir. Bu çerçevede transhümanist teknolojiler, kişinin ahlâkî olgunluğunu artırıyor mu, yoksa onu erdemsizleşmeye mi götürüyor sorusu temel hale gelir. Eğer teknolojik müdahaleler bireyin bilgelik, adalet, cesaret gibi erdemlerini geliştirmesine hizmet ediyorsa, kimlik ve kişilik dönüşümü ahlâkî olarak olumlu olabilir. Ancak bireyi hazza, kontrolsüz güce veya narsistik ölümsüzlük arzusuna sürüklüyorsa, kimlik bozulması etik olarak

⁷⁸¹Robb Torseth, "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", *Technology and Theology*, 2021, 19-36, 25.

⁷⁸² Torseth, "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", s.26.

⁷⁸³ Kant, *Ethica*, 157.

⁷⁸⁴ Berfin Kart, "Erdem Etiği Normatif midir?", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2006, 101-108, 105.

eleştirilir. Yani bu perspektif, kimlik ve kişiliği sadece biyolojik ya da zihinsel yapı değil, aynı zamanda ahlâkî karakterin taşıyıcısı olarak değerlendirir.

Sonuç olarak transhümanizm her ne kadar monist ideolojiyle benlik kavramını müdahale edilebilir bir mefhum olarak görse de, benlik hissinin beyin tarafından üretilen bir durum olduğu ispatlanmadıkça, geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi gelecek yüzyıllarda da bu problem tartışılmaya devam edecektir. Şayet düalizm haklı çıkarsa ve benlik kavramının ruh ile ilgili olduğu ispatlanırsa o zaman transhümanizmin ideolojilerinden biri daha ütöpik bir hayal olarak kalacaktır.

3.1.3.4. Mülkiyet Problemi

Mülkiyet, insanın ihtiyaçlarını karşılayıp varlığını sürdürebilmesi için gerekli nesneleri elde etme ve üretme sürecinin daima sosyal bir çevre içinde gerçekleşmesiyle ortaya çıkan sahiplik ilişkisidir. Mülkiyet hakkı mâlike, eşya üzerinde düşünülebilecek en güçlü ve kapsamlı yetkileri sağlar. Bu yetki, eşyanın kullanımı, doğal ve hukukî faydalarının elde edilmesi, kullanılması, zarar verilmesi, dönüştürülmesi ve başkalarına aktarılması gibi çeşitli eylemleri kapsar. Bu hakka ilişkin bu aktif yetkiler, mülkiyetin temel unsurlarını meydana getirir.⁷⁸⁵

Klasik felsefede mülkiyet, bireyin emeğiyle ilişkilendirilmiş ve özellikle John Locke gibi düşünürler tarafından doğal hakların bir parçası olarak değerlendirilmiştir. John Locke'a göre, Tanrı yeryüzünü tüm insanlara ortak bir biçimde tahsis etmiştir. Bununla birlikte, insana akıl yetisi verilmiştir. Bu akıl yetisi ile insan, yaşamını sürdürebilme ve refahını artırabilme yeteneğine sahiptir. Locke, doğanın kendiliğinden sunduğu meyvelerin ve hayvanların, başlangıçta bütün insanlara ait olduğunu savunur. Doğal durum içinde bu kaynaklar üzerinde hiç kimse, başkalarını dışlayacak özel bir tasarruf ya da mülkiyet hakkına sahip değildir. Dolayısıyla, doğa ürünleri ilk aşamada tüm insanlığın ortak kullanımına sunulmuş varlıklardır.⁷⁸⁶ John Locke'a göre, her ne kadar yeryüzü ve tüm doğal varlıklar insanlara ortak olarak verilmiş olsa da, birey kendi bedeni ve emeği üzerinde özel mülkiyet hakkına sahiptir. İnsan, emeğini doğal bir

⁷⁸⁵Hasan Hacak, "Mülkiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mulkiyet> (09.05.2025).

⁷⁸⁶ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.: Fahri Bakırcı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012, 23-24.

nesneyle birleştirdiğinde, o nesneyi ortak durumdan çıkararak kişisel mülkiyetine dönüştürür. Emeğin katılması, mülkiyeti meşrulaştıran temel ilkedir.⁷⁸⁷ Bu açıklama Locke'un mülkiyet teorisinin özünü yansıtır. Komünist ideolojinin mimarı Marx ise mülkiyeti tarih boyunca çatışmalara ve haksızlıklara sebep olan sınıf mücadelelerinin sebebi olarak görmüştür. Çünkü Marx burjuvanın, özellikle sanayi devrimiyle servetinin çoğalması sonucu sınıf farklarının da arttığını söylemiştir. Bu durumu yabancılaşmanın kaynağı olarak gören Marx, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını savunmuştur.⁷⁸⁸ Locke ve Marx gibi düşünürlerin mülkiyet kavramına ilişkin farklı tanımlama ve yaklaşımlarına bakıldığında, olumlu ya da olumsuz değerlendirmelere rağmen mülkiyetin insan yaşamında merkezî bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Tarihsel süreçte mülk edinme arzusunun sürekli varlık göstermesi, bu kavramın insan doğasının temel yönelimlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, mülkiyetin insan varoluşunun aslî unsurlarından biri olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

Mülkiyet kavramı, özne olarak kabul edilen insanın özgürlük alanını belirlemek ve anlamlandırmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda mülkiyet, yalnızca bir şeye sahip olmayı ifade eden bir kavram değil, aynı zamanda insanın özgürlüğünü anlamak ve sınırlarını çizmek açısından da işlevseldir.⁷⁸⁹ Çünkü bir insanın neye sahip olduğu, neleri kontrol edebildiği ya da kullanabildiği, onun özgürlük alanını doğrudan etkiler. Bu nedenle, mülkiyet kavramı insanın bireysel özgürlüğüyle bağlantılı olarak ele alınabilir. Örneğin bir kişinin kendi evine, toprağına ya da üretim aracına sahip olması, onun bağımsızlığı ve karar verme özgürlüğü açısından önemlidir. Ancak transhümanizm, mülkiyetin sınırlarını radikal biçimde genişletmektedir. Çünkü artık mülkiyet konusu yalnızca nesneler değil, bedenın parçaları, genetik bilgi, dijital bilinç ve hatta yapay zekâ çıktıları hâline gelmiştir.⁷⁹⁰ İnsan bedeni, zihni, genetiğı ve dijital verileri üzerinde sahiplik hakkı, transhümanist gelişmelerin ışığında yeniden tanımlanmak zorunda kalmaktadır.

Transhümanist teknolojilerin gelişmesiyle birlikte, insan bedeni bir mühendislik nesnesine dönüşmektedir. Transhümanist söylemlere göre Homo sapiens, evrimsel

⁷⁸⁷ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 24.

⁷⁸⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, "Communist Manifesto (Chapter 1)", *Marxists. org Archive*, 1848, 1-2.

⁷⁸⁹ Görem Bora Zencirkıran, "Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü", *İnsan ve Toplum*, 5(9), 2015, 13-31, 25.

⁷⁹⁰ Schneider, *Yapay Sen*, 157-158.

sınırlarının farkına varabilen ilk türdür. Bu farkındalık, insanın transhuman ve posthuman formlara dönüşmesiyle sonuçlanacak radikal bir evrimi tetikleyebilir. Bu dönüşüm, yavaş evrimsel süreçlerden ziyade tırtılın kelebeğe dönüşmesi gibi hızlı ve köklü bir nitelik taşıyabilir. Geleceğin akıllı yaşam formları, biyolojik sınırları aşarak farklı organizmalarla birleşmiş hibrit yapılar ve insan biçimini aşan varlıklar olarak karşımıza çıkabilir.⁷⁹¹

Transhümanistler, insanın bedensel mülkiyetine birtakım teknolojik müdahalelerle etki edebilmektedir. Bunlardan biri olan “bilişsel geliştirme” kavramını, beyin işlevlerini artırmayı amaçlayan çeşitli teknolojileri tanımlamak için kullanmaktadır. Bu teknolojiler, dikkat artırıcı ilaçlardan, beyin-bilgisayar arayüzleri (BCI) gibi ileri düzey nöroteknolojilere kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Özellikle BCI’ler, beyin ile elektronik cihazlar arasında doğrudan etkileşim sağlayarak, kullanıcının kas kullanmadan iletişim kurmasına imkân tanır. Bu teknolojiler, nöroprotez adı verilen ve sinir sistemiyle etkileşime giren cihazlar ile örtüşmekle birlikte, BCI’ler hem invaziv (cerrahi müdahale ile yerleştirilen) hem de invaziv olmayan biçimlerde beyin sinyallerini okuyabilen sistemleri içermektedir.⁷⁹² Benzer şekilde, zihinsel veriler ve bilinç aktarımı gibi uygulamalar da mülkiyet sorununu dijital düzleme taşır. “Mind-uploading” olarak bilinen bilinç yükleme teknolojileri, bireyin hafızasını, kişiliğini ve düşünce yapısını dijital ortama taşımayı hedeflemektedir.⁷⁹³ Biyonic organlar, sinir sistemiyle entegre çipler, hafızayı güçlendiren nöroimplantlar gibi teknolojiler, bedeni bir tür geliştirilebilir mülk hâline getirmektedir. Bu gelişmeler insan bedeni üzerinde olumlu etkiler bırakmayı vaat etse de, teknolojinin etik kullanımı göz önüne alındığında ortaya çıkabilecek riskler göz ardı edilememektedir. Örneğin, bir kişinin biyonic bacağının yazılımı bir şirkete aitse, o kişinin yürüme deneyimi üzerinde tam mülkiyet hakkı var mıdır? Ya da nöroimplant tarafından toplanan veriler kime aittir; bireye mi, yoksa cihazı üreten şirkete mi? Burada bedene ait gelişmelere katkı sağlayan üçüncü kişinin ya da kurumun varlığı, bu mülkiyet hakkının da tam olarak insana ait olup olmayacağı sorularını gündeme getirmektedir.

⁷⁹¹ Jose Cordeiro, “İnsanın Sınırları: Hümanizmden Transhümanizme”, (Çev.: Talha Dereci), *Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(11), 2022, 95-96.

⁷⁹² Matthew Devlin, *Cultivating Better Brains: Transhumanism And its Critics on The Ethics of Enhancement Via Brain-Computer Interfacing*, The University of Western Ontario, Canada, 2014, 47.

⁷⁹³ <https://cointelegraph.com/news/ai-mind-uploads-could-allow-dead-trade-forever> (11.05.2025).

Tarih boyunca bilimsel gelişmeler, içinde bulundukları dönemin geleneksel yapıları tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Aydınlanma öncesi dönemde, özellikle Batı'da, din anlayışı bilimin meşruiyet zeminini belirleyen temel bir unsur olarak işlev görmüştür. Ancak Aydınlanma ile birlikte bu durum köklü bir dönüşüme uğramış, bilim, herhangi bir otoriteye bağlı kalmaksızın kendi rasyonel ilkeleri doğrultusunda ilerleme iddiasında bulunmuştur.⁷⁹⁴ Bu yeni paradigmanın etkisiyle, bilimsel verileri ve teknolojik gelişmeleri benimseyen bireyler entelektüel olarak ilerici kabul edilirken, eleştirel yaklaşan ya da temkinli duranlar geleneksel ya da irrasyonel olarak sınıflandırılmıştır. Bu anlayış, modern transhümanist söylemde de kendini hissettirmektedir. Aydınlanma geleneğinin izinden giden transhümanizm, teknolojiye yönelik eleştirel mesafeyi çoğu zaman gerici bir tavır olarak kodlamakta, bireylerin tüm bilimsel ve teknolojik yenilikleri benimsemelerini, çağdaş ve bilinçli bir duruşun göstergesi olarak sunmaktadır. Özellikle beden mülkiyeti gibi, normal koşullarda bireyin dokunulmaz hakları arasında yer alan kavramlar, bu söylem içinde teknolojiye devredilmekte ve bireyler bu devri gönüllü olarak gerçekleştirmeye yönlendirilmektedir. Örneğin transhümanist ideolojinin mimarlarından olan Nick Bostrom, geleceği planlarken teknolojik gelişmelerin hızlı ilerleme potansiyeli göz önünde bulundurulması gerektiğini ve bu ilerlemeyi gereksiz korkularla engellemenin büyük bir trajedi olacağını ifade eder. Bostrom'a göre insanlık olarak rasyonel tartışmaların yapılabildiği ve sorumlu kararların hayata geçirilebildiği bir toplumsal yapı inşa etmemiz gerekmektedir.⁷⁹⁵

Bu durum bizce, adeta insanın kendi doğasını aşma arzusuyla, ona uçmayı vaat eden bir ideolojiye kapılıp bedenini ve bilincini otonom bir sisteme feda etmesi, ardından insan olmaktan çıkarak yeni ve yabancı bir varlığa dönüşmesi gibidir. Ancak bir bireyin bu dönüşümü gerçekleştirmesi, tüm insanların aynı yolu isteyeceği veya istemek zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bazı insanlar, kendilerine bahsedilen varoluşu, bedenleriyle, sınırlılıklarıyla ve duygularıyla kabul ederek, ait oldukları yerlerde huzur bulmak ve sade yaşamın mutluluğunu tatmak isteyebilirler. Böyle bireyleri, daha iyi bir zihin veya beden vadederek, gündelik yaşantılarında onları mutlu eden şeylerden uzaklaştırmak, evini, doğasını ve kişisel sınırlarını gereksiz

⁷⁹⁴ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 16.

⁷⁹⁵ Nick Bostrom, et al., "Transhumanist Declaration", *Recuperado el*, 2009, 1.

göstererek, teknolojik vaatlerle kandırmak, bir tür manevî mülkiyet ihlali anlamına da gelebilmektedir.

Transhümanizmin insana ait beden mülkiyetine dair müdahaleleri, günümüzde yeni etik problemlerin doğmasında sebep olmaktadır. Hastalıkların ve doğuştan veya sonradan meydana gelen bedensel engellerin günümüzde teknolojinin yardımıyla telafi edilebilmesinin sağladığı büyük faydayı kabul etmekle beraber bu teknolojilerin faydalarının arkasında oluşabilecek riskleri de düşünmenin hayatî bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz. Konuyu faydacılık ahlâkı çerçevesinde ele aldığımızda, salt fayda elde etmenin tek başına ahlâkîlik için yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Faydacılık ahlâkının savunucusu Bentham'a göre fayda ilkesi ahlâkî değerlendirmede merkezi bir role sahip olsa da, bir eylemin ahlâkî meşruiyeti yalnızca sonucunda ortaya çıkan faydaya indirgenemez. Eğer bir kişi, görünürde zarar verebilecek bir eylemi bile ve kasıtlı olarak gerçekleştiriyorsa, bu durum onu ahlâkî açıdan kabul edilebilir bir zeminden uzaklaştırır. Zira eylemin sonucu faydalı olsa dahi, failin niyeti olumsuz ise bu, eylemin ahlâkî değerini zedeler.⁷⁹⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere, örneğin beyne yerleştirilen bir nöroçip hafıza kapasitesini artırarak fayda sağlayabilirken, aynı nöroçipi üreten firmanın bireyin kişiliği üzerinde değişiklik yapma niyeti, bu teknolojik müdahalenin ahlâkî olarak kabul edilebilirliğini engellemektedir.

İslâm hukukunda özel mülkiyet, mülkiyetin meşru yollarla kazanılması şartıyla bireylere tanınmış temel bir haktır. Bu çerçevede, özel mülkiyetin hak sahibi belirli bir fert ya da fertlerdir. Dolayısıyla üçüncü bir şahsın mülkiyet konusu üzerinde doğrudan bir tasarruf ya da hak iddiası söz konusu değildir.⁷⁹⁷ Anlaşıldığı üzere teknoloji vasıtasıyla bile olsa kişinin iradesi ve izni olmadan ona ait mülkün üzerinde tasarrufta bulunmak İslâm ahlâkı açısından doğru bulunmamaktadır. Deontolojik ahlâkın temsilcilerinden Kant da, mülkiyeti insanı başkalarına bağımlı olmaktan kurtaran bir olgu olarak tanımlar. Ona göre insan mülkiyeti sayesinde başkalarına hizmet etme durumuna düşmez. Ayrıca insan başkalarına bağımlı olmakla değerini kaybeder.⁷⁹⁸ Konumuz açısından önemli olan bu ifadeler, insanın değerini mülkiyeti üzerindeki

⁷⁹⁶ Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, 128-129.

⁷⁹⁷ Hasan Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2005, 99-120, 113.

⁷⁹⁸ Kant, *Ethica*, 218.

özgürlüğüne de vurgu yapmaktadır. Zira konu boyunca bahsi geçen teknolojiler ile insanların belli amaçlara hizmet ettirilmesi ve bu anlamda mülkiyetleri üzerindeki haklarını kaybetmeleri oldukça riskli sonuçlardır.

Sonuç olarak, dijitalleşen ve küreselleşen dünyamızda transhümanizm gibi ideolojiler, insanlığın tarih boyunca benimsediği ve neredeyse fitrî bir nitelik taşıyan mülkiyet kavramının yeniden tanımlanmasına ve sorgulanmasına zemin hazırlamaktadır. Transhümanizm, özellikle beden mülkiyeti meselesiyle yakından ilgilenmektedir. Beden mülkiyeti üzerinde gerçekleştirilecek her türlü müdahale, üçüncü şahısların sürece dâhil olmasıyla birlikte, bedensel özerkliğin bireyin kendisinden çıkarak başka aktörlerin tasarrufuna girmesi anlamına gelebilir. Bu çerçevede örneğin biyonik bir göz, görme engelli bir bireyin yeniden görmesini sağlayarak önemli bir fayda sunabilir; ancak aynı teknolojinin kötü niyetli bir yazılım müdahalesiyle suiistimal edilmesi de mümkündür.

Bu noktada transhümanist uygulamaların etik değerlendirmesi, teleolojik, deontolojik ya da erdem etiği perspektiflerinden yapılmalı, özellikle beden mülkiyeti gibi kritik bir alanda sağlam ve sarsılmaz etik ilkelerin öncelikle inşa edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, her ne kadar bu teknolojilerin fayda sağladığı iddia edilse de, insan onuruna ve güvenliğine dayanan bir etik temel olmadan, bu tür gelişmeler gerçek anlamda insan merkezli ve güven verici bir yapıya kavuşamayacaktır.

3.1.3.5. Dijitalleşme ile Mahremiyetin Geleceği

Transhümanizmle birlikte tehdit altına giren temel insanî değerlerden biri de mahremiyettir. Bireyin kendi seçtiği dinin gereklerini özgürce yerine getirmesi, yaşam tarzını kendi inanç ve değerleri doğrultusunda şekillendirmesi gibi özel alanına giren tüm hususlar mahremiyet hakkının temel boyutlarını oluşturur. Sahip olduğumuz geleneksel mahremiyet anlayışına paralel olarak, dijital teknolojilerin hızlı gelişimiyle birlikte mahremiyetin sınırları dönüşüme uğramaktadır. Mahremiyet artık yalnızca bedensel ya da mekânsal bir koruma alanı olmaktan çıkarak, zihinsel ve bilişsel alanlara da sirayet etmeye başlamıştır. Bu durum, bireyin yalnızca fiziksel değil, düşünsel ve

duygusal mahremiyetinin de gözetim mekanizmalarıyla ihlal edilebilir hâle gelmesi anlamına gelmektedir.⁷⁹⁹

Mahremiyet, çağımızın en belirleyici meselelerinden biridir. Dijital teknolojilerin birer tüketim aracı olarak yaşamın her alanına nüfuz ettiği günümüzde, mahremiyetin ne anlama geldiği ve bu kavramın bireyler ile toplum üzerindeki etkileri sürekli olarak dönüşmekte ve yeniden şekillenmektedir.⁸⁰⁰ Mahremiyetin korunmasında en etkili yollardan biri, kişisel verilerin mülkiyetinin bireyde kalmasının sağlanmasıdır. Bu bağlamda, mahremiyeti tehdit ettiği düşünülen yapay zekâ uygulamalarının, aynı zamanda mahremiyetin korunmasında da önemli bir araç olma potansiyeline sahip olduğu dikkate değer bir husustur.⁸⁰¹ Fakat transhümanist teknolojilerin gündelik yaşama daha derinlemesine nüfuz etmesiyle birlikte, bireysel verilerin gizliliğini korumak giderek güçleşmekte ve bu teknolojilerden tamamen kaçınmak neredeyse imkânsız hâle gelmektedir. Dolayısıyla, mahremiyetin sadece korunması değil, aynı zamanda kişisel ve toplumsal düzeyde nasıl yeniden tanımlanacağı da yaşamsal bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰²

Transhümanizm, insan doğasını teknolojik implantlar ve genetik müdahaleler yoluyla geliştirmeyi hedefleyen küresel bir hareket olarak sunulmaktadır. Ancak bu ideolojinin ardında, genellikle göz ardı edilen iki temel etik risk bulunmaktadır: Teknolojik implantların bireyler üzerinde birer gözetim ve kontrol aracı olarak kullanılması ve bu teknolojilerin geliştirilme sürecinde etik dışı yöntemlerle, çoğunlukla rızaları dışında kullanılan insan deneklerinin varlığı. Özellikle beyne yerleştirilen nanoteknolojik araçlar, bireyin zihinsel özerkliğini zedeleyerek hafızasının, kimliğinin ve mahremiyetinin ciddi biçimde ihlal edilmesine neden olabilmektedir. Bu durum, bireyin sürekli gözetlenebilen, dış müdahaleye açık ve potansiyel olarak birer dijital köleye dönüşebilen bir varlık haline gelmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu çerçevede transhümanizm, insan özgürlüğünü ve onurunu tehdit eden; küresel ekonomik güçlerin

⁷⁹⁹ Hüseyin Derin, "Modern Çağda Mahremiyet Bilinci", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 110.

⁸⁰⁰ Daniele Scarpi, Gabriele Pizzi, Shashi Matta, "Digital Technologies and Privacy: State of the Art and Research Directions", *Psychology & Marketing*, 39(9), 2022, 1687-1697, 1687.

⁸⁰¹ Walsh, 2062: *Yapay Zeka Dünyası*, 208.

⁸⁰² Walsh, 2062: *Yapay Zeka Dünyası*, 192.

hizmetinde şekillenen, dijital faşizme kapı aralayan bir ideolojik yapı olarak değerlendirilmektedir.⁸⁰³

Günümüzde gözetim, normalizasyon ve kontrol her yerde ve kişinin yaşamının tüm alanlarında ve yönlerinde gerçekleşmektedir.⁸⁰⁴ İnternete bağlanabilen tüm elektronik cihazlar, üçüncü taraflarca veri toplama amacıyla kullanılabilir. Akıllı telefonlardan robot süpürgelere kadar uzanan bu geniş yelpaze, birçok teknolojik cihazı kapsamaktadır. İnternet arama geçmişi, çevrim içi beğeniler, satın alma alışkanlıkları ve benzeri birçok dijital etkinlik, bireylerin kimliklerine ilişkin çeşitli bilgilerin üçüncü kişiler tarafından elde edilmesine olanak tanımaktadır.⁸⁰⁵ Akıllı ev sistemlerinde kullanılan sesli asistanlar, kullanıcıların sesli komutlarını algılayarak talimatları yerine getirebilmek için sürekli dinleme modunda çalışmaktadır. Bu sürekli dinleme özelliği, kullanıcının söylediklerinin sistemin bağlı olduğu sunuculara iletilmesine ve burada kaydedilmesine neden olmaktadır. Eğer bu sistemler kötü niyetli yazılımlara karşı yeterince korunmamışsa, kötü niyetli kişiler evde yaşayan bireylerle ilgili pek çok kişisel veriye kolaylıkla erişim sağlayabilir.⁸⁰⁶ Araştırmacılar, birçok ürün ve pazarlama inovasyonunun da, tüketici verilerinin dijital bağlamlardaki veri uygulamalarından kaynaklandığını iddia etmektedirler.⁸⁰⁷

Günümüzde en kapsamlı transhümanist kampanyalar “sosyal sorumluluk” altında kamufle edilmektedir. Beyin interneti, son araştırmaların uyardığı gibi, mahremiyet ihlali için en güçlü silah olarak görülmektedir. Böylece, mühendislerle birlikte bu transhümanist projeleri uygulayan gizli bir küresel tıbbî ağ olacağı düşünülmektedir.⁸⁰⁸ Bu açıdan bakıldığında transhümanistler, teknolojik implantların özellikle beyin nanobotlarının topluma fayda sağlamak amacıyla kullanıldığını savunsalar da, bu teknolojilerin bireylere karşı birer kontrol aracına dönüşebileceği riskinden söz etmezler. Oysa beyin çipleri ve nanobotlar, zihinsel özerkliğimizi tehdit edebilir; bireylerin dış müdahalelerle yönlendirilmesi, onların kendi iradeleri üzerindeki

⁸⁰³ D.Salinas, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery", *Int Phys Med Rehab J*, 3(5), 2018, 381-392, 381.

⁸⁰⁴ Mark Fenwick, Paulius Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", *Journal of Intellectual Property, Information Technology and E-Commerce Law*, 13(1), 2022, 20.

⁸⁰⁵ Walsh, 2062: *Yapay Zeka Dünyası*, 196-197.

⁸⁰⁶ Walsh, 2062: *Yapay Zeka Dünyası*, 198.

⁸⁰⁷ Scarpi, Pizzi, Matta, "Digital Technologies And Privacy: State of The Art And Research Directions", 1687.

⁸⁰⁸ Salinas, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery", 385.

denetimi kaybetmesine ve insan-robot benzeri varlıklara dönüşmelerine yol açabilir.⁸⁰⁹ Dijital kimlik ve veri mülkiyeti de transhümanizm bağlamında önemli bir mesele olarak öne çıkar. Günümüzde bireylerin dijital ayak izleri, sosyal medya verileri, sağlık kayıtları, alışkanlık haritaları ve yüz tanıma algoritmalarıyla oluşturulan dijital kimlikler, büyük veri şirketlerinin denetimi altındadır. Transhümanist süreçlerle bu kimlikler daha da karmaşılaşmakta ve neredeyse kişiliğin kendisini temsil edecek düzeye ulaşmaktadır. Ancak veri mülkiyeti genellikle kullanıcılarda değil, veriyi işleyen algoritmaların sahiplerinde bulunur.⁸¹⁰ Bu gelişmeler, bireyin yalnızca dijital kimliği değil, bedensel ve biyolojik varoluşu üzerinde de kontrol ve gözetim mekanizmalarının kurulmasına zemin hazırlamaktadır. Toplanan bu verilerin kötü niyetli aktörlerce kullanılması, bireysel mahremiyetin ihlali, sağlık verilerinin suiistimali, hatta davranışsal yönlendirme gibi etik açıdan ciddi tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, veri güvenliği ve mahremiyetin korunması, yalnızca bireysel değil toplumsal düzeyde de ele alınması gereken kritik bir mesele hâline gelmiştir

Transhümanist teknolojilerle birlikte kimliğimiz, giderek veri sağlayıcılarına dışsal kaynaklar aracılığıyla devredilmekte ve bunun karşılığında bize dijital bir kimlik sunulmaktadır. Zamanla bu dijital kimlik, gerçek kimliğimizle bütünleşmekte, öyle ki dijital ile fiziksel, gerçek ile sanal arasındaki sınırlar silikleşmektedir. Artık “biz” ile “hakkımızda toplanan veriler” arasındaki farkı belirlemek zorlaşmakta, “kim olduğumuz” ile “olmamız gereken kişi” arasındaki çizgi bulanıklaşmaktadır. Bu dönüşüm, bireyi sadece mahremiyet kaybına değil, aynı zamanda dijital sistemlerin taleplerine bağımlı hale getirmektedir. Söz konusu teknolojiler yalnızca yaşamımızın değil, kimliğimizin ve gelecekte kim olacağımızın da ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir.⁸¹¹

Bu tür teknolojiler, belirli bir durumu veya sistemi anlamak amacıyla şeffaflık sağlama olasılığını baştan reddediyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda, teknolojilerin yönetilmesine ilişkin şeffaflık anlayışlarımızın yeniden gözden geçirilmesi

⁸⁰⁹ Salinas, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery", 383.

⁸¹⁰ Hong Wu, Wenxiang Zhang, "Digital Identity, Privacy Security, and Their Legal Safeguards in The Metaverse", *Security And Safety*, 2, 2023, 2023011, 5-6.

⁸¹¹ Fenwick, Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", 28.

gerekmektedir. Zira rıza, şeffaflık ve açıklık kavramları, giderek veri kontrolörlerinin eylemlerini meşrulaştırmak için kullanılmaktadır.⁸¹²

Bazı araştırmacılar, dijital mahremiyetin korunmasına yönelik mücadelenin çoktan kaybedildiğini ileri sürmektedir. Onlara göre bireyler olarak Facebook, Google, Amazon gibi büyük teknoloji şirketlerine kişisel verilerimizin önemli bir kısmını, geri dönüşü mümkün olmayacak biçimde zaten sunmuş durumdayız. Üstelik yakın gelecekte yalnızca dijital değil, analog mahremiyetimizi de yitirme riskiyle karşı karşıyayız. Günlük yaşamda akıllı saatler, sağlık monitörleri ve benzeri pek çok cihaza olan bağımlılığımız giderek artmakta, bu cihazlar aracılığıyla coğrafi konumumuz, kalp atış hızımız, kan basıncımız gibi biyometrik verilerimiz sürekli olarak izlenmekte ve kaydedilmektedir.⁸¹³

Geleneksel hukukî mahremiyet anlayışı, dijital veri ortamındaki gelişmeler karşısında yetersiz kalmakta; buna karşılık veri kontrolörleri, tasarım odaklı ve kullanıcı deneyimini merkeze alan yeni yaklaşımlar geliştirmektedir. Bu dönüşüm, hak temelli korumanın zayıflığı ve mahremiyetin rekabet avantajı olarak görülmesiyle hız kazanmıştır. Ancak, bu yeni modelin mahremiyet hakkının yerini aldığı ileri sürülmemektedir.⁸¹⁴

Pek çok üçüncü tarafın bireyden habersiz şekilde veri topladığı ve bu verileri kişiselleştirilmiş içeriklerle bireyin tercihlerini yönlendirmek üzere kullandığı bir dijital ekosistemde, egemen birey kavramı ile bu egemenliğin hangi alanlara yayıldığına dair belirli ve açık sınırlar çizmek giderek güçleşmektedir.⁸¹⁵ Bazı düşünürlere göre tüm bu mahremiyet ihlallerinin sonucunda yeni kölelik sistemi, transhümanizm tarafından teşvik edilen beyin nanobotları ve çipleri ile ele geçirilmiş insanlardan oluşacaktır.⁸¹⁶

Fransız düşünür Michel Foucault, 1975 yılında yazdığı *Hapishanenin Doğuşu* (*Discipline and Punish*) adlı eserinde sürekli gözetim altında olan insanların mahremiyetlerinin dönüşümü üzerine bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Foucault'un betimlediği gözetim düzeni, bireyin her hareketinin görünür olduğu, dolayısıyla her an

⁸¹² Fenwick, Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", 30.

⁸¹³ Walsh, 2062: *Yapay Zeka Dünyası*, 200.

⁸¹⁴ Fenwick, Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", 30.

⁸¹⁵ Fenwick, Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", 31.

⁸¹⁶ Salinas, "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery", 390.

kontrol altında tutulduğu bir iktidar mekanizmasıdır. Gözlem, sokakların sonlarında, şehir kapılarında ve kamusal alanlarda yerleştirilmiş nöbetçiler aracılığıyla sağlanmaktadır. Sürekli gözetlenme hissi insanların kontrollü davranmalarını sağlamakta ve bu açıdan bir itaat ve düzen ortamının oluşması mümkün olmaktadır. Foucault bu tasavvurla modern iktidar biçimlerinin etkili işleyebilmesi için yalnızca fiziksel zorlamaya değil, aynı zamanda süreklilik arz eden ve her yere nüfuz eden bir gözetim düzenine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu bağlamda iktidar, “görünür olan her şeyi yapabilen ama kendisi görünmez kalabilen bir göz” halini almalıdır. Bu bakış, toplumsal bedenin tamamını algı alanına dönüştürerek, bireyin mahremiyetini yalnızca kamusal alanda değil, özel alanında da geçersiz kılmaktadır.⁸¹⁷ Foucault’un bu ütopyası, günümüzde transhümanistler tarafından daha farklı niyetlerle insanlığa sunulurken gerçekleştirilmek istenmektedir. Gözlem hissinin insanlık üzerinde oluşturduğu gücün farkında olan bu ideoloji, bugün neredeyse dünyanın her yerinde oldukça etkili bir gözetim mekanizması oluşturabilmiştir.

Foucault’un ütopyasına geri dönersek o, halk üzerinde sürekli olarak gözetim yapan gözlemcilerin “iyi subaylar ve iyi adamlar” olması gerektiğini özellikle vurgulanmaktadır.⁸¹⁸ Ne var ki, bu vurgu aslında sistemin işleyişindeki en kırılgan noktayı da ifşa eder. Çünkü gözetimi sürdürenlerin niyetlerinin ahlâkî olarak “iyi” olup olmadığının hiçbir garantisi yoktur. Bu mesele, transhümanist projelerin en büyük etik sorunlarından biriyle doğrudan örtüşmektedir. Zira insan bedenini, zihnini ve toplumsal yaşamını dijital sistemlere entegre etmeyi hedefleyen transhümanist teknolojiler, gözetim kapasitesini yalnızca kamusal alanda değil, biyolojik ve bilişsel düzeyde de gerçekleştirmek istemektedir. Ancak bu teknolojilerin yönetimi kimin elindedir? Bu sistemleri kontrol eden kişi ya da kurumların “iyi niyetli” oldukları varsayımı ne kadar güvenilirirdir? Foucault’nun ifadesiyle “iyi adamlar”ın bile içinde bulunduğu gözetim sistemleri, bireyin mahremiyetini zayıflatmaktayken, kötü niyetli gözlemcilerin insan mahremiyetine vereceği zararı kim öngörebilir? Bu bağlamda, asıl mesele teknolojinin kendisi değil, bu teknolojiyi kimin, ne amaçla ve hangi etik sınırlar içinde kullandığıdır.

Mahremiyet alanlarına riayet etmek ve bu alanlara gerekli saygıyı göstermek, bireyin ahlâkî olgunluğa erişmesi açısından temel bir değerdir. Modern dönemin

⁸¹⁷ Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Vintage Books, New York 1978, 214.

⁸¹⁸ Foucault, *Discipline and Punish*, 196.

sunduğu teknolojik imkânlardan faydalanırken, bu sınırların gözetilmesi, ahlâkî bütünlüğün korunması ve insan onurunun muhafazası bakımından hayatî öneme sahiptir.⁸¹⁹ John Stuart Mill’in özgürlük anlayışı çerçevesinde, bireyin kendi hayat tarzını seçme ve bu doğrultuda davranışlarını biçimlendirme hakkı temel bir ilkedir. Birey, kendi karakterine uygun bir yaşam planı oluşturma ve tercihlerini uygulama özgürlüğüne sahiptir; bu özgürlük, yalnızca bu eylemler başkalarına doğrudan zarar vermediği sürece toplumun müdahalesine kapalıdır. Mahremiyetin temel dayanağı da bu çerçevede şekillenir. Mill’e göre toplumun bireyin özel alanına müdahalesi, yalnızca somut bir zarar söz konusuysa meşruiyet kazanır.⁸²⁰ Dolayısıyla “fayda” vaat edilse bile bireyin izni olmadan onun mahremiyetini ihlal etmek, fiilin ahlâkîliğini zedelemektedir. Jeremy Bentham’ın da faydacılığa dayanan etik anlayışı çerçevesinde, birey, hem kendi hem de toplumun genel yararını gözetken eylemleri bizzat gerçekleştirme sorumluluğunu taşır. Ancak yasa koyucunun, bireyleri bu tür davranışlara zorlaması gerekmez, zira bireyin ahlâkî özerkliği burada ön plandadır.⁸²¹ Gözetim mekanizmalarının insanları bu ahlâkî özerklikten alıkoyma potansiyeli göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin davranışlarına tam bir ahlâkî değer de yüklenememektedir. Diyebiliriz ki, bir insanın teleolojik açıdan davranışlarının ahlâkî değeri onun fiillerindeki özgürlük ile bağlantılıdır. Transhümanist ideolojinin teknolojik vasıtalarla bu özgürlüğü kısıtlaması, insanın mahremiyetini ihlal etmesi bu açıdan kabul edilemez görülmektedir.

İslâm düşüncesinde uhrevî ve dünyevî hayatın tüm kademeleri birbirinden bağımsız alanlar olarak değil, ahlâkî ilkelere dayalı, bütüncül bir yapının iç içe geçmiş unsurları olarak değerlendirilir. Bu bağlamda ahlâk, dinî hayatın tüm boyutlarını kuşatan kurucu bir eksen niteliği taşır.⁸²² İslâm düşüncesinde, bireyin mahremiyetine saygı temel bir ahlâkî ve toplumsal ilkedir. Bu çerçevede, kişileri toplum önünde küçük düşürme, itibarsızlaştırma niyetiyle gizli kusurlarını araştırma, dedikodu yapma, casusluk ve hafiyelik gibi eylemler kesin biçimde yasaklanmıştır. Bu tür davranışlar, bireyin içsel kötülüğünü, kötü niyetini ve günahkârlığını yansıtan ahlâkî bir zaaf olarak değerlendirilir.⁸²³ Başkalarının özel hayatını izlemeye ve kusurlarını araştırmaya

⁸¹⁹ Derin, “Modern Çağda Mahremiyet Bilinci”, 108.

⁸²⁰ John Stuart Mill, *On Liberty*, Batoche Books, Ontario 2001, 16.

⁸²¹ Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, 262-263.

⁸²² Köktaş, *Bilim ve Ahlâk, Olgü ve Değer*, 83.

⁸²³ Altıntaş, *İslâm ahlâkı*, 305.

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde *tecessüs* adı verilmiştir.⁸²⁴ Bu ayetlerden birinde “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahtır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Tabii ki bundan tiksindiniz! Allah’a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur.”⁸²⁵ ifadeleri yer almaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) ise bu konuda “Birbirinizin eksikliğini görmeye ve işitmeye çalışmayınız, hususî ve mahrem hayatınızı da araştırmayınız.” diyerek mahremiyetin İslâm geleneğindeki önemini ifade etmiştir.⁸²⁶ İnsanın mahremiyeti İslâm ahlâkında koruma altına alınmış ve rızasının olmadığı tüm özel alanları üçüncü kişilere yasaklanmıştır. Bu tutum ahlâkî ilkelerin en önemlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla İslâm, bireysel mahremiyetin korunmasını hem sosyal barışın teminatı hem de ahlâkî kemâlin bir göstergesi olarak görmektedir.

Sonuç olarak, mahremiyet kavramında öne çıkan en temel unsurlardan ilki bireyin rızasının bulunmasıdır. İkincisi ise, kişinin fiilleri üzerindeki iradesinin hiçbir şekilde dış etkenler tarafından baskı altına alınmamasıdır. Ancak günümüzde transhümanist projelerin, teknolojik araçlarla tüm dünyaya yayılmış gözetim sistemlerinin, bireylerin mahremiyet alanlarını rızaya dayalı olsun ya da olmasın ihlal ettiği ve bu müdahalelerin hangi amaçla yapıldığına dair yeterli şeffaflık sunulmadığı görülmektedir. Bu nedenle, insan mahremiyetini korumaya yönelik alternatif teknolojilerin geliştirilmesi ve kullanılması, ahlâkî bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir.

3.1.3.6. Kodlanmış Zihinler: Geleceğin Eğitim Paradigması

İnsan kapasitesini teknoloji yoluyla ileri bir düzeye taşımayı amaçlayan transhümanizm, bilişsel, bedensel ve duygusal alanlarda köklü değişimleri hedefler. Bu anlayış, eğitim sistemlerinin de dönüştürülmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Transhümanistler, eğitimi yalnızca kültürel değil aynı zamanda biyolojik ve teknolojik araçlarla da desteklemeyi savunur. Bu dönüşüm, sınıflara teknolojik araçların

⁸²⁴ Çağrı, *İslâm Ahlâkı*, 237-238.

⁸²⁵ Hucurat: 49/12.

⁸²⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-Edeb*, 12.

entegrasyonundan, öğretmenlerin yapay zekâ ile değiştirilmesine kadar uzanır.⁸²⁷ Transhümanizm çoğunlukla teknolojik deterministtir. Bu anlayışa göre teknoloji gelişirse insan da gelişir.⁸²⁸ Böylelikle eğitim, sadece bilgi aktarımı değil, bireyin dönüştürülmesini amaçlayan bir platform haline gelir.⁸²⁹

Eğitimin küreselleşmesi, dijital teknolojilerin uygulanmasını gerekli kılmıştır. Derslerin yürütülmesi, kaynak paylaşımı, ödev hazırlama gibi birçok eğitimsel aktivite bugün teknolojinin yardımıyla daha profesyonel hale gelmiştir. Sınıf ortamında teknolojinin kullanımı, öğrencilerin derse olan ilgisini ve katılımını artırma potansiyeline sahiptir. Dijital araçlara aşina olan günümüz öğrencileri için teknolojik materyallerin eğitime entegre edilmesi, dikkatlerini toplamada ve öğrenme motivasyonlarını yükseltmede etkili olmaktadır. Projektör, bilgisayar ve diğer teknolojik donanımların kullanımı ise öğrenme sürecini daha etkileşimli ve cazip hale getirebilmektedir.⁸³⁰ Dijital teknolojilerin öğrenme üzerindeki olumlu etkileri, transhümanist çerçevede yeterli görülmemektedir. Bu anlamda bilişsel olarak insanın bizzat kendisine yapılacak müdahaleler transhümanizmin gündem maddelerinden biridir.

Öğrenme yetisi genel zekânın en ilgi çekici yönlerinden biri olarak kabul edilir.⁸³¹ Fakat transhümanizmin Darwinci ideolojisinde insanın mevcut zekâ durumu yeterli bulunmaz. Dolayısıyla insan beyni rastlantısal evrimden teknolojik olarak kontrol edilen bir evrime geçiş sürecinde görülür. Burada yenilik arayışı esastır, geleneksel eğitim anlayışı geri ve geçersiz sayılır. NBIC teknolojileri, yapay zekâ ve büyük veri eğitim süreçlerine entegre edilmek istenir.⁸³²

Eğitimde reform düzeyinde gelişmeleri savunan fütürist Ray Kurzweil'e göre insan zekâsı, daha önce kavrayabildiğimizden ötesinde bir esnekliğe sahiptir. İnsan zekâsı

⁸²⁷ Allen C. Porter, "Transhumanism and Posthumanism (s) on Education." *International Journal of Philosophical Studies*, 31(4), 2023, 475-500, 485.

⁸²⁸ Redondo Gómez, Susana, et al., "Transhumanism, Society and Education: An Edusemiotic Approach", *Studies in Philosophy and Education*, 43(2), 2024, 177-193, 188.

⁸²⁹ Julia V. Khvastunova, "Education of The Future in The Context of Transhumanism." *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, 2020, 887.

⁸³⁰ Abid Haleem, et al. "Understanding the Role of Digital Technologies in Education: A Review", *Sustainable Operations and Computers*, 3, 2022, 275-285, 276.

⁸³¹ Tegmark, *Yaşam 3.0*, 99.

⁸³² Khvastunova, "Education of The Future in The Context of Transhumanism", *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, 2020, 882-883.

biyolojik evrimin neticesinde hiyerarşik öğrenme yeteneğine sahip sinirsel bir mekanizmaya ulaştığında, insana büyük faydalar sağlamıştır. Ona göre bu işlevselliğin temel hedefi, türün hayatta kalma becerisini artırmaktır. Bu bağlamda neokorteksin evrimsel açıdan önemli bir yapı haline gelmesi, bireyin hızla değişen çevresel koşullara uyum sağlayabilmesi ve bu doğrultuda yeni bilgileri hızlı biçimde öğrenebilmesiyle ilgilidir. Neokorteksin en dikkat çekici hayatta kalma avantajı, karmaşık bir bilgiyi yalnızca birkaç gün içinde öğrenip uygulamaya koyabilme kapasitesidir. Bu öğrenme hızı, canlıların çevresel tehditlere ve fırsatlara etkin biçimde yanıt verebilmesini mümkün kılarak evrimsel süreçte belirleyici bir üstünlük sağlamıştır.⁸³³ Ancak buna karşın, insan beyninin biyolojik mimarisi hem sınırlı hem de gelişime kapalı bir yapı arz etmektedir. Kurzweil, insanlığın şimdiye dek oldukça yavaş ilerleyen bir biyolojik evrim süreci içerisinde geliştiğini vurgular. Teknolojik araçların yardımıyla insan beyninin yeniden yapılandırılması ve formüleştirilmesi mümkün hale gelecektir. Bu süreç, insanın bilişsel kapasitesini sınırsız şekilde artırma potansiyeli taşımaktadır. Kurzweil'e göre bu dönüşüm, özellikle nanoteknoloji temelli tasarımlar sayesinde gerçekleştirilebilecektir.⁸³⁴

Kurzweil, günümüzde artık biyolojik zekâdan biyolojik olmayan, yani yapay zekâyâ doğru gidilmekte olduğunu ve bu değişimin öğrenme kapasitesini binlerce hatta milyonlarca kat artırabilecek bir potansiyel taşıdığını ileri sürer. Dijital bir neokorteks, bir beceriyi öğrendiğinde, bu bilgi yalnızca dakikalar ya da saniyeler içinde başka sistemlere aktarılabilir. Böylece, bilgisayarlar tarafından yıllar boyunca öğrenilen veya evrimsel süreçte gelişen bilgi ve beceriler, insan zihni tarafından anlık olarak edinilebilir hâle gelir. Bu da öğrenmenin doğasını ve süresini köklü biçimde dönüştüren bir paradigma değişimini beraberinde getirmektedir.⁸³⁵

Kurzweil, insan beyninin makineler ve teknolojik destek olmaksızın karmaşık öğrenme süreçlerinde yetersiz kalabileceğini, ancak teknolojik araçlarla desteklenen bilişsel sistemlere güçlü bir tekrar mekanizması kazandırılarak öğrenilen bilgilerin bellekte kalıcılığının artırılabilirliğini savunmaktadır.⁸³⁶ Bu sorunların çözümü için

⁸³³ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 65.

⁸³⁴ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 49-50.

⁸³⁵ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 104.

⁸³⁶ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 54-55.

Kurzweil, nanoteknolojinin, moleküler ölçekte tasarlanmış yapay yapıların, diğer bir ifadeyle mikron düzeyinde işlev gören nano robotların geliştirilmesini mümkün kılacağını ifade eder. Bu nano robotlar, yalnızca hastalıkların tedavisinde değil, aynı zamanda yaşlanma sürecini tersine çevirme de dâhil birçok etkin roller üstlenebilecektir. Kurzweil, bu teknolojik araçların insan bedeni içinde çeşitli işlevler yerine getirerek biyolojik sınırları aşma potansiyeline sahip olduğunu ileri sürer. Özellikle biyolojik nöronlarla doğrudan etkileşime geçebilen nano robotlar sayesinde, sanal gerçekliğin doğrudan sinir sistemi üzerinden üretilmesi mümkün hale gelecek ve bu durum insan deneyimini büyük ölçüde dönüştürecektir. Beyin kılcallarına yerleştirilecek milyarlarca nano robot ise insan zekâsının işleyişini köklü biçimde geliştirerek bilişsel kapasitenin olağanüstü düzeyde artmasını sağlayacaktır.⁸³⁷

Kurzweil'e göre, kendi neokorteksimizi sentetik bir sürümle genişlettiğimizde, bu yapının bedenimize ya da beynimize fiziksel olarak ne kadar eklenebileceği konusunda endişelenmemize gerek kalmayacaktır; çünkü bu genişleme, günümüzde kullandığımız pek çok yazılım gibi bulut tabanlı olacaktır. Kurzweil, daha önce biyolojik neokorteksimizde yaklaşık 300 milyon şekil tanıyıcı (desen tanıma birimi) bulunduğunu tahmin ettiğini belirtir. Evrimsel süreçte bu geniş alan, neokorteksin mevcut hacminin yaklaşık %80'ini kaplayacak şekilde gelişmiş ve bu da kafatasımıza sığabilecek maksimum biyolojik neokorteks hacmini oluşturmuştur. Ancak bulut içinde düşünmeye başladığımızda, bu doğal sınırların ötesine geçmemiz mümkün olacaktır. Milyarlarca, hatta trilyonlarca desen tanıyıcı birimi kullanabileceğiz; kısacası neye ihtiyaç duyuyorsak, tıpkı modern bilişimde bir uygulamaya erişim sağlamak gibi, gerekli olanı anında kullanabileceğiz.⁸³⁸ Kurzweil'e göre, dijital bir neokorteksin yeni bir beceriyi öğrenmesi, biyolojik neokortekste olduğu gibi tekrar ve eğitim gerektirecektir. Ancak aradaki temel fark, dijital neokorteksin bir yerde ve bir zamanda öğrendiği bilgiyi, zaman kaybı olmaksızın diğer tüm dijital neokortekslerle paylaşabilmesidir. Böylece her birey, kendi kişisel dijital neokorteksinin uzantılarını bulut ortamında muhafaza edebilecek ve tıpkı bugün kişisel verilerimizi bulut sistemlerinde sakladığımız gibi, zihinsel yetilerini de bu şekilde yedekleyebilecektir. Kurzweil, zekâmızın dijital kısmını yedekleyebilmenin önemine özellikle vurgu yapar.

⁸³⁷ Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, 51.

⁸³⁸ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 105.

Artık neokorteksimizin bilgi barındırdığı söylemi sadece bir metafor olmaktan çıkmakta; somut bir gerçeklik kazanmaktadır. Bugün hâlâ beynimizdeki bilgilerin çoğunu yazılı olarak kaydederek yedekleyebiliyor olsak da, zihnimizde kalan çok büyük veri kütlesi hâlâ hasara açık bir biçimde varlığını sürdürmektedir.⁸³⁹

Kurzweil'in buraya kadarki ifadelerine baktığımızda umulan teknolojik devrimin, eğitim için yeni fırsatlar getirebileceği düşünülmektedir. Zihinsel kapasitenin ve öğrenme hızının artmasına dair bu tür çalışmalar daha eğitimli ve vasıflı bir nesil vaat etmektedir. Fakat burada önceki konularda da değindiğimiz üzere insan zihninin madde olarak görülmesinin doğuracağı etik problemler göz ardı edilememektedir. Transhümanizm ideolojisinde zihin-beden ikiliğinin, zihin-teknoloji sürekliliği ile yer değiştirmesi⁸⁴⁰ bizi, insanın duygusal yönünün arka plana atıldığı bir tabloyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Transhümanistlerin tüm bu uğraşlarla varmak istedikleri nokta olan posthuman, hem zihinsel hem bedensel olarak insanın çok ötesine geçmiş bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu varlık, olağanüstü entelektüel kapasitelere ulaşmış, hastalıklara karşı tamamen dirençli, sürekli genç, enerjik ve psikolojik süreçlerini tam denetim altında tutabilen bir yapıya sahiptir. Posthuman hiçbir zaman yorgunluk, sıkılma ya da duygusal tükenmişlik yaşamaz; aksine, sürekli bir mutluluk, sevgi, içsel barış ve yüksek bilinç hali içinde var olur. Ayrıca, makine-insan birleşiminin nihai formunu temsil eder; tüm zihinsel içerik ve deneyimler dijital belleklere aktarılabilir. Transhümanist perspektifte posthuman yaşamı, insanın şu anda tahayyül edemeyeceği derecede yoğun, sürekli ve üst düzey bir deneyim alanıdır.⁸⁴¹ Bu varlıkların aynı zamanda geleceğin öğretmeleri olması da öngörülmektedir. Humanoid robotların öğretmen olarak kullanılması gibi örnekler, transhümanist eğitim anlayışının erken yansımalarıdır.⁸⁴²

Transhümanizmde zihinsel kapasitenin artırılması için teknolojik vasıtalardan faydalanılması gerektiği anlayışı mevcuttur. Fakat günümüzde birçok eğitimciye göre öğrenme, sadece zihinsel değil, çevresel ve ilişkisel bir süreçtir. Bu nedenle teknolojik

⁸³⁹ Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak*, 104-105.

⁸⁴⁰ Gómez, Susana, et al., "Transhumanism, Society and Education: An Edusemiotic Approach", 178.

⁸⁴¹ Michał Klichowski, "Transhumanism and the Idea of Education in the World of Cyborgs", 2015, 436.

⁸⁴² Gómez, Susana, et al., "Transhumanism, Society and Education: An Edusemiotic Approach", 186.

ilerleme her zaman mutluluk getirmez.⁸⁴³ Çünkü anıların kalıcı olması, bir bilgiyi saniyeler içinde anlama, yıllarca süren deneyimler sonucu edinilen anlayışlara oldukça kısa süre içinde sahip olma gibi durumlar her ne kadar kulağa olağanüstü gelse de, tüm insanlığı tek bir dijital gelecek modeline zorlamak, etik ve toplumsal riskler taşımaktadır. Eğitim eğer bir "iş modeli"ne dönüşürse evrensel erişilebilirliğini yitirir. Bunun sonucunda eğitim, elit öğrenci seçimi ve kapalı sistemlerle sunulan bir ayrıcalık haline gelir.⁸⁴⁴ Dolayısıyla transhümanizmde eğitim, geleneksel anlamının ötesine taşınır ve ahlâkî açıdan hem potansiyel fırsatlar hem de ciddi tartışmalar içerir. Transhümanist eğitim anlayışı, zihinsel kapasitenin genetik mühendislik, nörolojik artırımlar veya yapay zekâ destekli sistemlerle güçlendirilmesini içerebilir. Ancak bu tür artırımlar yalnızca belli sınıfların erişebileceği bir ayrıcalık haline gelirse, eğitimde fırsat eşitliği ve toplumsal adalet ciddi biçimde zedelenebilir. Bu da ahlâkî bir problem alanı oluşturur.

Bir bireyin bir makineye uyarlanması, hem teknik olarak (örneğin implantlar aracılığıyla) hem de bilinç düzeyinde (siberleşmeyi gönüllü olarak kabul etmesi), mümkün olabilir. Bu durumda insan, gerçekten bir makineye dönüşebilir. Ancak bu dönüşüm yüksek bir bedel gerektirir. Zira insan, yalnızca biyolojik bir organizma ya da işlevsel bir makine değil, aynı zamanda makinenin ötesinde anlam taşıyan bir varlıktır. Bu bağlamda, insanın dijitalleştirilmesinin doğru ve faydalı olduğu savunuluyorsa, bunun kişinin uyum, mutluluk, tatmin ve içsel bütünlük gibi olumlu psikolojik sonuçlara daha yakın olmasını sağlaması beklenir. Oysa pratikte, teknolojik araçlarla sürekli etkileşim hâlinde olan bireylerin giderek daha fazla depresyon, yalnızlık, tatminsizlik ve intihar eğilimi yaşadığı gözlemlenmektedir. Bu durum, insan doğasının dijital tekillik çağında tek bir yöne yönlendirilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. İnsanlar için evrensel ve tek tip bir gelecek tasavvuru yerine, farklı seçeneklerin değerlendirilmesi gereklidir. Çünkü insan, akıl ve yaratıcılık kapasitesine sahip, en önemlisi de özgür bir varlıktır ve bu nedenle dijitalleşmenin karanlık senaryolarına karşı her zaman alternatif yollar geliştirilebilir.⁸⁴⁵

⁸⁴³ Gómez, Susana, et al., "Transhumanism, Society and Education: An Edusemiotic Approach", 179.

⁸⁴⁴ Khvastunova, "Education of The Future in The Context of Transhumanism", 889-890.

⁸⁴⁵ Khvastunova, "Education of The Future in The Context of Transhumanism", 887.

Zihinsel kapasiteye yönelik müdahalelerle daha eğitimli ve nitelikli bireyler yetiştirme vaadi, çoğu zaman bireyselliğin bastırıldığı, sorgulama yetisinin köreltildiği ve insanî çeşitliliğin göz ardı edildiği homojen bir toplum tasavvuruyla örtüşmektedir. Nitekim tarihsel süreçte de, eğitim yoluyla bireylerin sorgulama becerilerini sınırlamayı ve mutlak itaati aşılamaı amaçlayan çeşitli sistemlerin varlığına tanıklık edilmiştir. Örneğin Edward J. Kunzer 1939 yılında Nazi Almanyası'ndaki eğitim sisteminin insanlar üzerindeki etkisini anlatan bir makale yazmıştır. Kunzer, "Education Under Hitler (Hitler Döneminde Eğitim)" adlı bu makalesinde Hitler rejiminin atmosferinde barışın ve ahlâkın mümkün olmayacağını ve gençlerin ruh sağlıklarının her geçen gün daha da bozulacağını ifade etmiştir.⁸⁴⁶ Aynı zamanda Kunzer'e göre, Hitler ve hükümetinin siyasi, sosyal ve ekonomik ideallerinin somutlaştığı tarihsel gelişmeler zinciri, esas itibarıyla kapsamlı bir eğitim mekanizması aracılığıyla mümkün kılınmıştır. Kunzer, eğitimi sosyolojik açıdan, bireyin hem kendi içinde hem de üyesi olduğu grupla olan ilişkileri bağlamında davranışsal dönüşümler yaşadığı bir süreç olarak tanımlar. Bu bağlamda eğitim yalnızca bireysel ya da grup düzeyindeki değişimlerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda bu etkileşimlerin toplumsal davranış üzerindeki dönüştürücü etkisiyle de doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Kunzer, eğitimi sosyal kontrolün temel araçlarından biri olarak konumlandırır. Bu temel varsayım benimsendiğinde, Edward J. Kunzer'in de işaret ettiği üzere, dönemin Almanya'sında eğitim, yalnızca bireysel gelişimin bir aracı olarak değil, aynı zamanda Nazi ideolojisinin şekillendirdiği yeni topluma yönelik hazır bir adaptasyon ve asimilasyon süreci olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu yönüyle eğitim, totaliter rejimin ideolojik yeniden üretimini sağlayan stratejik bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmüştür. Tüm eğitimin işlevi ise netice olarak bir Nazi oluşturmaktır.⁸⁴⁷ Transhümanizmde, eğitimde reform söylemleri oldukça heyecan verici ve iyimserdir. Özellikle öğrenmenin tüm dünyada tarih boyunca teşvik edilen bir olgu olması, bu projelere olan önyargıyı bir miktar kırmaktadır. Fakat özellikle gelecek neslin geleceği şekillendirme gücü hesaba katıldığında bu aynı zamanda birçok riski de görünür kılmaktadır. Örneğin transhümanist müdahalelerle eğitilmiş bir nesilden ortaya bir Nazi toplumu değilse bile, mekanikleşmiş, etikten ve duygudan yoksun, kendi

⁸⁴⁶ Edward J. Kunzer, " Education Under Hitler", *The Journal of Educational Sociology*, 13(3), 1939, 140-147, 140.

⁸⁴⁷ Kunzer, "Education Under Hitler", 140-141.

biyolojik kastı dışındakilere acımasız bir toplumun çıkmayacağını kimse garanti edemez.

Kant belki bu yüzden insanın özgürlüğüne bu kadar vurgu yapmış ve onu ödevin temel ilkesi olarak görmüştür. Kant'a göre özgürlüğün rasyonel kullanımı, insanlığın aslî amaçlarıyla uyum içerisinde gerçekleştirilmelidir. Çünkü özgürlüğe sahip olmayan nesneler üzerinde tasarrufta bulunmak mümkünken, bağımsız bir iradeye sahip varlıklar üzerinde aynı biçimde tasarruf edilemez. Zira Kant'a göre insan, yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak ele alınmalıdır. Aksi hâlde, kişi kendi ahlâkî öznesini nesne konumuna indirger, bu durumda da, diğer bireylerin ona yalnızca araçsal bir bakışla yaklaşmalarının önünü açmış olur. Bu tür bir tutum, kişinin kendi kişiliğini, yani ahlâkî özneselliğini askıya alması anlamına gelir.⁸⁴⁸ Yani insan teknolojinin bir aracı haline getirilirse, ortaya ahlâkî bir sonuç da çıkmayacaktır. Eğitimin salt teknolojiyle desteklenmesi fikri zannımızca sığ bir bakış açısını yansıtmaktadır. Her insanın kendine has olan insanî özelliklerinin daha yüksek zekâ düzeyi için tek tipe indirgenmesi yine bir insan doğasının teknoloji uğruna feda edilmesi fikrini çağrıştırmaktadır.

İslâm ahlâkında fıtrat, insanın yaratılıştan gelen aslî yapısıdır. Bu yapı, son derece hassas bir dengeyle kurulmuştur ve birey hayatı bu fitrî denge doğrultusunda algılar. Fıtrata aykırı düşen düşünce ve davranışlar, kişide içsel çatışmalara ve psikolojik rahatsızlıklara yol açar. Genetik olarak doğruya yatkın bir altyapıya sahip olan insan, sosyal öğrenme sürecinde bu kodlarla çelişen deneyimlere maruz kaldığında ruhsal bir uyumsuzluk yaşar. Bu durum, fıtrata yabancılaşmanın yol açtığı ahlâkî ve psikolojik çözülmenin temelini oluşturur.⁸⁴⁹ Dolayısıyla eğitim bile bireyin mizacı göz önünde tutularak verilmelidir. Fakat transhümanist eğitim paradigması böyle bir çeşitliliği salt biyolojik müdahalelerle aşabileceğini düşünürken, ortaya çıkabilecek zararları görmezden gelmektedir.

İlim, ancak onu samimiyetle talep edenlere lütfedilen bir değerdir. İslâm ahlâkı geleneğinde de bu anlayışın çeşitli örneklerine rastlanır. İslâm ahlâk düşünürlerinden

⁸⁴⁸ Kant, *Ethica*, 157.

⁸⁴⁹ Hatice Kübra Tongar, *Fıtrat Pedagojisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2017, 40.

olan İmam Mâverdî, ilmi rağbet edilecek şeylerin en üstünü olarak ifade eder.⁸⁵⁰ Bu anlamda insan ruhunun arınması ve terbiyesi en yüce amaç olarak görülmüş, ahlâkî gelişimi en üst seviyeye ulaştırmak için kapsamlı bir çaba ortaya koymuştur. Ayrıca irade terbiyesi İslâm ahlâkının en temel hedeflerinden biri olarak kabul edilmiş ve bireyin ahlâkî kemâline ulaşmasında merkezi bir rol oynamıştır.⁸⁵¹ Kodlanmış zihinlerle talep ederek ya da etmeyerek elde edilen bilginin, kişinin ahlâkî değerine yapacağı etki de bu açıdan tartışılır bir konu olarak durmaktadır.

Transhümanist eğitim ideolojisi bağlamında, eğitimin temel bileşenleri arasında yer alan öğrenme isteği, merak duygusu, araştırma arzusu ve tüm bunların sonunda bireyin çabasıyla elde ettiği tatmin duygusu, saf ve maddesel teknolojik araçlar yoluyla yapay biçimde sağlanarak ortadan kaldırılma riskiyle karşı karşıyadır. Böylesi insanî melekelerin teknoloji uğruna göz ardı edilmesi, üzerinde kolayca hüküm verilecek bir mesele değildir. Dahası, kodlanmış zihinlerle yürütülecek bir eğitimin hangi ahlâkî değerler temelinde, nasıl bir insan modeli ortaya çıkaracağı da ciddi bir belirsizlik taşımaktadır. Bu nedenle, teknolojik gelişmelerin ve dijitalleşmenin eğitime katkıları yadsınmamakla birlikte, tüm bu riskler kapsamlı biçimde değerlendirilmeksizin, özellikle genç bireylerin bilişsel ve duygusal yapılarının dönüşümüne yönelik müdahaleler etik ve pedagojik açıdan son derece problemli görünmektedir.

3.1.4. Transhümanizmin Birey ve Toplum Üzerindeki Ahlâkî ve Psiko-Sosyolojik Yansımaları

Tarih boyunca üç temel soru, üç farklı etik teori tipini ortaya çıkarmıştır. İlki, insanların hangi amaçları seçmeleri gerektiğine odaklanarak ideal hedefleri sorgular. İkincisi, doğru seçimleri belirleyen ya da yönlendiren ahlâkî ilkeleri sorgular. Üçüncüsü ise, erdemli bir yaşam için nasıl bir karaktere sahip olunması gerektiğini araştırır. Bu sorulara karşılık gelen etik teoriler üçe ayrılır: Sonuç odaklı teleolojik etik, kural odaklı deontolojik etik ve karakter merkezli erdem etiği. Teleolojik ve deontolojik etik, ahlâkî yaşamı eylemler üzerinden anlamaya çalışırken, erdem etiği, odağı bireyin karakterine

⁸⁵⁰ Ali B. Muhammed B. Habib Ebu'l-Hasan El-Basri El-Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd Din*, (Çev.: Ersan Urcan), İlkharf Yayınevi, İstanbul 2018, 67.

⁸⁵¹ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, (Sad.: Osman Nuri Ergin), Yücel Yayınları, İstanbul 1963, 37.

yönelterek daha çok fail merkezli bir yaklaşım sergiler.⁸⁵² Buraya kadar transhümanizmin cinsiyet, aile, mülkiyet, mahremiyet ve eğitim gibi insanlığın merkezinde yer alan kavramlar üzerindeki etkilerini üç farklı etik teori çerçevesinde inceledik. Şimdi ise, transhümanizmin bu denli geniş bir etkiye sahip olduğu dünyamızda, bu ideolojinin birey ve toplum üzerindeki ahlâkî ve psiko-sosyal yansımalarını ele almayı amaçlıyoruz.

Ahlâk, insan hayatının düzenini sürdürebilmesi için zorunlu olan fiiller bütünüdür. Bu yönüyle ahlâkî fiiller, yalnızca araçsal değil, aynı zamanda amacı kendi içinde taşıyan ve sona erdirilemeyen sürekli eylemlerdir.⁸⁵³ Ahlâk normatiftir, yani insana neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi ve kötü, belli zamanlarda belli durumlarda ne yapıp ne yapmamaları, hayatta hangi nihai amaçların peşinden gitmek durumunda oldukları ve hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiği konularında bilgi verir. Ahlâk kural koyarak, yaşama biçimi geliştirerek, bir hayat tarzı teklif ederek ya da belli bir yaşam biçimi temellendirerek insanlara ahlâkî bakımdan rehberlik eder.⁸⁵⁴ Bu ifadelere paralellik arz eden ideolojisiyle transhümanizm, kendini insan hayatının merkezinde görmeyi arzu eder. Bu merkezîyet ise akla güven etrafında kurulmuştur. Fakat bu salt akılcılık kendi başına birçok problemin de kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü akılcılık genellikle belirli amaçları belirli araçlarla gerçekleştirme aracında bulunan insanî fiilin sadece bir özelliğinden ibarettir.⁸⁵⁵ Ahlâk kuramı ise insanın içsel benliğini de ele alan tüm fiilleriyle ilgilenir.

Modernizmin ideolojik temelleri üzerine inşa edilen transhümanizm, günümüzde bireye ve topluma köklü değerlerin yerine geçebilecek alternatifler sunmayı hedeflemektedir. Ancak modern yaşam biçiminin, bireyin yaşadığı psikolojik buhranların temel sebeplerinden biri olduğu düşünülürken, transhümanist düşüncenin insan doğasına önemli ölçüde aykırı yönler taşıması, bu ideolojiyi çeşitli eleştirilerin odağı hâline getirmektedir. Modern dönemde güvenlik duygusunu yitiren ve giderek bireyselleşen insan, duygusal doğasından kaynaklanan varoluşsal sorulara tatmin edici yanıtlar bulamamakta, bu durum ise bireyde bir kaygı ve huzursuzluk ortaya

⁸⁵² Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 44-45.

⁸⁵³ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 83.

⁸⁵⁴ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 42-43.

⁸⁵⁵ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 107.

çıkarmaktadır.⁸⁵⁶ Bu sorunlara ilaveten kapalı ortamlarda uzun süreli cihaz maruziyeti, bireysel yaşama, asosyalite, güneş ışığına yeterince maruz kalmamak ve uyku yoksunluğu, modern yaşamın karakteristik özellikleri arasında yer almakta, bu durum, kronik hastalıklar ve depresyon oranlarındaki artışın olası araçlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Rekabetin yoğunluğu, toplumsal eşitsizlikler ve bireysel yalnızlık, özellikle depresyon başta olmak üzere artan psikopatolojik vakaların temel etmenleri arasında sayılmaktadır. Başka bir ifadeyle, modern birey fiziksel açıdan sağlıklı, yeterince dinlenmiş, kronik hastalıklardan ve ekonomik kaygılardan uzak, anlamlı sosyal ilişkiler ve tatmin edici bir işle çevrili olsaydı, yaşamın zorluklarına karşı çok daha dirençli bir yapıya sahip olabilirdi. Sunulan zamansal, kültürel ve yapısal veriler, depresyonun modernitenin bir sonucu ya da hastalığı olarak değerlendirilmesini desteklemektedir.⁸⁵⁷ Dolayısıyla modern birey, geleceğini inşa ederken tarihsel süreç içerisinde göz ardı edilmiş yahut işlevini yitirmiş değerlerini yeniden görünür kılmak, bireysel ve toplumsal kazanımlarını insan onuruyla bağdaşır normlar doğrultusunda yeniden yapılandırmak durumundadır. Zira bu gereklilik, çağdaş dünyanın karşı karşıya olduğu krizler bağlamında kişisel ve toplumsal huzurun tesisi açısından öncelikli ve kaçınılmaz bir önem arz etmektedir.⁸⁵⁸

Modernizmin insanda sebep olduğu bu gibi problemleri çözmek bir yana, iyice körükleyen transhümanizm düşüncesi, modern hayatın insanı özellikle benmerkezci tavrını daha ileri bir seviyeye taşımaktadır. Bu durum ise bireysel ve toplumsal ahlâkî yozlaşmanın sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Çünkü bireyin itibarı yalnızca kişisel niteliklerine, onu diğerlerinden ayıran özel özelliklerine dayanıyorsa, bu durum onun toplumsal dayanışmadan uzaklaşmasına ve ahlâkî bir bencillığe yönelmesine neden olabilir. Transhümanizmin eşitsizlik ile ilgili eleştirilerin odağında da özellikle bu konu bulunmaktadır. Birey burada imkânları dâhilinde gelişim sağlayabilme şansına sahip olacaktır. Bu insanlarla aynı imkânlarla sahip olmayanlar arasında tarihte görülmemiş farkların ortaya çıkması ise oldukça muhtemel olarak öngörülmektedir. Neticede ise modernitenin insanın bireyselleşmesi ve toplumsal yozlaşma gibi etkileri

⁸⁵⁶ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, 86.

⁸⁵⁷ Brandon H. Hidaka, "Depression as a Disease of Modernity: Explanations for Increasing Prevalence", *Journal of Affective Disorders*, 140(3), 2012, 205-214, 9.

⁸⁵⁸ Abdülkerim Bahadır, "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13), 2002, 140.

yerine daha potansiyel risklere bırakacaktır. Ancak birey, itibarını tüm insanlarla ortak bir şekilde paylaştığı, daha yüce ve evrensel bir kaynaktan alıyorsa ve bu itibarı hak ediyorsa, bu onun insanlıkla olan ortak paydasından kaynaklanır. Gerçekte saygıya layık ve kutsal olan şey, bireysel değil, ortak ve evrensel olan insanlıktır.⁸⁵⁹ Çünkü toplumsal yaşamın, bireysel çıkarların ötesinde kolektif ve üstün çıkarların varlığını gerektirdiği açık bir gerçektir. Bu tür ortak çıkarlar olmaksızın kalıcı ve düzenli bir toplu yaşamın sürdürülmesi mümkün değildir.⁸⁶⁰

Şimdiye kadar tartıştığımız üzere, transhümanizm düşüncesi, ahlâkî ihmal etmek, onu dönüştürmek ya da ortadan kaldırmak suretiyle zayıflatmak istemektedir. Bu durum aynı zamanda tekno-bilimsel dünya düzeni üzerinde de olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Zira bu düzen, ahlâkî temellerden koparak hedeflerine ulaşmak istemiş, fakat bu kopuş onu başarıya ulaştırmak bir yana, giderek korku ve tehditlerle kuşatılmış bir çıkmaza sürüklemiştir. Bugün insanlığı felaketlere götüren ve gelecekte daha büyük yıkımlara sürükleyebilecek olan bu yolun temelinde, ahlâkî bağların koparılması yatmaktadır.⁸⁶¹ Ahlâk ve onu var eden değerlerin yok edildiği bir dünyada her türlü problem ortaya çıkabilmektedir. Çünkü ahlâkın olmadığı bir dünyada, her türlü kötülüklerimizin oluşması ve yerleşmesi var olur.⁸⁶²

Transhümanizmin ideolojik zemininde sıklıkla tekrar ettiğimiz üzere insan doğasını kusurlu görüp aşma çabaları yatmaktadır. Huxley insanlık tarihi boyunca, genç yaşta ölmemiş bireylerin büyük bir kısmının yoksulluk, hastalık, aşırı çalışma, baskı ve zulüm gibi çeşitli biçimlerde acı çektiğini, günümüzde ise bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlarla bu tür insanî sıkıntıların aşılabileceğini ifade etmiştir.⁸⁶³ Huxley'e göre transhümanizm, bireysel bir aşkınlıktan ziyade, tüm insan türünün kolektif olarak kendini aşabileceği bir potansiyel taşımaktadır. Yeterli sayıda insanın “transhümanizme inanması” durumunda, insanlık yeni bir varoluş düzeyine geçişin eşiğine gelebilecektir.⁸⁶⁴ Ancak burada Huxley'in öngördüğü “insan olarak kalma” idealiyle, günümüz teknolojik gelişmelerinin sunduğu yönelimler arasında ciddi bir gerilim söz

⁸⁵⁹ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 54.

⁸⁶⁰ Durkheim, *Ahlâk ve Toplum*, 50.

⁸⁶¹ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 176.

⁸⁶² Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, vii.

⁸⁶³ Huxley, “Transhümanizm”, 52.

⁸⁶⁴ Huxley, “Transhümanizm”, 53.

konusudur. Mevcut dijital ve biyoteknolojik uygulamalara baktığımızda, insanın özüne dair unsurların -bilinçaltı, aile, cinsiyet, kimlik ve kişilik gibi temel yapıların- köklü bir dönüşüme uğratılmak istendiği görülmektedir. Bu durum, bireyin varoluşsal sabitlerini zedeleyerek, onu “insan” yapan değerlerin ortadan kalkmasına yol açabilir. Ayrıca Huxley'in öngördüğü gibi topyekûn bir dönüşüm, oldukça hayalî bir beklentidir. Zira insanlık tarihsel, kültürel, biyolojik ve zihinsel açıdan son derece çeşitlidir. Tüm bu farklılıkların aynı ideoloji etrafında birleşmesini beklemek, teknolojinin imkânları kadar onun ideolojik araçsallaştırılmasıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, transhümanizmin vaat ettiği “kolektif aşkınlık” ideali, pratikte bireysel farklılıkları göz ardı eden ve tek tip bir insan modelini dayatan homojenleştirici bir projeye dönüşme riski taşımaktadır. İnsanı yalnızca biyolojik işlevlerden ibaret bir organizma olarak değerlendiren transhümanist yaklaşım, insan varoluşunun zihinsel, ruhsal ve ahlâkî boyutlarını göz ardı etme eğilimindedir. Bu indirgemeci bakış açısı, insanın anlam arayışı, etik sorumluluğu ve özgün benliği gibi temel niteliklerini teknoloji merkezli bir dönüşüm projesine tabi kılarak, insanın bütüncül doğasını tehdit etmektedir.⁸⁶⁵

Transhümanizm, bireye sınırsız gelişim ve kendini gerçekleştirme vaadi sunarken, aslında sürekli bir eksiklik, erteleme ve memnuniyetsizlik hali üretmektedir. Teknolojik gelişmeler, insana daha iyi olma imkânı sunmakla birlikte, bu süreçte tamamlanma ve tatmin duygusunu sürekli erteler. Kimlik, artık dijital veriler ve algoritmalarla şekillenmekte, birey, verilerden türeyen içgörülerle özdeşleşerek kendisini dışsal bir bakışla değerlendirmeye başlamaktadır. Böylece insanî ve dijital benlikler iç içe geçerken, kimlik dışsal, değişken ve denetlenebilir bir yapıya dönüşür. Transhümanist vaatler, gelişim vaadiyle bireyi cezbedip yönlendirirken, onu sürekli dönüşen ama asla tamamlanmayan bir varlık haline getirir.⁸⁶⁶ Bu bağlamda transhümanizmin bireye sunduğu sınırsız gelişim ve özgürlük vaadi, aslında kişiyi farklı bir tür bağımlılığa sürükleyebilir. Kişi, sürekli kendini geliştirme ve daha iyi olma baskısı altında yaşarken, neyin “iyi” ya da “gerekli” olduğuna artık kendi değil, teknoloji ve toplumdaki genel beklentiler karar verir. Bu da kişinin kendi kimliğini oluşturma sürecini zorlaştırır ve onu farkında olmadan dış etkilere bağımlı hale getirir.

⁸⁶⁵Fatımanur Güçlüer, Ruhattin Yazoğlu, "Transhümanizmde Tanrı", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 19(2), 2024, 263.

⁸⁶⁶ Mark Fenwick, Paulius Jurcys, "From Cyborgs to Quantified Selves", *Journal of Intellectual Property, Information Technology and E-Commerce Law*, 13(1), 2022, 28.

Böylece transhümanizm, bireyi özgürleştirmekten çok, onu sürekli değişen standartlara uymaya zorlayan bir sisteme dönüştürebilir.

Transhümanist düşüncede ütopya kavramları, sıklıkla geleceğe dair vizyonların aşırı ideolojikleştirilmesiyle iç içe geçmektedir. Özellikle Ray Kurzweil gibi düşünürlerin eserlerinde, geleceğin oluşumuna ilişkin teknolojik-dijital senaryo, insanlığın hayatta kalabilmesi için neredeyse tek geçerli seçenek olarak sunulmaktadır. Bu yaklaşım, dijitalleşmiş bir geleceği bir tür “kurtuluş koyu” olarak konumlandırmakta ve alternatif gelişim yollarını dışlayıcı bir eğilim taşımaktadır. Örneğin, ekolojik çöküş gibi olumsuz senaryolarda, dijital bilinç aktarımı, yapay zekâ ile bütünleşme, dijital ölümsüzlük, sınırsız bilgiye erişim ve ağ üzerinden hareket serbestliği gibi kavramlar, insan varoluşunun sürdürülebileceği yegâne alan olarak sanal evreni ve hatta diğer gezegenlerin kolonileştirilmesini öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda, transhümanist ütopya anlayışı, dünya üzerindeki çok yönlü gelişim ve dönüşüm olanaklarını tekil bir teknolojik kurtuluş modeline indirgeme riski taşımaktadır.⁸⁶⁷ Örneğin ölümsüzlüğe yönelik tüm çabalar, insanın eylemlerinden sorumlu olma bilincini zayıflatmakta, hatta ortadan kaldırmaktadır.⁸⁶⁸ Bu bağlamda transhümanist ütopylar, insanın faniliğini ve sınırlılığını reddederek bireysel ve toplumsal sorumluluk bilincini zayıflatma riski taşır. Özellikle ölümsüzlük gibi hedefler, insanı eylemlerinin sonuçlarından uzaklaştırabilir, etik sorumlulukları erteleyen, hatta değersizleştiren bir algı oluşturabilir.

Her ne kadar transhümanist ideoloji, insanı daha üstün ve yetkin bir varlık hâline getirmeyi amaçlasa da, bu hedeflerin ütopya düzeyinde formüle edildiği aşamada bile insanlığa tam bir mutluluk ve güven duygusu vaat edememektedir. Günümüzde yaklaşık 7 milyar insanın yaşadığı dünyada, her yıl yaklaşık 9 milyon insanın açlık ve açlığa bağlı hastalıklar nedeniyle hayatını kaybetmesi, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁶⁹ Bu gerçeklik karşısında, yüksek maddi kaynaklar gerektiren transhümanist teknolojilerin yalnızca belli bir ayrıcalıklı kesime hitap etmesi, mevcut küresel eşitsizlikleri daha da derinleştirecektir. Dolayısıyla, bu tür bir gelişim modelinin, açlıktan ölen insan sayısını azaltmak bir yana, artmasına dahi zemin

⁸⁶⁷ Khvastunova, "Education of The Future in The Context of Transhumanism", 889.

⁸⁶⁸ Sehithan Can, "Bir Meydan Okuma Olarak Transhümanizm", Mustafa Çuahadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023, 145.

⁸⁶⁹ <https://www.theworldcounts.com/challenges/people-and-poverty/hunger-and-obesity/how-many-people-die-from-hunger-each-year> (17.05.2025).

hazırlayabileceği endişesi haklı bir şekilde gündeme gelmektedir. Ayrıca insanın fiziksel ve bilimsel yönden güçlendirilmesi, yaşlanma sürecinin yavaşlatılması ve yaşam süresinin istenilen ölçüde uzatılarak nihai olarak ölümsüzlüğe erişilmesi hedefi, mutluluk ile ahlâkî iyilik arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak doğrulamaz. Ayrıca bu hedeflerin insan doğasıyla tam anlamıyla örtüştüğü varsayımı da tartışmaya açıktır ve kesinlik taşımamaktadır.⁸⁷⁰

Transhümanizmin örneğin daha konforlu yaşama, hastalıklardan muaf, uzun bir ömür sürme şeklindeki hayat modelinin zengin kesime hitap ettiğini ve bu durumun eşitsizliği ve sınıf farklarını artıracaklarını belirttik. İşin daha da kötü tarafı zannımızca ilerleme vaat eden bazı teknolojilerin güvenilirliklerinin yoksul veya güçsüz insanlar üzerinde test edilmesidir. Tarihte etik dışı tıbbi deneylerin, özellikle savunmasız ve yoksul bireyler üzerinde gerçekleştirildiğine dair birçok örnek bulunmaktadır.⁸⁷¹ Bu deneyler, genellikle bilgi eksikliği, maddî ihtiyaçlar veya çaresizlik gibi durumlar istismar edilerek yapılmıştır. Örneğin 1932-1972 yılları arasında ABD’de yapılan Tuskegee Frengi Deneyinde bir grup bilim insanı, yaklaşık 400 Afrikalı erkeği frengi tedavisi aldıklarına inandırarak, aslında tedavi uygulamadan hastalığın seyrini gözlemlemiştir. Katılımcılar, deney hakkında açık şekilde bilgileri olmadan bu çalışmaya dâhil edilmiş ve çoğu tedavi edilebilir bu hastalık nedeniyle hayatını kaybetmiştir.⁸⁷² Bir diğer insanlık dışı deneyde, New York’taki Willowbrook Devlet Okulu’nda, zihinsel engelli çocuklara, hepatit virüsünün yayılma yollarını araştırmak amacıyla bilinçli olarak hepatit virüsü verilmiştir. Bu deneyler, çocukların sağlığını ciddi şekilde tehlikeye atmıştır.⁸⁷³ Bir taraftan hastalıksız bir dünyanın yolları aranırken, diğer taraftan bu hedefe giden yollardan bazılarının hiçbir ahlâkî düzene sığmadığını görmekteyiz. Tarihsel örneklerde de görüldüğü üzere, bilimsel ilerleme uğruna savunmasız bireyler üzerinde etik dışı deneyler yapılmış, bilgiye ulaşma arzusu, insan onurunu hiçe sayan uygulamalara zemin hazırlamıştır. Günümüzde transhümanist ideolojiler de benzer bir riski taşımaktadır. İnsan sağlığını mükemmelleştirme, zekâyı artırma ya da ölümsüzlüğe ulaşma gibi hedefler, ilk bakışta insanî gelişimin bir parçası

⁸⁷⁰ Aytepe, “Transhümanizm ve Ölümsüzlük Çabalarının Anlamı”, 151.

⁸⁷¹ Nüket Örnek Büken, "İnsanlar Üzerinde Yapılan Araştırmaların Tarihçesi", *Sendrom*, 14, 2002, 130-139, 132.

⁸⁷² <https://podcast.enabbaladi.net/archives/5374> (17. 05. 2025).

⁸⁷³ Wikipedia Contributors. "Willowbrook State School." *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Wikipedia, The Free Encyclopedia, 11 May. 2025. Web. 17 May. 2025.

gibi görünse de, bu teknolojilere erişimin sınırlı olması ve deneysel süreçlerin çoğunlukla toplumsal olarak dezavantajlı gruplar üzerinde denenme eğilimi, etik açıdan ciddi sorunları bünyesinde barındırmaktadır. Burada, “Bilimsel bilgi tarafsızdır; iyi veya kötü değildir. Ancak bu bilgi kullanıldığında ahlâkî bir boyut kazanır.”⁸⁷⁴ ifadesi önem arz etmektedir. Çünkü tüm bu durumlar bize bilimin hangi yöne ilerleyeceğini belirleyen şeyin bilim değil, insan vicdanı olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu tür etik tartışmaları derinlemesine değerlendirebilmek için, John Stuart Mill’in ahlâk anlayışı ve özellikle faydacılık ilkesi çerçevesinde geliştirdiği bazı görüşlerine değinebiliriz. Mill’e göre medenî bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, isteğine aykırı olarak güç kullanmanın tek geçerli amacı, başkalarına zarar vermeyi önlemektir. Bireyin kendi iyiliği -ister fiziksel ister ahlâkî anlamda olsun- bu tür bir müdahale için yeterli bir gerekçe oluşturmaz. Kişinin daha mutlu olacağı ya da daha doğru bir karar vereceği düşüncesiyle, ona yalnızca ikna, öğüt ya da telkin yoluyla yaklaşılabilir, zorlama veya cezalandırma ise haklı gösterilemez. Mill’e göre bireyin toplumsal sorumluluğu yalnızca başkalarını etkileyen eylemleriyle sınırlıdır, yalnızca kendisini ilgilendiren alanlarda ise bireyin bağımsızlığı mutlak olup, kendi bedeni ve zihni üzerindeki egemenliği tartışılmaz.⁸⁷⁵ Yukarıda bahsedilen insanlık dışı deneylerin neticesinin her ne kadar fayda üreteceği iddia edilse de burada görünen bir ahlâksal zemin bulunmamaktadır.

Fakat transhümanizm ideolojisini bir ahlâk ile yakınlaştırmak istiyorsak bunu Machiavelli’nin *Prens* adlı eserinden birtakım benzeştirmeler ile yapabiliriz. Eserde bir hükümdarın nihaî amacının devleti korumak ve iktidarını sürdürmek olduğunu belirtir. Bu amaç doğrultusunda, yalan söylemek, aldatmak veya şiddet kullanmak gibi eylemler gerekliyse, bunlar meşru kabul edilir. Çünkü Machiavelli, başarılı bir hükümdarın hem tilki gibi kurnaz hem de aslan gibi güçlü olması gerektiğini belirtir. Tilki, tuzakları önceden sezer, aslan ise düşmanları korkutur.⁸⁷⁶ Transhümanizmin ütöpik dünyasına giden yollarda da bu gibi ahlâkî meşruiyet alanlarının açıldığını söyleyebiliriz. Transhümanizm, insanlara daha iyi bir gelecek vaat ederek, mutluluğa giden tek yolun bu dönüşümden geçtiği izlenimini yaratmaktadır. Bu yaklaşım, ölümün ve insanın

⁸⁷⁴ Edward Teller, "Science And Morality", *Science* 280.5367, 1998, 2.

⁸⁷⁵ John Stuart Mill, *On Liberty*, Batoche Books, Ontario 2001, 13.

⁸⁷⁶ Niccolo Machiavelli, *Prens*, (Çev.: Çağlar Aydınoğlu), Elhamra Yayınları, İstanbul 2021, 63-64.

mevcut sınırlarının aşılmadan gerçek bir mükemmelliğe ulaşamayacağını savunur. Bu noktada, dinî ve geleneksel ahlâk değerlerinin bir kenara bırakılması gündeme gelmekte, hatta ulaşılması mümkün olmayan bir mükemmellik ideali uğruna insanların bu gerçeğe ikna edilmesi sürecinde, içinde bir miktar yalan ve aldatma unsurlarının barındığı söylenebilir. Bu yolda ilerlenirken, insanlık dışı deneylerde gördüğümüz üzere, kimi zaman şiddetin dahi meşru görülebileceği gözlemlenmektedir. Bu yolda geleneksel ahlâk ilkelerinin, transhümanist ideoloji uğruna feda edilmesi iddiamızı destekler niteliktedir.

Transhümanizm, insanın bedensel zayıflıklarından kaynaklandığı iddia edilen, ölüm korkusu, hastalıklar ve çevresel etkenler gibi maddî ve manevî acılardan kaçınma arayışı üzerine inşa edilen bir ideolojidir. Bu çerçevede, hazzı ve mutluluğa ulaşmak, transhümanizmin temel amaçlarından biri olarak ön plana çıkmaktadır. Bu durum Epikür'ün ahlâk anlayışında da mevcuttur. Epikür'e göre, insanın tüm eylemlerinin temel amacı acıdan kaçınmak ve korkudan arınmaktır. Kişi bu duruma bir kez ulaştığında, ruhunda kopan tüm fırtınalar dinir, zira artık ne bedeninin ne de ruhun eksik hissettiği bir şey kalır ve insan, hayatını tamamlamak için dışarıda başka bir arayışa ihtiyaç duymaz. Bu nedenle Epikür, hazzın mutlu bir yaşamın hem başlangıcı hem de amacı olduğunu ileri sürer. Ona göre, neyi tercih edip neden kaçınmamız gerektiğini bize öğreten şey de yine hazzdır.⁸⁷⁷ Oysa İslâm düşüncesine göre daha adil, huzurlu ve yaşanabilir bir dünya inşa etmenin temel şartı, bireyin manevî olgunluğa erişmesidir. Bu olgunluk, yalnızca kişinin Rabbiyle olan ilişkisinde değil, aynı zamanda toplumla, diğer canlılarla ve çevreyle olan sorumluluklarını yerine getirmesiyle mümkündür. Transhümanist anlayış, anlamı maddeyle, ruhu bedenle ikame ederek, toplumsal ve manevî gelişimi ikinci plana itip bireysel ve teknolojik ilerlemeyi yücelten bir yaklaşım benimsemektedir. Bu bağlamda inşa edilen transhümanist dünya tahayyülü, insanlığın bütününe kuşatacak bir ortak yaşam zemini olmaktan uzaktır.⁸⁷⁸ Henri Bergson da benzer bir düşünceyle bu durumu destekler. Ona göre birey, ahlâkî ilkelere düzenli bir şekilde uyarak hem kendi içinde hem de toplumda ortak ve derin bir huzur duygusu uyandırabilir. Bu huzur, maddi dirençlerin aşıldığını ve içsel engellerin ortadan kalktığını gösterir. Ancak Bergson'a göre "neşe", basit bir haz ya da rahatlıktan daha

⁸⁷⁷ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.36.

⁸⁷⁸ Aytepe, "Transhümanizm ve Ölümsüzlük Çabalarının Anlamı", 153.

ileri bir deneyimdir. Çünkü neşe, hazzın ya da rahatlığın içinde bulunmaz, aksine onların ötesine geçer. Haz ve rahatlık durağanlıkla ilişkiliyken, neşe ilerlemeyi, canlılığı ve yaratıcı bir yönelimi ifade eder. Bu yönüyle neşe, içsel bir güç kaynağıdır ve bireyi ileriye taşır.⁸⁷⁹

Deontolojik olarak meseleye baktığımızda sadece bireysel değil toplumsal faydanın ön planda olduğunu görmekteyiz. Kant'a göre ahlâk ilkesinin yalnızca bireysel beğeniye veya öznel temellere dayanması doğru değildir. Eğer ahlâkî eylemler, bireyin hoşlanma ya da hoşlanmama gibi sübjektif duygularına göre değerlendiriliyorsa, bu durum evrensel ve bağlayıcı bir ahlâk anlayışının oluşmasını engeller. Zira bir kişinin olumlu bulduğu bir davranışı, bir başkası olumsuz değerlendirebilir. Dolayısıyla ahlâkî ilke, keyfî duygulara değil, akla dayanan evrensel bir yasa niteliği taşımalıdır.⁸⁸⁰ İslâm ahlâkı da yalnızca bireysel çıkar ya da belirli bir topluluğun menfaatiyle sınırlı bir etik anlayışını kabul etmez. Aksine, insanı eylemlerinin etkisini kendi varlığı, ailesi ve toplumu ötesine taşıyarak tüm varlık âlemine yöneltecek bir sorumluluk bilincine ulaştırmayı hedefler. Bu anlayış çerçevesinde, yeryüzünün her bölgesi insan için bir yurt, orada yaşayan her birey ise bir kardeş olarak görülür, insan dışındaki tüm varlıklar ise ontolojik bakımdan onunla aynı yaratılış düzeni içerisinde değerlendirilir.⁸⁸¹ İslâm ahlâkına göre ilk sözleşme ve evrensel ahlâk, ilâhî bir kaynağa dayanmaktadır. Bu ahlâk anlayışı, yalnızca bireyin ya da belli bir ümmetin yararını gözetmekle sınırlı değildir; bilakis tüm insanlığın ve hatta insanın içinde yaşadığı evrendeki tüm canlıların faydasını hedefler. Bu ahlâkî yaklaşım, insanın çabasını ve eylemlerini sadece kendisine, ailesine ya da milletine değil, tüm varlık âlemini kapsayacak şekilde yönlendirmesini esas alır. Böylece insan, ahlâkî sorumluluğunu en geniş anlamda icra etme düzeyine ulaşır.⁸⁸² Bununla birlikte ahlâk düşünürleri, iyi niyetin ahlâkî değerlendirmelerde taşıdığı temel öneme dikkat çekmiş ve onu ahlâkın vazgeçilmez unsurlarından biri olarak görmüşlerdir.⁸⁸³ Nitekim erdem ahlâkı da, bireyin eylemlerinin niteliğini belirleyen en önemli ölçütlerden biri olarak niyeti esas almakta ve ahlâkî değer kaynağını içsel tutumlarda aramaktadır.

⁸⁷⁹ Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, 51.

⁸⁸⁰ Kant, *Ethica*, 29.

⁸⁸¹ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 225-226.

⁸⁸² Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 225-226.

⁸⁸³ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 79.

Günümüzde transhümanist ideolojilerin artan şekilde ilgi görmesinin sebeplerinden biri, insanlarda din duygusunun zayıflamasıdır. Dine olan inanç azaldıkça, ölümsüzlük ve mutlak mutluluk gibi kavramların bu dünyada da mümkün olabileceğine yönelik inanç güç kazanmaktadır. Bu bağlamda, transhümanizmin uç ideolojik savunularını çoğunlukla herhangi bir dini aidiyeti bulunmayan bilim insanlarının geliştirdiği görülmektedir. Bu ideolojilerin temelinde ise, sözde dünyadaki kötülükleri ortadan kaldırma arzusu yer almaktadır. Ancak bu yaklaşım, insan doğasının sınırlılığına ve yaratılıştaki hikmete dair derin bir idrak eksikliğini yansıtmaktadır. Sonuç olarak, haz ve mutluluk gibi kavramların da insanın fitratındaki anlam ve işlevi göz ardı edilerek yalnızca dünyevî ve maddî düzlemde aranması, bu arayışların temel yanılgısını oluşturmaktadır. Bu açıdan İslâm ahlâkında bulunan hikmet ve sefeh anlayışlarına değinmekte fayda görmekteyiz. Hikmet, bir şeyi yerli yerine koymak ve her hakkı sahibine ulaştırmak demektir. Hikmetin temelinde bilgi, sefahin temelinde ise bilgisizlik bulunmaktadır.⁸⁸⁴ Sefil kimseler tefekkür etmedikleri ve sadece eşyanın dış görünüşü ile ilgilendikleri için bu şeylerin yaratılış gayesini görememiş ve onların sahip olduğu düzen ve intizamın da hikmetinin farkında olamamışlardır. Hâlbuki insan iyi ve kötüyü ayırt eden bir varlıktır.⁸⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında dünya üzerindeki kötülüğün bile bir anlamı vardır. Tanrı, kötülüğe ve ıstıraba bunlardan hoşnut olduğu için değil, bizim göremediğimiz boyutları gördüğü için izin vermektedir. O, âdeta bütün fotoğrafı görürken biz sadece bir pikseline, yani çok sınırlı bir kısmına bakabilmekteyiz. Bu farkındalık, insanı imana yönelten temel sebeplerden biridir. Çünkü inanan kişi bilir ki dünyada meydana gelen her olay, ilâhî bir hikmetin denetiminde gerçekleşmektedir. Bu hakikati kabullenmeyi reddetmek, çoğu zaman mizoteistik (Tanrı'ya öfke besleyen) bir tutumun, kibir ve bencillikle birleşerek bireyi ilâhî olana karşı çaresiz bir isyana sürüklemesidir. Tanrı'ya yöneltlen bu nefret ise aslında insanın, O'nun hakiki mahiyetini henüz kavrayamamış olmasının bir tezahürüdür.⁸⁸⁶

Transhümanist anlayışın benimsenmesinin insan doğasına daha uygun bir yaklaşım olduğu yönündeki kanaat, aslında büyük bir yanılgı barındırmaktadır. Daha önce de vurguladığımız üzere, içinde yaşadığımız evrende sayısız olasılık ve karmaşık

⁸⁸⁴ Şekeroğlu, *Matürîdî'de Ahlâk*, 100-101.

⁸⁸⁵ Şekeroğlu, *Matürîdî'de Ahlâk*, 102.

⁸⁸⁶ Tzortzis, *Hakikatin İzinde*, 34.

sebeup-sonuç ilişkileri söz konusudur. Bu durum, insanın transhümanizmin vaat ettiği mutlak mükemmelliğe ulaşmasını sürekli olarak engelleyen bir gerçekliktir. Dolayısıyla insan, bu ideolojik yönelim içerisinde sürekli dönüşen ancak hiçbir zaman tamamlanamayan bir varlık hâline gelir. Bu ise önce bireysel düzeyde anlam ve tatmin krizlerine, ardından da toplumsal ölçekte giderek derinleşen bir buhrana zemin hazırlamaktadır.

Ahlâk ilkelerini biyolojik evrime indirgemek veya ahlâkî ilkeleri sadece akla ve bilime hizmet edecek şekilde revize etmek, insan doğasının çok boyutlu yapısını göz ardı etmek anlamına gelir. Çünkü insan sadece akıl yürüten değil, aynı zamanda hisseden, inanan, ümit eden, pişmanlık duyan bir varlıktır. Ahlâkî ilkeler, insan doğasının ihtiyaçlarına karşılık veren yapılar olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, ahlâkî bilimsel temellere indirgemek yerine, onun bilimsel düşünceyle nasıl daha iyi uyumlu hale getirilebileceğini tartışmanın daha sağlıklı bir yaklaşım olduğuna inanmaktayız. Çünkü ahlâkın indirgenmiş bir versiyonu, insanın bu karmaşık yapısını karşılayamaz. Bu tür bir yaklaşım, bireyde yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda varoluşsal problemlere de yol açabilir.

Dolayısıyla insanın köklü ahlâk normlarını bir yana bırakıp yalnızca akıl ve bilim yoluyla mutluluğa ulaşabileceğini düşünmek, onu tek bir pencereye hapsederek eksik bir tasavvur üretir. Zira insan ruhunun gıdası sadece bilgi değil, aynı zamanda erdem, anlam ve inançtır. Dünya tarihine bakıldığında en mutlu insanların en zeki olanlar değil, en ahlâklı olanlar olduğu görülür. Çünkü kalıcı huzur, bilgiyle değil, hikmetle, yani bilgiyle ahlâkın birleştiği yerde doğar. İşte bu nedenle, insanın hakiki kemâli, ne yalnızca teknolojik ilerlemeyle ne de biyolojik üstünlükle sağlanabilir. Bu ancak hakikatle uyumlu bir yaşamla mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışma transhümanist düşüncenin din ve ahlâk kavramları üzerindeki etkisini felsefî, teolojik ve etik yönleriyle inceleyerek, hem çağımızın dijital dönüşümünü hem de bu dönüşümün insan anlayışı üzerindeki dönüştürücü etkilerini tartışmaya açmayı amaçlamıştır. Din ve ahlâk gibi kadim kavramların, teknolojinin giderek artan müdahalesiyle ne tür bir değişim geçirdiği, bu çalışmanın merkezî problemlerinden birini oluşturmuştur. Çalışmanın temel bulguları, transhümanizmin yalnızca teknolojik bir vizyon olmadığını, aynı zamanda insanlık tarihine yön verme iddiasında olan bir yaşam felsefesi taşıdığını göstermektedir. Bu düşünce biçimi, insanı yalnızca rasyonel ve biyolojik bir varlık olarak değerlendirme eğilimindedir. Ancak insan, hem maddî hem manevî yönleri olan çok katmanlı bir varlıktır. Onu yalnızca beden ve zihin düzlemine indirgemek, ahlâkî, ruhsal ve toplumsal boyutlarını ihmal etmek anlamına gelir. Bu tür bir indirgemecilik, insanı yalnızlaştırmakta ve nihayetinde anlam krizlerine sürüklemektedir.

Çalışmamız boyunca transhümanist düşüncenin kavramsal ve tarihsel arka planı incelendiğinde, onun, posthümanizm, süper zekâ, ölümsüzlük ve yapay zekâ gibi kavramlar üzerinden transhümanist idealin insan tasavvurunu köklü biçimde dönüştürdüğü görülmektedir. Bu süreçte, transhümanist yaklaşımın bir tür "teknolojik kurtuluş" miti sunduğu, kimi zaman dinî söylemleri taklit ederek seküler bir mesihçilik anlayışı geliştirdiği tespit edilmiştir. Nitekim "ölüme başkaldırı" düşüncesi, yalnızca biyolojik bir hedef olmanın ötesinde, metafizik bir anlam arayışının dijital bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Yine araştırmamızda, modern dönemde belirginleşen din-bilim çatışmasının etkilerinin transhümanizmin din ve ahlâkla olan ilişkisine de etki ettiği görülmüştür. Tanrı tasavvurundaki dönüşüm, insan-ı kâmil ideali ile post-human anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklar ile insan bedenine yönelik teknolojik müdahaleler, modernizmin doğurduğu maddeci bakış açısının etkisinde olan transhümanizmle yeniden değerlendirilmek durumunda kalmıştır. Transhümanizmin klasik anlamda bir din olmasa da seküler bir kutsallık inşa ettiği, bu yönüyle dinî yapılarla işlevsel ve sembolik düzeyde benzerlikler gösterdiği sonucuna varılmıştır. Bireye aşkın bir anlam sunması, kurtuluş vaat etmesi, cennet-cehennem tahayyülüne benzer ütopya senaryoları

üretmesi ve insan varoluşunu dönüştürme amacı gütmesi gibi özellikleriyle transhümanizmin adeta “din gibi işleyen bir ideoloji” hâline geldiği görülmektedir.

Transhümanist düşünce, Tanrı merkezli bir ontolojiden uzaklaşarak insanı ve teknolojiyi varlığın merkezine yerleştirmekte, böylece bir tür seküler din anlayışı inşa etmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca teolojik bir kırılmayı değil, aynı zamanda ahlâkî normların kaynağı ve geçerliliği konusunda da köklü bir değişimi beraberinde getirmektedir. Zira Tanrı’nın yerine insan aklının ve teknolojik kudretin ikame edilmesi, mutlak iyi-kötü anlayışının görecelileşmesine ve etik ilkelerin pragmatik yarar ekseninde yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.

Öte yandan, insan-ı kâmil ile post-human karşılaştırması da bu dönüşümün kritik bir boyutunu oluşturmaktadır. İslâm düşüncesinde insan-ı kâmil, ahlâkî olgunluk, hikmet ve ilâhî hakikatle uyum içinde bir varlık olarak tanımlanırken, post-human ise biyoteknoloji, yapay zekâ ve sibernetik gelişmelerle donatılmış, fiziksel ve zihinsel sınırlarını aşmış, fakat çoğu zaman metafizik ve ahlâkî değerlere yabancılaşmış bir varlık modeli sunmaktadır. Bu karşıtlık, sadece bireysel kimlik ve değer algısını değil, insanlık tasavvurunun bütününe de sorgulamaya açmaktadır.

Bununla birlikte, transhümanist düşüncenin din-bilim çatışmasının modern bir uzantısı olarak okunabileceği açıktır. Zira bilimsel ilerleme adına yapılan her teknolojik müdahale, kutsalın alanını biraz daha daraltmakta, insanı aşkın olana değil, kendi kudretine yönlendirmektedir. Tanrı tasavvurunun ontolojik bir dönüşüme uğradığı bu zeminde, aşkın bir yaratıcıya duyulan ihtiyaç giderek ortadan kalkmakta, onun yerini insanın kendi geleceğini şekillendirme iddiası almaktadır. Bu bağlamda transhümanist vizyon, kimi zaman doğrudan dinî kavramlardan esinlenmekte ve ölümsüzlük, kurtuluş, arınma ve yücelme gibi temaları seküler bir zemine taşıyarak yeni bir dil üretmektedir. Ancak bu yeni dilin, tarihsel dinî geleneklerle ne derece örtüşebileceği ya da onları hangi noktalarda dışlayıp yeniden biçimlendirdiği, hâlâ ciddi bir tartışma konusudur.

Öte yandan, insan bedenine yönelik müdahalelerin dinî bağlamda nasıl değerlendirileceği, yalnızca teknik bir etik sorun değil, aynı zamanda insan varlığının anlamı üzerine derin bir tefekkür gerektirmektedir. Kutsal metinlerde insan bedeni bir emanet ve yaratılışın hikmeti olarak görülürken, transhümanist yaklaşım bedeni

dönüştürülmesi gereken bir ham maddeye indirgemektedir. Bu anlayışın herhangi bir dinle uzlaşma potansiyeli taşıyıp taşımadığı ise hem kuramsal hem de pratik düzeyde soru işaretleri barındırmaktadır.

Transhümanizmin sunduğu gelecek vizyonu, dinin temel referanslarını yerinden eden, kutsalı sekülerleştiren ve insanı Tanrı'ya benzer bir konuma yükselten bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu durum, hem teolojik anlamda yaratıcı-yaratılan ilişkisini zedelemekte, hem de ahlâkî sorumluluğun dayanaklarını tartışmalı hâle getirmektedir. Transhümanizmin, insan doğasını kökten dönüştürme iddiası, beraberinde yalnızca teknik değil, derin ontolojik, epistemolojik ve etik meseleleri de gündeme taşımaktadır. Ahlâk alanında transhümanist projelerin beraberinde getirdiği en büyük sorun, ahlâkî ilkelerin yeniden tanımlanması gerekliliğidir. Özgür irade problemi, dijital kimlik meselesi, bedenin sahipliği, mahremiyetin dijitalleşmesi gibi başlıklar, çağdaş etik teorilerin sınırlarını zorlamakta, birey, toplum ve değer kavramlarının yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Biyoteknolojik gelişmelerin aile kavramını dönüştürmesi, post-cinsiyetçi toplum tasarıları, eğitim ve mülkiyet ilişkilerinin değişmesi gibi başlıklar ise sadece bireysel değil, toplumsal ölçekte de ciddi etkiler doğurabilecek niteliktedir.

Transhümanist ideolojide ahlâkî normların bilimsel verilerle yeniden inşa edilmesi gerektiği iddia edilse de, ahlâkın yalnızca akılla temellendirilmesi, onu evrensel değer olmaktan çıkarır. Oysa ahlâk, bireyin iç dünyasında şekillenen ve toplumsal ilişkileri düzenleyen vazgeçilmez bir ilkeler bütünüdür. Bu bağlamda, din ve ahlâkın insanın hem bireysel gelişimi hem de toplumsal huzuru açısından hayatî rol oynadığı unutulmamalıdır. Ahlâkın dışlandığı bir teknoloji tasavvuru, insanı araçsallaştırır, insanın ruhsal bütünlüğünü zedeler.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz en önemli sonuçlardan birine göre insan, doğası gereği anlam arayışı içerisinde ve bu arayış yalnızca bilimsel bilgiyle değil, inanç ve değer sistemleriyle tamamlanabilir. Bu nedenle, mutluluğu sadece teknolojik gelişmelerde veya bilimsel başarıda aramak, insanın varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalır. En mutlu insanlar, en çok bilenler değil, en çok erdemli yaşayanlardır. Bu bağlamda, din ve ahlâk insanın içsel tatminini, yaşam amacını ve toplumsal sorumluluklarını şekillendiren temel yapı taşlarıdır.

Çalışmamızın sonucunda görülmüştür ki, transhümanizm insanın doğasını feda ederek mükemmelliği aramak gibi derin bir paradoksun içindedir. Burada kazanılması öngörülen posthuman ideali, günümüz koşullarında henüz uzak ve spekülatif bir ihtimal olarak dururken, kaybedilmesi hâlinde telafisi mümkün olmayan insan doğası, ahlâkî, ontolojik ve varoluşsal boyutlarıyla geri dönüşü olmayan bir yitimi ifade etmektedir. Bir diğer önemli husus ise insanlar üzerinde kullanılacak teknolojilerin kimlerin elinde olacağı meselesidir. Çünkü teknolojik yöntemlerle ahlâkî bozgunculuktan uzak ve aynı zamanda süper zekâ ile donatılmış insansı transhumanlar oluşturulmak isteniyorsa, öncelikle yönetme arzusu, hükmetme isteği ve ihtiras gibi eğilimlerden arındırılmış bir insan grubunun varlığı gereklidir. Geri kalan bireylerin ise bu grubun insafına terk edilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Zira insanın mevcut yapısıyla teknolojiyi yalnızca iyilik amacıyla kullanacağına inanmak oldukça güçtür. Transhümanizm, her şeyin merkezine insanı ve insan aklını yerleştirerek kusursuz bir dünya tahayyül eder. Ancak bu yaklaşım, insanın yalnızca maddî varlığı üzerinden tanımlanması gibi ciddi bir sınırlılığı da beraberinde getirir. Salt maddî ilerlemenin insana sürekli bir mutluluk sağlayacağı yönündeki inanç, büyük bir yanılgıdır. Bu bağlamda bizler, transhümanist söylemlere karşılık, en temel değer olarak ahlâkın korunması ve sürdürülmesi gerektiğini savunmaktayız. Zira ahlâkî zeminden yoksun bir transhümanist ideoloji, ne bireye ne de topluma gerçek anlamda bir değer katabilir. Ahlâk, insanı insan yapan özdür, bu özü dışlayan herhangi bir teknolojik veya felsefî proje, insanlığın bütünsel yararına hizmet edemez.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, transhümanist yaklaşımın sunduğu imkânlar ve tehditler, yalnızca teknolojik gelişmelerin konusu olarak değerlendirilemez. Bu süreç, aynı zamanda insanın anlam arayışı, varlık bilinci ve etik sorumluluğu açısından yeni bir ontolojik düzlemin habercisidir. Transhümanizmin insanı bir “tasarım nesnesi” olarak görme eğilimi, geleneksel dinî ve ahlâkî yaklaşımlarla ciddi bir karşıtlık içerisindedir. İnsanın biyolojik sınırlarını aşma arzusu, ahlâkî sınırları da belirsizleştirmekte, dolayısıyla bu dönüşümün etik temeller üzerinde inşa edilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Transhümanizmin kabul edilebilirliği, değerli bir hedef sunması, uygulanabilir nitelikte olması ve insanı mevcut değerinin altına indirmemesi gibi ölçütlerle birlikte ele alınmalıdır. Aksi takdirde, transhümanist projelerin eleştirilerden muaf tutulması mümkün olmayacaktır.

Bu nedenle, gelecekte insanlığın karşı karşıya kalacağı en büyük soru, “ne yapabiliyoruz?” değil, “yapabildiğimiz şeyi yapmalı mıyız?” sorusu olacaktır. İşte bu soruya verilecek cevap, yalnızca aklın değil, vicdanın, inancın ve ahlâkın süzgecinden geçirilerek şekillenmelidir. Çünkü teknoloji, bir araçtır. Onu hangi amaçla ve nasıl kullandığımız ise insanlığın ahlâkî geleceğini belirleyecek en temel unsurdur.



KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha, *Ahlâk Sorunsalı*, (Çev.: Tahir Uluç), Pınar Yayınları, İstanbul 2021.
- Ahmet Naim, Babanzade, *İslâm Ahlâkının Esasları*, (Sad.: Osman Nuri Ergin), Yücel Yayınları, İstanbul 1963.
- Ağın, Başak, “Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(11), 2022.
- Ağın, Başak, *Posthümanizm*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Ankara 2022.
- Akbaş, Abdurrahman, “Dijital Ahlâk”, Musatafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Akdemir, Furat, "İmanın Değersel Anlamı ve İslâm'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 2016, 37-65.
- Akdoğan, Ali, "Sosyal Gelişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 2009, 11-44.
- Akyol, Aygün, "İslâm Ahlâk Felsefesi-Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme", *Kutadgubilig Dergisi-Ahlâk/Etik Özel Sayısı*, 2017, 87-106.
- Aliyeva, Aynur, "Transhumanism: Integrating Cochlear Implants with Artificial Intelligence and the Brain-Machine Interface", *Cureus*, 15(12), 2023.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Altun, Rıza, “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 1(1), 2015.
- Altuncu, Abdullah, “Yahudilik ve Transhümanizm”, Muhammet Yeşilyurt (Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023.

- Andrew, Yipi, "Same-Sex Marriage: Contrasting Perspectives among Lesbian, Gay and Bisexual Christians", *Feminism & Psychology*, 14(1), 2004, 173-180.
- Arslan, Hammet, "Budizm ve Transhümanizm", Muhammet Yeşilyurt (Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023.
- Arvas, Serhat, *Dijital İşgal ve Transhümanizm*, Kudema Yayınları, İstanbul 2022.
- Arı, Hüseyin, "Fıtratın ve Aile Yapısının Tahribatı: Cinsiyetsizleştirme İdeolojisi", *Diyanet Aile Dergisi*, 61.
- Asad, Talal, "Thinking About Religion, Belief, and Politics", *the Cambridge Companion to Religious Studies*, 2012, 36-57.
- Aslan, Lokman "Dijital Çağda Bilgi Ahlâk", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Asprem, Egil, "The Magus of Sillicon Valley: Immortality, Apocalypse, and God Making in Ray Kurzweil's Transhumanism", *Mediality on Trial: Testing and Contesting Trance and other Media Techniques 2*, 2020.
- Atay, Hüseyin, "İslâmda Olgun İnsan-İnsan-ı Kâmil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1-4), 1968, 155-172.
- Aydın, Ali Rıza, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 2009, 87-100.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35, 2011, 1-23.
- Aydın, İsmail Hakkı, *Beyinler Arası İnternet*, Girdap Yayınları, İstanbul 2021.
- Aydın, İsmail Hakkı, *İnsanlığın Geleceği*, Girdap Yayınları, İstanbul 2020.
- Aydın, İsmail Hakkı, *Kuantik Çağ*, Girdap Yayınları, İstanbul 2021.
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayınları, Konya 2012.
- Aydın, Mehmet, "Din ve Toplum İlişkisi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 1986, 47-59.

- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Aydın, Mehmet Zeki, "Ailede Ahlâk Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 2003, 125-158.
- Aytepe, Mahsum, "Transhümanizm ve Ölümsüzlük Çabalarının Anlamı", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Bagavad Gita, (Çev.: Ziya Gökalp Okay), Balcivedama Kitap Vakfı, 1971.
- Bahadır, Abdülkerim, "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13), 2002.
- Bahji, Somaya, "Globalisation and the Transhumanist Identities", *Journal of Futures Studies* 22(3), 2018, 85-91.
- Banerjee, Konika, Paul Bloom, "Why Did This Happen to Me? Religious Believers' and Non-Believers' Teleological Reasoning about Life Events", *Cognition*, 133(1), 2014, 277-303.
- Baronchelli, Andrea et al., "Networks in Cognitive Science", *Trends in Cognitive Sciences*, 17(7), 2013, 348-360.
- Barrat, James, *Son İcadımız*, (Çev.: Levent Tayla), Pegasus Yayınları, İstanbul 2020.
- Baumann, Fred, "Humanism and Transhumanism", *The New Atlantis*, 2010, 68-84.
- Baumard, Nicolas Coralie Chevallier, "The Nature and Dynamics of World Religions: A Life-History Approach", *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1818), 2015.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Otto Yayınları, Ankara 2022.
- Behere, P. B., A. Das, R. Yadav, A. P. Behere, "Religion and Mental Health", *Indian Journal of Psychiatry*, 55(2), 2013, 187-194.
- Bentham, Jeremy, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, (Çev.: Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.

- Berente, Nicholas, et al., "Managing Artificial Intelligence", *MIS Quarterly*, 45(3), 2021.
- Bergson, Henri, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu), DoğuBatı Yayınları, İstanbul 2020.
- Bergson, Henri, *Zihin ve Enerji*, (Çev.: Esat Burak Altıntaş), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2022.
- Blackmore, Susan, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, (Çev.: Seda Akbıyık), Küre Yayınları, İstanbul 2021.
- Blackmore, Susan, *Bilinç*, (Çev.: Oğuz Akçelik), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.
- Bleich, J. David, *Judaism and Healing: Halakhic Perspectives*, Ktav Publishing House, 2002.
- Bloom, Paul, "Religion, Morality, Evolution", *Annual Review of Psychology*, 63, 2012, 179-199.
- Bloom, Paul ve Çiftçi, Osman Zahid, "Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç", *Religious Belief as an Evolutionary Accident*, 2015.
- Bostrom, Nick, "Transhumanist Values", *Journal of Philosophical Research*, 30, 2005, 3-14.
- Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 2005.
- Bostrom, Nick, et al. "Transhumanist Declaration", *Recuperado el*, 2009.
- Bouzenita, Anke Iman, "Transhumanism-Old Challenges in a New Garb?", *Journal of Islam in Asia* (E-ISSN 2289-8077) 21(2), 2024, 172-193.
- Božić, Velibor, "The Dangers of Artificial Intelligence", *General Hospital Koprivnica*, 2023.
- Bragg, Raymond B., "Humanist Manifesto I", *The New Humanist* 6(3), 1933, 1-5.

- Braidotti, Rosi, "Posthuman Critical Theory", *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, 2016, 13-32.
- Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, (Çev.: Öznur Karakaş), Kolektif Yayınları, İstanbul 2014.
- Buddha, *Buddha Vacana-The Word of the Buddha*, Kanlayanatam, 2025.
- Büken, Nüket Örnek, "İnsanlar Üzerinde Yapılan Araştırmaların Tarihçesi", *Sendrom*, 14, 2002, 130-139.
- Cady, Linell E., "Religion and the Technowonderland of Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, 2012, 83-104.
- Campbell, Heidi, Walker Mark, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation." *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 2005.
- Can, Seyithan, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 473-501.
- Can, Sehithan, "Bir Meydan Okuma Olarak Transhümanizm", Mustafa Çuahadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Canan, Sinan, *Beden*, Tuti Kitap, İstanbul 2020.
- Canton, James, "Designing the Future: NBIC Technologies and Human Performance Enhancement", *Annals of the New York Academy of sciences*, 1013(1), 2004.
- Cerneckis, Jonas Hongxia, Cai, Yanhong Shi, "Induced Pluripotent Stem Cells (iPSCs): Molecular Mechanisms of Induction and Applications", *Sig Transduct Target Ther*, 9(112), 2024.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Cevizci, Ahmet, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2021.
- Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Say Yayınları, İstanbul 2019.

- Cevizci, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Cevizci, Ahmet, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2019.
- Chalmers, David J., "Facing up to The Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 1995, 200-219.
- Chalmers, David J., "Is the Hard Problem of Consciousness Universal", *Journal of Consciousness Studies*, 27(5-6), 2020, 227-257.
- Chimakonam, Amara Esther, "The Ethics at the Intersection of Artificial Intelligence and Transhumanism: A Personhood-Based Approach", *Data & Policy*, 6, 2024.
- Churchland, Patricia S., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, MIT press, 2002.
- Cihangir, Meryem, "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında ‘Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik’ Söylemlerine Eleştirel Bakış", *Dini Araştırmalar*, 67, 2024, 469-494.
- Clay, Eugene, "Transhumanism and The Orthodox Christian Tradition", *Beyond Humanism: Trans-and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans-und Posthumanismus/Building Better Humans*, 2011, 157-180.
- Cordeiro, Jose, "İnsanın Sınırları: Hümanizmden Transhümanizme", (Çev.: Talha Dereci), *Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(11), 2022.
- Cottingham, John, "Din, Erdem ve Etik Kültürü", (Çev.: Hüsnü Aydeniz, Fatih Topaloğlu), *Din-Ahlâk Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Çapcıoğlu, İhsan, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile." *Turkish Studies*, 13(2), 2018, 19-34.
- Çağrııcı, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.
- Dağ, Ahmet, "Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme", *Diyanet Aile Dergisi*, 61, 2024.
- Dağ, Ahmet, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- Dehaene, Stanislas, *Bilinç ve Beyin*, (Çev.: Sibel Sevinç), Alfa Yayınları, İstanbul 2022.

- Dein, Simon, "Cryonics: Science or Religion", *Journal of Religion and Health*, 2021, 1-13.
- Demir, Osman, "Ferdiyeti İşgali Ya Da Zihnin Kontrolü", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Demir, Talip, *Din ve Transhümanizm*, Eskiyei Yayınları, İstanbul 2021.
- Demirezen, İsmail, "Küreselleşen Dünyada Ahlâk Tasavvuru." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(23), 2013, 31-41.
- Deng, Jian Min, et al, "Generation of Viable Male and Female Mice from Two Fathers", *Biology of Reproduction*, 84(3), 2011, 613-618.
- Deniz, Gürbüz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Dennett, Daniel C., "12 Some Observations on the Psychology of Thinking About Free Will", *Are We Free?* 2008.
- Derin, Hüseyin, "Modern Çağda Mahremiyet Bilinci", Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Descartes, René, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Devlin, Matthew, "Cultivating Better Brains: Transhumanism and Its Critics on the Ethics of Enhancement via Brain-Computer Interfacing", *The University of Western Ontario*, Canada, 2014.
- Dhandapani, Jaya Pradha, "Cyborg Technology: A Quiet Revolution", *Pondicherry Journal of Nursing*, 12(4), 2019.
- Dietrich, Eric, "After the Humans Are Gone", Douglas Engelbart Keynote Address, North American Computers and Philosophy Conference Rensselaer Polytechnic Institute, August, 2006, *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 19(1), 2007, 55-67.

- Dietrich, Eric, "Homo Sapiens 2.0: Why We Should Build the Better Robots of Our Nature", *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 13(4), 2001, 323-328.
- Doko, Enis, "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir Mi?", *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2018.
- Dorff, Elliot N. "Judaism-The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan US, 2014, 101-119.
- Doğan, Mehtap, *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi*, Çizgi yayınları, İstanbul 2020.
- Draz, M. Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul.
- Dreher, Rod, "Transgenderism as Transhumanism", *The American Conservative*, 2018,
- Durak, Nejd, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 2010, 105-124.
- Duralı, Teoman, "Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi." *İstanbul University Journal of Sociology* 3(22), 2011, 455-471.
- Durkheim, Emile, *Ahlâk ve Toplum*, (Çev.: Duygu Çenesiz), Pinhan Yayınları, İstanbul 2020.
- Durusoy, Ali, "İbni Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 20.
- Dwight, B. Billings, Shaunna L. Scott, "Religion and Political Legitimation", *Annual Review of Sociology*, 20(1), 1994, 173-202.
- El-Maverdi, Ali B. Muhammed B. Habib Ebu'l-Hasan El-Basri, *Edebü'd-Dünya ve'd Din*, (Çev.: Ersan Urcan), İlkharf Yayınevi, İstanbul 2018.
- Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, (Çev.: Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, Ankara 1962.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2013.

- Eren, Selim, "Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(2), 2007, 289-316.
- Es-Sadr, Muhammed Bakır, *Çağdaş İnsan Açmazı*, (Çev.: Melikşah Utku), Bilge Adam Yayınları, Aydın 2006.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Çev.: Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Evans, Don, "Humanism and Religion", *Humanism Historical and Contemporary Perspectives*, 1999, 1-15.
- Fenwick, Mark, Jurcys, Paulius, "From Cyborgs to Quantified Selves", *Journal of Intellectual Property, Information Technology and E-Commerce Law*, 13(1), 2022.
- Ferrando, Francesca, "Are We Becoming God (s)? Transhumanism, Posthumanism, Antihumanism, and the Divine", *Religious transhumanism and its critics*, 2022, 31-50.
- Ferrando, Francesca, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms", *Existenz*, 8(2), 2013, 26-32.
- Ferriss, Abbott L., "Religion and the Quality of Life", *Journal of Happiness Studies* 3(3), 2002, 199-215.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish*, Vintage Books, New York 1978.
- French, Robert M., "The Turing Test: The First 50 Years", *Trends in Cognitive Sciences* 4(3), 2000, 115-122.
- Gagnon, A. J. R. "Why Gay Marriage is Wrong", *Retrieved June, 3, 2004*.
- Gagnon, Philippe, "The Problem of Transhumanism in The Light of Philosophy and Theology", *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, 2012, 393-405.

- Gallaher, Brandon, "Godmanhood vs Mangodhood: An Eastern Orthodox Response to Transhumanism", *Studies in Christian Ethics*, 32(2), 2019, 200-215.
- Galton, Francis, "Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims", *American Journal of Sociology* 10(1), 1904, 1-25.
- García-Barranquero, Pablo, "Transhumanist Immortality: Understanding the Dream as A Nightmare", *Scientia et Fides*, 9(1), 2021, 177-196.
- Ghandour, Ali, "Beyond Muslim Concerns About Transhumanism: Challenging Muslim Skepticism and Advocating a Pro-Transhumanism Perspective", *Journal of Ethics and Emerging Technologies*, 34(2), 2024, 1-19.
- Gidley, Jennifer, "Transhumanism", *Critical Terms in Futures Studies*, 2019.
- Gill, Anthony, "Religion and Comparative Politics", *Annual Review of Political Science*, 4(1), 2001, 117-138.
- Gillham, Nicholas W., "Sir Francis Galton and the Birth of Eugenics", *Annual Review of Genetics*, 35(1), 2001, 83-101.
- Gillman, Neil, *The Jewish Approach to God: A Brief Introduction for Christians*, Jewish Lights Publishing, 2003.
- Greenfeld, Liah "The Modern Religion?", *Critical Review* 10(2), 1996, 169-191.
- Griffith, Ralph TH., *Rig-Veda, Book 10, Hymn CXXIII. Vena*, Last Retrieved January 16, 2012.
- Guerini, Silva, "A World Without Mothers?", *Ecologie & Politique*, 65(2), 2022, 41-58.
- Guthrie, Stewart Elliott, "Religion: What is It?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 412-419.
- Gómez, Redondo, Susana, et al., "Transhumanism, Society and Education: An Edusemiotic Approach", *Studies in Philosophy and Education*, 43(2), 2024, 177-193.

- Görgülü, Ülfet, “Transhümanizmin İyi Yaşam İdeali ve İnsanı Geliştirme Hayali”, Mustafa Çuhadar (Ed.) *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Güler, İlhami, *Allahın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Güllüce, Veysel, "Kur'ân Işığında Evrimci Yaratılış Görüşünün Değerlendirilmesi", *Bilimler Işığında Yaratılış*, Erzurum, 2022.
- Gültekin, Mücahit, “Biyoteknoloji Çağında Makine ve İnsan”, Mustafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeleler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Gündüz, Mustafa, *Ahlâk Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2010.
- Güçlüer, Fatımanur, Yazoglu, Ruhattin, "Transhümanizmde Tanrı", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 19(2), 2024.
- Hacak, Hasan, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2005, 99-120.
- Hacak, Hasan, "Mülkiyet", TDV İslâm Ansiklopedisi, (09.05.2025).
- Haidt, Jonathan, "Morality", *Perspectives on Psychological Science* 3(1), 2008, 65-72.
- Halapsis, Alex V., "Gods of Transhumanism", *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 2019, 78-90.
- Haleem, Abid, et al., "Understanding the Role of Digital Technologies in Education: A Review", *Sustainable Operations and Computers*, 3, 2022, 275-285.
- Hamer, Dean, *The God Gene*, Doubleday, USA 2004.
- Hameroff, Stuart, Roger Penrose, "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model for Consciousness", *Mathematics and Computers in Simulation*, 40(3-4), 1996, 453-480.
- Hans, V. Basil, Sandeep Theophil, "Religion in the Post Humanism World", *Sandeep, Religion in the Post Humanism World*, 2024.

- Harari, Yuval Noah, *Sapiens*, (Çev.: Ertuğrul Genç), Kolektif Yayınları, İstanbul 2015.
- Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *The Transgender Studies Reader*, Routledge, 2013, 103-118.
- Hatipler, Mustafa, "Modernizmden Postmodernizme Aile", *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 6(4), 2023, 574-590.
- Heers, Protopresbyter Peter, "Transhumanism: The End of Evolution, Apotheosis of Carnal Man, and Preparation and Path to Antichrist, Trans-Humanism", *Threat to Man War Museum*, Athens, Greece- Sunday, January 22, 2023.
- Hefner, Philip, "Can the Created Co-Creator Be Lutheran? A Response to Svend Andersen", *Dialog*, 44(2), 2005, 184-188.
- Hejazi, Sara, "'Humankind. The Best of Molds'-Islam Confronting Transhumanism", *Sophia* 58(4), 2019, 677-688.
- Hick, John, "The New Frontier of Religion and Science", *Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Basingstoke/New York, 2006.
- Hidaka, Brandon H., "Depression as A Disease of Modernity: Explanations for Increasing Prevalence", *Journal of Affective Disorders*, 140(3), 2012, 205-214.
- Kieval, Hillel J., "Pursuing the Golem of Prague: Jewish culture and the invention of a tradition", *Modern Judaism*, 17(1), 1997, 1-23.
- Hopkins, Patrick D., "Moral Vision for Transhumanism", *Journal of Evolution & Technology* 19(1), 2008.
- Hopkins, Patrick D., "Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike", *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 2005, 13-28.
- Huberman, Jenny, "Immortality Transformed: Mind Cloning, Transhumanism and The Quest for Digital Immortality", *Mortality* 23(1), 2018, 50-64.

- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Sina, İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, (Çev.: M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid), YKY Yayınları, İstanbul 2023.
- İkbal, Muhammed, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev.: Rahim Acar),Timaş Yayınları, İstanbul 2022.
- İmamoğlu, Tuncay, "Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), 2017.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, Çizgi Yayınları, İstanbul 2022.
- İmamoğlu, Tuncay, Yazoğlu, Ruhattin, "Bâbertî'nin Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33.
- Jackson, Roy, *Muslim and Supermuslim*, Springer International Publishing, 2020.
- James, William, *Bilinç Akışı*, (Çev.: Celal Türer, Ramazan Yılmaz, Nihat Durmaz), Fol Yayıncılık, Ankara 2021.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Blackmask Online, 2000.
- Jougleux, Philippe, "Frankenstein and the Law: Some Reflexions on Transhumanism", *Researchgate*, 2015, 1-16.
- Kahn, Rabbi Yoel H., "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate", *Homosexuality and Religion*, 2013, 47-82.
- Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", (Çev.: Nejat Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, 1984, 213-221.
- Kant, İmmanuel, *Ethica*, (Çev.: Oğuz Özgül), Fol Yayınları, Ankara 2022.
- Karadavi, Yusuf, "İslâm ve Sekülerizm", (Çev.: Agha Mohammad Nabil), Ali Coşkun (Ed.), *İslâm ve Sekülerizm*, Dönem Yayıncılık, İstanbul 2020.

- Kart, Berfin, "Erdem Etiği Normatif midir?", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2006, 101-108.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Ku'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997.
- Kayış, Mahmut, "Uzmanına Sorduk", *Diyanet Aile Dergisi*, 61, 2024.
- Keohane, Robert O., Joseph S. Nye, "Globalization: What's New? What's Not? (And So What?)", *Making Policy Happen*, Routledge, 2020, 105-113.
- Keskin, Mustafa, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), 2004, 7-21.
- Khatibi, Mina, Farhad Khormaei, "Morality and Ethics: A Brief Review", *Journal of Life Science and Biomedicine* 6(3), 2016, 66-70.
- Khvastunova, Julia V., "Education of the Future in the Context of Transhumanism", *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, 2020.
- Kluger, Jeffrey, et al, "Is God in Our Genes", *Time* 164, 2004, 62-72.
- Konfüçyüs, Kong Qiu, *Konuşmalar*, (Çev.: Muhaddere Nabi Özerdim), Çağdaş Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Koç, Emel, "Bilim ve Teknoloji Çağında İnsan Olma Sorumluluğu (Etik Bilinç)", *Journal of Graduate School of Social Sciences*, 17(2), 2013.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Koçak, Ali, Hasan Kayıklık, "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Çüif)* 19(2), 2019, 685-713.
- Kunzer, Edward J., "Education under Hitler", *The Journal of Educational Sociology*, 13(3), 1939, 140-147.

- Kurtz, Paul, Edwin H. Wilson, "Humanist Manifesto II", *The Humanist* 33(8), 1973, 4-9.
- Kurzweil, Ray, "The Law of Accelerating Returns", *Alan Turing: Life and Legacy of A Great Thinker, Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg*, 2001, 381-416.
- Kurzweil, Ray, *Bir Zihin Yaratmak*, (Çev.: Dilara Gostolüpçe), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2021.
- Kurzweil, Ray, *İnsanlık 2.0*, (Çev.: Mine Şengel), Alfa Yayınları, İstanbul 2021.
- Kurzweil, Ray, "The Singularity Is Near", *Ethics and Emerging Technologies*, Palgrave Macmillan UK, London, 2005, 393-406.
- Kur'an Yolu Tefsiri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, cilt 2.
- Kutub, Muhammed, *Evrin ve Değişmezlik*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), Beka Yayınları, İstanbul 2013.
- Köktaş, Yavuz, *Bilim ve Ahlâk-Olgü ve Değer*, İnsan Yayınları, İstanbul 2022.
- Köylü, Mustafa Cemil Oruç, "Dini İncanın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (25)2, 2021, 547-560.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Alparslan, Mehmet, Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.
- Kılınç Adanalı, Yurdagül, "Ahlâk Felsefesi", Gökhan Arslantürk (Ed.), *Ahlâk Psikolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2021.
- Kılıç Ahmedî, Büşra, "İslâm ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 4(2), 2021, 238-258.
- Kılıç, Cevdet "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 1999.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

- Kılıç, Recep, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Kirkpatrick, Leea, "An Emerging New Foundation for the Psychology of Religion", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 101, 2005.
- Kızılgeçit, Muhammet, "Dijital Çağda İrşadın İmkânı", Musatafa Çuhadar (Ed.), *Yeni Gölgeler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2023.
- Lahti, David C., "The Correlated History of Social Organization, Morality, and Religion", *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 2009, 67-88.
- LaTorra, Michael, "What is Buddhist Transhumanism?", *Theology and Science*, 13(2), 2015, 219-229.
- Latour, Bruno Couze Venn, "Morality and Technology", *Theory, Culture & Society*, 19(5-6), 2002, 247-260.
- Litwa, M. David, "Becoming Gods: Deification and the Supernatural", *Religion: Super Religion*, 2017, 89-104.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.: Fahri Bakırcı), Ebabil Yayınları, Ankara 2012.
- Lu, Huimin, et al. "Brain Intelligence: Go Beyond Artificial Intelligence", *Mobile Networks and Applications*, 23, 2018, 368-375.
- Machiavelli, Niccolo, *Prens*, (Çev.: Çağlar Aydınoğlu), Elhamra Yayınları, İstanbul 2021.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, (Çev.: Densu Satılmış), Dorlion Yayınları, Ankara 2022.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, "Communist Manifesto (Chapter 1)", *Marxists, org Archive*, 1848.

- Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, (Çev.: Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1997.
- Mavani, Hamid, "Islam-God's Deputy: Islam and Transhumanism", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, New York: Palgrave Macmillan US, 2014. 67-83.
- Midgley, Mary, "The Origin of Ethics," *A Companion to Ethics*, 29, 1991, 3-13.
- Mill, John Stuart, *Faydacılık*, (Çev.: Gökhan Murtaza), Pinhan Yayınları, İstanbul 2017.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Batoche Books, Ontario 2001.
- Mill, John Stuart, *Utility of Religion*, Kessinger Publishing, 1874.
- Mochon, Daniel, Michael I. Norton, Dan Ariely, "Who Benefits from Religion?", *Social Indicators Research*, 101, 2011, 1-15.
- Modis, Theodore, "Why The Singularity Cannot Happen", *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2013, 311-346.
- More, Max, "True Transhumanism", Gregory R. Hansell, William Grassie (Eds.), *Transhumanism and Its Critics*, Metanexus Institute, ABD 2010.
- Navon, Mois, "Let Us Make Man in Our Image-A Jewish Ethical Perspective On Creating Conscious Robots", *AI and Ethics* 4(4), 2024, 1235-1250.
- Newberg, Andrew B., Eugene G. d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Journal of Consciousness Studies*, 7(11-12), 2000, 251-266.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, (Çev.: Oruç Aruoba), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul 2020.
- Norenzayan, Ara, "The Origins of Religion", *The Handbook of Evolutionary Psychology*, 2, 2015, 848-866.
- Nowell-Smith, Patrick, "Freewill and Moral Responsibility", *Mind* 57.225, 1948, 45-61.

- Ocak, Hasan, "İslâm Düşüncesinde Üstün İnsan Tasavvuru ve Transhümanizm & Posthümanizm", Mustafa Tekin, Muhammet Özdemir (Ed.), *Transhümanizm & Posthümanizm*, Eskiyei Yayınları, Ankara 2021.
- Okumuş, Ejder, "Toplumsal Değişme ve Din", *Electronic Journal of Social Sciences*, 8(30), 2009.
- O'gieblyn, Meghan, *Tanrı, İnsan, Hayvan, Makine*, (Çev.: Filiz Sarıalioğlu), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2021.
- Özay, Hilal, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 2016, 1-36.
- Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019.
- Özenç, Ardeniz, "Eski Bilim, Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm", Timuçin Buğra Edman (Ed.), *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2019.
- Öztürk, Burcu, "Aklın İsyanı: Kriyonik Ölüm Ya Da Modern Mumyalama", Timuçin Buğra Edman (Ed.), *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2019.
- Pana, Laura, "Yapay Zekâ ve Ahlâkî Zekâ", (Çev.: Esra Cizmeci Ümit), *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi*, 2(1), 2022.
- Parkhomenko, Yurii, "Transhumanism in the Context of Ethos of Enhancement and Search for Identity: Philosophical Origins." *SKHID*, 6(4), 2024.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Pastor, Luis Miguel Jose Ángel Garcia Cuadrado, "Modernity and Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", *Cuadernos de Bioética* 25(3), 2014, 335-350.
- Pastor, Luis Miguel, Cuadrado, José Ángel García "Modernity and Postmodernity in The Genesis of Transhumanism-Posthumanism", *Cuadernos de Bioética*, 25(3), 2014, 335-350.

- Paul, John II., *Evangelium Vitae (The Gospel of Life)*. Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- Pearce, David, "Human and Intelligent Machines: Co-Evolution, Fision, or Replacement." *The Age of Artificial Intelligence: An Exploration*, 2020.
- Pepperell, Robert, Masoud Yazdani, *The Post-Human Condition*, Oxford: Intellect, 1995.
- Persinger, Michael A., "People Who Report Religious Experiences May Also Display Enhanced Temporal-Lobe Signs", *Perceptual and Motor Skills*, (58)3, 1984, 963-975.
- Persinger, Michael A., "The Neuropsychiatry of *Paranormal Experiences*", *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, (13)4, 2001, 515-524.
- Peters, Ted, "Techno-Secularism, Religion, and the Created Co-Creator", *Zygon*, 40(4), 2005, 845-862.
- Peters, Ted, "Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?", *Dialog: A Journal of Theology*, 43(4), 2004, 64–74.
- Piecyk, Charles, "From the 'Death of God'to the 'End of Man': The Trajectory of the Modern Conception of the Human (and its Overcoming), from Kant through Nietzsche and Foucault, to Transhumanism and Posthumanism", *Maynooth Philosophy Supplement*, 2025.
- Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005.
- Polo, Marco, *Seyahatname*, (Çev.: Ali Suat), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.
- Porter, Allen C., "Transhumanism and Posthumanism (s) on Education", *International Journal of Philosophical Studies*, 31(4), 2023.
- Radcliffe-Brown Alfred Reginald, "Religion and Society", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 75(1/2), 1945, 33-43.

Rashi, Shlomo Yitzchaki, *Commentary on the Torah*, Judaica Press, 1990, 19:28.

Reese, Byron, *Yapay Zeka Çağı*, (Çev.: Mihriban Doğan), Say Yayınları, İstanbul 2020.

Reyes, Johan Méndez, Medina, Ana Padrón, Villacis, Víctor Iza, "Philosophy and Theology Facing Transhumanism: A Hermeneutic Analysis", *Journal of Posthumanism* 5(3), 2025, 166-180.

Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, (Çev.: Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2023.

Salinas, D., "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slavery", *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal*, 3(5), 2018, 381-392.

Sandberg, Anders, "Feasibility of Whole Brain Emulation. Philosophy and Theory of Artificial Intelligence", Berlin, *Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg*, 2013, 251-264.

Sarıgül, Ufuk, "Dijital Teknolojiler ve Ahlâkî Olanın Görünürlüğü", Gökhan Arslantürk (Ed.), *Ahlâk Psikolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2021.

Sawadogo Joseph, Jacques Simpure, "Would the Convergence of Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science Be a Springboard for Transhumanism and Posthumanism?", *Open Journal of Philosophy* 13(4), 2023, 681-695.

Sağıroğlu, Nuran Aytemur "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 2020, 115-133.

Scarpi, Daniele, Gabriele Pizzi, Shashi Matta, "Digital Technologies and Privacy: State of The Art and Research Directions", *Psychology & Marketing*, 39(9), 2022, 1687-1697.

Schilbrack, Kevin, "What isn't Religion?", *The Journal of Religion*, 93(3), 2013, 291-318.

Schneider, Susan, *Yapay Sen*, (Çev.: Tülay Tosun), Tellekt Yayınları, İstanbul 2022.

- Searle, John, *Zihin Kısa Bir Giriş*, (Çev.: Deniz Saraç), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- Sezgili, Ahmet, *Modern Bilim ve Metafizik*, Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Shaffer, Jerome A., *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Shermer, Michael, *İnanan Beyin*, (Çev.: Nurettin Elhüseyni), İstanbul 2011.
- Siegel, J.S., S. Subramanian, D. Perry, et al. "Psilocybin Desynchronizes the Human Brain", *Nature*, 632, 2024, 131–138.
- Sigmund, Tomáš, "Motives of Transhumanism", *Proceedings*, 1(3), 2017.
- Skinneri, Burrhus Frederic, *Beyond Freedom and Dignity*, Penguin Books, 1971.
- Smajdor, Anna, "The Moral Imperative for Ectogenesis", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16(3), 2007, 336-345.
- Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Surden, Harry, "Artificial Intelligence and Law: An Overview", *Georgia State University Law Review*, 35(4), 2019.
- Swinburne, Richard, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme", (Çev.: Zikri Yavuz), *Allah Felsefe ve Bilim*, Caner Taslaman (Ed.), İstanbul Yayınevi, İstanbul 2018.
- Şahin, Filiz, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Şahin, Nurten Zeliha, "İslâm Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, 62, 2015, 507-530.
- Şekeroğlu, Sami, *Matüridi'de Ahlâk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Şeriatî, Ali, *Dine Karşı Din*, Bilge Adam Yayınları, (Çev.: Ali Aydın), Van 2006.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberî Tefsiri*, (Çev.: Mehmet Keskin), Ümit Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Tanrıverdi, Hasan, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 2018, 595-601.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, "Din ve Toplum İlişkileri ve Dini Gruplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1-4), 1965, 13-20.
- Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, Timaş Yayınları, İstanbul 2022.
- Tarlacı, Sultan, *Bilinç*, Destek Yayınları, İstanbul 2022.
- Taslaman, Caner, *Fıtrat Delilleri*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2020.
- Taylan, Necip, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 1993.
- Taşçı, Cengiz, *İnsanın Sonu mu?*, Doruk Yayınları, İstanbul 2020.
- Tegmark, Max, *Yaşam 3.0*, (Çev.: Ekin Can Göksoy), Pegasus Yayınları, İstanbul 2021.
- Tekin, Mustafa, "Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum", Tekin, Mustafa, Özdemir, Muhammet, (Ed.), *Transhümanizm & Posthümanizm*, Eskiye Yayınları, Ankara 2021.
- Tennison, Michael N., "Moral Transhumanism: The Next Step", *Journal of Medicine and Philosophy*, 37(4), 2012, 405-416.
- Thweatt-Bates, Jeanine, *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman*, Routledge, Londra 2016.
- Tirosh-Samuelson, Hava, "In Pursuit of Perfection: The Misguided Transhumanist Vision", *Theology and Science*, 16(2), 2018, 200-222.
- Tirosh-Samuelson, Hava, "Transhumanism as A Secularist Faith", *Zygon®* 47(4), 2012, 710-734.

- Tokur, Behlül, *Klasik ve Güncel Konularıyla Din Psikolojisi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2020.
- Tongar, Hatice Kübra, *Fıtrat Pedagojisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2017.
- Tononi, Giulio et al., "Integrated Information Theory: From Consciousness to Its Physical Substrate", *Nature Reviews Neuroscience*, 17(7), 2016, 450-46.
- Topbaş, Eriman, *Dindar Beyin*, Panama Yayınları, Ankara 2013.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- Toraldo, Marta Domenico Maurizio Toraldo, "Trans-Human and Post-Human: A Challenge for the Human and Philosophical Sciences", *Open Journal of Philosophy*, 9(1), 2018, 54-61.
- Torey, Zoltan L., *Bilinçli Zihin*, (Çev.: Ali Bucak), Pan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Torseth, Robb, "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", *Technology and Theology*, 2021, 19-36.
- Tzortzis, Hamza, *Hakikatin İzinde*, (Çev.: Bilal Tonyalı), Ekin Yayınları, İstanbul 2022.
- Uraler, Aynur, "Ben Müşrikler Arasında Yaşayan Her Müslümandan Uzağım Hadisi Üzerine Bir Tetkik", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17(2), 2019, 63-94.
- Vita-More, Natasha, "Designing Human 2.0 (Transhuman)-Regenerative Existence", *Artifact: Journal of Design Practice*, 2(3-4), 2008, 145-152.
- Vlad, Loredana, "The Family, Where to? From the Solid Perspective to Liquid" Perspective", *Postmodern Openings* 8(1), 2017, 67-80.
- Walsh, Toby, *2062 Yapay Zeka Dünyası*, (Çev.: Zerin Dirihan), Say Yayınları, İstanbul 2020.
- Weber, Max, "Din Sosyolojisine Giriş", (Çev.: Mustafa Arslan), *Bilimname* VIII, 2, 2005, 145-163.

Weber, Max, *Sociología De La Religión*, Ediciones Akal, Madrid 2012.

Weir, Ralph Stefan, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", *Philosophy*, 99(3), 2024, 351-377.

Westphal, Jonathan, *Zihin-Beden Problemi*, (Çev.: Saliha Tuncer Erdem), Pan Yayıncılık, İstanbul 2020.

Wikipedia contributors. "Willowbrook State School." Wikipedia, *The Free Encyclopedia*, 11 May. 2025. Web. 17 May. 2025.

Williams, J. Paul, Friess, Horace L., "The Nature of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2(1), 1962, 3-17.

Wilson, James, "Transhumanism and Moral Equality", *Bioethics*, 21(8), 2007, 419-425.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, New York 2010.

Woolf, Nancy J., Stuart R. Hameroff, "A Quantum Approach to Visual Consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, 5(11), 2001, 472-478.

Woolston, H. B., "Religious Emotion", *The American Journal of Psychology*, 13(1), 1902, 62-79.

Wu, Hong, Zhang, Wenxiang, "Digital Identity, Privacy Security, and Their Legal Safeguards in the Metaverse", *Security and Safety*, 2, 2023.

Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2011.

Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2021.

Yaran, Cafer Sadık, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2014.

Yazoğlu, Ruhattin, "Hümanizm ve Mevlana", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9(20), 2002.

Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, (Sad.: Recep Kılıç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- Yeşilyurt, "Muhammet, Hristiyanlığın 'İmago Dei' Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 9(5), 2020.
- Yeşilyurt, Muhammet, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21(2), 2021, 815-845.
- Yeşilyurt, Muhammet, "İslâm ve Transhümanizm", Muhammet Yeşilyurt (Ed.), *Dinler ve Transhümanizm*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023.
- Yıldız, İlhan, "İnsanın Üç Hâli: Beşeriyet, Ademiyet ve İnsan-ı Kâmil", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 2024, 173-202.
- Zencirkıran, Görem Bora, "Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü", *İnsan ve Toplum*, 5(9), 2015, 13-31.
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament. "Religiousness and Spirituality", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 54, 2005, 1-6.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatmanur GÜÇLÜER
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Doktora Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	