

**T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**İLAHİ YARATILIŞ (FİTRAT) VE
TRANSHÜMANİZM**

EMİNE ÇODUR

Yüksek Lisans Tezi

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Felsefe Tarihi Programı

AĞUSTOS 2025

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Yüksek Lisans Tezi

İLAHİ YARATILIŞ (FITRAT) VE TRANSHÜMANİZM

Tez Yazarı
Emine ÇODUR

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM

AĞUSTOS 2025
ELAĞIĞ

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Başlığı:	İLAHİ YARATILIŞ (FİTRAT) VE TRANSHÜMANİZM
Yazarı:	Emine ÇODUR
Tez Öneri	24.05.2024
Tarihi:	
Savunma Tarihi:	04.07.2025

TEZ ONAYI

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına göre hazırlanan bu tez aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilmiş ve akademik dinleyicilere açık yapılan savunma sonucunda **OYBİRLİĞİ/OYÇOKLUĞU** ile kabul edilmiştir.

İmza

Danışman:	Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye:	Prof. Dr. Abdulkadir KIYAK (Başkan) İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye:	Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunun/...../20..... tarihli toplantısında
tescillenmiştir.

Prof. Dr. Ahmet AKSIN
Enstitü Müdürü

BEYAN

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım “**İLÂHÎ YARATILIŞ (FİTRAT) VE TRANSHÜMANİZM**” Başlıklı Yüksek Lisans Tezi’nin içindeki bütün bilgilerin doğru olduğunu, bilgilerin üretilmesi ve sunulmasında bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı, kullandığım bütün kaynakları atıf yaparak belirttiğimi, maddi ve manevi desteği olan tüm kurum/kuruluş ve kişileri belirttiğimi, burada sunduğum veri ve bilgileri unvan almak amacıyla daha önce hiçbir şekilde kullanmadığımı beyan ederim.

04.07.2025

Emine ÇODUR



ÖN SÖZ

21. yüzyıl itibariyle ivme kazanan teknolojik gelişmeler, insan yaşamının hemen her alanında köklü dönüşümler meydana getirmiştir. Günümüzde teknolojik yenilikler öylesine hızlı bir şekilde ilerlemektedir ki, bu değişimlere ayak uyduramayan bireylerin ve toplumların gelecekte çok boyutlu sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlarla karşı karşıya kalmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle teknolojik yeniliklere toptan çıkmak yerine, onların hayatımızdaki yerini ve etkilerini eleştirel bir gözle değerlendirerek kabul etmek gerekmektedir. Teknolojinin sunduğu imkânlar kadar taşıdığı riskler de göz önünde bulundurulmalı; özellikle güvenlik, mahremiyet, kişilik hakları ve şeffaflık gibi alanlarda ortaya çıkabilecek sorunlara karşı dikkatli ve bilinçli bir yaklaşım benimsenmelidir. Böylece teknoloji, körü körüne bir kabullenişle değil; insani ve etik değerlerle uyumlu bir şekilde hayatın bir parçası hâline getirilebilir. Transhümanizm de bu teknolojik ilerlemelerle ortaya çıkan felsefi bir harekettir. Transhümanizm özellikle son yüzyılda adından çokça söz ettirmektedir. Transhümanizmin gelecekte insana mükemmel hayat vaat etmesi ve ölümsüzlüğe meydan okuması oldukça dikkat çekici niteliktedir. Bu hipotezin gerçekleşmesi durumunda insanı bekleyen yeni bir dünya düzeninin ne olacağı ise henüz netlik kazanmış değildir.

Transhümanizm kapsamında yürütülen çalışmaların, teist dinlerin ilâhi yaratılış doktrinleriyle ne ölçüde örtüştüğü ya da çeliştiği meselesi, günümüzde hem bilimsel hem de dini çevrelerde en çok tartışılan problemlerden biri hâline gelmiştir. Bu bağlamda, bu tez transhümanizm ile ilâhi yaratılış anlayışı arasında süregelen tartışmaları merkezine alarak konuya derinlemesine bir odaklanma sunmayı amaçlamaktadır. İlâhi dinler yaratıcıya, evrene ve insana dair değişmez bazı ilkeler sunar. İnsanın Tanrı tarafından yaratıldığı, onun şerefli dokunulmaz kutsal olduğu dahası Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olduğu fikri bu ilkelerdendir. Son yıllarda gelişen teknoloji ve beraberinde getirdiği yapay zekâ gibi yenilikler, diğer taraftan buna bağlı olarak ortaya çıkan transhümanizm felsefesi, insan fitratına ve dinin temel parametrelerine karşı görüşler ileri sürerek insan türünün değişmesi ve güncellenmesi gerektiği fikrini tartışmaya açmıştır. Ayrıca transhümanistler, insanın sınırlarını aşarak tanrılaşabileceğini ve böylece kendi yeryüzü cennetini yaratabileceğini iddia etmektedir. İnsanı sadece maddi bedenden müteşekkil bir varlık olarak gören, onu sadece fiziksel mekanizmaların birleşiminden ibaret kabul eden transhümanist yaklaşım, insanın manevi yönünü göz ardı etmektedir. Bu sebeple insanın biyolojik varlıktan biyonik varlığa dönüştürülmesi anlam ve amacından koparılma tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Çalışmamızda dinin yaratılış ilkesine aykırı bir durum sergileyen söz konusu anlayışlar ve onların, transhümanizm kavramları üzerinden yaptıkları insan tanımları, iddiaları ve hedefleri fitrat kavramı üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

İnsanlık tarihi, bireyin kendi ötesine geçme arzusuyla sayısız düşünce ve çabanın izlerini taşımaktadır. Bu çabanın günümüzdeki en radikal temsilcilerinden biri olan transhümanizm, insanın biyolojik ve zihinsel kapasitesini teknoloji aracılığıyla dönüştürme ve geliştirme gayesiyle ortaya çıkmıştır. Transhümanist düşünce, sadece bilimsel bir hareket değil, aynı zamanda insan doğasına, etik ilkelere ve metafizik görüşlere yöneltilmiş derin bir meydan okumadır. Bu çerçevede araştırma, transhümanist düşüncenin insan doğasına ve özellikle ilâhi yaratılış anlayışına dayalı fitrat kavramıyla ilişkisini felsefi ve teolojik düzlemde çözümlemeye yönelmiştir. Fitrat kavramı, özellikle İslam düşüncesinde insanın asli doğasını, değişmez yapısını ve yaratılış amacını ifade eden temel bir kavramdır. Bu çerçevede araştırma, transhümanist düşüncenin insan doğasına ve özellikle ilâhi yaratılış anlayışına dayalı fitrat kavramıyla ilişkisini felsefi ve teolojik düzlemde çözümlemeye yönelmiştir. Dolayısıyla transhümanist akımın, bu yapıyla ne ölçüde uyumlu ya da çelişkili olduğu meselesi, yalnızca teknolojik bir tartışma olmanın ötesinde, ontolojik ve ahlaki bir düzeyde de ele alınmalıdır.

Bu çalışma, hem bilimsel hem de dinî perspektifleri bir araya getirerek teknolojik ilerlemenin sunduğu imkânları göz ardı etmeden, insanın metafizik boyutuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele alınan bu yaklaşım, bir yandan transhümanist teknolojilerin ortaya koyduğu fırsatları ve potansiyel katkıları değerlendirirken; diğer yandan insanın manevi, ahlaki ve varoluşsal derinliğini ihmal etmeyen bütüncül bir değerlendirme sunmayı hedeflemektedir. Böylece, transhümanizmin insanın yaratılışı ya da fitratı ile ilişkisi dini ve felsefi açıdan eleştirel bir analiz ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Bu süreçte akademik rehberliğiyle çalışmama katkı sunan değerli danışman hocam Hüsametdin YILDIRIM'a, destek ve teşvikleriyle bana güç veren aileme ve bu çalışmamda doğrudan ya da dolaylı katkı sağlayan tüm kişi ve kurumlara teşekkür ederim.

Emine ÇODUR

ELAZIĞ 2025



İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	I
ÖN SÖZ.....	II
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
TABLolar LİSTESİ.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Problemi	2
1.2. Araştırmanın Önemi	3
1.3. Araştırmanın Amacı	3
1.4. Araştırmanın Hipotezi	4
1.5. Araştırmanın Yöntemi	4
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	6
2.1. Transhümanizm Tarihçesi	6
2.2. Transhümanizm Kavramı	7
2.3. Fıtrat Kavramı	12
2.4. İlahi Dinlerde Yaratılış Doktrinleri ve Evrim Tartışmaları	12
2.4.1. Yahudilik ve Yaratılış	18
2.4.2. Hristiyanlık ve Yaratılış	20
2.4.3. İslamiyet ve Yaratılış	24
2.4.4. Evrim Teorisi	25
3. İLAHİ YARATILIŞ VE TRANSHÜMANİZM ARASINDAKİ İLİŞKİ	29
3.1. Transhümanizm ve Yaratılış Doktrinleri Karşılaştırma	29
3.1.1. İnsan Doğasına Bakış Açılarının Karşılaştırılması	35
3.1.2. Ölümsüzlük ve Yaratılış Anlayışlarındaki Farklılıklar	37
3.1.3. Etik, Toplumsal ve Çatışma Alanı	39
3.2. Spinoza, Deizm, Agnostisizm, Ateizm ve Transhümanizm ilişkisi	42
3.2.1. Spinoza ve Transhümanizm	42
3.2.2. Deizm ve Transhümanizm	43
3.2.3. Agnostisizm ve Transhümanizm	44
3.2.4. Ateizm ve Transhümanizm	45
3.3. Transhümanizmde Felsefi Akımlar	46
3.3.1. Transhümanist Düşüncenin Felsefi ve Kültürel Temelleri	46
3.3.2. Varoluşçuluk	51
3.3.3. Fenomenoloji	51
3.3.4. Pozitivizm	52
3.3.5. Postmodernizm	53
3.3.6. Pragmatizm	54
4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	55
KAYNAKLAR.....	76
ÖZ GEÇMİŞ.....	a

ÖZET

İLAHİ YARATILIŞ (FİTRAT) VE TRANSHÜMANİZM

Emine ÇODUR

Yüksek Lisans Tezi

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimleri Enstitüsü

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Felsefe Tarihi Programı

Ağustos, 2025, Sayfa: VIII + 83

Transhümanizm, teknolojinin insan vücudu ve zihni üzerindeki etkilerini araştıran, insanı daha gelişmiş bir forma dönüştürmeyi amaçlayan felsefi ve bilişsel bir harekettir. Transhümanizm, teknoloji yardımıyla insanlar için daha uzun, daha sağlıklı, daha akıllı ve daha güçlü bir şekilde yaşamının yollarını, biyolojik, zihinsel, duygusal yeteneklerini geliştirmeyi, yaşamı kolaylaştırmayı ve kendi sınırlarını aşmayı hedefler. Transhümanizm genetik, mühendislik, nanoteknoloji, yapay zekâ, bilişsel bilim, nörobilim gibi alanlarda ortaya çıkan gelişimlerle yakından ilişkili olmakla birlikte din, ahlak ve felsefenin de ilgi alanına giren bir konudur.

Transhümanizm konusunda birkaç yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan transhümanizmi destekleyenler; insanın sınırlı doğasını aşmak için teknolojiye karşı çıkmadan, ahlaki ve dinî sınırları dikkate alarak hareket edebileceği görüşündedirler. Buradan hareketle, transhümanistler, insanı Tanrı'nın yarattığı bir ürün olarak kabul ettikleri için insanın da bir araç olarak kullanılabileceğini savunmaktadırlar. Bu görüşe karşı çıkan yaklaşımlar ise insanın bir araç değil bir amaç olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Robotların, bilgisayarların ve makinelerin insan gibi bir manevi hayat yaşayamayacakları ve bu sebeple transhümanizmin insanı teknolojiye hapsedeceği görüşündedirler.

Transhümanist düşünürler, insan bedeninin dijital kodlamalar ve yapay sistemlerle kontrol edilebilir hâle gelmesini, bunun sonucunda da robotik teknolojiler aracılığıyla fiziksel sınırlılıkların aşılmasını hedeflemektedir. Bu hedefin gerçekleştirilebilmesi için, insan bedeni ile teknoloji arasında var olan geleneksel sınırların aşamalı olarak kaldırılması gerektiği görüşündedirler. Transhümanist yaklaşıma göre yakın gelecekte, insan bedenine biyolojik olmayan, yapay ya da mekanik uzuvların entegre edilmesi sıradan bir uygulama hâline gelecek ve bu durum, insanın evrimsel sürecinde yeni bir aşamaya geçişin habercisi olacaktır. Çalışma kapsamında transhümanistlerin bu amaçlarını ilâhi yaratılış boyutunda açıklayan bir ilişkisel çalışmanın sınırlı noktalarla açıkladığı görülmüştür. Ayrıca ilgili literâtürde doğrudan ilâhi yaratılış ve transhümanizmin birbirini ne yönde betimlediğine ilişkin çalışma bulunamamıştır. Bu çalışmanın temel problemi ise transhümanizmin ortaya çıkma ihtimalinin ilâhi yaratılış tarafından desteklenip desteklenmediği araştırmak ve bu iki kavram düşünce arasındaki ilişkinin varlığını ve boyutlarını detaylı olarak inceleyerek ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, Yapay Zekâ, Din, Teknoloji, Bilişsel, Bilim, Fıtrat, İlahi Yaratılış.

ABSTRACT

Divine Creation (Fıtrat) and Transhumanism

Emine ODUR

Master's Thesis

FIRAT UNIVERSITY

Graduate School of Social Sciences

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

Division of History of Philosophy

August, 2025, Page: VIII + 83

Transhumanism is a philosophical and cognitive movement that explores the effects of technology on the human body and mind, aiming to transform the human being into a more advanced form. It seeks to enhance human biological, mental, and emotional capabilities through technology in order to enable individuals to live longer, healthier, smarter, and stronger lives, while also facilitating everyday life and pushing the limits of human potential. Closely associated with developments in fields such as genetics, engineering, nanotechnology, artificial intelligence, cognitive science, and neuroscience, transhumanism is also a subject of interest in the domains of religion, ethics, and philosophy.

Several perspectives emerge in the discourse on transhumanism. Among these, proponents argue that human beings can transcend their biological limitations with the help of technology, while still respecting ethical and religious boundaries. In this view, since humans are considered creations of God, their bodies may be seen as instruments that can be enhanced or modified. Conversely, critics assert that humans should be treated not as means but as ends in themselves. They argue that robots, machines, and computers lack the capacity for spiritual life, and thus, transhumanism risks imprisoning humanity within a purely technological framework.

Transhumanist thinkers envision a future in which the human body can be controlled through digital coding and artificial systems, thereby overcoming its physical limitations. To achieve this goal, they advocate for the gradual elimination of the traditional boundaries between the human body and technology. According to this approach, it is expected that the integration of non-biological, artificial, or mechanical limbs into the human body will become commonplace, signifying a new stage in human evolution.

Within the scope of this study, it has been observed that there are only limited relational analyses explaining the goals of transhumanism within the framework of divine creation. Moreover, there appears to be a lack of direct scholarly work addressing how transhumanism and divine creation relate to or define each other. The primary research problem of this study is to explore whether the emergence and goals of transhumanism are supported or contradicted by the notion of divine creation, and to examine in detail the existence, nature, and dimensions of the relationship between these two conceptual frameworks.

Keywords: Transhumanism, Artificial Intelligence, Religion, Technology, Cognitive Science, Nature, Divine Creation.

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Transhümanizme İlahi Dinlerin Yaklaşımları	31
--	----



KISALTMALAR

Kısaltmalar

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarihsiz Yayın
vd.	: ve diğerleri



1. GİRİŞ

İnsanlığın tarihsel serüveni boyunca insanın ne olduğu, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği ve bu sınırların aşılabilir olup olmadığı soruları temel tartışma alanları olmuştur. Ancak günümüzde bu sorular, teknolojik gelişmelerin etkisiyle yalnızca felsefi ya da dini değil; aynı zamanda biyoteknolojik ve dijital bir boyut kazanmıştır. Transhümanizm, bu çağdaş tartışmanın merkezinde yer alarak, insan doğasının yeniden şekillendirilebileceğini, zihinsel ve bedensel kapasitelerin teknoloji yoluyla geliştirilebileceğini savunmaktadır (Bostrom, 2005:5; Kurzweil, 2005:10). Bu yaklaşım, insanın yalnızca potansiyelini değil, özünü de dönüştürmeyi amaçlayan radikal bir paradigma değişimini temsil etmektedir. Buna karşın İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilâhi vahiy temelli dinlerde, insanın yaratılmışlığı, fitratı, sınırlılığı ve ahlaki sorumluluğu merkezî bir öneme sahiptir. Özellikle İslam düşüncesinde insan, Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde bir sorumluluk taşıyan ve fitratı itibarıyla belirli sınırlar içinde hareket etmesi gereken bir varlık olarak tanımlanır (Topaloğlu, 2009:212; Gölcük, 1996:88). Transhümanizmin sunduğu sınırsızlık ideali, bu teolojik insan anlayışıyla derin bir gerilim içindedir. Dolayısıyla, insanın doğasını, kaderini ve anlamını yeniden tanımlamaya yönelik transhümanist söylem, ilâhi yaratılış öğretisinin temel varsayımlarını doğrudan sorgulamakta ve kimi zaman reddetmektedir (Koç, 2021:67).

Transhümanizm ve ilâhi yaratılış anlayışı, insanın doğası, sınırları ve geleceği üzerine süregelen en temel felsefi ve teolojik tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu çalışma, insanın biyolojik ve ruhsal yapısının teknik müdahalelerle değiştirilebilip değiştirilemeyeceği sorusu etrafında, transhümanist vizyon ile kutsal metinlerde temellendirilen yaratılış doktrinlerini karşı karşıya getirmektedir. Modern çağda teknolojik ilerlemeler, insanın doğasını yeniden tanımlama iddiasında bulunurken, geleneksel teolojik yaklaşımlar bu müdahaleleri “fıtrata aykırılık” ve “ilâhi düzene müdahale” olarak değerlendirmektedir (Bostrom, 2005:5-6; Kurzweil, 2005:9-10; Kara, 2022:62). Bu bağlamda, insanın yaratılış amacı, özgürlüğü, ahlaki sorumluluğu ve nihai kaderi gibi kavramlar üzerinde ciddi epistemolojik ve etik kırılmalar yaşanmaktadır (Fukuyama, 2002:103). literâtürde her iki yaklaşım da kendi içinde oldukça gelişmiş olsa da, aralarındaki ilişkisel boyutun, özellikle fitrat, ruh ve ilâhi irade gibi kavramlar üzerinden disiplinler arası bir çerçevede ele alınmasına dair yeterli derinlikte analizler bulunmamaktadır. Bu çalışma, bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Tez, bu iki zıt paradigmayı yalnızca betimlemekle kalmayacak; karşılaştırmalı, eleştirel ve analiz temelli bir yaklaşımla, felsefi ve teolojik temelleri üzerinden çözümleyerek değerlendirecektir. Araştırma, hem bireyin hem de toplumun geleceğini ilgilendiren bu büyük ontolojik tartışmaya, anlam ve değer boyutunda katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Zira transhümanizmin yalnızca bilimsel ya da teknolojik yönüne odaklanan değerlendirmeler, çoğu zaman onun insan anlayışını nasıl dönüştürdüğünü görmezden gelmektedir. Aynı şekilde geleneksel yaratılış doktrinleri de çoğu zaman transhümanist gelişmeleri yüzeysel bir reddiyecilikle karşılamakta, bu gelişmeleri daha derin felsefi ve teolojik bir düzlemde değerlendirmekten uzak kalmaktadır. Bu bağlamda hazırlanan tez, dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırma problemi, amacı, önemi, yöntemi ve hipotezleri ortaya konularak çalışmanın teorik temeli oluşturulmaktadır. İkinci bölümde, transhümanizm düşüncesinin tarihsel gelişimi, temel argümanları ve fitrat kavramı çerçevesinde

ilâhi dinlerdeki yaratılış doktrinleri ile evrim teorisi ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise, transhümanist düşünce ile ilâhi yaratılış anlayışı karşılaştırmalı bir yöntemle analiz edilmekte; insan doğası, ölümsüzlük, etik ve toplumsal yansımalar gibi alt başlıklar üzerinden benzerlikler ve çatışma alanları değerlendirilmektedir. Dördüncü ve son bölümde, elde edilen bulgular doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılmakta, mevcut tartışmalar bağlamında çözüm önerileri ve geleceğe dair perspektifler sunulmaktadır. Çalışmada, yöntem olarak hem karşılaştırmalı analiz hem de eleştirel değerlendirme yaklaşımı benimsenmiş; transhümanist vizyonun insanın metafizik ve ahlaki boyutlarına etkisi teolojik, felsefi ve etik ekseninde çok yönlü bir şekilde irdelenmiştir. Bu sayede hem modern bilimsel iddiaların hem de geleneksel dini öğretilerin insan tanımı üzerindeki etkileri bütüncül biçimde ortaya konmuştur.

1.1. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmanın temel problemi, 21. yüzyılda ivme kazanan teknolojik gelişmelerle birlikte insan doğasına dair ortaya çıkan yeni felsefi yaklaşımlardan biri olan transhümanizmin, insanın ilâhi yaratılışın bir ürünü olduğu inancıyla ifade edilen fitrat kavramıyla nasıl bir ilişki kurduğunu kuramsal düzeyde incelemektir. Transhümanist düşünce, insanın biyolojik ve zihinsel sınırlılıklarının aşılabilir olduğunu, teknolojik müdahaleler aracılığıyla daha gelişmiş bir varoluş düzeyine ulaşılabilirliğini ileri sürerken; teist gelenekler, insanın Tanrı tarafından belirli bir hikmetle ve amaçla yaratıldığını, bu yaratılışın kutsal ve değiştirilemez olduğunu savunmaktadır (Fukuyama, 2004: 103; Can, 2022:88). Bu iki yaklaşım, insanın doğası, değeri ve geleceği konularında temel çelişkiler barındırmaktadır. Transhümanizm, insanı sürekli geliştirilmesi gereken bir proje olarak konumlandırırken, fitrat anlayışı insanın özünde mükemmel yaratıldığını ve bu özün bozulmadan korunması gerektiğini ileri sürer (Nasr, 2000:18). Buradaki temel çelişki, insanın kendi varoluşunu şekillendirme hakkının sınırlarında odaklanır: İnsanın kendi bedenine, zihnine ve doğasına müdahale etme hakkı nerede başlar ve ilâhi düzeni ihlal etme sınırı nerededir? Bu bağlamda transhümanizmin ontolojik, etik ve teolojik düzlemlerde insan tanımına getirdiği radikal dönüşüm iddiası, modern düşüncenin en önemli krizlerinden birine işaret etmektedir. Özellikle teknolojinin sunduğu olanaklarla şekillenen bu yeni insan modeli, geleneksel metafizik temellere dayalı yaratılış anlayışı ile bir çatışma ya da dönüşüm alanı olarak değerlendirilmektedir (Bostrom, 2003:9; Hughes, 2004:32).

Çalışmanın özgünlüğü ve önemi, bu tür bir ilişkiyi yalnızca yüzeysel bir eleştiri düzeyinde değil, disiplinlerarası ve derinlemesine felsefi bir analizle ele almasıdır. literâtürde transhümanizmin teknolojik boyutları sıkça incelenmiş olsa da, bu felsefenin fitrat kavramı ile doğrudan karşılaştırıldığı ve İslam düşüncesi başta olmak üzere ilâhi yaratılış anlayışlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği araştırmalar sınırlıdır (Harari, 2016:37). Dolayısıyla bu çalışma, insanın fitrî varlığı ile transhümanist ideal arasında nasıl bir uyum ya da gerilim bulunduğunu açığa çıkarmayı ve bu bağlamda çağdaş insan tasavvuruna eleştirel ve kapsamlı bir felsefi-teolojik çerçeve kazandırmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, insanın manevi boyutu ve kutsallığı dikkate alınmaksızın yapılan teknolojik müdahalelerin, insanlığın kimlik ve varoluş krizine yol açma riskine dikkat çekmektedir.

1.2. Araştırmanın Önemi

İnsan doğasının, teknolojik müdahaleler yoluyla dönüştürülmesi yönündeki transhümanist iddialar, yalnızca bilimsel ve teknik değil; aynı zamanda felsefi, etik ve teolojik düzlemde ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu tez, transhümanist düşüncenin özellikle ilâhi yaratılış anlayışı ile nasıl bir etkileşim içine girdiğini ve bu bağlamda “insan doğası (fitrat)” kavramının ne ölçüde yeniden tanımlandığını sorgulamak amacıyla hazırlanmıştır. Bu yönüyle çalışma, yalnızca modern bilim ve teknoloji odaklı bir gelişim sürecini değil, aynı zamanda insanın varoluşsal temellerine dair dini ve metafizik tartışmaları da merkeze almaktadır. Tezin önemi, günümüzde hızla ilerleyen biyoteknoloji, yapay zekâ ve genetik mühendisliği gibi alanların yalnızca teknik sınırları zorlaması değil, aynı zamanda insanın kim olduğu, neye dönüşebileceği ve neye dönüşmemesi gerektiği gibi sorularla doğrudan ilişki kurmasında yatmaktadır. Bu bağlamda çalışma, insan doğasının “değişebilirliği” meselesini hem transhümanist perspektiften hem de İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilâhi yaratılış doktrinleri açısından ele alarak, karşıt yaklaşımların etik, teolojik ve felsefi argümanlarını karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma, “insan fitratı”, “ilâhi yaratılış”, “transhümanist dönüşüm”, “etik müdahale” ve “teolojik sınırlar” gibi temel kavramlar etrafında yapılandırılmıştır. Analiz, literatür taraması ve kavramsal çözümleme yöntemiyle yürütülecek; semavî dinlerin kutsal metinleri ile transhümanist düşünürlerin metinleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Transhümanizm ile ilâhi yaratılış anlayışı arasındaki çatışma ve etkileşim zemininde, insan doğası ve fitratı hakkındaki temel soruları sorgulamayı amaçlamaktadır. Araştırma aşağıdaki sorular çerçevesinde yönlendirilmiştir:

1. Transhümanist düşünce, insan doğasını nasıl tanımlar? Bu yaklaşım, insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşabilir olduğunu nasıl temellendirir?
2. İnsan doğasının sabitliği ya da dönüştürülebilirliği transhümanist vizyonda nasıl konumlandırılır?
3. İlahi yaratılış doktrinlerinde insanın doğası ve fitratı nasıl tanımlanır?
4. Semavî dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) insanın yaratılışı ne anlama gelir?
5. Bu dinî yaklaşımlar insanın biyolojik, ahlaki ve ruhsal yönlerini nasıl bütünleştirir?
6. Transhümanist müdahaleler (genetik mühendislik, yapay zekâ, nöroteknoloji vb.) insan fitratına bir müdahale olarak görülebilir mi?
7. Fitrat değişebilir bir yapı mıdır, yoksa ilâhi bir sabite midir?
8. Fitratın değişebileceğini savunan ve bunu reddeden düşünürlerin argümanları nelerdir?
9. Transhümanist vizyonda ruh, bilinç ve etik değerlere nasıl yaklaşılmaktadır?
10. Ruhun varlığı ya da yokluğu nasıl tartışılmakta; etik sorumluluk birey merkezli mi yoksa kolektif mi değerlendirilmektedir?

1.3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, 21. yüzyılda insanlığın karşı karşıya kaldığı en çarpıcı felsefi ve teknolojik meydan okumalardan biri olan transhümanizm akımının, ilâhi dinlerin insan doğasına dair temel kabullerinden biri olan “fitrat” kavramı ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu çok

boyutlu bir yaklaşımla kuramsal düzeyde incelemektir. Transhümanist yaklaşımın, insanı fiziksel ve zihinsel açıdan dönüştürme ve geliştirme hedefleri; geleneksel dini düşüncede insanın doğasına atfedilen değişmezlik, kutsallık ve sınırlandırılmışlık ilkeleriyle potansiyel bir çatışma içindedir. Bu noktada, çalışmanın amacı bu iddiaların teolojik, etik ve ontolojik düzeyde hangi gerekçelere dayandığını irdelemek ve bu gerekçelerin ilâhi yaratılış anlayışıyla ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğini eleştirel biçimde analiz etmektir. Ayrıca bu çalışma, teknolojik ilerlemeler ışığında insanın yeniden tanımlanma sürecine dair yürütülen tartışmalar içerisinde; transhümanist projelerin insan varlığının bütüncül doğasına yani hem maddi hem de manevi boyutuna nasıl yaklaştığını değerlendirme hedefini de taşımaktadır.

Fıtratın yalnızca biyolojik bir yapı değil, aynı zamanda ahlaki, manevi ve metafizik bir öz taşıdığı düşüncesi dikkate alındığında; transhümanizmin bu çok katmanlı varoluş boyutuna karşı tutumu, çalışmanın temel tartışma alanlarından birini oluşturacaktır. Bu inceleme, insanın doğasını yeniden inşa etmeye yönelik iddialar karşısında felsefi-teolojik bir refleks geliştirme imkânı sunmakta ve çağdaş insan tasavvurunun sağlam bir zeminde yeniden ele alınmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece, insanın kutsal sınırlarıyla birlikte özgürlüğü, potansiyeliyle birlikte sorumluluğu gibi yapılarının nasıl yeniden yorumlanabileceği tartışmaya açılmış olacaktır.

1.4. Araştırmanın Hipotezi

Bu çalışma, belirli temel hipotezler çerçevesinde yapılandırılmıştır. Araştırmanın teorik zemini bu hipotezler üzerine inşa edilmiştir:

1. İlâhi yaratılışın, insan varoluşunun metafizik temellerini belirleyen aşkın bir gerçeklik olduğu ve bu anlayışın, hem kutsal metinlerde hem de klasik felsefi geleneklerde geniş kabul gördüğü varsayılmaktadır. Bu bağlamda insan, yalnızca fiziksel bir organizma değil, aynı zamanda ilâhi irade ve hikmetin ürünü olarak değerlendirilir.

2. 21. yüzyılda yaşanan teknolojik gelişmelerin (biyoteknoloji, yapay zekâ, nanoteknoloji vb.), insan bedenini ve zihinsel kapasitesini dönüştürme ve müdahale etme potansiyeline sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu teknolojiler, insanın doğal sınırlarını aşabileceği yeni bir varoluş biçimini mümkün kılmaktadır.

3. Fıtrat kavramı, insanın sadece biyolojik ya da bilişsel bir varlık olmasından öte, manevi, ahlaki ve metafizik boyutları içeren çok katmanlı bir yaratılış özünü ifade etmektedir. Bu doğrultuda fıtrat, değiştirilebilir bir yapı değil; korunması ve anlaşılması gereken kutsal bir düzendir.

1.5. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, transhümanist düşüncenin insanın ilâhi yaratılış özüne (fıtratına) olan etkisini felsefi ve teolojik düzlemde inceleyen nitel bir araştırmadır. Araştırma, kavramsal çözümleme ve metin temelli yorumlama tekniklerine dayanmakta olup, betimleyici ve analitik bir yöntem izlemiştir. Nitel araştırma geleneği içerisinde yapılandırılan bu çalışma, özellikle doküman analizi ve yorumlayıcı analiz (hermeneutik yaklaşım) yöntemlerinden faydalanarak, transhümanizmin insan anlayışına dair temel iddialarını teolojik geleneklerle karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın temel veri kaynağını; çağdaş transhümanist düşünürlerin yazılı eserleri (Julian Huxley, Nick Bostrom, Max More), klasik felsefi metinler, İslam düşüncesindeki fitrat kavramına dair literatür ve Yahudi-Hristiyan teolojisindeki yaratılış anlayışlarını içeren kuramsal kaynaklar oluşturmaktadır. Bu kaynaklar, öncelikle içerik analizi yoluyla yapısal olarak incelenmiş, ardından yorumlayıcı analiz yöntemiyle çok katmanlı anlamlar üzerinden derinlemesine değerlendirilmiştir.

Çalışma, özellikle fitrat, yaratılış, insan doğası, etik sorumluluk ve ontolojik konum gibi metafizik ve normatif içerikli kavramların tarihsel gelişimini, dini geleneklerce nasıl yorumlandığını ve çağdaş biyoteknolojik tartışmalarla ne şekilde ilişkilendirildiğini analiz etmektedir. Bu bağlamda, yalnızca teknik gelişmelerin değil, bu gelişmelerin insan kavrayışında yarattığı anlam dönüşümü merkeze alınmıştır.

Araştırmada, transhümanist teorisyenlerin düşünceleri (Huxley, Bostrom, More) ile klasik düşünürlerin insan ve yaratılış anlayışları (Gazali, İbn Sina, Mevdudi, Seyyid Hüseyin Nasr) arasında kavramsal düzeyde bir karşılaştırma ve eleştirel çözümleme yapılmıştır. Bu karşılaştırma, yüzeysel bir kavramsal benzerlik taramasından ibaret olmayıp, insanın varoluşsal konumu, özgürlüğü, sınırları ve manevî değeri gibi derin felsefi sorularla ilişkilendirilmiştir.

Çalışmanın yöntemi, pozitivist-ampirik bir yaklaşım yerine, anlamaya, yorumlamaya ve felsefi-teolojik çözümlemeye dayalı nitel bir perspektifi benimsemektedir. Bu sayede, sadece transhümanizmin teknolojik vaatleri değil, bu vaatlerin insanlık anlayışı, yaratılış telakkisi ve etik sorumluluk ilkeleriyle ne ölçüde uyumlu ya da çelişkili olduğu kavramsal düzeyde irdelenmektedir.

Bu çalışma herhangi bir nicel ölçüm, anket, saha araştırması ya da istatistiksel analiz içermemektedir. Bunun yerine, teorik metinler üzerinden yürütülen sistematik okuma ve yorumlama süreci ile anlam üretimi, metafizik sorgulama ve teolojik karşılaştırma temel hedefler arasında yer almaktadır. Bu yöntem aracılığıyla, transhümanist düşüncenin yalnızca teknolojik değil, aynı zamanda ontolojik, etik ve teolojik düzeyde insan anlayışı üzerindeki etkileri kapsamlı bir şekilde kavramsallaştırılmıştır.

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Transhümanizm Tarihçesi

Transhümanizm, tarihi süreç içerisinde insanlığın varoluşsal arayışlarıyla paralel bir gelişim sergilemektedir. Özellikle ölümsüzlük arayışı gibi arkaik bir insani arzu, transhümanizm akımının temel dini ve felsefi motivasyonlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Dini tarihsel perspektiften bakıldığında, bu arzu, insanların yaratıcıdan aldığı ruh ile başlayan bir serüvene dayandırılabilir. Hz. Âdem ve eşinin ölümsüzlük ağacıyla dünya yolculuğuna başlaması, ardından Hızır (a.s), İlyas (a.s) gibi figürlerle devam eden “ab-ı hayat” (sonsuzluk suyu) arayışı ve Hristiyanlık inancında İsa Mesih’in çarmıhtan sonra dirilerek tekrar dünyaya gelmesiyle insanları yeni bir bedende ölümsüzleştirilmesi beklentisi, bu derin arzunun teolojik yansımalarıdır. Mitolojik anlatılara geçildiğinde ise, ölümsüzlük arayışının izleri daha da belirginleşmektedir. Gılgamış Destanı’nda ölümsüzlüğü arayan kral Gılgamış’ın, Utnapiştım’dan elde ettiği ancak bir yılana kaptırdığı sonsuzluk bitkisi ile başlayan bu tema, tanrılardan ateşi çalan Prometheus’un insanlığa bilgi ve güç kazandırması mitine kadar uzanır. Bu mitolojik ve dini anlatılar, transhümanizmin temelinde yatan, insanın mevcut sınırlılıklarını aşma ve ölümsüzlüğe erişme isteğinin kadim bir kültürel ve düşünsel miras olduğunu göstermektedir (Kızıldağ, 2021: 8).

Arşivsel açıdan en zengin kaynaklara Yunan mitolojisi sahip olmakla birlikte, Türk, Çin ve Japon kültürel anlatılarında da ölümsüzlük arayışı geniş bir perspektifte kendine yer bulmuştur. İnsanın ölümsüzlüğe ulaşma gayreti, her dönemin kendine özgü karakteristikleriyle süreklilik arz eden kadim bir arayıştır. Geçmişte bu arayış iksirler ve büyülerle izlenirken, günümüzde teknolojinin sunduğu imkânlarla devam etmektedir. Transhümanizm kavramı, ilk olarak İtalyan şair Dante’nin dünya edebiyatının en önemli yapıtlarından biri kabul edilen *İlahi Komedya* adlı eserinde “insanın fiilen kendi ötesine geçebilmesi” anlamında kullanılmıştır. Daha sonra, T.S. Eliot gibi yazarların metinlerinde “aydınlanmış insan” anlamıyla karşılık bulduğu görülmektedir. Nietzsche’nin “üst insan” kavramına atıf yapan düşünürler de bulunmuş, bununla birlikte ünlü evrimci biyolog Julian Huxley ise “insanın kendi türünü aşabileceği” fikrini ortaya atmıştır. Tüm bu yaklaşımlarla birlikte, “transhüman” kavramını bugünkü anlamına en yakın şekilde kullananın J. Huxley olduğu söylenebilir. Huxley, insanın kendini aşması için karşısına çıkan ve çıkabilecek tüm fırsatları değerlendirmesi gerektiğini savunmuştur (Sorgner, 2009:32). Tüm bunların yanı sıra, bu akımın önde gelen figürlerinden Max More, teknolojinin bireyin bedenini ve zihnini aşarak onları dönüştürebileceğini ve böylece “aşkınlık formuna” ulaşılabilirliğini düşünmektedir. Aynı zamanda, hareketin en önemli isimlerinden Ray Kurzweil’in, insanlığın karşılaştığı her sorunun mutlaka bir çözümünün olması gerektiği fikri, transhümanist akımın ana ilkelerinden biri olarak kabul görmüştür (Kurzweil, 2021:10). Varoluşsal risk üzerine çalışan Nick Bostrom ve İngiliz filozof David Pearce’in 1998 yılında kurduğu Dünya Transhümanist Derneği (World Transhumanist Association) ile transhümanizmin kurumsal bir yapıya kavuşması gerçekleşmiştir. Pearce’in bir söyleşide *insanlık için en büyük tehlikenin insanın kendi doğası* olduğunu ifade etmesi, transhümanist fikrin özünü oluşturan temel argümanlardan biri sayılabilmektedir (Pearce, 2021: 50–62).

Kavram olarak transhümanizm “Trans” ve “hümanizm” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen transhümanizmin ön eki olan “trans” kavramı, “geçiş, ötesine geçme ya da karakter değiştirme, bir şeyden bir şeye geçme” anlamlarına gelmektedir (Blackford, 2021:144-145).

Transhümanizm kavramı 19.yy ile birlikte adından sıkça söz edilmeye başlanmış bir kavram olsa da üzerinde tartışma ve fikir beyanlarının henüz bir netlik kazanmadığı ifade edilebilir. Bu sebeple konu ile ilgili farklı tanımlamalar ve mülahazalar söz konusudur. Teknoloji alanında ortaya çıkan hızlı gelişimin etkisiyle yeni gündeme gelen bir konu olması ve birtakım belirsizlikler sebebiyle tanımlamalar çok çeşitli ve bazen birbirine zıtlık arz ettiği görülmektedir. Bunlardan birkaçını ifade etmek gerekirse, transhümanizmi hümanizmin etkisiyle ortaya çıkmış bir kavram olup kendisini hümanizmin bir sonraki aşaması olarak görenler olduğu gibi transhümanizmi hümanizmden bağımsız bambaşka bir felsefi hareket kabul edenler de olmuştur.

Transhümanizm; insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin artırılması, yaşlanma ve hastalanma gibi arzu edilmeyen ya da gereksiz görülen yönlerinin ortadan kaldırılması, ölümsüzlüğe meydan okuması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren bir harekettir. Transhümanist düşünürler, bu amaçla insan geliştirme tekniklerinin ve yüksek teknolojinin kullanılması imkânlarını ve muhtemel sonuçlarını tartışırlar. Bu tartışmalar sonucu üç yaklaşım genelde ön plana çıkmaktadır. Transhümanistlerin amaçlarının gerçekleşmesinin mümkün olacağını savunanlar, şüphe duyanlar ve transhümanizmin dünya görüşüne ya da kendisine karşı çıkanlar. Günümüzde yüklendiği anlama en yakın kullanımın Julian Huxley’in 1957 tarihli *New Bottles for New Wine* adlı kitabında rastlanır. Huxley genelin aksine transhümanizmin hümanizmin devamı olmadığını altını çizmektedir. Ona göre transhümanizm, insanın teknolojiyi kullanarak sınırlarını aşmasıdır. Her ne kadar kavramın günümüzde kullanıldığı şekliyle yakın bir anlam çağrışırsa da terimin çağdaş transhümanist hareketin kullandığı manada daha sonra ortaya çıktığı görülmektedir (Vita-More, 2019: 50-57.) Çağımızda kullanıldığı şekliyle transhümanizm, 1990 yılında Max More’un *Fütürist Bir Felsefeye Doğru* adlı makalesinde tanımlanmıştır.

2.2.Transhümanizm Kavramı

Transhümanizm kavramı, “trans” ve “humanus” (insan) sözcüklerinin birleşiminden oluşmaktadır. Latince kökenli “trans” öneki “ötesine geçme, karakter değiştirme” ya da “bir durumdan başka bir duruma geçiş” anlamlarına gelirken (Alova, 2013:604), “humanus” ise “insan” anlamına gelmektedir (Alova, 2013:273).

Transhümanizm felsefesinin öncüsü olarak kabul edilen Fedorov 19.yüzyılda yaşamıştır. Fedorov insanların uzun yaşamasının mümkün olabileceğini, insanın ölümsüzlüğünü hatta ölüm sonrası yeniden dirilebileceği görüşünü savunmuştur. Transhümanizm kavramının ilk kullanılış tarihi 1957’ye kadar uzansa da terimin çağdaş anlamı 1980’lerde California tabanlı bir grup gelecek bilimcisi, bilim insanı ve sanatçının o zamana kadarki gelişmeleri düzenleyip transhümanist hareketi oluşturmasıyla başlamıştır. Transhümanist düşünürlerden bazıları ise insanın sonuçta çok gelişmiş yeteneklere sahip olmasından dolayı posthuman “post insan yani insan ötesi” adını almayı hak edecek olan bir varlığa dönüşeceği öngörüsünde bulunmuştur. Transhümanizm, insanın doğal sınırlarını aşmayı, insanın fiziksel ve zihinsel yeteneklerini

artırmayı hedefleyen bir felsefi ve kültürel akımdır. Transhümanistler, teknoloji ve bilim aracılığıyla insan potansiyelini geliştirmeyi ve iyileştirmeyi amaçlarlar. Transhümanizmde teknolojinin gelişmesiyle insanın daha üstün özelliklere sahip olan Human 2.0'ın yani posthuman'ın mümkün olacağı kabul edilir. Transhümanistler, insanın daha zeki, daha duyarlı, daha sağlıklı ve daha uzun ömürlü olacağını savunmaktadırlar. 21. yüzyılın başlarından beri hızla ilerleyen teknoloji kendini sürekli yenileyen, geliştiren insan üzerinde etkisini açıkça göstermiştir. İnsanın “akıllı yaşam alanı oluşturma ve ölümsüzlük arzusu” transhümanizm felsefesinin doğuşunda oldukça etkili olmuştur. Transhümanizm akımının başlangıç dönemlerine bakacak olursak Darwin biyolojik ve psikolojik evrim anlayışından etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu akımdan etkilenenler insanı biyolojik bir bedenden biyonik bir bedene dönüştürmeyi ve canlı, biyolojik özelliklere sahip varlığı yok edip çıplı biyonik bir varlığı yaratma gayesindedirler. Bu yönüyle transhümanizm evrimi arayan bir yaşam felsefesidir. Evrim sürecinde insan kendiliğinden değişim gösterirken transhümanizmde bu değişim teknoloji ve bilim ile gerçekleşecektir. Bundan dolayı transhümanizm çağdaş felsefenin son trendi olarak kabul edilir. Transhümanizm mükemmel insan yaratma iddiasında bulunmaktadır fakat bu durum yaratılışa müdahale olarak kabul edildiği için eleştirilmiştir. Transhümanistlerin ütopyacı olduğunu düşünerek eleştirenler de olmuştur. Transhümanizmin en çok üzerinde durduğu unsurlar; insanın yetersizliği, Darwin evrimciliği, bilim ve teknolojinin yüksek düzeyde oluşunun bir imkân olduğu görüşleridir. Bu görüşler transhümanistleri motive eden unsurlardandır.

Transhümanizm, insanın fiziksel, zihinsel, psikolojik hatta ahlaki olarak daha da geliştirileceğini ifade eden bilimsel, kültürel ve kısmen ideolojik bir hareket olarak kabul edilebilir. Transhümanizmde süper insanın ön aşaması olan “transhuman’/insanı aşmış insanı” inşa etme hedefi vardır. Transhümanizm insanı biyolojik prangaları olan hastalık, yaşlılık, fânilikten uzaklaştırmaya çalışan ve insanın yanında yaşadığı mekânın ve kullandığı âletlerin de dönüştürülmesini amaçlayan bir görüştür. Transhümanizm; biyo-teknoloji, nöro-bilim, moleküler biyoloji, gen bilim, enformasyon teknolojisi, bilişsel bilim, robotik, yapay zekâ uygulamaları ve uzay mühendisliğini kendisinin gerçekleşmesini sağlayan bilimsel ve teknolojik alanlar olarak görür ve bu alanlardan yararlanır. Her geçen gün yapay zekâ uygulamalarıyla daha da gelişen akıllı telefon, bina ve otomobillerde kullanılan internet nesneleri, insansız araçlar, sağlık ve sanayide kullanılan robotik sistemler, akıllı şehirler ve yüz tanıma sistemleri vs. artık hayatımızın olmazsa olmaz bir parçası hâline gelen unsurlardır. Her geçen gün insan hayatında daha çok göreceğimiz bu tür teknolojik uygulamalarla karşılaşacağımız ise inkâr edilemez bir gerçekliktir. Teknolojinin öncüsü olan ABD, Çin, Rusya, Japonya gibi devletler ileri düzey bilim, sanayi, teknoloji sürecinin yanında şu an içinde olduğumuz sibernetik süreci de yaşamakta ve yaşatmaktadırlar.

İnsanoğlunun refahını artıran sanayileşme ve küreselleşme ile değişimin hızlandığı ve nanoteknolojinin hayatımızın bir parçası olduğu gerçeği kaçınılmazdır. Yapay zekâ, nanoteknoloji, gelişmiş işletim sistemine sahip iletişim araçları büyük değişimlere sebep olmuştur. Bu değişimlerden biri de transhümanizmdir. Transhümanizm dünyada çokça kabul edilen ve destekçisi olan bir düşünce haline gelmiştir. Amerika’da özellikle Silikon Vadisi’nde birçok şirket üzerinde çalışmalar yapmaktadır. Başta Google olmak üzere birçok teknolojik şirket adını sıkça duyurmakta ve duyurmaya da devam etmektedir. İnsan zihninin sinir çipleri ile

makinelere bağlanması ve bu sayede insan beyninin tamamen robotik varlıklara aktarılması amaçlanmaktadır. Transhümanistler, insanlığın durumunu kökten değiştirmek için bilimsel ilerlemelerle beraber teknolojileri de temel referans kabul ederler. Onlara göre insanoğlunun nesiller boyu mücadele ettiği zorlukların üstesinden gelecek imkânı yalnızca teknoloji sağlayabilir (Bostrom, 2003:493-506)

Nanoteknolojinin, transhümanizmin üzerinde önemle durduğu ve ümitlerini bağladığı geleceğin teknolojilerinden biri olduğu söylenebilir. Transhümanistlere göre transhümanizm tam olarak geliştiğinde insanı tüm biyolojik yıkımlardan korumak için kullanabileceğiz. Nanoteknoloji aracılığıyla yaşlanmayı engelleyebilecek ve diğer kimyasal reaksiyonları tersine çevirebilecek kapasitede kimyasal reaksiyonları yönetebilecek “nano” ölçekte yapılar oluşturulabilecektir. Bu bağlamda onların temel referans olarak kabul ettikleri diğer bir alanın da biyoteknoloji olduğunu söyleyebiliriz (Kurzweil, 2005:295).

Transhümanistlere göre biyoteknoloji, bilişsel yeteneklerimizi geliştirmek ve ruh hâlimizi değiştirmek için nörofarmakolojinin geliştirilmesinde yardımcı olacaktır. Biyoteknolojideki en önemli çalışmalardan bir tanesinin “İnsan Genom Projesi” olduğunu söyleyebiliriz. İnsan Genom Projesi ile insan gen dizilişi belirlenerek insan için birçok sorunun çözülebileceği anlaşıldı. Özellikle hastalıkların tanısı, tedavisi ve önlenmesi konularında beklentiler oluştu. Hastalıklara daha kolay çare bulunabilmesi, yaşamın uzatılması gibi insan sağlığı ile ilgili birçok konuda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Transhümanistler, biyolojik yaşlanmayı durdurmada ve doğal ölümü önlemede en büyük ilerlemelerin biyoteknoloji ve nanoteknoloji alanlarının birleşiminden oluşan ve nanoteknolojinin tıp alanına uygulanması olarak kabul edilen nanotıptan geleceğini söyler. Nanotıp en basit ve genel ifadeyle insan vücudunun moleküler araçları ve moleküler bilgilerini kullanarak insan sağlığının korunması ve iyileştirilmesi olarak tanımlanır. Nanotıbbın en etkileyici yanı, kişinin o anki yaşının arzu ettiği yeni biyolojik yaşa düşürülüp tüm biyolojik yaşlanma süreçlerinin aralıksız olarak durdurulması, böylece zaman ile yaşlılık arasındaki ilişkinin sonsuza kadar koparılması olacaktır. Biyolojik yaşınız yılda bir kez, seçtiğiniz değişmez fizyolojik yaşa yaklaşık olarak getirilebilecektir (Kurzweil, 2005: 375).

Transhümanistler için bir diğer önemli kavram da enformasyon kavramıdır. Enformasyon; zihni biçimlendirmek, disipline etmek, talimat vermek, öğretmek anlamlarını taşır. Enformasyon teknolojisi ise bu alanda kullanılan tüm yazılım ve donanımlardır. Enformasyon teknolojisinin transhümanizmin amaçlarını gerçekleştirmek için önemli bir araç olduğu görülür. Transhümanizm açısından en temel odak noktasının, bilinç aktarımı yöntemi ile insanoğlunun ölümsüzlük fikrini kamçılması olduğunu söyleyebiliriz. Enformasyon teknolojisi alanında ortaya konulacak her türlü araç ve teknoloji, transhümanistler açısından kayda değer olsa da özellikle sanal gerçeklik, tasavvur ettikleri yeni dünya açısından büyük bir önem arz eder. Sanal gerçeklik, gerçekliğin bir kopyası olarak kabul edilir. Gerçeklik, duyuşsal alıcılarımız kapalı olduğunda bile bağımsız dışsal bir şekilde var olmaya devam eden, sanal gerçeklik ise algılanmadığı müddetçe var olamayandır. Yani sanal gerçeklik; duyularımızın gerçek olarak algıladığı simüle edilmiş ortamdır. Günümüzde sanal gerçeklik teknolojileri, mevcut reel dünyayı tamamen sanal ortama aktarabilmekte ve her geçen gün gerçeğine benzetmektedir. Sanal ortamlar, yaşadığımız dünyanın birebir kopyası olabileceği gibi çok farklı şekillerde tasarlanabilecek, tamamen kendine özgü fizik kanunları olan hayal ürünü fantastik mekânlar da

olabilecektir. Çevrimiçi olarak birçok insanın dâhil olduğu ortak yaşam alanları şeklinde kullanılmasının yanında bireysel olarak sadece kişinin kendisinin olduğu bir dünya da olabilecektir. Transhümanistlere göre “sanal” sözcüğü her ne kadar “gerçek olmayanı” ifade etse de sanal beden, önemli tüm unsurlar açısından fiziksel bir beden kadar gerçektir. İnsan bedeni ve anatomisinden hareket eden transhümanistler, fiziksel bedenin algıları alan bir araç olduğunu, asıl duygunun beyinde gerçekleştiğini belirtir (Kurzweil, 2005: 470.)

Mevcut bilimsel kabullere göre deneyimlediğimiz her şey beynimizdeki elektrik hareketliliğinin bir sonucuysa teorik olarak gerçek dünyadan hiçbir şekilde ayıramayacağımız tamamen sanal bir dünya yaratmak mümkün olabilir. Teknolojik gelişmelerin ilerlemesi ile yaklaşık bir yüzyıl ya da daha kısa bir süre içinde, birçok insan kişiliğinin siber uzayda tam zamanlı olarak sayısız simülasyonda yaşıyor olabileceği düşünülmektedir. Transhümanistler gerçek dünyanın tüm deneyimlerine sahip olmakla beraber asla sahip olamayacağımız daha birçok deneyime kavuşacağımız ve yine de sevdiğimiz insanları görebileceğimiz, onlara dokunabileceğimiz, onlarla etkileşime geçebileceğimiz varsayımıyla sanal gerçekliğin çok cazip olduğu kanaatinde dirler (Treder, 2013:192.)

Bilişsel kavramı; “kesin terimlerle çalışılabilen her türlü zihinsel işlem ya da yapı” için kullanılır. Bilişsel bilim ise genellikle akıl ya da zihin üzerine yapılan bilimsel çalışmalar bütünü olarak tanımlanır. Dikkat, bilgi, dil işleme, öğrenme, gelişim, hafıza, algı, yapay zekâ ve eylem gibi alanları inceler. Bilişsel bilim araştırmalarında beyin tarama teknikleri, bilgisayarlı modelleme ve nörobiyolojik metotlardan faydalanılır. Bilişsel bilimin amacı felsefe, psikoloji, yapay zekâ, dilbilim, nörobilim ve antropoloji disiplinlerinin bakış açılarını bir araya getirecek bir çerçeve sunmaktır. Bu bağlamda zihnin ve öğrenmenin daha iyi anlaşılmasına yol açacağı umuduyla zekânın ilkelerini anlamak ve akıllı cihazlar geliştirmek de bilişsel bilimin amaçları arasındadır. Bilişsel bilim alanında özellikle yapay zekâ ve siborg teknolojileri transhümanistler açısından önemle üzerine durulan teknolojilerdir.

“Zekâ”, bilgiyi bağımsız olarak anlama, kullanma ve üretme konusunda ölçülen yetenek ve insanın dünyaya uyum sağlama becerisi olarak tanımlanır. Transhümanistler, yapay zekâ çalışmalarını, belli başlı amaçları olan yaşamın uzatılması, ölümsüzlük fikri, zihinsel eylemlerin yapay şekilde oluşturulması, zekânın geliştirilmesi, yenilenmesi vb. durumların gerçekleştirilmesi için kullanmak istemektedirler. İnsan yaşamında önemli etkileri olan yapay zekâ teknolojileri, transhümanistlerin öngörülerine göre çok daha ileri boyutlara ulaşacaktır. Genel yapay zekâ bir kez başarılıldığında insan zekâsını aşan yapay sistemlerin gelişimi çok hızlı bir şekilde gerçekleşecektir. Kendisini geliştirebilen, tasarımını yenileyebilen, yazılımını güncelleyebilen bir yapı sistemin kendisinin daha üst bir sürümünü, bu sürümün de aynı teknikle kendisinin daha özgür sürümünü üretmesi mümkün olacak ve her revizyonda sistem daha zeki hâle gelecektir. Yapay zekâ, bir insanın 180 yılda öğreneceği bilgi ve beceriyi bir günde edinecektir. Transhümanistler açısından yapay zekâ, insanın dönüşümü için zorunlu bir araç gibi görünmektedir (Rouhuainen, 2020: 11-34).

Yapay zekânın bir faydası da insanların zor, sıkıcı ya da tehlikeli buldukları işleri yapabilecek olmalarıdır. Bu da insanlığın bir zamanlar imkânsız olduğu düşünülen şeyleri yapabilmesine olanak tanıyacaktır. Bununla beraber, ciddi hastalıkların çarelerinin daha hızlı araştırılması, trafik kazalarındaki ölüm oranlarının azaltılması, ekonomik büyümenin adil

sağlanması, adaletsizlik ve çevre kirliliğinin engellemesi, kısmi temsil, eşitsizliği ortadan kaldırma ve insanların çözemedikleri yoksulluk, savaş gibi sorunları kökten çözebileceklerdir (Rouhuamen, 2020: 4).

Transhümanistler, insan bedeninin birtakım kodlamalarla kontrol altına alınmasını, robotik teknolojilerle fiziksel olarak insanı iyileştirmeyi arzu etmektedir. Bu arzuyu gerçekleştirmek ve daha reel kılmak için beden ile teknolojiyi ayıran sınırların aşamalı olarak kaldırılması gerektiğini vurgularlar. Onlara göre yakın zamanda insan bedeni, biyolojik olmayan ya da mekanik uzuvlardan yapılacaktır (Dağ, 2020:28-29). Transhümanistlere göre nanomühendislik ürünü yapay bedenler, biyolojik insan bedenlerinden çok daha yetkin ve dayanıklıdır. Bunun yanında herhangi organik bir bedenin hayal bile edemeyeceği kabiliyetlere sahip olacaktır (Kurzweil, 2005:52).

İnsan zihnini bilgisayar sistemlerine aktaracak teknolojiyi geliştirdiğimizde, yüklenen zihinler dünyanın geri kalanıyla etkileşime geçmek için birçok farklı düzenleme seçeneği sunacaktır. Bazı yüklemeler, robotik bedenlerde ya da mevcut bedenlerimize benzer sentetik bedenlerde yaşamayı seçecektir. Bu bedenler biyolojik bedenlerden farklı olarak gelişmiş yeteneklerle donatılacaktır (Prisco, 2013:235). Etli, kanlı ve canlı vücuttan, daha çok çipli ve biyonik beden özlemi içinde olan transhümanizm, doğal insanı terk edip farklı bir varlık geliştirmek ister. Bu durum insanın post insana dönüşümünün ulaşmak istediği hedeftir.

Francis Fukuyama, transhümanizmi insanlığa yönelik en tehlikeli fikir olarak tanımlar. Ona göre “insan doğası, insan haklarının temelidir” ve bu doğanın değiştirilmesi, insanın ahlaki ve hukuki temelini ortadan kalkmasına neden olabilir (Fukuyama, 2004:101). Fukuyama'nın bu sert eleştirisi, insan doğasını Tanrı'nın belirlediği bir norm olarak kabul eden teolojik yaklaşımlarla örtüşür. Transhümanizm bu açıdan, yaratılışın sınırlarını ihlal eden, fitratın sabitliğini bozan bir müdahale biçimi olarak görülür. Benzer şekilde Jean Baudrillard, modern teknolojik dünyada insanın anlamdan ve hakikatten uzaklaştığını belirtir. Baudrillard'a göre “gösterge değeri” dediği kavramın dördüncü evresi olan “fraktal evre”de, artık anlamın kendisi çözülür; insan yapay bir simülasyon içinde kaybolur: “*Göstergenin artık gerçeklikle bağı kalmamıştır, sadece kendi iç referanslarıyla işleyen, sonsuz tekrarlanan bir yüzeyin parçasıdır*” (Baudrillard, 2018:134). Bu değerlendirme, transhümanist projelerin yalnızca fiziksel müdahale ile sınırlı kalmayıp, insanın değer sistemlerini ve kutsal temellerini de aşındırdığını vurgular. Buna rağmen bazı düşünürler teknolojiyi Tanrı'nın insana verdiği akıl ve irade gücünün bir yansıması olarak yorumlamaktadır. Bu görüşe göre teknoloji, doğru niyet ve sınırlar içerisinde kullanıldığında ilâhi yaratılışla çelişmek yerine onu tamamlayıcı olabilir. Aynı şekilde Seyithan Can da transhümanist müdahalelerin her zaman Tanrı'ya başkaldırı anlamı taşımadığını savunur. Ona göre “*insanın fiziksel eksikliklerini gidermek için bilimsel yöntemler kullanması, Tanrı'nın yaratma yasaları dahilinde düşünülebilir.*” (Can, 2022:78). Transhümanistlerin evrim anlayışı tamamen seküler ve deterministik temellere dayanmaktadır. Nick Bostrom'a göre, *insan bir ara formdur ve posthuman bir türe dönüşüm, yalnızca mümkün değil, aynı zamanda ahlaki bir zorunluluktur: İnsanlığın mevcut hali, ulaşılması gereken nihai varlık formu değildir* (Bostrom, 2009:4-9). Bu tür bir yaklaşım, insanı ilâhi bir varlık olarak değil, geliştirilebilir ve değiştirilebilir bir proje olarak gören posthümanist bakışın temelini oluşturur.

2.3. Fıtrat Kavramı

Fıtrat kavramı, etimolojik ve kavramsal açıdan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Sözcük olarak yapı, karakter, tabiat, mizaç ve kalb-i selim gibi anlamları içermekle birlikte, tabii eğilim, huy, cıbilliyet ve içgüdü gibi doğal yatkınlıkları da ifade eder. Dini terminolojide fıtrat, genellikle dini kabule hazır bir yaratılış ya da Allah Teâlâ'nın tüm mahlûkatını Kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal üzere yaratması olarak tanımlanır. Bu doğrultuda, ayet ve hadislerde geçen fıtrat kavramı farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Kimi düşünürler fıtratı kadere hamleterek, Cenâb-ı Hakk'ın herkesin mutlu (said) ya da mutsuz (şaki) olacağını bilmesi ve buna uygun bir şekilde yaratmasıyla ilişkilendirmiş, O'nun hükmünü değiştirmenin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Bazı âlimler ise fıtrattan muradın tevhid (Allah'ın birliği) olduğunu vurgulamışlardır. Fıtrat, yalnızca ilk yaratılışı ifade etmekle kalmayıp, sürüp giden her yaratılışı da kapsar. Bir başka ifadeyle, herhangi bir şeyin bir maddeden ya da yokluktan ilk icadı ve ortaya çıkışına “fatr” denirken, bunun ortaya çıkma şekli ve taşıdığı özellikleriyle birlikte görünümüne “fıtrat” adı verilir. Yaratılmış olanın fıtrat üzerine kazanmış olduğu öz niteliklere ise tabiat denilmektedir. İslami literâtürde bütün varlığın Allah'ın fıtratı üzerine işleyişi, adetullah ve fıtratullah kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu bağlamda fıtrat, hem bireysel insan doğasını hem de evrenin genel işleyiş prensiplerini kapsayan temel bir İslami kavram olarak ele alınır (Öztürk, 1999:321-330).

Fıtrat Arapça bir kavram olup sözlükte bir şeyi uzunlamasına yarmak, ikiye ayırmak, ilk defa örneği olmaksızın yaratmak, icat etmek, yarılmak, çatlatmak vb. anlamlarını taşıyan fatr kökünden türemiş bir kavramdır. Aynı zamanda hayvanın memesinden alınan ilk süt, hayvanın ilk diş çıkarması, mayalanmamış hamur, vb. şeyler fatr kelimesinin kökünden türemiş benzeri şeylerdir. Fatr kavramı özde olan bir şeyin içindekinin ortaya çıkması, yoktan var olması ve örneksiz şeklini ifade etmektedir. Kavramın çoğul hali futür, fıtar, fıtrat ya da fatırat halindedir. Tüm bu bilgilerle birlikte fıtrat Allah Teâlâ'nın yaratma eylemi neticesinde ortaya çıkan varlığın başlangıcındaki saf ve asli haline de denilmektedir (Acar, 2021:6).

İbn Abbas (619-688) bir rivayetinde fıtrat kavramının ilk kez Kur'an-ı Kerim'de geçmiş olduğunu ve fatr kavramının bir şeyi ilk defa yapmak anlamında kullanılıp kullanılmadığı hususunda daha önce bu kelimeye dair bir bilginin olmadığını şöyle ifade etmiştir. *Fatırı's semavati ve-l ard* ayetinde geçen “fatr”ın manasını bilmiyordum, bir kuyu hakkında kavga eden iki Arap bana gelerek bir tanesi *Ena fatartuha* dedi. Bu ifadeyle kuyuyu ilk kez kendisinin kazdığını ifade etmiştir. Fıtrat kelimesinin de insanın ilk defa örneği olmaksızın yaratılması söz konusu olduğunu söylemektedir. Mutahhari ise fıtrat kelimesinin ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığına delil olarak bu olayı gösterir. Mutahhari, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'den önceki kaynaklarda bu kavramı insan hakkında kullananın bulunmadığını tespit ettiğini ifade etmiştir. Fıtrat kavramının ilk ve özel yaratılışı ifade ettiğini ve bu yaratılışın insanla ilgili bir durum olduğunu belirtmektedir (Mutahhari, 2016:19-20).

2.4. İlahi Dinlerde Yaratılış Doktrinleri ve Evrim Tartışmaları

Yaratılış kavramı, tarih boyunca hem felsefi hem de dini açılardan çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Antik Yunan filozoflarından Platon, evrenin ezeli bir madde üzerine düzenlendiğini

ileri sürerken, Aristoteles evrenin sonsuz olduğunu savunmuştur (Armstrong, 2005:45; Hooke, 1993:102). Buna karşılık, semavî dinlerin öğretilerinde yaratılış, Tanrı'nın mutlak iradesiyle yoktan var etmesi olarak ele alınır. İslam düşüncesinde yaratılış, yalnızca bir varlık başlangıcı değil, aynı zamanda hikmet, kudret ve rahmetle ilintili bir süreçtir. Bu anlayışta Tanrı, ezeli ve ebedi bir varlık olarak, zamanı ve mekânı aşkın bir şekilde var olanı yaratandır. Yaratılan varlık ise kendiliğinden var olamayacak derecede sınırlı ve bağımlıdır (Şehristânî, 2001:289). Kelamcılar, yaratılışın zamanla sınırlı olmadığını, Allah'ın yaratma fiilinin ezeli iradesinin bir sonucu olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda yaratılış, sürekli devam eden bir ilâhî fiil olarak görülür. Yaratılış, varlığın başlangıcını, evrenin ve içindekilerin varoluşunu ifade eden temel bir metafizik kavramdır (Gürkan, 2003:6). Bu kavram, yalnızca fiziksel dünyanın oluşumunu değil, aynı zamanda insanın varlık yapısını, anlam arayışını ve kaderini de içerecek şekilde geniş bir çerçeveye sahiptir (Fishbane, 2005: 2896–2897).

İslam düşüncesinde Tanrı, yalnızca ilk yaratıcı değil, aynı zamanda yaratılışı her an sürdüren ve kozmik düzeni kesintisiz olarak muhafaza eden bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu yaklaşım, evrenin yaratılışını durağan bir başlangıç anıyla sınırlı görmeyip, dinamik ve sürekli bir fiil olarak yorumlar. Kur'ân'da geçen *O, her an bir iştedir* (Rahmân 55/29) ayeti, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin sürekliliğini ortaya koyar. Bu ayet, yalnızca metâforik bir ifade değil, aynı zamanda İslam kozmolojisinin temel varsayımlarından birini yansıtır: yaratılış bir defaya mahsus bir olay değil, zaman ve mekândan bağımsız biçimde devam eden bir ilahî fiildir. Bu bağlamda Allah'ın “her an yaratma” (halq cedîd) sıfatını İslam kozmolojisinin merkezî ilkelerinden biri olarak değerlendirilir (Erdem, 2007: 55–60).

İslam inancına göre Allah, evreni “yoktan var etme” (ibdâ) fiiliyle yaratmış, bu yaratma eyleminde hiçbir şeye muhtaç olmamıştır. Tanrı'nın “kendinde var” olma özelliğini vurgulayarak yaratma fiilini ihtiyaçtan değil, mutlak iradede kaynaklanan bir edim olarak tanımlar (Armstrong, 2005:22). Yaratma eylemini mutlak güçle ilişkilendirerek, Allah'ın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten sıfatlarıyla yaratılış üzerindeki mutlak hâkimiyetini vurgular (Gürkan, 2003: 66–68).

Yaratılış, İslam düşüncesinde yalnızca bir başlangıç eylemi olarak değil, aynı zamanda düzenli ve hikmetli bir sürecin ifadesidir (Bolay, 1988:357–358). Meşşâî filozofların benimsemiş olduğu sudûr nazariyesi dikkat çeker. Bu teoriye göre varlık, Tanrı'dan akıl yoluyla taşar. Ancak sudûr anlayışı, Allah'ın iradesini sınırlandırdığı gerekçesiyle bazı âlimlerce, özellikle Gazâlî (1058–1111) tarafından eleştirilmiştir (Karaman, 2015:44–47).

Yaratılış fikri yalnızca İslam düşüncesinde değil, dinler tarihinin genelinde de güçlü bir metafizik izlek olarak karşımıza çıkar (Eliade, 2001:32–34). Yaratılış mitlerinin yalnızca başlangıç olayını değil, aynı zamanda sürekli bir yenilenme fikrini içerdiğini belirtilir. Ritüellerin ve ibadetlerin bu ilk yaratılış anını yeniden inşa ettiği düşüncesi, yaratılışın zamansal değil, sürekli bir nitelik taşıdığını ortaya koyar (Eliade, 2005:102). Yaratılış anlatılarının bazı geleneklerde “ilk günah” ve “düzenin bozulması” ile birlikte kullanıldığını belirtilir (Campbell, 2003:64–66). Bu anlatıların alegorik ve sembolik doğasına dikkat çekerek yaratılışı evrensel bir anlatı biçimi olarak ele alınır (Chipman, 2005:110).

Modern bilimde ise “Big Bang” teorisi, yaratılışın en yaygın kabul gören açıklamalarından biri olarak öne çıkar (Gleiser, 2003: 49). Bu teorinin yalnızca fiziksel değil, metafizik boyutlara

da sahip olduğunu ifade eder. Böylece yaratılış, yalnızca dini değil, aynı zamanda bilimsel ve felsefi bir problematik hâline gelir. Bu bağlamda ortaya çıkan en önemli çağdaş meydan okumalardan biri de transhümanizmdir. Transhümanizm, insanın fiziksel, bilişsel ve psikolojik sınırlarını aşmak amacıyla biyoteknoloji, genetik mühendislik, yapay zekâ ve nöroteknoloji gibi araçlarla insan doğasını dönüştürmeyi hedefleyen bir düşünce biçimidir (Bostrom, 2005:3–5). Transhümanizm, evrimsel süreçlerle belirlenmiş sınırlamaların teknolojik olarak aşılması yönünde bir vizyon olarak tanımlanır. İnsan-doğa-Tanrı ilişkisi bağlamında teknolojinin dönüştürücü etkisine dikkat çeker; insan artık doğaya edilgin bir biçimde tabi olmak yerine, onu dönüştüren aktif bir fail hâline gelmektedir (Bostrom, 2009:14). Bu perspektif, yaratılışı yalnızca Tanrısal bir fiil olmaktan çıkararak, insan eliyle şekillenen bir süreç olarak yeniden tanımlanır. Bu süreç teknolojik “tekillik” kavramı çerçevesinde ele alır; insan ile makine arasındaki sınırların ortadan kalkmasıyla, yeni bir varlık formunun ortaya çıkacağını öngörür. Bu dönüşüm, yalnızca fiziksel bir evrimi değil, aynı zamanda insanın anlam arayışını, ahlaki yönelimlerini ve varoluşsal konumunu da radikal biçimde değiştirir (Kurzweil, 2005:153).

Posthümanist bir eleştiriyle transhümanizm Tanrısal yaratılış tasavvurunu sekülerleştirerek insanı merkeze koymaktadır. Artık yaratılış, kutsal bir fiil olmaktan çıkmış; biyoteknolojik müdahale yoluyla yeniden tanımlanan seküler bir sürece dönüşmüştür. Posthümanizm ise bu çizgiyi daha da ileri götürerek insan-merkezli varlık anlayışını sorgular ve yeni varlık formlarının “sentetik zekâ, yapay organizmalar” meşruiyetini savunur (Ferrando, 2019: 44–47).

Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde yaratılış, Tanrı’nın “mutlak gücünü” ve “sevgisini” yansıtan kutsal bir fiil” olarak kabul edilir. Tevrat ve İncil’de yer alan yaratılış anlatıları, evrenin ve insanın belirli bir amaç doğrultusunda yaratıldığını vurgular. Bu anlayış, insanın yalnızca fiziksel bir varlık değil; aynı zamanda bilinç, ahlak ve irade gibi manevi boyutlara da sahip olduğu inancına dayanır. Hristiyanlıkta ise bu anlatılar sembolik yorumlarla zenginleştirilmiş; özellikle Adem figürü, günahın kaynağı olarak, İsa ise günahsızlıkla özdeşleştirilerek “ikinci Adem” olarak sunulmuştur (Yar, 2007:26; Fishbane, 2005:2896).

İslam düşüncesinde Hz. Âdem hem “ilk insan” hem de “ilk peygamber” olarak kabul edilir. Kur’an’da Âdem’in topraktan yaratıldığı (el-Hac 22/5; es-Secde 32/7) ve ona ruh üflenerek insana özgü manevi boyutun kazandırıldığı ifade edilmiştir (el-Hicr 15/29). Bu, insanın yaratılışının hem maddi hem de ruhsal yönleri olduğunu gösterir (Çağlayan, 2020: 489). Kur’an, insanın aşamalı bir şekilde yaratıldığını da belirtir: *Sizi evrelerden geçirerek yarattı* (Nuh 71/14). Bu ayet, kimi yorumcularca evrimsel sürecin ilâhi planla uyum içinde olabileceği düşüncesine dayanak olarak kabul edilmektedir (Ateş, 1995:2817).

İslam felsefesi Meşşai ekolündeki filozoflar, yaratılış kavramını antik Yunan felsefesinden etkilenererek özgün biçimde yorumlamıştır. İbn Sînâ (980–1037) ve Fârâbî (872-950) gibi filozoflar, evrenin Tanrı’dan zorunlu olarak “taşma” (sudûr) yoluyla meydana geldiğini savunmuşlardır. Ancak bu görüş zaman içinde eleştirilmiştir. Özellikle Gazâlî, sudûr teorisini reddederek, evrenin Tanrı’nın iradi fiiliyle yoktan var edildiğini ve yaratmanın vahiy ile anlaşılabilirliğini savunmuştur. Bu yaklaşım, İslam kelamında hâkim görüş haline gelmiştir. Yahudi kutsal kitabı Tevrat’ta, Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair anlatım (Yar, 2007:21-22), Sümer mitolojisindeki “Ninti” (kaburga tanrıçası) figürüyle benzerlik

göstermektedir. Bu tür paralellikler, bazı araştırmacılar tarafından kutsal metinlerin kültürel bağlamlarla etkileşimi şeklinde yorumlanmaktadır (Gürkan, 2003:20).

Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, Augustinus ve Aquinas gibi düşünürlerin katkısıyla yaratılış doktrinini rasyonel biçimde temellendirmeye çalışmıştır. Augustinus, zamanın dahi Tanrı tarafından yaratıldığını savunmuş; dolayısıyla yaratılış yalnızca fiziksel varlığın değil, zamanın ve mekânın da başlangıcı olarak anlaşılmıştır. Thomas Aquinas ise Aristoteles'in "ilk neden" anlayışı ile Hristiyan teolojisini uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre yaratılış, Tanrı'nın varlığı zorunlu olan bir varlık olarak diğer tüm varlıkları "mümkün varlık" düzleminde ortaya koymasındır. Yaratılışın yalnızca geçmişteki bir olay değil, varlığın her an Tanrı'ya olan bağlılığının bir tezahürü olduğunu vurgular (Eliade, 2001:32–34).

Modern dönemde, yaratılış fikri büyük ölçüde bilimsel gelişmelerle yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır. Deizm, Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra müdahalede bulunmadığını savunarak yaratılışı başlangıçla sınırlayan bir anlayış ortaya koymuştur (Campbell:2003:64–66). Postmodern düşüncede ise yaratılış daha çok anlam, yorum ve insan bilinci ekseninde ele alınır. Heidegger, varlığın gizemini ve anlamını sorgularken yaratılışı metâforik bir "varlıkla karşılaşma" süreci olarak değerlendirir (Karaman, 2015:44–47). Jean-Luc Marion gibi fenomenologlar, Tanrı'yı ve yaratılışı aşkınlığın ve "doyumsuzluk" kavramının merkezine yerleştirir. Bu anlayışta yaratılış, sadece fiziksel bir olay değil, aynı zamanda insanın varlıkla olan hermenötik ilişkisi haline gelir (Chipman, 2005:110).

İlahi yaratılış kavramı, çeşitli alt kavramlarla daha da derinleşir. "Yoktan yaratma" (creatio ex nihilo), Tanrı'nın evreni hiçbir öncül maddeye ihtiyaç duymadan yarattığını savunur. Bu görüş, özellikle ilâhi dinlerin temel varsayımlarından biridir ve Tanrı'nın mutlak gücünü temellendirmeyi amaçlar (Altuntaş, Şahin, 2008:50–52). Buna karşılık, "var olandan yaratma" (creatio ex materia) görüşü, evrenin Tanrı tarafından önceden var olan bir maddeden şekillendirilerek meydana getirildiğini ileri sürer (Campbell, 2003:64–66). İlahi yaratılış düşüncesi, insanlık tarihinin en temel sorularından biri olan "Evrenin ve insanın kökeni nedir?" sorusuna verilen cevapların odağında yer almaktadır (Altuntaş, Şahin, 2008:50–52). Bu anlayış, yalnızca bir inanç meselesi olmanın ötesinde, felsefî, teolojik ve bilimsel tartışmaların da merkezinde yer almıştır (Eliade, 2001:32–34). İlahi yaratılış kavramı, hem ilâhi dinlerin kutsal metinlerinde hem de çeşitli filozofların eserlerinde derinlemesine ele alınmıştır (Chipman, 2005: 110). Bu bağlamda, yaratılış doktrini, bireyin Tanrı, evren ve kendi varlığı arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamlandırma arayışının bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır (Eliade, 2005:102–106). İlahi yaratılış inancı, sadece bireysel bir metafizik düşünce değil; aynı zamanda kültürel değerlerin, ahlaki normların ve toplumsal düzenin şekillenmesinde de etkili bir rol oynamıştır. İnsanların dünyaya, doğaya ve birbirine bakış açısı, büyük oranda yaratılış anlayışıyla biçimlenmiştir (Altuntaş ve Şahin, 2008:50–52).

İlahi yaratılış anlayışı çerçevesinde evrendeki varlıklar arasında belirli bir hiyerarşi bulunduğu düşünülür. Bu hiyerarşi, varlıkların Tanrı'ya yakınlığı, bilinç düzeyi, görevleri ve işlevleri üzerinden belirlenir. İslam düşüncesinde bu anlayış özellikle "emr âlemi" ve "halk âlemi" ayrımı ile ifade edilmiştir (Şehristânî, 2001:32–33). Emr âlemi, soyut ve metafizik düzeyi; halk âlemi ise maddi ve fiziksel düzeyi temsil eder. Varlıklar arasında melekler, cinler, insanlar ve hayvanlar gibi kategoriler oluşturulmuş; her bir varlık grubunun kendine özgü bir yaratılış amacı

ve işlevi olduğu vurgulanmıştır (Erdem, 2007:55–60). Bu anlayışta insan, yaratılışın merkezi konumundadır; çünkü akıl, irade ve sorumluluk gibi yetilerle donatılmıştır. İnsanın bu özel konumu, onun hem özgür hem de sorumlu bir varlık olmasını sağlar. Dolayısıyla yaratılışta hiyerarşi, ontolojik üstünlükten çok işlevsel bir farklılık anlamı taşır (Yar, 2007:112).

İlahi yaratılışın tanımı ve temel kavramları incelendiğinde, bu düşüncenin yalnızca varlığın başlangıcına dair bir açıklama sunmakla kalmayıp, aynı zamanda varlığın anlamına, düzenine ve amacına dair derinlemesine bir bakış açısı sunduğu görülür. Dolayısıyla yaratılış inancı, sadece metafizik bir sorgulama değil; aynı zamanda etik, varoluşsal ve kozmolojik düzeyde çok katmanlı bir düşünce sistemidir (Gleiser, 2003: 49).

İlahi yaratılış düşüncesi, tarih boyunca çeşitli felsefi ve bilimsel yaklaşımlar tarafından eleştirilmiştir. Özellikle materyalist ve natüralist dünya görüşleri, evrenin herhangi bir aşkın kudret tarafından yaratılmadığını, kendi iç dinamikleriyle oluştuğunu savunur (Gleiser, 2003:50). Bu yaklaşımlara göre evrendeki düzen ve karmaşıklık, doğal süreçlerin ve evrimsel mekanizmaların sonucudur (Armstrong, 2005:22). Bununla birlikte, çağdaş bilimde bazı kozmolojik ve biyolojik bulgular, yaratılış lehine yorumlanabilecek şekilde anlaşılmaktadır. Örneğin; evrenin ince ayarlı yapısı, yaşam için gerekli sabitlerin hassas dengesi ve bilinç olgusunun kökeni gibi konular, teist düşünürler tarafından Tanrı'nın varlığına ve yaratma fiiline delil olarak sunulmaktadır. Bazı filozoflar ise yaratılış fikrini sembolik ya da alegorik düzlemde değerlendirmiştir. Onlara göre, yaratılış mitleri insan zihninin evreni anlamlandırma çabalarının bir ürünüdür. Ancak bu yaklaşım, yaratılışın metafizik gerçekliğini göz ardı etme riski taşır (Chipman, 2005:110). İlahi yaratılış, evrene anlam ve düzen kazandıran, insanı sorumlu ve bilinçli bir özne olarak konumlandıran kapsamlı bir düşünce sistemidir (Erdem, 2007:55–60). Bu anlayış, hem bireysel düzeyde varoluşsal yönelimi hem de toplumsal düzeyde etik ve değer sistemlerini şekillendirme potansiyeline sahiptir. İlahi yaratılış, evrenin, zamanın, maddenin ve yaşamın, aşkın ve mutlak güce sahip bir Tanrı tarafından yoktan "creatio ex nihilo" ya da mevcut maddeden "creatio ex materia" yaratıldığı inancını ifade eder. Bu anlayış, sadece dini bir inanç sistemi olmanın ötesinde, evrenin düzeni, insanın varlık sebebi ve ahlaki sorumluluğu hakkında kapsamlı bir açıklama modeli sunar. İlahi yaratılış düşüncesi, varlığın kaynağını ilâhi bir irade ve hikmete dayandırarak ontolojik bir temel sunar (Mevdudi, 1988:51–52).

Antik Yunan düşüncesinde bu anlayış daha yaygındır. Bir diğer önemli kavram ise "sürekli yaratma" (creatio continua) dır. Bu anlayışa göre Tanrı, sadece başlangıçta yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaratma eylemini sürekli olarak sürdürür (Erdem, 2007:55–60). Bu, varlığın devamlılığını ve düzenini Tanrı'nın sürekli müdahalesine bağlayan bir yaklaşımdır. İslam düşüncesindeki *her an yeni bir yaratılış üzeredir* (Rahman 55/29) ifadesi, bu görüşe güçlü bir destek sağlar (Ateş, 1995:217). Ayrıca ilâhi yaratılışın amacı da tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturur. Teleolojik (amaçsal) açıdan yaratılışın amacı, Tanrı'nın kendini göstermesi, varlıkla ilişki kurması ve insanı yüce bir sorumlulukla donatması olarak açıklanabilir (Chipman, 2005:110). Bu bağlamda insan, sadece yaratılmış bir varlık değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, ahlaki irade ve bilinç sahibi bir özne olarak kabul edilir (Gürkan, 2008:66–68). İlahi yaratılış düşüncesi, yalnızca felsefi spekülasyonlara değil, aynı zamanda dini geleneklere ve kutsal metinlere de derinlemesine nüfuz etmiştir (Chipman, 2005:110; Armstrong,

2005:22). Bu bağlamda yaratılış doktrini, farklı kültürlerde ve dini sistemlerde hem benzerlikler hem de özgünlükler içeren çok katmanlı bir yapı arz eder (Campbell, 2003:64–66).

En önemli kozmolojik kuramlarından biri olan “Büyük Patlama” (Big Bang) teorisi, evrenin yaklaşık 13.8 milyar yıl önce yüksek yoğunluklu ve sıcak bir tekillikten genişlemeye başladığını ileri sürmektedir. Bu teori, evrenin ezeli olmadığı, dolayısıyla bir başlangıcının olduğu fikrini bilimsel temellere dayandırması bakımından ilâhi yaratılış düşüncesiyle örtüşen bir yön taşır. Zira bir başlangıcın varlığı, yaratıcı bir ilkeye ihtiyaç duyulduğu düşüncesini desteklemektedir. Big Bang teorisinin ortaya koyduğu "kozmozolojik tekillik" kavramı, fizik yasalarının işlemediği bir başlangıç durumunu işaret eder. Bu durum, evrenin ilk nedeni hakkında fiziksel değil metafizik bir açıklamayı zorunlu kılar. Dolayısıyla bu teorisin bazı yorumları, yaratılış inancıyla örtüşen bir metafizik çerçeveye kapı aralamaktadır (Gleiser, 2003:49).

Evrin teorisi, canlıların doğal süreçler sonucunda zamanla değişim gösterdiğini ve türlerin ortak atalardan türediğini savunur. Charles Darwin'in ortaya koyduğu bu teori, özellikle insanın kökenine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir. Hem hayatta kalmak için evrimleşen/değişen hem de gelişerek büyüyen bir varlık olan insan, evrimiyle yeni modifikasyonlar kazanmış; özellikle bilişsel olarak ilerlemiştir. Natüralist dünyada değişime tabi olmayan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle insanın farklı türlere evrileceği büyük bir olasılık olarak görülür (Bostrom, 2005:3–5). Günümüz insanı, kullandığı aletler ve meşgul olduğu işler bakımından antik insandan farklıdır. Günümüzün üreten ya da ihtiyaçlarını karşılayan insanı ile 10.000 yıl öncesinin avcı ya da toplayıcısı aynı değildir. İnsan türünün gelişiminde ve farklı yaşam tarzına sahip olmasında bilim ve teknoloji, devasa bir güç ve etkiye sahiptir. 21. yüzyılda, 19. yüzyılda Darwin'in ortaya atmış olduğu biyolojik evrim sürecinden farklı olarak, nano-bio-info teknolojilerinin desteklediği farklı bir evrim sürecine girilmiştir (Kurzweil, 2005:153). Genetik bilim alanında yapılan çalışmalar, beyin-bilgisayar ara yüzlerinin bileşimiyle siborglar, ritalin ve modafinil gibi ilaçlarla farmakolojik, plastik cerrahiyle morfolojik geliştirme hatta sitolopram, serotonin ve oksitosin gibi hormon düzenleyen ilaçlarla ahlaki geliştirme çalışmaları insanı farklı bir düzleme taşımıştır (Bostrom, 2009:14–15). 21. yüzyılın başlangıcından beri aktif araştırma sahasında gelişmiş beşeri biyo-teknolojiler alanında seçenekler hakkında ilerlemeyle ilişkili evrimci teori birleşmiştir (Fukuyama, 2004:101–104).

Hayatın teşvik edici ilkeleri ve değerleri tarafından yönlendirilen, bilim ve teknoloji aracılığıyla mevcut yaşam biçiminin ve insan sınırlarının ötesinde akıllı yaşamın sürekliliğini ve evrimini arayan bir yaşam felsefesi olan transhümanizm; insan için daha uzun ömürler amaçlar, fiziksel ve zihinsel bakımdan kapasitesi artırılmış insan tasarlar (More, 2013:4). İnsanın gelişimi bağlamında birçok eleştiriyle karşı karşıya kalan transhümanizm, çağdaş felsefede son trend olarak kabul edilir (Ferrando, 2019:44–47). İnsan; inşa etmek, geleceği kurmak ve oluşacak sorunları çözme amacını taşıyan bir varlıktır. Böylesi bir çaba içinde olan insan, transhuman aracı türüyle geçiş yaptığı transhümanist süreçte okült amaçlar için yeni teknolojilerin kullanımı toplumu üstün ve aşağı ırk şeklinde ikiye bölebilir (Habermas, 2003:70–71). Bu durum yalnızca totaliter bir çağa yol açmaz; aynı zamanda tüm insan hakları inkâr edilebilir. İnsan türlerini diğer türlerle değiştiren transhümanistlerin önermeleri ve daha da büyüyecek olan projeler, adeta bireylerin insanlıktan çıkmasına vurgu yapar (Bauman, 2006:77–78).

2.4.1. Yahudilik ve Yaratılış

Yahudilik, günümüzde yaşayan ilâhi kaynaklı dinlerin en eskisi olmakla birlikte mensubu en az olanıdır (Küçük, 2002: 279). Temelde İsrailoğulları'nın tarihsel gelişimi sürecinde şekillenen bu din, yalnızca inanç sistemiyle sınırlı kalmayıp; bir halkın dili, hukuku, edebiyatı, sanatı ve kültürel kimliğini de bünyesinde barındıran köklü bir gelenek olarak öne çıkar (Adam, 2003:30). Yahudilik, tek Tanrı inancını esas almasına rağmen, çevresinde bulunan yerel dinsel geleneklerle etkileşime girerek tarihsel süreç içinde şekillenmiştir. Bu etkileşim, özellikle tarih boyunca maruz kalınan sürgünler ve yabancı istilalar sonucunda farklı inanç sistemlerinden alınan etkilerle daha da belirginleşmiştir (Kohler, 1901:359-360). Yahudi dini anlayışı, ilâhi yasaların gündelik yaşama doğrudan müdahil olmasıyla karakterizedir. Bu yönüyle Yahudilik'te din ve dünya ayrımı bulunmaz; aksine her şey dinin kapsamı içinde değerlendirilir (Adam, 2003:134). İlâhi dinler bağlamında değerlendirildiğinde, yalnızca evrenin başlangıcı değil, insanın nasıl yaratıldığı ve ilk insan çiftinin dünyadaki yaşamları da büyük önem taşımaktadır (Bennett, 1908:84).

Yahudi kutsal metinlerinde insanın yaratılışına ilişkin anlatılar, bu dinin insan anlayışını ve Tanrı-insan ilişkisini anlamak açısından oldukça belirleyicidir. Yahudilik'te "Adem" isminin kökeni, İbranice'de "toprak" anlamına gelen "adamah" kelimesine dayandırılır (Levi, 1901:183). Bu bağlamda "Adam" kelimesi, yalnızca özel bir ismi değil, aynı zamanda insan türünü ifade eden müşterek bir terimi karşılar. Nitekim *Tanah*'ta (Yahudi kutsal kitabı), "Adem" kelimesi 500'den fazla kez insan ve insan türü anlamında kullanılmaktadır (Bolay, 1988:358).

İnsan, Yahudi teolojisinde "şerefli bir varlık" olarak tanımlanır (Kohler, 1901:361). Yahudi kutsal metinlerinden *Tanah*'ın ilk kısmı olan Tora'nın Tekvin (Bereşit/Yaratılış) bölümünde insanın yaratılışı iki ayrı hikâyede aktarılır. Bunlardan ilki, M.Ö. 6-5. yüzyıllara tarihlenen ve "Ruhban metni" olarak adlandırılan anlatıdır. Bu hikâyeye göre Tanrı, evrenin yaratılışının altıncı gününde insanı "kendi suretinde", erkek ve dişi olarak yaratır. Bu anlatımda insan çifti doğrudan Tanrı'nın kutsaması altındadır ve yeryüzünde çoğalmaları, yönetmeleri ve doğaya egemen olmaları için yetkilendirilmişlerdir (Tekvin 1:1-2; McCurdy, 1901: 173-174; Gürkan, 2008:6).

İkinci anlatım ise, M.Ö. 9-8. yüzyıllara tarihlenen "Yahvist metin" içinde yer alır. Bu versiyona göre, yer ve göklerin yaratılışından sonra Tanrı henüz yeryüzünde herhangi bir canlı yaratmamışken topraktan bir insan (Adem) şekillendirir ve onun burnuna hayat nefesi üfleterek can verir. Bu anlatımda Tanrı, insanı Aden bahçesine yerleştirir ve ona bakımını üstlenmesi için görev verir. Bu hikâyede aynı zamanda cennet, yasak ağaç, Havva'nın yaratılışı ve insanın cennetten düşüşü gibi temel teolojik temalar işlenmektedir. Bu iki farklı anlatım, Yahudi rabbinik geleneğinde bir çelişki olarak değil, birbirini tamamlayan tasvirler olarak değerlendirilmiştir (Gürkan, 2008: 8). Adem'in yaratıldığı toprak ise geleneksel yorumlara göre dünyanın dört bir yanından alınan çeşitli renklerdeki topraklardan oluşmaktadır (McCurdy, 1901:174; Hershon, 1883:65). Yahudi kaynaklarına göre Adem'in yaratılışı, yalnızca fiziksel bir biçim kazandırma değil, aynı zamanda ilâhi ruhun üflenmesiyle ahlaki ve ruhsal bir kimlik kazandırma sürecidir. Bu bağlamda Adem, yaratılışın zirvesi ve son halkası olarak kabul edilir (Smith, 1884:20; Kohler, 1901:361).

Yahudi teolojisine göre insan, şerefli bir varlıktır ve Tanrı'nın yaratıcı iradesinin özel bir ürünüdür (Kohler, 1901: 361). "Adem" isminin kökeni, İbranice "toprak" anlamına gelen

“adamah” kelimesine dayanır (Levi, 1901:83). Tanah’ta bu kelime hem özel isim hem de tür adı olarak 500’den fazla kez geçmektedir (Bolay, 1988:358). Yahudi geleneklerine göre Tanrı, insanı yaratmadan önce dünya üzerindeki yer, bitki ve hayvanları yaratmıştır (Tekvin 1:9–21). İnsan, suçsuz bir halde doğrudan yetişkin olarak yaratılmış ve yaratılışın son halkası olarak kabul edilmiştir (Smith, 1884:20; Kohler, 1901:361).

Tanrı, altı günlük yaratılış sürecini tamamladıktan sonra yedinci gün istirahat eder (Tekvin 1:26). Apokrif kaynaklara göre Adem, cuma günü Kudüs’te yaratılmıştır ve Yahudi takvimine göre bu olay M.Ö. 3761–3760 yıllarına tarihlenir (Bolay, 1988: 359). Adem’in yalnızlığı nedeniyle Tanrı, onun kaburga kemiğinden Havva’yı yaratır ve böylece “ilk kadın” da varlık sahnesine çıkar (Tekvin 2:15). Aden Bahçesi’nde “hayat ağacı” ve “iyiyi ve kötüyü bilme ağacı” yer alır. Tanrı, Adem ve Havva’ya bu ağaçlardan birinin meyvesini yememelerini emreder. Ancak yılanın kandırması sonucu Havva yasak meyveyi yer ve Adem’e de yedirir. Ardından çıplaklıklarının farkına vararak örtünürler (Tekvin 3:1–24;Gürkan, 2003:7)Bu yasağı çiğnedikleri için Tanrı, kadına doğum sancısı, erkeğe ise toprağı işleyerek geçinme cezası verir. Adem’in hayat ağacından da yememesi için cennetten kovulurlar ve yeryüzü hayatı başlar (Tekvin 3:1–24). Rabbinik gelenek, bu iki farklı yaratılış anlatımını çelişkili değil, tamamlayıcı olarak değerlendirir (Gürkan, 2003: 8).

Yahudi kutsal metinlerinde Havva, insan soyunun annesi olarak tanımlanır (Tekvin 3/20; Smith, 1884:279). Adem’den sonra ve onunla benzer şekilde yaratılan Havva, Yahudi antropolojisinde ikinci insan ve ilk kadındır (Hershon, 1883: 121). Aden Bahçesi’ne yerleştirilen Adem’in görevi, cenneti korumak ve gözetmek olurken, burada kendisi için önemli bir sınav da başlamıştır. Bu sınav, “iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı”na yaklaşma yasağı üzerinden şekillenir. Yahudi yorum geleneğinde bu ağacın niteliği farklı şekillerde açıklanmıştır: bazen incir, üzüm, buğday ya da kavun gibi gerçek bitkilerle özdeşleştirilmiş, bazen de sembolik bir anlam taşıdığı, hatta cinsel ilişkiyi simgelediği ileri sürülmüştür (Bolay, 1988:361; Hershon, 1883:67; Bennett, 1908: 86). Bu düşünüşle birlikte, Yahudi inancında insanlık için ölüm gerçeği ortaya çıkar (Kohler, 1901:176). Ancak Tevrat’ta, bu günahın miras yoluyla sonraki kuşaklara geçtiğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Aksine, çocukların babalarının günahından dolayı cezalandırılmayacağı açıkça belirtilmiştir (Tesniye 24/16). Bu durum, Yahudiliğin bireysel sorumluluk anlayışına verdiği önemi yansıtır.

Adem’in dünya hayatına dair bilgiler hem Tevrat hem de Apokrif metinlerde yer alır. Tevrat’a göre, Adem cennetten çıkarıldığında yanında Havva da bulunur ve Tanrı ikisine deri kaftan giydirebilir (Tekvin 3/21). Ancak onların nereye ve nasıl çıkarıldığına dair ayrıntı verilmez. Tevrat’ta yer alan anlatımlara göre, Adem ve Havva’nın ilk çocukları Kabil ve Habil’dir (Tekvin 4:1–2; Smith, 1917: 24; Bennett, 1908, 493; McCurdy, 1901:48). Kabil’in kardeşi Habil’i kıskançlık nedeniyle öldürmesi ve ardından duyduğu pişmanlık, insanoğlunun etik gelişimi açısından sembolik bir değere sahiptir (Tekvin 4:1–17;Bennett, 1908:493; McCurdy, 1901: 48). Adem, bu trajediden sonra oğlunun pişmanlığını gözlemleyerek kendi günahı için tövbe etme gereğini fark eder. Bu noktada Kabil, aynı zamanda ilk şehir kurucusu ve teknoloji sembolü olarak da görülür (Eliade, 2003:209). Tevrat’a göre, Adem’in Kabil ve Habil dışında başka çocukları da olmuştur (Hershon, 1883:162–163). Bunlardan biri olan Şit’in, Adem 130 yaşındayken doğduğu belirtilir (Tekvin 7:3; Smith, 1884: 24).Bazı inançlara göre, Adem’e bin yıllık bir ömür verilmiş,

bu sürenin yetmiş yılını Kral Davud’a bağışlamış ve böylece 930 yaşında vefat etmiştir (Tekvin 7:5; The Talmud, 1876:19; Bolay, 1988:363). Ölümünden önce oğlu Şit’e vasiyet bırakmış ve cuma günü ölmüştür. Kitab-ı Mukaddes’te Adem’in mezarının yeri hakkında bilgi bulunmamakla birlikte, bazı rivayetlerde Hebron’daki Machpelah Mağarası ya da Calvaire (Kutsal Mezar Tepesi) gibi mekânlar zikredilir (Kohler, 1901: 176; Bolay, 1998:363).

2.4.2. Hristiyanlık ve Yaratılış

Yahudiliği yıkmaya değil, onu tamamlamaya geldiğini belirten Hz. İsa’nın (Matta 5:17–18) etrafında şekillenen Hristiyanlık; vahiy ve kutsal kitaba dayalı, özünde tek Tanrılı olmakla birlikte zamanla Teslis (Üçleme) inancını benimseyen ilâhi kaynaklı bir dindir (Yavuz, 2006: 278). Yahudilerin Roma egemenliği altında yaşadığı ve Tanrı’nın kurtarıcı bir Mesih göndereceği beklentisi içinde oldukları bir dönemde ortaya çıkan Hz. İsa, Hristiyanlık inancının merkezini oluşturur. Bu dinin temelleri, İsa’nın öğretilerine ve özellikle Pavlus’un yorumlarına dayanmakla birlikte, aynı zamanda dönemin Yunan-Roma kültlerinden de etkilenmiştir (Küçük, 2009:278–279). Tanrı’ya “Baba/Abba” şeklinde tanımlayan bu inanç sistemi (Gündüz, 2008:65), İsa’nın şahsiyeti etrafında şekillenmiş ve insanlık tarihini, Tanrı’nın kurtarıcı planının bir parçası olarak görmüştür (Gündüz, 2008:13). Bu bağlamda “Oğul’un bedenleşmesi” ya da diğer adıyla inkarnasyon (tenleşme), günahın ve ölümün hâkim olduğu dünyaya ilâhi bir müdahale olarak görülür. Baba tarafından Oğul’un yeryüzüne gönderilmesi, ilâhi merhametin ve insanlığa olan sevginin bir tezahürüdür (Gündüz, 2008:71). Hristiyanlığın temel kaynak metni olan *Kitab-ı Mukaddes*, *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit* olmak üzere iki bölümden oluşur. *Eski Ahit*, Yahudilerin kutsal kitabı olan Tanah’ı içerirken; *Yeni Ahit*, dört İncil (*Matta*, *Markos*, *Luka*, *Yuhanna*), Resullerin İşleri, Pavlus ve diğer elçilere ait mektuplar (toplam 21) ve Vahiy kitabından oluşur (Gündüz, 2008:47–53). *Yeni Ahit*’te Hz. İsa’nın kendisi için kullandığı en karakteristik ifadelerden biri “insanoğlu” (Ademoğlu) terimidir (Matta 16:13; Yuhanna 9:35–36). Bu unvana *Yeni Ahit*’te 80’den fazla yerde rastlanır ve bu kullanım, İsa’nın hem insani yönünü hem de Mesihî misyonunu vurgulamak için tercih edilmiştir.

Hristiyan inancına göre kutsal olan insanoğlunu anlamak, Tanrı’yla başlar ve Tanrı’da son bulur. Bu bakış açısına göre insan, yalnızca biyolojik ya da toplumsal bir varlık değil; aynı zamanda teolojik bir varlıktır. Hem doğanın bir parçası hem de onun ötesinde bir konumda olan insan, yaratılış hiyerarşisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Hristiyan kutsal metinleri içerisinde yer alan *Eski Ahit*’e göre insan, *Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır* (Tekvin 1:27), *meleklerden daha üstün kılınmıştır* (Mezmurlar 8:5), yaratılışın zirvesi olarak görülmüştür (Tekvin 1:28) ve tüm yaratılmışlar onun hizmetine verilmiştir (Mezmurlar 8:6; McCord). Bu ayrıcalıklı varlık, Hristiyanlıkta da ilk insan ve tüm insanlığın babası olarak kabul edilen Adem’dir. *Eski Ahit*’i kutsal kitaplarının bir bölümü olarak kabul eden Hristiyanlar, Hz. Adem’e dair birçok bilgiyi prensipte benimsemekle birlikte, bazı noktalarda Yahudi geleneğinden ayrılan yorumlar geliştirmiştir. Bu nedenle Hristiyanlık açısından Hz. Adem’in konumuna dair farklı bakış açılarına odaklanmak yerinde olacaktır. Hristiyan geleneğine göre Adem, kendisinden önce aynı cinsten hiçbir varlığın bulunmadığı, tüm insan neslinin kendisinden türediği ilk insandır (Cross, 2005:14). Onun ismi, İbranice “adamah” yani “kırmızı toprak” kökünden türemiştir ve bu, hem maddi kökenini hem de yaratılışın sembolik yönünü vurgular. Yine bu inanca göre Adem, hem

yapısal özellikleri hem de kendisine tevdi edilen görev ve yetkiler açısından diğer tüm varlıklardan üstündür. Tanrı'nın ona yeryüzüne hâkim olma (Tekvin 1:26–28) ve hayvanlara ad verme (Tekvin 2:19) gibi yetkiler vermesi, onun yaratılış düzeni içindeki üstünlüğünü teyit eder.

Adem'e atfedilen ilâhi meziyet ve imkânlar, onun yeryüzünde Allah'ın vekili ve halifesi olarak görevlendirildiği düşüncesini Hristiyanlık geleneğinde oldukça yaygınlaştırmıştır (Lange, 1882:84). Havva ise Hristiyan literâtüründe suçun ve günahın sembolü olarak görülmüş, fakat aynı zamanda insan neslinin kendisinden türediği ilk kadın olarak kabul edilmiştir. Tıpkı Adem gibi o da Tanrı suretinde, Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır (Tekvin 2:21–22; Erdem, 2007: 57). Hristiyanlık'ta Adem'in cennet hayatına özel önem verilir. Çünkü bu hayata dair yaşananlar, yalnızca Adem'in değil, aynı zamanda tüm insanlığın kaderini belirlemiştir. Tekvin kitabında bahsi geçen “Hayat Ağacı” ve “İyilik ve Kötülüğü Bilme Ağacı”nın bulunduğu cennet bahçesinde (Tekvin 2:9; Vahiy 2:7; 22:2, 14), Adem'in bu bahçeyi koruyup gözetmekle görevli olduğu ifade edilir (Tekvin 2:15). *Adem'in bu cennetteki konumu bir hâkim değil, bekçi gibidir.* Tanrı, yalnızca “İyilik ve Kötülüğü Bilme Ağacı”ndan yemeyi yasaklamış, bu yasağa uymaması halinde ise ölümü bildirmiştir (Tekvin 2:16–17; Erdem, 2007:33). Bu durum, Hristiyan teolojisinde Tanrı ile Adem arasında yapılan ahit (covenant) olarak yorumlanır (Erdem, 2007: 68). Yasak meyveden yemeleri sonucunda Adem ve Havva'nın gözleri açılmış ve iyilikle kötülüğü ayırt edebilecek bir hale gelmişlerdir (Tekvin 3:22). Adem, günahı Havva'ya yüklemiş; Havva ise yılan tarafından kandırıldığını belirtmiştir (Tekvin 3:12–13). Ancak bu mazeretler onların cennetten çıkarılmasına engel olmamıştır (Tekvin 3:14). Hristiyanlık inancına göre, “Hayat Ağacı”ndan yiyen kimse ölümsüzlüğe ulaşır ve İsa Mesih de bu ölümsüzlüğün timsalidir (Erdem, 2007:68). Kilise Babaları, Adem'in Havva karşısında zayıf kaldığını ve onun etkisinde kalarak günaha düştüğünü belirtmiş, Havva ise ilk kadın olmanın yanında asli günahın taşıyıcısı olarak konumlandırılmıştır (Erdem, 2007:74-77). Bu bağlamda Hristiyanlık, yasağı çiğneyerek Tanrı'ya duyulan güveni sarsan ilk insanın, özgürlüğünü kötüye kullandığına ve Tanrı'ya karşı isyan ettiğine inanır (Tekvin 3:1–11; Romalılar 5:19). İnsanın ilk günahı bu güvenin yıkımıdır ve sonrasında işlenen her günah da Tanrı'ya karşı duyulan güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, Hristiyan teolojisinin merkezinde “asli günah” öğretisi yer alır. Adem ve Havva'nın işlediği günah, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi bozan temel kırılma olarak kabul edilmiştir.

Asli günah neticesinde insanın doğasında değişiklikler meydana gelmiş, kutsallık hali bozulmuş (Romalılar 3:23), ölüm hayatın bir parçası haline gelmiş (Tekvin 3:19; Romalılar 5:12) ve Tanrı ile olan bağ zayıflamıştır. Bu bağlamda Hristiyanlık, günahı Tanrı'nın belirlediği hayat tarzından sapma, Tanrı'yla yapılan ahdi bozma ve O'na karşı düşmanca bir duruş olarak tanımlar (Katar, 2003:2–4). Hristiyan inancına göre İsa Mesih'in çarmıhtaki ölümü, bu günahın kefareti ve insanlığın kurtuluşu için gerçekleştirilen ilâhi bir fedakârlıktır (Katar, 2003: 2–4). Yeni Ahit'te “günah” kavramı hem Tanrı'ya hem de insana karşı işlenen bir suç olarak tanımlanmakta ve Hristiyanlık inancında oldukça merkezi bir rol oynamaktadır. Hristiyan teolojisinde günah, iki temel kategoriye ayrılmaktadır: “Asli günah” ve “fiilî günah”. Bunlardan ilki, Adem'in Tanrı'nın açık emrine karşı gelmesi sonucunda işlenen ilk suçtur ve bu suçun sonuçları, kalıtsal olarak bütün insanlığa sirayet etmiştir. Asli günah, yalnızca bireysel bir günah olarak değil, aynı zamanda insanlığın tamamını etkileyen metafiziksel bir durum olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın emrini bilerek ihlal eden Adem'in davranışıyla günah dünyaya girmiştir. Bu

günah, yalnızca Adem'i değil, onun soyundan gelen tüm insanları da etkilemiştir. Bu nedenle Hristiyan inancına göre insanlar, doğuştan günahkâr bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla, her insan bu "ilk düşüş"ün mirasçısıdır ve Tanrı'yla yeniden barışabilmesi için kurtuluşa, yani ilâhi bağışlanmaya muhtaçtır. Fiili günah ise bireyin kendi iradesiyle gerçekleştirdiği davranışlarla ilgilidir ve kişinin kişisel sorumluluğu altında değerlendirilmektedir. Asli günah doktrini, Hristiyanlıkta insanın doğası, kurtuluş anlayışı ve İsa'nın çarmıhtaki ölümü gibi temel inançlarla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda antropolojik bir yaklaşımla da açıklanmaya çalışılmıştır. Asli günah fikri, Hristiyan antropolojisinin merkezinde yer almakta ve insanın Tanrı karşısındaki konumunu şekillendirmektedir (Türk Ansiklopedisi, 1970:174).

Hristiyanlık inancında, her ne kadar doğrudan Hz. İsa tarafından dile getirilmemiş olsa da, "asli günah" (ilk günah) doktrini büyük bir yer tutar. Bu kavrama göre, insanlığın ilâhi düzenden düşüşüne neden olan temel günah, Adem ile Havva'nın Tanrı'nın emrine karşı gelerek yasak meyveden yemeleriyle başlamıştır. Bu günah, yalnızca şahsi bir ihlal olarak değil, aynı zamanda insan doğasına işleyen evrensel bir bozulma olarak değerlendirilmiştir (Tümer, 1991:496). Asli günah anlayışı özellikle Pavlus'un yazılarında belirginleşir. Pavlus, Romalılara Mektubu'nda, "*Bir kişi (Adem) aracılığıyla günah dünyaya girdi*" diyerek bu doktrinin temellerini atar (Romalılar 5:12–21). Pavlus'a göre, Tanrı'nın koyduğu yasağı bilerek ihlal eden Adem'in günahı tüm insanlığa geçmiş ve böylece ölüm, günahın bir sonucu olarak insanlık tarihine girmiştir (Aydın, 2000: 202; Gündüz, 2003:43–44). Bu düşünce daha sonra Augustinus tarafından sistematize edilmiştir. Augustinus'a göre, insan yaratılış itibarıyla asli doğruluğa ve mükemmelliğe sahipti; ancak yaratılmış olmanın beraberinde getirdiği değişebilirlik (mutabilitas), onun Tanrı'dan sapmasına neden olmuştur. Bu sapma, Adem'in günahını doğuran zafiyetin kaynağı olmuştur (Tarakçı, 2006: 309). Augustinus, insan ruhunun ebeveynden çocuğa geçtiğini ileri sürerek, günahın da bu yolla aktarıldığını savunmuştur. Bu anlayışa göre, İsa'nın babasız doğması, onun günahsızlığının göstergesidir (Kelly, 1960:344–345; Tarakçı, 2006: 318). Trente Konsili (1545–1563), Pavlus'un ve Augustinus'un görüşlerini temel alarak asli günah doktrinini resmi bir dogma haline getirmiştir. Asli günahın çözümü olarak Tanrı, insanlara olan sevgisinin bir tezahürü olarak biricik Oğlu'nu, İsa Mesih'i dünyaya göndermiştir. Pavlus bu kurtuluşu, "*günahın ücreti ölümdür; Tanrı'nın armağanı ise Mesih İsa'da sonsuz yaşamdır*" (Romalılar 6:23) şeklinde açıklar. İsa'nın çarmıha gerilmesi, Hristiyan inancında günahın kefareti ve kurtuluşun temeli olarak kabul edilir (Michel, 1992:82; Katar, 2003:88).

Hristiyanlık'ta "asli günah" (peccatum originale) öğretisinin merkezinde yer alan vaftiz, günahlardan arınma ve kurtuluşa erme sürecinde temel bir sakrament olarak kabul edilmektedir. Hem Pavlus hem de Augustinus gibi önemli Hristiyan teologları arasında bazı farklılıklar bulunsa da, vaftizin önemi ve bu sakrament aracılığıyla Mesih'le bir bütünleşme sağlandığı inancı ortak payda olarak kabul görmüştür (Erdem, 1993:143). Tanrı'nın insanlığı kurtarmak üzere biricik Oğlunu feda etmesi (Yuhanna 3:16), bu kurtuluşa erişebilmenin yolu olarak Mesih'e iman etmeyi ve onun adına vaftiz olmayı zorunlu kılmıştır (Katar, 2003:87–88). "Vaftiz" kelimesi, köken itibarıyla "suya batırmak, daldırmak" anlamlarına gelir (Bartlet, 1908:375) ve uygulama itibarıyla kişinin tüm günahlardan arınarak yeni bir ruhi doğuş yaşamasını ifade eder (McKenzie, 1965: 79). Vaftiz, Hristiyanlığa girişin simgesel başlangıcı olduğu gibi, asli günahtan kurtuluşun da fiili işaretidir (Fanning, 1907: 261). Vaftiz edilen kişi, Mesih'le birleşmiş sayılır, onun kefaretime

ortak olur ve ruhsal yeniden doğuşla, Adem'in düşüş öncesi saf ve günahsız hâline dönmüş kabul edilir (Erdem, 1993:143–144).

Her ne kadar Kilise Babalarının çoğu insanın ilk günahla doğduğunu savunsa da, bazı teologlar “herkes kendi Ademidir” fikrini benimsemiş, böylece bireyin yalnızca kendi günahından sorumlu olabileceğini öne sürmüşlerdir (Erdem, 1993: 87). Bununla birlikte, Hristiyan teolojisinde yüzyıllarca tartışılan asli günah öğretisinin kendi içinde çelişkiler barındırdığı da ifade edilmiştir. Çünkü birey, kendisinin işlemediği bir günahın sonucu olarak suçlanmakta; fakat diğer yandan kişisel sorumluluğun esas olduğu savunulmaktadır (Erdem, 1993: 91). Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılması ve yeryüzü hayatına geçişleri, özellikle apokrif kaynaklarda detaylı biçimde anlatılmıştır. Bu metinlerde, çiftin ilk etapta tövbe ettikleri, nehirlerde yıkanarak günahlarından arınmaya çalıştıkları ve yeniden cennete kabul edilmeyi umdukları belirtilmektedir (Sparks, 1984:147–150). Havva'nın ikinci kez şeytan tarafından kandırılması ve yalnız doğum yapması gibi olaylar, bu tür rivayetlerin karakteristik unsurlarındandır (Erdem, 2010:107). Pavlus'un ortaya koyduğu “İkinci Adem” öğretisi de bu bağlamda önemlidir. Romalılar ilk Adem günahın ve ölümün kaynağı olarak gösterilirken, ikinci Adem olarak kabul edilen İsa Mesih, kurtuluşun ve ebedi yaşamın teminatı olarak takdim edilmektedir. Pavlus'a göre ilk Adem yaşayan candır, ikinci Adem ise yaşam veren ruhtur (I. Korintliler 15:45). İlki topraktan yaratılmıştır (Tekvin 2:7), ikincisi ise gökten inmiştir (Efesliler 4:8–10).

Hristiyanlık düşüncesinde, Adem'in kişiliğine yönelik değerlendirmeler zamanla sembolik ve alegorik bir boyut kazanmıştır. Özellikle modern teolojik yorumlarda, Adem'in gerçek bir tarihsel şahsiyet olmaktan ziyade insan türünün yaratılışına dair bir prototip olarak kabul edildiği görülmektedir (Erdem, 2010:57). Bu çerçevede, Adem ve Havva figürleri yalnızca ilk erkek ve kadın olarak değil, aynı zamanda insanlığın tamamını temsilen bir sembol şeklinde yorumlanmaktadır (Lange, 1882:84). Bu yaklaşım, özellikle mitolojik unsurların ve çevredeki antik dini kültürlerin etkisiyle şekillenen alegorik yorumların etkisi altında gelişmiştir. Bu nedenle Adem ve Havva'nın hikâyesi, bazı Hristiyan teologlar ve düşünürler tarafından ilâhi mesaj içeren bir mitos olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumlar, geleneksel tarihsel gerçekliğe dayalı anlatımı zayıflatmakta ve hikâyeye sembolik anlamlar yüklemektedir. Nitekim bu tür anlayışlar, günümüzde birçok Hristiyan düşünür tarafından kabul görmekte ve yaygınlık kazanmaktadır (Erdem, 2010:59).

Hristiyanlık'a göre insan, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması itibarıyla yalnızca fiziksel değil, akıl, ruh ve irade gibi tinsel yönleriyle de Tanrı'yla benzeşen bir varlıktır. Bu benzeyiş, insanın bilgi, doğruluk ve kutsallık gibi nitelikler taşımasını, diğer yaratılmışlara karşı sorumluluk üstlenen bir yönetici olmasını gerekli kılar. İnsanın özgür iradeyle donatılması da bu Tanrısal benzerliğin göstergelerindendir. Hristiyan ilâhiyatına göre insan, bu dünyada değil, Tanrı'yla birlikte ebedî mutluluğu yaşayacağı ahiret için yaratılmıştır (Aquinas, 2001:89; Cevizci, 2002: 89). Saint Augustin de bu görüşü destekleyerek, Tanrı'nın emirlerine uyanların kurtuluşa ve sonsuz huzura erişeceğini belirtmiştir (Sena, 1974:131). Bu ebedî hedefe ulaşmak için Hristiyanlık, bireyin İsa Mesih'e iman ederek, vaftiz yoluyla günahlarından arınmasını ve İsa ile bütünleşmesini gerekli görür (Erdem, 1993: 154). İsa'nın Dağdaki Vaaz'ında da vurguladığı gibi sevgi ve bağışlama, bu dini hayatın temelini oluşturur (Matta 5–7; MacDonald, 2000: 48). İnsanın

yaratılış amacı yalnızca bireysel kurtuluş değil, aynı zamanda Tanrı'yla ahlaki ve ruhsal bir birlik kurmaktır. "Sevgi Yasası" çerçevesinde birey, hem Tanrı'yı tüm kalbiyle sevmeli hem de komşusunu kendisi gibi görmelidir (Gündüz, 2000:95). Hristiyan teolojisine göre dünya hayatı asli günahla lekelenmiş bir sınav alanıdır ve asıl mükâfat, ahiret yurdu olan cennette Tanrı'yla birlikte yaşanacak olan ebedî hayattır (Erdem, 1990:252; Matta 4:11-12). Cennet, Yeni Ahit'te Tanrı'nın konutu (Vahiy 21:3-4), sonsuz yaşam (Yuhanna 17:3) ve göksel mutluluk olarak tasvir edilirken, cehennem; sönmez ateş, gazap, karanlık ve elem dolu bir azap yeri olarak tanımlanır (Matta 18:9; Hontheim, 1911: 208-210). Özellikle Katolik gelenekte arınma yeri olarak kabul edilen "Purgatory" (Araf) kavramı da, insanın nihai kurtuluş öncesi geçici bir arınma süreci yaşayabileceğine işaret eder (Schimmel, 1992: 142-143). Yargı günü geldiğinde ise insanların dünyada söyledikleri her söz, işledikleri her fiil ilâhi kitapta kayıtlı olacak ve Tanrı huzurunda hesaba çekileceklerdir (Matta 12:34-37; Vahiy 20:11-12). Bu nihai hesaplaşma neticesinde, iyiler Tanrı'nın huzuruna kabul edilerek cennette ödüllendirilirken, kötüler ise cehennem azabına uğrıtılacaktır (Matta 25:46; I. Korintliler 15:42-52). Bu bağlamda insan, yalnızca ruhsal değil aynı zamanda fiziksel olarak da diriltilecektir ve ebedi nimet ya da azabı hem ruh hem de beden olarak hissedecektir. Hristiyanlık'ta insanın yaratılış amacı; Tanrı'yla bütünleşmek, ona kulluk etmek ve ebedi kurtuluşa erişmektir. Tanrı'nın sevgisiyle yaratılan insan, yine O'nun sevgisiyle ebedi mutluluğa ulaşabilecektir (Yıldırım, 1988:140).

2.4.3. İslamiyet ve Yaratılış

İnsanın yaratılışı, İslam düşüncesinin temel meselelerinden biridir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde bu konu yalnızca fiziksel bir varoluş süreci olarak değil, insanın ruhsal ve ahlaki boyutlarını da kapsayan bütüncül bir bakış açısıyla ele alınır. Yaratılış anlayışı, insanın varoluş amacını, Tanrı ile ilişkisini ve evrendeki konumunu anlamlandırmada temel bir çerçeve sunar (Mâturîdî, 2006:42).

Kur'ân ayetlerinde insanın yaratılış süreci üç ana aşamada ele alınır:

1. Maddi Yaratılış: Toprak (turâb), çamur (tîn), yapışkan çamur (tîn-i lâzib), çamurdan süzülen öz (sülâle min tîn) (Hac, 22/5).
2. Biyolojik Yaratılış: Dölleyici su (nutfe), rahme tutunan embriyo (alaka), çiğnenmiş et parçası (mudğa) (Mü'minûn, 23/12-14).
3. Ruhsal Yaratılış: İlâhi ruhun üflenmesi (nefha-i ilâhî) (Hicr, 15/29).

Bu aşamalar, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını; akıl, bilinç ve ahlaki sorumluluk taşıyan ilâhi bir emanetçi olduğunu gösterir. *Biz insanı en güzel biçimde yarattık* (Tîn, 95/4) ayeti, yaratılışın hikmet ve maksat doğrultusunda gerçekleştiğini açıkça ifade eder.

İslam düşünürleri, yaratılışın anlamını farklı bakış açılarıyla açıklamışlardır. Mâturîdî (853-944), yaratılışı Tanrı'nın mutlak kudretinin ve iradesinin bir sonucu olarak görür. Ona göre Allah, evreni hiçbir zorunluluk olmaksızın yaratmıştır. Yaratılış süreci ilâhi hikmet ve düzenle şekillenmiş olup insan akıl ve irade sahibi olduğu için sorumludur (Mâturîdî, 2006:53). Bu bağlamda *Ona iki yol gösterdik* (Beled, 90/10) ayeti, insanın özgür iradesine işaret eder.

Gazzâlî ise yaratılışı Tanrı'nın hikmetinin ve bilgeliğinin bir tecellisi olarak yorumlar. Ona göre insan, yaratılış vasıtasıyla Tanrı'yı tanıma ve O'na yönelme kapasitesi kazanır. Ruh, insanın

manevi boyutunun kaynağıdır ve *Ruh, Rabbimin emrindendir* (İsrâ, 17/85) ayeti bu ilâhi bağa işaret eder (Gazzâlî, 2000:112).

İbn Sînâ, ruhu insanın akıl ve bilinç kapasitesinin temeli olarak tanımlar. Ona göre ruh, bedenden bağımsız, ölümsüz bir cevherdir ve bilgi, düşünce ile irade gibi yetiler bu cevherin varlığıyla mümkün olacağı görüşündedir (İbn Sînâ, 1959:217).

19.yüzyılda Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) eseriyle evrim teorisi, biyolojik çeşitliliğe dair bilimsel bir açıklama getirmiştir. Bu durum İslam dünyasında üç temel yaklaşım doğurmuştur:

Evrimi reddeden yaklaşım, Kur'an'daki yaratılış anlatısını literal, yani lafzî yorumuyla ele alır. Bu görüşe göre insan, Tanrı tarafından doğrudan yaratılmıştır ve herhangi bir evrimsel süreçte tabi tutulmamıştır. Bu yaklaşımı savunanlardan Mevdûdî ve Seyyid Kutub, Kur'an'ın yaratılış kıssalarının birebir gerçekliği ifade ettiğini ileri sürer (Mevdûdî, 1998:75).

Teistik evrim yaklaşımı ise Tanrı'nın evrim sürecini yaratılışın bir aracı olarak kullandığını savunur. Bu anlayışa göre evrimsel süreçler, Tanrı'nın ilâhi planının bir parçasıdır ve Kur'an anlatılarıyla çelişmez. Muhammed Abduh ve Râşid Rıza, evrim fikrini Tanrı'nın yaratma tarzı olarak yorumlamışlardır (Abduh, 1990:144).

Sembolik yorum yaklaşımı, Kur'an'daki yaratılış ayetlerini insanın manevi gelişimini simgeleyen metaforlar olarak değerlendirir. Bu yaklaşıma göre yaratılış kıssaları bilimsel bir açıklamadan ziyade, insanın ahlaki ve ruhsal sorumluluğunu kavramasına yönelik sembolik anlatılardır. Fazlur Rahman (1919-1988) ve Seyyid Hüseyin Nasr (1933–) bu yorumu savunmaktadır (Rahman, 1982:59).

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) ise yaratılış ayetlerini hem fiziksel hem de manevi süreçleri içeren bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Ona göre bu ayetler bilimle çatışmaz; aksine bilimsel gelişmeler ilâhi hikmeti daha iyi anlamaya yardımcı olur (Yazır, 1935:320).

İslam düşüncesinde insanın yaratılışı, yalnızca biyolojik bir başlangıç değil; ruhsal, ahlaki ve metafizik boyutları olan bütüncül bir süreçtir. Klasik İslam âlimleri yaratılışı Tanrı'nın kudreti, hikmeti ve insanın ahlaki sorumluluğu çerçevesinde ele alırken; modern dönemde bilimsel gelişmeler karşısında farklı yorumlar geliştirilmiştir.

Ortak kanaat, insanın ilâhi bir amaçla yaratıldığı, akıl ve irade sahibi olduğu ve bu nedenle ahlaki sorumluluk taşıdığı yönündedir. Yaratılış inancı, insana hem varoluşunun anlamını hem de evrendeki konumunu kavramada güçlü bir temel sunar.

2.4.4. Evrim Teorisi

Evrin teorisi, canlı organizmaların nesiller boyunca genetik özelliklerinde meydana gelen değişimler yoluyla zaman içinde farklılaştığı ve yeni türlerin ortaya çıktığı bilimsel bir açıklamadır. Bu teoriye göre, günümüzde gözlemlenen tüm canlı türleri, milyonlarca yıl süren doğal süreçler sonucunda ortak atalardan türemiştir. Biyolojinin temel taşı olan evrim teorisi, canlılığın çeşitliliğini, adaptasyonlarını ve türler arası ilişkileri anlamada kritik bir role sahiptir. Temel olarak iki ana mekanizma üzerine kuruludur: “Genetik Varyasyon” canlı popülasyonlarında, bireyler arasında genetik farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar mutasyonlar (DNA'da meydana gelen rastgele değişiklikler) ve genetik rekombinasyon (üreme sırasında genlerin yeniden düzenlenmesi) yoluyla oluşur. Genetik varyasyon, bireylerin fenotipik (fiziksel

özellikler), fizyolojik ve davranışsal farklılıklar sergilemesine neden olur. Doğal Seçilim, doğada kaynaklar (besin, su, barınak, eş vb.) sınırlıdır; bu durum, canlıların hayatta kalma ve üreme mücadelesini tetikler. Genetik varyasyonlar sayesinde, bazı bireyler çevrelerine daha iyi uyum sağlayan özelliklere sahip olabilir. Bu özellikler, onların hayatta kalma ve üreme şanslarını artırır. Hayatta kalan ve üreyen bireyler, genetik özelliklerini bir sonraki nesle aktarır. Bu süreçte, çevreye daha uygun özellikler popülasyonda zamanla daha yaygın hale gelirken, uyumsuz özellikler azalır. Doğal seçim, rastgele olmayan bir süreçtir; zira hangi genetik varyasyonların kalıcı olacağını çevresel koşullar belirler. Bilimsel bağlamda “teori”, iyi desteklenmiş, geniş kapsamlı bir açıklama sistemidir. Yerçekimi teorisi, atom teorisi ve görelilik teorisi gibi, evrim teorisi de sayısız gözlem, deney ve kanıtlarla desteklenmektedir. Bu nedenle, günlük dildeki “tahmin” ya da “varsayım” anlamından farklı olarak, evrim teorisi biyolojinin en sağlam ve en iyi kanıtlanmış teorilerinden biridir. Evrim teorisi, canlıların zaman içinde genetik değişimler ve doğal seçim yoluyla farklılaştığını ve günümüzdeki biyolojik çeşitliliğin bu süreçlerin sonucu olduğunu açıklayan temel bilimsel teoridir. İnsanın evrimsel gelişimi, yalnızca biyolojik adaptasyon süreçlerine indirgenemez; aynı zamanda kültürel, bilişsel ve teknolojik ilerlemelerle örülmüş çok katmanlı bir yapıyı ifade eder. Bu çerçevede, transhümanizm adı verilen çağdaş yönelim, insanın yalnızca çevresine değil, kendi doğasına da müdahale edebileceği yeni bir evrimsel aşamayı gündeme taşımaktadır. Bu yönelim, evrimi rastlantısal olmaktan çıkararak bilinçli müdahale ile yönlendirilebilir kılmayı amaçlar (Grimm, 2013:45). Julian Huxley’in ilk kez terminolojide kullandığı transhümanizm, biyolojik evrim teorisinin ötesinde, teknolojik müdahalelerle gerçekleşecek bir “yeni insanlık hali”ni temsil etmektedir. Bu anlayış, yalnızca insanın fiziksel kapasitesini artırmayı değil; bilişsel, zihinsel ve hatta ahlaki yapısını yeniden inşa etmeyi hedefler. Dolayısıyla transhümanist proje, salt teknolojik değil; aynı zamanda antropolojik, ontolojik ve etik bir boyuta sahiptir (Bostrom, 2004:23). Modern biyoteknoloji, nöroloji, yapay zekâ ve genetik mühendisliği aracılığıyla insan bedeninin yeniden biçimlendirilmesi, transhümanizmin araçsal boyutunu oluşturur. Ancak bu teknik müdahale, yalnızca biyolojik sınırların aşılması değil, insan doğasının tanımına yönelik radikal bir yeniden yazımı da beraberinde getirir. Bu, insanı yetersiz, düzensiz ve geliştirilmesi gereken bir “proje” olarak görme eğilimidir (Pilsch, 2017:102). Ne var ki burada temel bir ontolojik kırılma gözlemlenmektedir. İnsanın kendini dönüştürme hakkı ile insanın doğasına müdahale etme tehlikesi arasındaki sınır oldukça incedir. Bu bağlamda, insanın “tamamlanmamış” bir varlık olduğu fikri Heidegger’in felsefesinde insanın “oluş hâlindeki” varlık olmasıyla örtüşürken; transhümanist yaklaşım, bu oluş halini dışsal müdahalelerle hızlandırma, hatta zorunlu kılma çabasına dönüşmektedir. Bu durum, insanın özgürleşmesini mi sağlar, yoksa tahakküm altına alınmasını mı? Darwinci evrim anlayışı, türlerin çevresel koşullara uyum sağlayarak değiştiğini savunurken, transhümanizm çevrenin değil, doğrudan insanın kendisinin değişimini hedefler. Bu, evrimin ilk kez insan eliyle yönlendirildiği bir dönüm noktasıdır. Ancak bu yeni “yapay seleksiyon”, doğal seleksiyonun işleyiş mantığına aykırı bir biçimde işlemektedir. İnsanın kendi üzerinde egemenlik kurduğu bu yeni süreçte, evrim salt biyolojik değil, aynı zamanda politik, kültürel ve ekonomik bir projeye dönüşmektedir (Dağ, 2018:150). Transhümanist vizyonun politik sonuçları da kaçınılmazdır. “İyileştirilmiş insan” fikri, yalnızca bireysel gelişimle sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal hiyerarşilerin yeniden inşasına da zemin hazırlar. Genetik

müdahaleler, bazı bireylerin üstün özelliklerle donatılmasına, bazılarının ise geri bırakılmasına neden olabilir. Bu durum, yeni bir öjenik (ayrımcılık) biçiminin doğmasına yol açabilir (Taylor, 2012:56). Nitekim tarihsel olarak öjeni, insanlık dışı uygulamaların ideolojik dayanağı olmuştur. Modern genetik biliminin sunduğu olanaklarla birlikte yeniden gündeme gelen bu ayrımcılık, liberal özgürlükler kisvesi altında meşrulaştırılma eğilimindedir. Bu noktada, “gönüllü öjeni” kavramı, etik olarak sorgulanması gereken bir çelişki barındırır: Özgür birey, gerçekten özgür müdür, yoksa sistemin çizdiği başarı ve sağlık kalıplarına göre mi şekillenir? (Hughes, 2012: 33). Transhümanist söylemde dikkat çeken bir diğer husus da teknolojinin neredeyse kutsallaştırılmasıdır. Teknolojik ilerleme, insanlığın kaçınılmaz kaderi gibi sunulur. Bu anlayış, determinist bir gelecek tahayyülü içerir: İnsan teknolojikleşecek çünkü başka yolu yok. Ancak bu, insana geleceğini seçme hakkı tanımayan bir zorunluluk anlatısıdır. Oysa özgürlük, seçme hakkıyla mümkündür. İnsanlık, bu süreci isteyerek mi yaşayacak, yoksa sürüklenerek mi? (More, 2018:90). Bedenin biyoteknolojiyle değiştirilmesi, zihin ile makine arasındaki sınırların ortadan kalkması ve yapay zekânın bireysel karar mekanizmalarına dahil edilmesi, insanın kendi öznelliğini kaybetme riski doğurur. Çünkü burada sadece organlar değil, karar süreçleri, ahlaki muhakeme yetileri ve bilinç düzeyleri de yeniden şekillenmektedir (Askland, 2011:44). Bu bağlamda, transhümanizm yalnızca bir biyoteknoloji projesi değil, yeni bir insan tanımıdır. “İnsan nedir?” sorusu, bu ideolojiyle birlikte yeniden yazılmaktadır. Ancak bu yeniden yazım, felsefi değil; teknik, işlevsel ve ölçülebilir verilere dayalı bir yazımdır. Bu ise insanın indirgenmesi anlamına gelir. İnsanı yalnızca fiziksel ve bilişsel performansla tanımlamak, onun ahlaki ve metafizik boyutlarını dışlamaktır (Platon, 2008:125).

İnsanın biyolojik evrimiyle ilgili geleneksel yaklaşımlar, türler arası geçişin rastlantısal mutasyonlar ve doğal seçim aracılığıyla gerçekleştiğini varsayarken, transhümanizm bu süreci bilinçli olarak hızlandırmayı ve yönlendirmeyi hedefler. Bu noktada, insanlık tarihinde ilk kez, evrim yalnızca doğanın değil, insanın doğrudan müdahalesiyle şekillenecek bir sahaya taşınmıştır (Dağ, 2018:153). Transhümanist düşünceyi, bilimsel ilerlemenin doğal sonucu olarak görmek mümkündür. Ancak burada temel bir felsefi ayrım ortaya çıkar: Bilimsel gelişme, insanı daha özgür ve erdemli kılmalı mı, yoksa daha güçlü ve üretken mi? Modern transhümanist retorik, ikinci seçeneğe yönelmiş görünmektedir. Zira burada insan, yalnızca artırılması gereken bir “kapasite yığını” olarak değerlendirilir (Coşkun, 2010:66). Bu bağlamda, insanın yalnızca zihinsel ya da fiziksel kapasitesini artırma çabası, onun etik yönünü geri plana atmaktadır. İnsan hakları, adalet, eşitlik ve ontolojik değer gibi kavramlar, transhümanist tartışmalarda ikincil konular olarak kalmaktadır. Bu durum, klasik hümanist geleneğin tersine çevrilmesidir: Hümanizm insanı merkeze alırken, transhümanizm işlevselliği merkeze alır (Bostrom, 2004: 23).

İnsanın tanımı yalnızca “daha iyi olma” çerçevesinde yeniden şekillendirildiğinde, bu tanım aynı zamanda “yetersiz olanın dışlanması” da içermektedir. Bu nedenle transhümanist bir toplum, kaçınılmaz olarak yeni bir seçkinler düzeni doğuracaktır. Yüksek gelir gruplarının genetik avantajlar satın aldığı, zihinsel destek sistemlerine erişim sağladığı bir dünyada, eşitlikten söz etmek neredeyse imkânsız hale gelecektir (Coeckelbergh, 2013:101). Yapay zekâ, beyin-makine ara yüzleri ve biyolojik artırımların hayatın olağan bir parçası hâline geldiği toplumlarda, “insanlık” tanımı da radikal biçimde değişecektir. Söz konusu teknoloji yalnızca bedensel değil, ahlaki ve ontolojik olarak da insanı dönüştürür. Zira karar alma süreçlerine dışsal algoritmaların

dahil edilmesi, özgür irade kavramını tartışmaya açmaktadır. Bu noktada Kantçı anlamda “ahlaki özerklik” ciddi biçimde zedelenmiş olur. Bu dönüşüm yalnızca bireysel düzeyde değil, kültürel ve dini düzeyde de önemli bir kırılma doğuracaktır. Özellikle yaratılış düşüncesine dayanan dinî öğretiler, transhümanist iddialar karşısında sorgulanmaya açık hâle gelmiştir. İnsanın Tanrı tarafından yaratılan kutsal bir varlık olması fikri, yerini insanın kendini tasarlayabilen bir “yaratıcıya” dönüşmesi fikrine bırakmaktadır. Bu da, modern çağın seküler tanrı anlayışını ortaya koymaktadır: İnsan-tanrı (Sorgner ve Grimm, 2013:88). Transhümanist düşünceyle birlikte, Tanrı kavramının yerini “sınırsız teknik kapasite” almaktadır. Bu bağlamda, transhümanizm yalnızca bir teknoloji projesi değil, seküler bir eskatolojidir. Daha üstün, ölümsüz, hastaliksız ve duygusal olarak stabilize edilmiş bir varlık ideali, cennetin yeryüzündeki karşılığı gibi sunulmaktadır. Bu seküler cennet, kurtuluşu Tanrı’da değil, teknolojiye arar (More, 2018:93).

Buna rağmen, söz konusu teknolojik ilerlemelerin nihai sonuçları üzerine felsefi düşünme çoğu zaman ihmal edilmektedir. Örneğin, zihinsel kapasiteyi artıran bir teknolojinin bireyin öz farkındalığını artırıp artırmayacağı sorusu genellikle göz ardı edilir. Oysa insan yalnızca bilen değil, kendini bilen bir varlıktır. Bu farkındalık, teknik müdahalelerle geliştirilemeyecek kadar derin bir bilinç boyutudur (Askland, 2011:50). Genetik mühendisliği ve yapay zekâ birleşiminde oluşan posthuman varlık, doğrudan insanın halefi olarak düşünülmektedir. Ancak bu varlıkta insani değerlerin korunup korunamayacağı, etik bir sorudur. Transhümanizm destekçileri genellikle bu dönüşümü “doğal bir evrimsel adım” olarak lanse etseler de, bu sav biyolojik değil, ideolojiktir. Zira doğal evrim, rastlantısallık üzerine kuruluyken; transhümanizm bilinçli bir müdahale sürecidir (Bardzinski, 2014:39). Bu noktada Nietzsche’nin “üstinsan” kavramı hatırlanabilir. Ancak transhümanist posthuman, Nietzscheci anlamda değer yaratıcı değil; daha çok işlevsellik artırıcıdır. Üstinsan, değerleri altüst ederken; posthuman, mevcut düzenin dijital bir uzantısı olmaktan ileri gitmez. Bu da, gerçek bir dönüşüm değil; mekanik bir taklit üretir (Platon, 2008:127). İnsanlık tarihinin büyük kısmında evrim, çevresel koşullara verilen biyolojik tepkilerle açıklanırken; transhümanizm, bu süreci tersine çevirerek çevrenin değil, doğrudan bireyin yapısının dönüştürülmesini hedefler. Bu durum, evrimin doğasındaki rastlantısallığın ortadan kaldırılarak, onun yerine niyetli ve programlanmış bir evrim anlayışının geçirilmesini ifade eder. Bu yönüyle transhümanizm, doğayı kendine tâbi kılma arzusunun günümüzdeki radikal bir tezahürüdür (Dağ, 2018:158).

Evrime teorisine yönelik eleştirel tutumlar kadar, bu teoriyi ilâhi yaratılışla uzlaştırma çabaları da mevcuttur. Bu çerçevede öne çıkan çağdaş düşünürlerden biri olan Caner Taslaman, evrimsel sürecin Allah’ın yaratma biçimlerinden biri olabileceğini savunur. Taslaman’a göre, evrende gözlenen biyolojik çeşitlilik, Allah’ın kudretiyle işleyen bir kanunlar düzeni içerisinde açıklanabilir. Bu yaklaşım, evrimsel mekanizmaların, Tanrı’nın ilmi ve iradesiyle işleyen yaratılış sürecine dahil olabileceğini kabul eder. Böylece evrim, Allah’ın iradesini dışlamayan bir araç; yaratılış ise bu aracın gayesini belirleyen aşkın bir gerçeklik olarak yorumlanır. Taslaman, evrimi inkâr etmenin bilimsel gereklilik olmadığını; aksine, evrimi ilâhi yaratılışın bir parçası olarak görmekle inançla bilimin çatışmadan bir arada var olabileceğini ileri sürer (Taslaman, 2013:47).

3. İLAHİ YARATILIŞ VE TRANSHÜMANİZM ARASINDAKİ İLİŞKİ

3.1. Transhümanizm ve Yaratılış Doktrinleri Karşılaştırma

İnsanın kökeni, doğası ve nihai amacı, insanlık tarihinin en kadim ve kapsamlı tartışmalarından birini oluşturur. Felsefi, dini ve bilimsel çerçeveler içerisinde bu sorulara verilen cevaplar, zamanla çeşitlenmiş ve çağın gerekliliklerine göre evrilmiştir. Modern dönemin dikkat çekici yönelimi ise insanın kendi doğasını aşma çabasında somutlaşır; bu yönelim transhümanizm kavramı ile tanımlanır. Transhümanizm, insanın biyolojik, zihinsel ve hatta ahlaki sınırlarını teknoloji aracılığıyla geliştirmeyi, yeniden biçimlendirmeyi ve aşmayı hedefleyen felsefi ve teknolojik bir yaklaşımdır (Dağ, 2020:58). Bu, yalnızca teknik bir program ya da bilimsel bir girişim değil; aynı zamanda insanın ne olduğuna ve ne olabileceğine dair yeni bir ontoloji sunar (Ferrando, 2019:102). Dolayısıyla transhümanizm, bireysel beden ya da zihin düzeyindeki müdahalenin ötesinde, insanlık tanımının kendisine yönelik radikal bir girişim anlamına gelir. Her ne kadar evrimsel biyolojiyle bağlantılı olarak açıklansa da, transhümanist proje, klasik evrim teorisinin temelinde bulunan rastlantısallık ve doğallık ilkelerine aykırı bir biçimde ilerlemektedir. Zira bu yaklaşım, evrimi hızlandırmayı, bilinçli bir biçimde yönlendirmeyi ve doğal süreci teknik müdahalelerle yeniden tasarlamayı öngörür (Kurzweil, 2005:231).

Modern evrim kuramı, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı eseriyle sistematik bir bilimsel zemin kazanmıştır. Doğal seçim, mutasyonlar ve çevresel adaptasyon gibi temel ilkeler çerçevesinde açıklanan bu kuram, canlı türlerinin nasıl çeşitlendiğini ve zamanla nasıl evrim geçirdiğini anlamaya yönelik bilimsel bir çabadır (Pilsch, 2017:98). Ancak bu kuram, insanın anlamını ve nihai amacını sorgulamaz; yalnızca fiziksel değişimi açıklar. Buna karşılık transhümanizm, bu süreci bir anlam arayışı içinde yeniden inşa etmeye çalışır: İnsan yalnızca ne olduğu ile değil, ne olabileceği ile tanımlanmalıdır (Ferrando, 2013:77). Bu vizyon, kaçınılmaz olarak geleneksel dini yaratılış doktrinleriyle çatışma hâline gelir. Teistik dinlerde insan, Tanrı tarafından belirli bir plan, amaç ve hikmetle yaratılmış bir varlıktır (Aydınlı, 1997:65). İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi üç büyük semavî din, insanın yalnızca fiziksel bir varlık olmadığını, onun manevi, ahlaki ve ruhsal bir boyuta sahip olduğunu vurgular (Gölcük, 1996, s. 48). Bu boyut, insanı diğer canlılardan ayıran temel farktır. Transhümanizm ise çoğu zaman bu manevi eksen göz ardı ederek, insanı geliştirilebilir bir sistem, kodlanabilir bir algoritma ve dönüştürülebilir bir organizma olarak görür (Douglas, 2015:112). Bu yaklaşım, sadece dini metinlerle değil; aynı zamanda etik düşünceyle de karşılaşır.

Transhümanizmin önerdiği gelişim, bireyin fiziksel sınırlarını aşmakla birlikte, insanın bütünsel doğasını tehdit etme potansiyeli taşır. Örneğin, genetik mühendisliği ile seçilmiş özelliklere sahip bireylerin üretimi, hem bireysel kimlik duygusunu hem de toplumsal eşitlik

ilkesini zedeler (Fahri, 2004:40). Yapay zekâ ile bütünleşmiş zihinler, bireysel karar alma süreçlerini, özgür irade kavramını ve etik sorumluluğu yeniden tanımlama ihtiyacı doğurur (Doğan, 2002:29). Bu nedenle, transhümanizmin dinî yaratılış doktrinleri ile ilişkisi çok boyutlu bir karşıtlık ve dönüşüm içermektedir.

Hristiyanlıkta insan, Tanrı'nın suretinde “İmago Dei” yaratılmıştır; bu suret, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhsal bir yansıma anlamına gelir. Transhümanist projeler ise bu sureti dönüştürmeyi, hatta “geliştirmeyi” öngörmektedir ki bu, İmago Dei anlayışının kökten değişmesi ya da reddedilmesi anlamına gelebilir. Benzer şekilde İslam'da insanın yaratılışında Tanrı'dan üflenen ruhun (nefha-i ilâhiye) merkezi bir yeri vardır. Bu ilâhi yönelim, insanın ahlaki sorumluluğunun ve manevi değerinin temelidir. Transhümanist vizyon, bu ruhsal boyutu göz ardı ettiği ölçüde, İslami insan tasavvuru ile çelişir (Nesefi, 1990:31). Yahudi düşüncesinde insan, Tanrı'nın yaratıcı sözüyle var edilmiş ve O'nun iradesini yeryüzünde temsil etmekle yükümlü kılınmıştır. Bu anlayışta, insanın doğası Tanrı'nın ahlaki niteliklerini yansıtır. Transhümanist yaklaşıma göre ise insanın değeri, performansı ve potansiyelidir.

Hinduizm ve Budizm gibi doğu dinleri ise yaratılış meselesini daha döngüsel ve karma merkezli bir şekilde yorumlar. Bu geleneklerde bireyin fiziksel bedeninden ziyade ruhsal yolculuğu esastır (Ferrando, 2019:110). Transhümanist ölümsüzlük iddiası, fiziksel bedenin sürdürülmesi üzerineyken, bu döngüsel yeniden doğuş ve ruhsal kurtuluş anlayışlarıyla uyumsuzluk gösterir. Budist öğretilerde varlık, kalıcı ve değişmez bir “benlik”ten yoksun olarak tanımlanır (anatta). Oysa transhümanizm, bu “benlik”i teknoloji aracılığıyla sürdürmeyi hedefler (Douglas, 2015:115). Bu karşıtlık, sadece metafizik düzeyde değil, varoluşsal değerlerin temelinde de derin ayrılıklar yaratır. Transhümanistlerin amacı, yalnızca transhümanizmi tanıtmak değil; aynı zamanda evrimsel kuram ve dini yaratılış anlayışlarıyla karşılaştırarak, insanın kimliği, anlamı ve geleceği hakkında yeni bir düşünsel çerçeve ortaya koymaktır. Bu çerçeve, disiplinler arası bir okumanın, sadece bilimsel değil; aynı zamanda ahlaki, felsefi ve teolojik yönlerden de gerekli olduğunu savunur (Ocak, 2011:54).

Modern biyolojik evrim teorisi, canlıların çevresel koşullara uyum sağlayabilen varyasyonlarının hayatta kalma ve nesillerini aktarma şansı bulduğu ilkesine dayanır. Doğal seçim, adaptasyon, genetik mutasyonlar ve zaman faktörü, türlerin değişimini belirleyen temel parametrelerdir. Bu süreç, bilinçsiz, yönsüz ve amaca yönelik olmayan bir doğal mekanizma olarak kabul edilir (Fahri, 1998:18). Evrimsel biyoloji açısından insan da bu sürecin bir ürünüdür; hiçbir metafizik ayrıcalığı yoktur. Transhümanizm bu süreci teorik olarak kabul eder, fakat ona müdahale etmeyi ve onu hızlandırmayı hedefler. Transhümanist düşünce, evrimin rastlantısallığını bir sorun olarak görür; zira ona göre doğal evrim süreci yavaş verimsiz ve kontrolsüzdür. Bu bağlamda insan, bu süreci bilinçli olarak yönlendirebilecek teknolojik araçlara

sahiptir: CRISPR gibi gen düzenleme teknikleri, yapay zekâ, nöroteknoloji ve biyomekanik müdahaleler, artık evrimsel sürecin rastgeleliğine meydan okumanın yolları olarak görülmektedir (Doğan, 2002:34). Bu yaklaşım, evrimin kontrol altına alınabileceği ve insanın kendi evrimsel kaderini belirleyebileceği iddiasına dayanır. Buradaki temel sorun, evrim sürecinin epistemolojik doğasının transhümanizm tarafından yeniden tanımlanmasıdır (Pilsch, 2017: 104).

Evrimsel biyoloji, doğal sürecin dış müdahaleden bağımsız olarak işlediğini öne sürerken, transhümanizm insanı bu sürecin yöneticisi olarak konumlandırır. Bu noktada doğa ile teknoloji arasındaki sınır bulanıklaşır. Doğal olan ile yapay olanın yer değiştirmesi, sadece biyolojik bir dönüşüm değil, aynı zamanda kültürel ve etik bir devrim anlamına gelir. Artık “doğal insan” değil, “tasarlanmış insan” çağındayız. Bu düşünsel kırılmanın etkileri, insan anlayışının dini boyutunda daha da derinleşmektedir. Hristiyanlıkta, insanın Tanrı’nın suretinde yaratılması, onun kutsallığını ve ahlaki yükümlülüğünü temel alır. İnsanın Tanrı ile olan bağı, onun fiziksel değil, ruhsal yapısı ile ilişkilidir (Grudem, 2004:75). Transhümanizm bu bağı reddetmese bile, insanın kutsallığını onun fiziksel kapasitesine indirger. Bu da insanın değerinin doğrudan gelişmişliğine göre belirleneceği bir etik yapı yaratır ki bu, Hristiyan etik geleneği ile derin bir çatışma içerisindedir. Benzer biçimde İslam’da da insanın yaratılışı ilâhi iradeye dayanır. Kur’an’a göre insan, topraktan yaratılmış ve ona Allah’ın ruhundan üflenmiştir. Bu yaratılış düzeni içinde insan, yeryüzünde halife olarak görevlendirilmiştir; bu hem bir sorumluluk hem de onur anlamına gelir (Bakara, 2:30). Transhümanizmin önerdiği insan modeli ise halifelik anlayışı yerine hâkimiyet anlayışını koyar: İnsanın kendi doğasına hâkim olması, ilâhi iradenin yerine kendi iradesini koyması anlamına gelir. Bu, insanın yaratılıştaki yerine ilişkin radikal bir yeniden yazımdır. Yahudi düşüncesinde insan, Tanrı’nın yaratıcı sözüyle yaratılmış ve O’nun iradesini yeryüzünde temsil etmekle yükümlü kılınmıştır. Bu anlayışta, insanın doğası Tanrı’nın ahlaki niteliklerini yansıtır.

Tablo 1. Transhümanizme İlahi Dinlerin Yaklaşımları

Din	İnsan ve Teknoloji İlişkisi	İlimli Yaklaşımlar	Eleştirel Yaklaşımlar
Yahudilik	İnsan, Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır ve Tikkun Olam ilkesiyle dünyayı düzeltmekle yükümlüdür (Dorff, 2007: 28).	Genetik mühendisliği ve biyoteknoloji desteklenir; yaşam kalitesi artırımı olumlu görülür (Loike, Kadish, 2009:312).	Bilincin dijitalleştirilmesi ve ölümsüzlük çabası Tanrı’yı taklit olarak kabul edilir (Loike, Kadish, 2009:325).
Hristiyanlık	İnsan İmago Dei çerçevesinde Tanrı’nın yansımasıdır (Peters, 2011: 49).	Organ nakli ve tıbbi müdahaleler Tanrı’nın merhametinin uzantısı olarak değerlendirilir (Cole-Turner, 2012:66).	“Tanrı gibi olma” arzusu günah olarak görülür; ölümsüzlük hedefi yaratılış düzenine aykırıdır (Waters, 2006:72).
İslam	İnsan bedeni Allah’ın emanetidir, yaratılış (fitrat) doğası korunmalıdır (Yıldırım, 2017:53).	Tedavi amaçlı müdahaleler zaruret prensibiyle meşrulaşabilir (Çiçek, 2020: 82).	Fıtratın bozulması ve ölümsüzlük arzusu İslam inancı ile çelişir; “Her nefis ölümü tadacaktır” ilkesi vurgulanır (Al-i İmran 3:185).

Bu tablo, transhümanist felsefeye yönelik Yahudi, Hristiyan ve İslam teolojilerinin insan-teknoloji ilişkisine dair ılımlı ve eleştirel bakış açılarını karşılaştırmalı olarak göstermektedir. Dini yaklaşımların, teknolojik gelişmelere yönelik teolojik sınırlarını ortaya koymaktadır.

Transhümanist yaklaşıma göre ise insanın değeri, performansı ve potansiyelidir. Hinduizm ve Budizm gibi doğu dinleri daha farklı bir çerçeveye sunar. Hinduizm’de insan, karma yasasına tabi olan bir ruhtur (âtman) ve samsara döngüsü içinde yeniden doğar. Nihai hedef, bu döngüden kurtulmak ve mokşa’ya ulaşmaktır.¹ Transhümanizm, ölümsüzlüğü fiziksel bedenin sürdürülmesi olarak tanımlarken, Hinduizm ruhsal kurtuluşu hedefler. Bu noktada iki yaklaşımın ölüm anlayışı birbirinden tamamen farklıdır: biri ölümü teknik bir hata olarak görürken, diğeri onu ruhsal evrimin bir aşaması olarak kabul eder (Radhakrishnan, 1993:145). Budizm’de ise yaratılış fikri yoktur. Varlık, geçici, acı dolu ve özden yoksun olarak tanımlanır (Ferrando, 2013, :88). Bu öğretilerde insanın amacı, bu yanılsamayı fark ederek Nirvana’ya ulaşmaktır. Transhümanist söylem ise varlığı sabitlemek, süreklilik kazandırmak ve benliği güçlendirmek üzerine kuruludur. Bu yönüyle Budist anlayışla temelden çelişir. Budizm, insanın yapısal değişimiyle değil, içsel dönüşümüyle ilgilenir. Tüm bu karşılaştırmalar, transhümanizmin yalnızca bir bilimsel ya da teknolojik proje olmadığını, aynı zamanda metafizik düzeyde insanı yeniden tanımlama girişimi olduğunu gösterir. Bu nedenle, transhümanizmin yarattığı etik, felsefi ve teolojik sorular; onu yalnızca bir inovasyon alanı olmaktan çıkarır, aynı zamanda bir varoluş krizinin merkezine yerleştirir. İnsan artık Tanrı’nın yarattığı olmaktan çok, kendi yaratısıdır. Bu durum, modern bireyin kutsal teknolojiye taşıdığı yeni bir seküler mitoloji üretmektedir (Pilsch, 2017:112).

Transhümanizm, insanın yalnızca biyolojik sınırlarını değil, aynı zamanda varoluşsal sınırlarını da ortadan kaldırmayı hedefleyen bir vizyon ortaya koyar. Bu vizyon, insanın yapabileceği her şeyi meşru sayan bir özgürlük anlayışına dayanır. Oysa klasik ahlâk felsefeleri ve dini etik sistemler, özgürlüğü sorumlulukla birlikte düşünmeyi zorunlu kılar. Kant’ın ahlak anlayışında özgürlük, aklın belirlediği evrensel yasaya göre davranmakla mümkündür; dolayısıyla birey her istediğini yapmakta değil, “yapması gerekeni” yapmakta özgürdür (Ocak, 2011:45). Transhümanist birey ise ahlaki sınırları aşma hakkını kendinde görür. Bu anlayış, modernitenin birey merkezli değer sisteminin bir uzantısıdır. Transhümanist etik, çoğunlukla bireysel çıkar, gelişim ve tercih haklarını merkeze alır. Bireyin teknolojik gelişmelere erişim hakkı, neredeyse kutsal bir özgürlük biçiminde sunulur. Ancak burada göz ardı edilen önemli bir husus vardır: Bu teknolojilere erişim imkânı sınırlı bir azınlığa aittir. Genetik modifikasyonlar, yapay zekâ destekli zihinsel güçlendiriciler ya da ömrü uzatan biyomedikal uygulamalar, ekonomik ve sosyal olarak ayrıcalıklı kesimlerin tekelinde kalacaktır (Fukuyama, 2002:78). Bu durum, insanlık tarihinde benzeri az görülmüş yeni bir sınıfsal ayrım yaratma potansiyeline sahiptir. Artık sınıflar sadece ekonomik temelli değil, biyolojik farklılıklarla da tanımlanacaktır. “Doğal insanlar” ve “iyileştirilmiş insanlar” arasında oluşacak fark, yalnızca fiziki ya da zihinsel kapasitelerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda hukukî, ahlaki ve siyasal düzlemlere de yansır. Bu, yeni bir biyopolitika çağını başlatır. Michel Foucault’nun tanımıyla biyopolitika, yaşamın yönetimi, denetlenmesi ve sınıflandırılmasıdır. Transhümanizm, bu sınıflandırmayı teknoloji eliyle gerçekleştirebilir. Bu etik kriz, insanın kendisini nasıl tanımladığıyla doğrudan ilişkilidir.

¹ *Âtman*, Hinduizm’de bireysel ruhun özünü ifade eder. *Samsara*, sürekli doğum-ölüm döngüsüdür. Nihai kurtuluş olan *mokşa*, bu döngüden kurtulup *Brahman* ile birleşmeyi temsil eder (Zachner, 1962:68).

Eğer insan yalnızca performansı ile ölçülecekse, engelli bireyler, yaşlılar, zihinsel ya da bedensel farklılık taşıyanlar “eksik” olarak mı kabul edilecektir? Bu, doğrudan insan onuruna karşı bir tehdittir.

Dinî gelenekler, insan değerini Tanrı’dan gelen yaratılışla açıklarken; transhümanizm, değeri ölçülebilir, optimize edilebilir niteliklerle belirlemektedir. Bu, insanın kutsallığını kaybetmesi ve makineleşmesi anlamına gelir. Öte yandan, transhümanizmde ölüm bir sorun, hastalık bir hata, yaşlılık ise bir kusurdur. Bu anlayış, hayatı yalnızca işlevsel bir süreç olarak tanımlar. Oysa klasik felsefelerde ve dini geleneklerde ölüm, yaşamın anlamının bir parçası olarak kabul edilir. Ölüm, yalnızca son değil; aynı zamanda sorumluluk duygusunu, tevazuyu ve hikmeti besleyen bir varoluş koşuludur. İnsanın ölümlülüğü, onun insan kalmasının temelidir. Bu hakikati kaybetmek, insanın hem kendine hem de topluma yabancılaşmasına neden olabilir (Kara, 2022:120). Bu yabancılaşma, teknolojiyle insan arasında kurulan ilişkinin doğasıyla da ilgilidir. Heidegger, teknolojiyi sadece araçsal bir şey değil; aynı zamanda bir “açığa çıkarma tarzı” olarak görür. Ona göre modern teknoloji, doğayı bir “kullanılabilir kaynak” olarak gösterir ve bu da insanın varlıkla ilişkisini araçsallaştırır (Biçer, 2017:58). Transhümanist birey de doğayı değil, kendisini araçsallaştırır. Beden, ruh ve zihin artık birer donanım ya da sistem bileşeni olarak görülmeye başlanır. Bu ise insanın kendilik bilinciyle çelişir.

Transhümanizmde özgürlük, biyolojik sınırların ortadan kaldırılmasıyla özdeşleştirilir. Ancak sınırların tamamen ortadan kalktığı bir varlık hâlâ “insan” mıdır? Felsefî antropoloji, insanı sınırları olan bir varlık olarak tanımlar. Sınır, insanın varlıkla, ötekiyle ve kendisiyle kurduğu ilişkinin temelidir. Sınırın yokluğu, yönsüzlük ve anlam kaybı üretir. Özgürlük, yalnızca sınırların içinde değerlidir; çünkü ancak sınırlı bir yapı içinde seçim anlam kazanır. O hâlde transhümanist özgürlük anlayışı, özgürlüğün kendisini yok eden bir çelişki doğurabilir. Bu çelişki, insanın ahlaki öznesi olma kapasitesini de etkiler. İnsan yalnızca bilen değil; doğruyu, yanlış, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen bir varlıktır. Bu ahlaki değerlendirme yetisi, doğrudan özgür iradeye ve vicdana dayanır (Türkeri, 2001:92).

Transhümanist projeler, bilinç aktarımı, karar destek sistemleri ve algoritmik yönlendirmeler yoluyla insan kararlarını otomatikleştirmeyi amaçladığında, özne olma kapasitesi zarar görebilir. İnsan yalnızca “etkili” bir varlık haline gelir; fakat “etik” bir varlık olmaktan çıkar. Transhümanist ütopyalar, beraberinde birçok distopik ihtimali de taşımaktadır (Fukuyama, 2002:101). İnsanı sonsuz yaşama, mutlak sağlığa ve üstün zekâyâ ulaştırma hedefi, onun ruhsal, etik ve toplumsal yönlerini ihmal ettiği ölçüde dengesizleşir. Transhümanizm insanı geliştirmek yerine, onu araçsallaştırarak değersizleştirebilir. Bu nedenle transhümanist ilerlemelerin sadece bilimsel verimlilik açısından değil; insanlık onuru, ahlaki sorumluluk ve anlam arayışı açısından da değerlendirilmesi zorunludur (Bostrom, 2005:210).

Transhümanist vizyonun en dikkat çekici yönlerinden biri, geleceğe dair sunduğu spekülâtif projeksiyonlardır. Bu projeksiyonlarda insan, biyolojik sınırlardan kurtulmuş, yapay zekâ ile birleşmiş, dijital bilinç taşıyan, hatta fiziksel bedenin ötesine geçmiş bir varlık olarak hayal edilir. Bu yeni varlık tipolojisi, “posthuman” ya da “metainسان” gibi terimlerle ifade edilir (Bostrom, 2005:215). Ancak burada sorulması gereken temel soru şudur: Bedenin ve zihnin sınırları aşıldığında ortaya çıkan varlık, hâlâ insan olarak tanımlanabilir mi? Klasik antropolojik çerçevede insan, biyolojik özelliklerinden çok, bilinç, ahlaki sorumluluk ve anlam arayışıyla

tanımlanır. Posthuman tahayyülünde ise bu değerler ya yeniden tanımlanmakta ya da işlevsellik adına ikinci plana itilmektedir. Bu yaklaşım, “insan sonrası” bir varlık inşa etmeyi amaçlarken, “insanlık sonrası” bir değer sistemine de zemin hazırlamaktadır (Herzfeld, 2002:134). Transhümanist birey, yalnızca daha güçlü değil; aynı zamanda farklı bir anlam dünyasında var olmaktadır. Burada felsefi bir sorgulama kaçınılmazdır: Gelişim yalnızca kapasite artışıyla mı mümkündür, yoksa gelişim etik, ruhsal ve varoluşsal derinlik kazanımıyla mı tanımlanmalıdır? Teknolojik olarak gelişmiş bir varlık, etik olarak daha iyi bir varlık anlamına gelmeyebilir. Bu bağlamda Aristoteles’in “eudaimonia” kavramı hatırlanmalıdır. Aristoteles’e göre insanın amacı, erdemli bir yaşam sürerek mutluluğa ulaşmaktır. Bu mutluluk, fiziksel yeteneklerle değil; ruhsal olgunlukla ilgilidir (Kass, 2002:77). Transhümanist yaklaşım bu anlamda, eudaimonik değil; hedonik bir vizyon sunar. İnsanlık tarihi, yalnızca teknik ilerlemelerle değil; aynı zamanda bu ilerlemelere eşlik eden ahlaki, kültürel ve dini dönüşümlerle şekillenmiştir. Ateşin bulunması, yazının icadı, sanayileşme, dijital devrim gibi aşamalar, insanlığın kendisini nasıl tanımladığına da etki etmiştir. Transhümanizm, bu zincirin bir halkası olmakla birlikte, önceki dönüşümlerden farklı olarak insanın tanımını kökten değiştirme iddiasındadır. Bu iddia, modern insanın yalnızca ne yaptığına değil, kim olduğuna dair de radikal bir yeniden yazımı gündeme getirir.

Yaratılış doktrinleriyle karşılaştırıldığında, bu radikal yeniden yazım ciddi çatışmalara yol açar. Teistik dinlerde insan, Tanrı’nın iradesi doğrultusunda yaratılmış, sınırlı ama anlamlı bir varlıktır (Grudem, 2004:30). Bu sınırlılık, insanın sorumluluğunun ve ibadetinin temelidir. Oysa transhümanizm, sınırlılığı bir problem olarak tanımlar. Ölümlülük, kusurluluk ve bağımlılık gibi insanî özellikler, teknik olarak ortadan kaldırılması gereken hatalar olarak görülür. Bu bakış, insanın ilâhi hikmet doğrultusunda değil; teknik optimize hedefiyle yeniden şekillendirilmesi anlamına gelir. Bu noktada önemli bir diğer mesele, transhümanizmin epistemolojik zeminiyle ilgilidir. Transhümanist projelerin temelinde pozitivist bir bilim anlayışı yatar. Bu anlayışta bilgi, yalnızca ölçülebilir, gözlemlenebilir ve tekrarlanabilir olana indirgenir (Kurzweil, 2005:295). Ancak insanın içsel dünyası, sezgi, iman, değer ve vicdan gibi unsurlar bu ölçütlerle açıklanamaz. Dolayısıyla transhümanizm, bilgi alanını daraltmakta ve insanı yalnızca veri üreten bir makineye indirgeme tehlikesi taşımaktadır. Bu tehlike, eğitim, sağlık, hukuk ve siyaset gibi alanlarda da hissedilmeye başlanmıştır. Eğitimde bireyin anlam arayışı ve karakter gelişimi ikinci plana itilirken, performans artırımı, dikkat süresi optimizasyonu ve nöro-verimlilik ön plana çıkarılmaktadır (Fukuyama, 2002: 82). Sağlık alanında ise insan bedeni yalnızca onarılması gereken bir makine gibi ele alınmakta; yaşlılık, doğallığın değil, arızanın bir işareti sayılmaktadır (Kass, 2002:75). Hukukta ise teknolojiyle entegre olmuş varlıkların statüsü tartışmaya açılmakta; insan olmanın hukuki tanımı bile dönüşmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca bireysel değil, kolektif düzeyde de önemli etkiler yaratmaktadır. İnsanlığın ortak mirası olan kültürel, dini ve etik değerler; bireysel tercihlerin ve teknolojik özgürlüklerin gölgesinde silikleşmektedir. Postmodern toplumlarda anlam arayışı yerini faydacı verimliliğe bırakmakta; kutsal olan, işlevsel olan lehine terk edilmektedir. Bu bağlamda transhümanist yönelim, yalnızca bireyi değil; insanlığın kendisini tanımlama biçimini de değiştirmektedir. Bu değişim karşısında geliştirilebilecek alternatif insan modelleri, yalnızca teknolojik değil; etik, metafizik ve toplumsal boyutlara da sahip olmalıdır. “Bütüncül insan” modeli, bireyin fiziksel kapasitesini artırmaya değil; ruhsal derinliğini, etik farkındalığını ve sosyal sorumluluğunu geliştirmeye odaklanmalıdır (Rifkin, 2010:155). Bu

modelde teknoloji, amaç değil; insanî gelişimin hizmetinde bir araç olarak konumlandırılmalıdır. Böylece transhümanizm ile yaratılış doktrinleri arasında kurulan karşılaştırma, yalnızca bir çatışma ya da uzlaşma zemini değil; insanın kim olduğu, neye yöneldiği ve nasıl bir gelecek kurmak istediğine dair temel soruların yeniden gündeme getirilmesidir. Bu sorular, yalnızca felsefecilerin ya da din âlimlerinin değil; bilim insanlarının, politikacıların, eğitimcilerin ve toplumun tüm kesimlerinin ortak sorumluluğundadır. Çağdaş dünyanın insan anlayışında yaşanan kırılma, yalnızca teknik ilerlemenin bir sonucu değildir; aynı zamanda metafizik temellerin kaybıyla da doğrudan ilişkilidir (Scholem, 1974:88).

Transhümanizm, bu kırılmanın hem ürünü hem de hızlandırıcısıdır. İnsan artık yalnızca biyolojik bir varlık değil; aynı zamanda yazılımı güncellenebilir, bedeni yükseltilebilir, zihni optimize edilebilir bir sistem olarak düşünülmektedir (Kurzweil, 2005:300). Bu anlayış, Descartes'çı zihin-beden ayrımının dijital çağdaki devamı gibidir. Ancak bu kez ruh değil veri merkezlidir. Transhümanist birey için varoluş artık bir yazılım sorunudur: Bilgi aktarılabilirliği sürece bilinç sonsuzlaştırılabilir. Bu yaklaşım, yaratılış doktrinlerinin merkezindeki anlam, kutsallık ve sorumluluk üçlüsünü zayıflatır (Bostrom, 2005:220). Hristiyanlık, insanı Tanrı'nın görüntüsü olarak tanımlar; İslam ise onu Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde konumlandırır. Yahudilikte insan Tanrı'nın sözünden yaratılmıştır. Bu geleneklerin ortak noktası, insanın yaratılmışlığına bağlı olarak bir etik yükümlülüğe sahip olmasıdır (Grudem, 2004:33). Transhümanizm ise yaratılış yerine tasarımı, kutsal yerine teknik kabiliyeti ve sorumluluk yerine yetenek artırımını önceler. Bu noktada insanlığın geleceği için bir yol ayrımından söz etmek mümkündür. Bir yanda insanı doğadan, bedenden ve ölümlülükten kurtararak onu “yeni bir varlığa” dönüştürmek isteyen transhümanist vizyon; diğer yanda insanı sınırlarıyla kabul ederek, bu sınırları anlamlandırmaya çalışan yaratılış merkezli insan anlayışı (Fukuyama, 2002:85). Bu iki vizyon arasında bir sentez ya da denge kurulabilir mi? Yoksa biri diğerini tamamen dışlamak zorunda mıdır? Zira teknoloji insanlığın doğal bir üretimidir ve yadsınamaz bir ilerleme potansiyeli taşır. Ancak bu ilerlemenin, insanın etik, manevi ve varoluşsal boyutlarıyla uyum içinde yürütülmesi gerekir. Aksi hâlde transhümanist projeler, insanı “geliştirirken” insanlıktan çıkarabilir. Bir başka deyişle, teknik olarak mümkün olan her şey, etik olarak meşru değildir (Kass, 2002:79).

3.1.1. İnsan Doğasına Bakış Açılarının Karşılaştırılması

Modern evrim kuramı, insanın anlamını ve amacını sorgulamaksızın sadece fiziksel değişimini açıklamaktadır. Buna karşılık, transhümanizm bu süreci bir anlam arayışı içinde yeniden inşa etmeye çalışır: İnsan yalnızca ne olduğu ile değil, aynı zamanda ne olabileceği ile de tanımlanmalıdır. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi üç büyük semavî din, insanın sadece fiziksel bir varlık olmadığını, onun manevi, ahlaki ve ruhsal bir boyuta sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu boyut, insanı diğer canlılardan ayıran en temel farktır. Transhümanizme bakıldığında ise genelde bu manevi eksenin göz ardı edildiği, insanı geliştirilebilir bir sistem, kodlanabilir bir algoritma ve dönüştürülebilir bir organizma olarak gördüğü dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, yalnızca dini metinlerle değil, aynı zamanda etik düşünceyle de çelişmektedir. Transhümanizmin önerdiği gelişim, bireyin fiziksel sınırlarını aşmakla birlikte, insanın bütünsel doğasını tehdit etme potansiyeli taşımaktadır (Tanrıverdi, 2023:45).

Hristiyanlıkta insan, Tanrı'nın suretinde (İmago Dei) yaratılmıştır; bu suret, sadece fiziksel değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhsal bir yansıma anlamına gelmektedir. Transhümanizm ise bu sureti dönüştürmeyi, hatta "geliştirmeyi" öngörerek bu anlayışın kökten değişmesini ya da reddedilmesini istemektedir. Benzer şekilde İslam'da insanın yaratılışında Tanrı'dan üflenen ruhun (nefha-i ilâhiye) merkezi bir yeri vardır. Bu ilâhi yönelim, insanın ahlaki sorumluluğunun ve manevi değerinin temelidir. Transhümanist vizyon, bu ruhsal boyutu göz ardı ettiği ölçüde İslami insan tasavvuru ile çelişmektedir. Yahudi düşüncesinde ise insan, Tanrı'nın yaratıcı sözüyle var edilerek O'nun iradesini yeryüzünde temsil etmekle yükümlü kılınmıştır. Bu anlayışta, insanın doğası Tanrı'nın ahlaki niteliklerini yansıtmaktadır. Transhümanist yaklaşıma göre ise insanın değeri performans ve potansiyeli şeklinde tanımlanmaktadır (Tunç, 2021:115).

Modern biyolojik evrim teorisi, canlıların çevresel koşullara uyum sağlayabilen varyasyonlarının hayatta kalma ve nesillerini aktarma şansı bulduğu ilkesine dayanmaktadır. Doğal seçim, adaptasyon, genetik mutasyonlar ve zaman faktörü, türlerin değişimini belirleyen temel etmenlerdir. Bu süreç, bilinçsiz, yön­süz ve amaca yönelik olmayan bir doğal mekanizma olarak kabul edilmektedir. Evrimsel biyoloji açısından insan da bu sürecin bir ürünü olarak hiçbir metafizik ayrıcalığı söz konusu değildir. Transhümanizm bu süreci teorik olarak kabul etmekte olup, ona müdahale etmeyi ve onu hızlandırmayı hedeflemektedir. Transhümanist düşünce, evrimin rastlantısal lığını bir sorun olarak görmekte olup, ona göre doğal evrim süreci yavaş verimsiz ve kontrolsüzdür (Ötesi, 2014:50).

İslam'da insanın yaratılışı ilâhi iradeye dayanmaktadır. Bu yaratılış düzeni içinde insan, yeryüzünde halife olarak görevlendirilmiş olup bu durum hem sorumluluk hem de onur anlamlarını taşımaktadır. Transhümanizmin önerdiği insan modeli ise halifelik anlayışı yerine hâkimiyet anlayışını koyar ve insanın kendi doğasına hâkim olması, ilâhi iradenin yerine kendi iradesini koyması anlamına gelmektedir (Tanrıverdi, 2023:52).

İlahi yaratılış inancı, evrenin ve insanın Tanrı'nın ilâhi iradesi ile yaratıldığı ve bu iradenin en temel belirleyici etmen olduğuna dayanmaktadır. Bu görüşe göre insan, Tanrı'nın planı ve iradesi perspektifinde yaratılmıştır. İlahi yaratıcı, insanı kendi suretinde ve benzerinde yaratmış, ona özgün bir ruh ve ahlaki boyut bahşetmiştir. İnsan, fiziksel bir varlık olmanın ötesinde, ruh ve bilinç boyutunda ölümsüz ve ilâhi bir kaynaktan gelmektedir. Ruh, Tanrı'ya ait bir parça olarak kabul görmekte ve ölüm sonrasında yaşamında tekrar Tanrı'ya döneceğine inanılmaktadır. İlahi bakışa göre insan, bedenle birlikte ruhu da taşımaktadır. Ruh, ilâhi güçle bağlantılı olup insanın temel özüdür. İnsan ruhu, ilâhi iradeye uygun bir biçimde hareket ederek ahlaki gelişim ve ruhani olgunluğa ulaşmayı amaçlamaktadır. İlahi yaratılış anlayışında insan doğası başlangıçta belirlenmiş ve değişmezdir. İnsan, Tanrı'nın belirlediği amaçlar doğrultusunda gelişmekte ve ruhani olgunluğa ulaşmaktadır. İnsan doğasının temel özellikleri sabit olup ruh ölümsüz, beden ise geçicidir. İlahi yaratılışa göre insanın temel amacı Tanrı'ya ulaşmak, O'nun emirlerini yerine getirmek ve ruhani olgunluğu sağlamaktır. Bu durum, ibadet, ahlaki davranış ve ruhani tecrübelerden geçmektedir. İlahi düşüncede insan doğası ve kaderi, Tanrı'nın planı içinde belirlenmiş bir durumdur. Evrimsel bir gelişme değil, ilâhi takdir ve düzen söz konusudur. İnsan, asli potansiyeline ulaşma konusunda çaba göstermekte olup doğasının temel sınırları ise değişmemektedir (Ötesi, 2014:53).

Transhümanizm perspektifinde bakıldığında ise, 20. yüzyılın ortalarından itibaren şekillenmiş, teknolojik ve bilimsel gelişmelerle birlikte insan doğasını dönüştürmeyi savunan felsefi ve kültürel bir akım olarak kendisini göstermiştir. Bu görüşe göre insan doğası değiştirilip geliştirilerek sınırlar aşılabılır ve insanın varoluş amacı yeniden tanımlanabilir. Transhümanist bakışta insan, sadece biyolojik ve ruhsal bir varlık olarak kalmamış, aynı zamanda teknolojiyi kullanarak kendisini değiştiren ve yöneten bilinçli bir varlık olarak konumlanmıştır. İnsan, biyoteknolojiyi, nanoteknolojiyi, yapay zekâyı ve diğer teknolojik araçları kullanarak kendi sınırlarını kaldırabilir ya da aşabilir hale gelmektedir. Bu anlayışa göre insan doğası, önceden belirlenmiş ve değişmez olmayıp, sürekli evrim ve gelişim içinde olan, kendi iradesiyle şekillenen bir yapı olarak ele alınmıştır (Can, 2022:38).

İnsan, biyolojik ve bilişsel kapasitesini artırma, ölümsüzlüğü sağlama ya da yeni özellikler kazanmak için teknolojiyi kullanmaktadır. Transhümanist yaklaşım, insan doğasının gelişimini bilim ve teknoloji kullanarak hızlandırmayı amaçlamaktadır. Birey, hastalıkları yenebilir ve böylece ömrünü uzatabilir. Zihinsel yeteneklerini artırırken, bilinçleriyle makinelerle entegre olabilir. Bu süreç, insanın kendisini sürekli yenileyerek dönüştürmesini sağlamaktadır. İnsan, teknolojik ilerlemelerle sınırları aşp yeni bir varlık haline dönüşmektedir. İnsanın doğası, biyolojik ve bilişsel kapasite bakımından sürekli olarak iyileşmekte ve güçlenmektedir. Özetle, transhümanizm insanın kendini geliştirmesiyle birlikte kendisini aşmasını ve yeni bir biyolojik ya da bilişsel düzeye ulaşmasını temel hedef olarak görmektedir. İnsan, kendi potansiyelini en üst düzeye çıkarmak ve sınır tanımadan evrimleşmek istemektedir (Güler ve Coşkunsever, 2024:40).

3.1.2. Ölümsüzlük ve Yaratılış Anlayışlarındaki Farklılıklar

İlahi yaratılış genel olarak dini ve teolojik temellere dayanmaktadır. Anlayış ele alındığında evren ve insan, büyük güç ya da Tanrı tarafından yaratılmıştır. İnanç sisteminin temel noktaları ise şöyle ifade edilebilmektedir. Evrenin ve insanın temel kaynağı öncelikle Tanrı'dır. Tanrı, her şeyi şüphesizdir ki amacına uygun olarak yaratmıştır. Bu noktada yaratılış, anlık ve ilâhi iradenin eseri olarak gerçekleşmiş olup süreç genel olarak kutsal kitap ya da dini metinlerle anlatılmaktadır. İnsan Tanrı'nın görüntüsü olarak yaratılmış olup ruh ise ölümsüzdür. Ölüm yalnızca geçici bir form değişimi olmakla beraber ruhun gerçek amacı Tanrı'ya ulaşmıştır. Nitekim ölümsüzlük ise ruhun Tanrı ile birleşmesi ve ahiret yaşamında devam etmesiyle sağlanmaktadır. Bu dini inançlara bakıldığında ahiret yaşamına hazırlık ve ahirette sonsuz yaşamı ifade etmektedir (Feyzi ve Bilgiz, 2023:215).

Transhümanizm, insanın bilişsel, biyolojik ve fiziksel sınırlarını aşma idealini benimseyen bir hareket olarak, yalnızca yaşamın kalitesini değil, süresini de radikal biçimde uzatmayı amaçlar. Bu bağlamda, ölüm, transhümanist düşüncede doğal değil, aşılması gereken bir problem olarak görülür (Bostrom, 2005:4). Transhümanistler, yaşlanmayı bir "hastalık" olarak tanımlar ve hücresel düzeyde biyoteknolojik müdahalelerle bu süreci durdurmayı, hatta tersine çevirmeyi hedefler. Hedeflenen nihai amaç ise, bilincin dijital ortama aktarılması "mind uploading", sibernetik uzuvlarla desteklenmiş bir beden ya da bilinç transferi yoluyla biyolojik ölümlülüğün aşılmasıdır (Kurzweil, 2013:112). Bu bakış açısı, semavî dinlerdeki ölüm ve ahiret anlayışıyla açık bir şekilde çelişmektedir. Örneğin, İslam'da ölüm, ilahî bir kaderdir ve insanın dünya hayatından ebedi ahiret yurduna geçişidir. Ölüm, bir son değil; yeni bir varoluş biçiminin

başlangıcıdır. Bu nedenle, ölümü ortadan kaldırmaya yönelik girişimler, fitratı değiştirme anlamı taşıyabilir ve ilahî düzene müdahale olarak değerlendirilir (Sarıçam, 2014:89). Hristiyanlıkta ise ölüm, insanın günahkâr doğasıyla ilişkilidir. İsa Mesih'in ölümü ve dirilişi ile ölümün nihai anlamda yenildiğine inanılır. Bu nedenle, ölümün bir tür ruhsal dönüşüm olduğu, fiziksel varoluşun ötesinde ebedi bir yaşamın başlangıcı olduğu kabul edilir (Çıkla, 2015:97). Yahudilikte de ölüm, Tanrı'nın iradesiyle belirlenen doğal bir süreçtir. Tora ve sonraki rabbanî literatürde ölüm sonrası yaşam hakkında açık ifadeler bulunmasa da, ahirete ve dirilişe dair bazı geleneksel inançlar mevcuttur (Üzüm, 1997:121). Bu bağlamda ölüm, Tanrısal plana dahil olup kaçınılmazdır. Transhümanizm, ölümden kaçışı teknolojik bir "kurtuluş" olarak sunarken; semavî dinlerde ölüm, ilahî bir hikmetin parçası, insanın sonluluğunun ve kulluğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu temel fark, transhümanizmin seküler, insanmerkezci bakış açısıyla dinî antropolojiler arasındaki en ciddi çatışma noktalarından biridir. Transhümanizm ise modern ve teknolojik gelişmelerle birlikte insanın doğasını dönüştürmeyi ve sınırlarını aşmayı amaçlayan felsefi ve bilimsel bir hareket olarak kendisini göstermektedir. Anlayışın temel noktalarından ise şöyle bahsedilebilmektedir. İnsan, kendi iradesi ve teknolojik araçlarla kendi evrimini yönlendirebilmekte Tanrı ya da ilâhî bir güç yerine insan kendisi yaratıcı olmaktadır. İnsan, biyoteknoloji, genetik mühendislik, yapay zekâ gibi teknolojik araçlarla kendi doğasını şekillendirebilmektedir. Yaratıcı güç, insanların kendi çabaları ile ilgilidir. İnsan, ruh ve beden bütünlüğünden ziyade mevcut teknolojik gelişmelerle birlikte bedenini iyi yapma, ölümsüzlüğü sağlama ya da kendi bilinç ve zekâ potansiyelini arttırmak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerle beraber insan ölümsüzlüğe ulaşabilmekte olup bu genetik mühendislik, nöroşirketleme ya da dijital bilinç aktarılmasıyla mümkün görülebilmektedir. İlâhî yaratılış anlayışında ölümsüzlük ve yaratılış Tanrı'nın iradesine dayalı üstün ve kutsal bir gerçekliğe bağlı iken transhümanizm de bu kelimeler bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle biçimlenmekte olup insanın kendi gücüyle ulaşmayı amaçladığı bir sınırdır. Birincisi ruh ve ilâhî çerçevesi söz konusu iken diğeri materyalist ve insancıl bir yaklaşımı benimsemektedir. Her iki yaklaşım insanlık bakımından farklı anlamlar ve değerler taşımakta iken biri ruhun ölümsüzlüğüne ve kutsallığına vurgu yapmakta diğeri ise insanın sınırlarını aşıp kendi geleceğini belirleme arzusunu ortaya koymaktadır (Güler ve Coşkunsever, 2024:42).

3.1.2.1. Transhümanizm, Reenkarnasyon ve Mucize Bağlamında İnsan

Transhümanizm, insanın mevcut biyolojik, zihinsel ve fiziksel sınırlamalarını teknoloji aracılığıyla aşabileceğini savunan posthümanist bir düşünce biçimidir. Biyoteknoloji, yapay zekâ, nöroteknoloji ve genetik mühendislik gibi alanlarda ilerlemeler aracılığıyla "geliştirilmiş" ya da "yeniden tasarlanmış" bir insan idealine yönelir. Bu yönüyle transhümanizm yalnızca teknik bir hedef değil, aynı zamanda insanın mahiyetine, kaderine ve aşkınlığına dair dini ve metafizik yaklaşımlarla doğrudan yüzleşen felsefi bir meydan okumadır (Bostrom, 2005:12). Bu çerçevede özellikle reenkarnasyon ve mucize kavramları, transhümanist düşüncenin insanı nasıl konumlandığına dair anlamlı karşılaştırma alanları sunar. Reenkarnasyon, bireysel ruhun bir bedenden diğerine geçerek çoklu yaşam deneyimleriyle kemale ulaşacağı inancını temel alır. Hinduizm, Budizm ve bazı Gnostik geleneklerde ruh, bedenden bağımsız ve sürekli devinen bir cevher olarak tanımlanır (Obeyesekere, 2002:61). Bu anlayışta ölüm, bir son değil, ruhun yeni bir

bedende yeniden doğuşunun başlangıcıdır. Transhümanizm ise ölümü aşılması gereken teknik bir problem olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre bilinç, dijital olarak haritalanabilir, kopyalanabilir ve yapay zihinlere entegre edilebilir. Böylece “ölümsüzlük”, ruhun döngüsel dönüşümüyle değil, bilincin kesintisiz aktarımıyla sağlanacaktır (Kurzweil, 2005:229). Ancak bu durum, insanın metafiziksel ve kutsal yönlerini göz ardı ederek, onu indirgenmiş bir veri yığınına dönüştürmektedir. Ruhun metafizik sürekliliğini vurgulayan reenkarnasyon, öznel benliği aşkın bir gerçeklik olarak görürken; transhümanizm bu benliği yalnızca işlevsel ve aktarılabilir bir bilinç örüntüsüne indirger (More, 1990:9). Diğer yandan mucize, transhümanizmin insan merkezli paradigma önerisiyle doğrudan çatışan bir kavramdır. Klasik dini anlayışta mucize, Tanrı’nın doğa yasalarını askıya alarak müdahalesi şeklinde tanımlanır. Mucize, bu yönüyle Tanrı’nın kudretinin ve aşkınlığının tezahürüdür (Plantinga, 2011:374). Transhümanist bakış açısında ise doğa yasaları, insanın mühendislik kabiliyetleriyle yeniden yapılandırılabilir alanlar olarak görülür. Dolayısıyla mucize artık aşkın bir kudretin göstergesi değil, insan eliyle üretilebilecek bir “teknolojik olağanüstülük” düzeyine indirgenir (Dabrock, 2009:255).

Transhümanist tahayyülde ölümsüzlük, yapay bedenlere bilinç aktarımı ya da biyolojik olarak yaşlanmayan organizmalarla mümkün görülür. Oysa semavî dinlerde diriliş ve mucize, insanın mutlak yaratıcıya bağlılığını ve onun iradesine teslimiyetini vurgular. Nitekim İsa’nın bir mucize olarak ölüyü diriltmesi, Tanrı’nın izniyle gerçekleşmiştir. Transhümanizmde ise benzer bir “diriltme”, gelecekte biyoteknoloji ya da dijital yedeklemeyle insan eliyle yapılabilir sayılmaktadır (Fukuyama, 2002:109). Bu durum, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ontolojik farkı silikleştirir; çünkü transhümanist birey, kendi kaderini Tanrı’ya değil, algoritmalara teslim etmektedir. Bu bağlamda transhümanizm yalnızca biyolojik bir dönüşüm önerisi değil; aynı zamanda teolojik ve metafizik bir kopuştur. Mucize, Tanrı’ya ait olmaktan çıkıp insan tarafından üretilen bir fenomene dönüşürken; reenkarnasyon, ruhun kozmik yasalarla yeniden doğması olmaktan çıkıp, bilincin yapay bedenlerde yeniden etkinleşmesi biçimini alır. İlahi düzene müdahale, insanın kendi doğasını şekillendirme çabası hâline gelir. Bu yaklaşım, İslam düşüncesindeki fitrat (yaratılış) anlayışına aykırıdır. Zira fitrat, insanın Tanrı tarafından belirlenmiş özü olup, müdahaleye kapalı kutsal bir yapıdır (Yazır, 1979:385; Topaloğlu, 2009: 192).

Transhümanizm ile reenkarnasyon ve mucize kavramları arasında temel bir gerilim vardır. Reenkarnasyon, metafizik bir süreklilikle ruhun aşkınlığına işaret ederken; transhümanizm, bilinci dijitalleştirerek ruhun anlamını silikleştirir. Mucize, Tanrı’nın kudretinin göstergesi; transhümanizm, bu kudreti teknoloji aracılığıyla insan eliyle gerçekleştirme iddiasındadır. Bu farklılıklar, transhümanizmin sadece teknolojik bir paradigma değil; aynı zamanda insanın aşkınlıkla ilişkisini kökten dönüştüren felsefi bir paradigma olduğunu göstermektedir.

3.1.3. Etik, Toplumsal ve Çatışma Alanı

Transhümanizm üzerine yürütülen entelektüel tartışmaların çoğu, etik meseleleri de içinde barındırmaktadır. Özellikle insan doğasını dönüştürmeye dönük teknolojiler, bireysel haklar, kimlik, eşitlik ve toplumsal yapı üzerinde önemli etik soruları gündeme getirmektedir. Transhümanizmin etik açıdan bu denli önemli olmasının nedeni, insanlığın geleceğini doğrudan etkileyebilecek potansiyellere sahip olmasıdır. Ancak bu potansiyel, aynı zamanda derin ve

karmaşık etik problemleri de beraberinde getirmektedir. Transhümanist teknolojilere kimin ulaşabileceği, bu teknolojilerin sosyoekonomik sınıflar arasında nasıl bir eşitsizlik yaratabileceği etik bir tartışma alanı doğurmaktadır. İnsan doğasının değiştirilmesi, bireyin kimliğini ve özgünlüğünü dönüştürebilir; bu ise bireyin "kim olduğu" sorusunu yeniden gündeme getirir. Beden ve zihnin yapay bileşenlerle yeniden şekillendirilmesi, geleneksel insan tanımını belirsizleştirmekte ve etik sınırların yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır (Kılıç Ahmedi, 2021:248). Özellikle yapay zekâ (YZ), genetik mühendislik, nano-teknoloji gibi alanlarda yaşanan gelişmelerin yanlış kullanımı ya da kötü niyetli aktörlerin eline geçmesi durumunda ortaya çıkabilecek etik riskler önem taşımaktadır. Zira bu gelişmeler, yalnızca bireysel değil, toplumsal ve küresel düzeyde de güvenlik tehditleri oluşturabilir. İnsan becerilerinin ötesine geçen bir zihin ya da bilinç yapısının ortaya çıkması, “insan” kavramının kendisini tehlikeye atabilir. Bu bağlamda transhümanizm ve etik arasındaki ilişki, yalnızca teknik değil aynı zamanda felsefi bir boyut da taşımaktadır (Demir, 2018:45; Dağ, 2019:212).

Transhümanizmin etik boyutu incelenirken ‘ölüm’ konusunun da merkezde yer aldığı görülmektedir. Françoise Dastur’a göre, ölüm insan hayatının yadsınamaz bir parçasıdır ve insanın kültürel üretimleri büyük oranda ölümü anlamlandırma çabasıdır. Ancak Dastur, tüm bu çabalara rağmen ölümün daima galip geldiğini vurgular (Dastur, 2019:32). Levinas da ölümü etik ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, ölüm, başkasının ölümü olarak deneyimlenebilir ve bu durum bireyin sorumluluğunun başladığı yerdir (Levinas, 2014:17). Bu görüşler ışığında, transhümanizmin ölümsüzlüğü hedefleyen projeleri, etiğin temeli olan "sınırlılık" fikrini tehdit edebilir. Aklın ve teknolojinin sınır tanımadan genişletilmesi, insanın etik bir varlık olma özelliğini zayıflatabilir. Transhümanizmin hedeflediği “Tanrı-insan” ya da “insan-tanrı” figürü, etik sınırların aşılması anlamına gelebilir. Bu bağlamda, insanın sınırlı ve ölümlü olduğu fikri, etiğin mümkünlüğü açısından temel bir kabuldür. Modernite, insanı sınırsızlaştırmak istemiştir; fakat insanın etikliği, tam da onun sınırlı doğasından kaynaklanmaktadır (Kılıç Ahmedi, 2021: 249).

Gelecekte devletlerin YZ ve ölümsüzlük teknolojilerini kontrol altına alarak otoriter bir düzene yol açabileceğini ifade edilmektedir. Bu, etik açıdan büyük riskler taşımaktadır çünkü bireysel özgürlükler, insan hakları ve adalet anlayışı tehdit altına girebilir. Transhümanist projelerin yaygınlaşması, yalnızca bireylerin değil, tüm toplumların yapısal dönüşümüne neden olabilir. Etnik azınlıklar, kadınlar, çocuklar gibi dezavantajlı gruplar bu teknolojilerden daha fazla etkilenebilir ve bu durum, yeni tür ayrımcılık biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olabilir. Son olarak, ölümün ve sınırlılığın aşılması yönündeki transhümanist projeler, toplumsal dayanışma ve etik sorumluluk anlayışını zayıflatabilir. İnsan doğasının sınırlarının tamamen kaldırılması, yalnızca teknik değil, varoluşsal bir sorudur. Bu nedenle transhümanist teknolojilerin yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda ahlaki, toplumsal ve teolojik düzeylerde çok boyutlu olarak tartışılması gerekmektedir. Etik ilkelerin, bu yeni teknolojik çağda güncellenmesi ve İslam gibi köklü değer sistemlerinin bu tartışmalarda aktif biçimde rol oynaması önem arz etmektedir (Kılıç Ahmedi, 2021: 250; Dağ, 2019: 218).

İlahi yaratılış ve transhümanizm, insanın var olması, gelişmesi ve ölümsüzlüğü vb. durumlarda önemli sorunlara odaklanmış iki temel boyuttur. Bu iki temel boyut, sadece felsefi ya da teolojik görüşlerle değil, bununla birlikte toplumsal düzen, etik ilke ve modern çağdaki çatışma

ortamlarını şekillendiren dinamik olarak kendisinden bahsettirmiştir. İlahi yaratılış çerçevesinden etik ilkelerin kaynağı, Tanrı'nın buyrukları ve kutsal metinlere dayanmaktadır. Bu noktada insanlar Tanrı tarafından yaratılarak belirli ahlaki kurallara tabi tutulmuştur. Tanrı'nın belirlemiş olduğu evrensel ahlak kuralları, zaman ya da mekâna bağlı olmadan geçerlidir. İnsan, ruhun kutsallığı, etik kararların temel dayanağını oluştururken, insan etik kurallara uyduğunda ruhunun saflığını da korumaktadır. İnsan, Tanrı'nın yaratmış olduğu doğanın bir parçası halini almış, onun korunma ve uyum içerisinde olmasını da beklemektedir. Bu bağlamda ahlaki değerler genellikle sevgi, adalet, merhamet, sorumluluk gibi kavramlar etrafında şekillenmiştir. Yaklaşımda etik, kişisel ve toplumsal hayatta Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmeyi ve ruhun kurtuluşunu esas almaktadır. Transhümanizm yaklaşımında ise etik ilkeler genel olarak bilimsel, rasyonel ve insan merkezli çerçeveden ele alınmaktadır. Bireylerin kendini geliştirme ve sınırlarını aşma hak ve özgürlüğü ön plana çıkmaktadır. Teknolojinin etik kurallara bu kapsamda uygun kullanılması gerekmekte; teknolojinin insan yaşamını iyileştirmesi temel amaç edinmesi gerekmektedir. İnsan, etik sınırlar çerçevesinde yeni teknolojilere ve bilimsel gelişmelere açık olması gerekirken, sınırları genişletmeye gayret etmesi de gerekmektedir. İnsan, teknolojik gücünü etik ilkelerle kullanarak aşırılık ve etik dışı uygulamalardan kaçınması gerekmektedir (Dağ, 2019:89).

İlahi yaratılış inancına dayanan toplumlar genel olarak belli temel yapı ve ilkeler üstünde şekillenmektedir. Toplumsal düzen, dini lider ve kutsal metinler tarafından belirlenmektedir. Aile, toplum ve devlet Tanrı'nın kurallarına uygun olarak hareket etmektedir. Toplumdaki farklılıklar, dini ortak değer ve inançlar perspektifinde bir araya getirilmektedir. Toplumsal düzen, ahiret inancına dayalı olarak sürekliliği sağlayıp kötülerin karşılığı ise ahirette verilmiştir. İlahi inanca dayalı toplumlar genel olarak geleneksel yapıları koruma ve dini pratiklere önem verme eğilimini taşımaktadır.

Transhümanizmde teknoloji ve bireysel gelişime odaklı yeni bir toplumsal düzenin inşa edilmesi öngörülmektedir. İnsanlar, teknolojik araç ve yapay zekâyla yeni toplumsal yapılar inşa etmektedir. Biyolojik ve zihinsel dönüşümle beraber, kendilerini farklılaştırma imkânına sahip olabilmektedir. Toplumsal düzen, bilimsel ilerleme ve yeniliğe dayalı bir durumdur. Yeni teknolojiler ve bilgi ile toplumsal yapılar sürekli olarak evrilmekte, sabit kurallar yerini esnek ve dinamik yapılara bırakmaktadır (Topal ve Alanka, 2021:104).

İlahi yaratılış ve transhümanizmin çatışma alanları ise genel olarak şöyle ifade edilebilmektedir: Geleneksel dini temelli toplumlarda modern teknolojik gelişme ve bilime direnç gösterilebilmektedir. Bu durum, bilhassa etik ve ahlaki çatışmalara yol açabilmektedir. Dini inançların yorumları bazen modern bilim ve teknolojik gelişmelere karşı çıkabilmektedir. Bu da toplumsal bölünmelere zemin oluşturur. Ahlaki kurallar farklı düşüncelerin kabul görmesini zorlaştırırken, farklılık ve çoğulculuk karşıtı çatışmalara sebep verebilmektedir. Teknolojik gelişmeler etik sınırların aşılmasına sebep verebilmekte, toplumsal ve kültürel çatışmalar doğurabilmektedir. Teknolojiye ulaşma konusunda eşit olmayanlar, yeni bir sosyal ayrımcılık ve güç savaşını meydana çıkarabilmektedir (Güler, Coşkunsever, 2024:41).

3.2.Spinoza, Deizm, Agnostisizm, Ateizm ve Transhümanizm ilişkisi

3.2.1.Spinoza ve Transhümanizm

Baruch Spinoza'nın sistematik felsefesi, insanı doğanın bir parçası olarak ele alan içkin bir anlayışa dayanır. Ona göre Tanrı ve doğa özdeşdir "Deus sive Natura" yani Tanrı doğanın kendisidir ve evrendeki tüm varlıklar bu tek ve zorunlu doğanın kipleridir (Spinoza, 1963:91). Spinoza'ya göre insan, doğadaki diğer tüm varlıklar gibi kendi özünü gerçekleştirme çabasında olan "conatus" bir varlıktır (Spinoza, 1963:190). Bu çaba, bireyin kendi varlığını sürdürmek ve doğasına uygun biçimde gelişmek istemesi olarak tanımlanır. Transhümanizm de tam bu noktada Spinozacı düşünce ile temas eder: İnsan, doğasının sınırlarını yalnızca anlamakla kalmamalı, aynı zamanda bu sınırları bilinçli olarak aşarak yeni bir varoluş düzeyine ulaşmalıdır. Teknoloji, bu süreçte sadece bir araç değil, aynı zamanda bu özsel çabanın çağdaş ve etkin ifadesidir. Max More'un vurguladığı gibi, transhümanizm "insan doğasının dönüşümünü, akıl ve teknoloji aracılığıyla bilinçli olarak gerçekleştirme projesidir" (More, 1990:6). Bu düşünce, Spinoza'nın akıl ve bilgi aracılığıyla doğaya uyum sağlamayı esas alan etik anlayışıyla bazı yönlerden örtüşür. Ancak bu yüzeysel benzerliğe rağmen Spinoza ile transhümanizm arasında derin bir felsefi ayrım vardır. Spinoza için özgürlük, doğanın zorunlu yasalarını anlamak ve bunlara uygun yaşamakla mümkündür (Spinoza, 1963:134); doğaya müdahale ederek onu aşmak değil, doğa içinde uyumlu bir varoluş biçimi geliştirmek esastır. Oysa transhümanizm, doğayı dönüştürülmesi gereken bir şey olarak görür ve insanın bu sürece aktif biçimde müdahale etmesini savunur. Bu durum, Spinoza'nın etik idealinde merkezî olan "zorunluluğa uyum" ilkesinin transhümanizmde "zorunluluğa direniş" biçiminde yeniden yorumlandığını gösterir. Öte yandan, Spinoza'nın aklı yüceltmesi ve tutkuların bilgi yoluyla dönüştürülmesini önermesi de transhümanist söylemle kesişir. Transhümanist ideolojide, akıl yalnızca etik kurtuluşun değil, aynı zamanda teknik gelişimin de taşıyıcısıdır. Bu bağlamda Nick Bostrom, transhümanizmin "akıl yoluyla insan doğasını optimize etme projesi" olduğunu belirtir (Bostrom, 2005:10). Spinoza'nın Tanrı tasavvuru da transhümanist düşünce açısından dikkate değerdir. Spinoza, Tanrı'yı doğanın yasalarıyla özdeşleştirerek aşkın bir Tanrı fikrini reddeder (Spinoza, 2004:89). Bu yaklaşım, transhümanizmin geleneksel teistik inançlara mesafeli duruşu ile örtüşür. Ancak bazı transhümanist düşünürlerin, özellikle Giulio Prisco ve Ray Kurzweil'in, "gelecekte teknoloji aracılığıyla ilâhi nitelikler taşıyan bilinçlerin yaratılabileceği" fikri, Spinoza'nın panteist sisteminde yer bulan "içkin kutsallık" düşüncesine alternatif bir teknolojik panteizm önerisi gibi okunabilir (Kurzweil, 2005:375). Spinoza ile transhümanizm arasında özellikle aklın yüceltilmesi, insanın gelişim arzusu (conatus) ve doğanın içkinliğine dair bazı temel benzerlikler bulunmakla birlikte, doğa anlayışı, etik yapı ve müdahale meselesi gibi alanlarda önemli ayrımlar vardır. Spinoza insanın kurtuluşunu doğaya uyum sağlamakta bulurken, transhümanizm kurtuluşu doğaya hâkim olmakta ve onu dönüştürmekte arar. Bu çerçevede transhümanizm, Spinozacı içkinlik anlayışını teknik müdahalelerle aşmaya çalışan modern bir seküler evrim projesi olarak değerlendirilebilir.

3.2.2. Deizm ve Transhümanizm

Deizm ve transhümanizm, Tanrı inancına ve insanın kozmik konumuna dair özgün yaklaşımlar sunmaktadır. Her iki düşünce sistemi de geleneksel teistik din anlayışına mesafe koymakta, vahyi ve mucizeyi reddederek akıllı ve bilimi merkeze almaktadır. Ancak bu ortak zemin, onların Tanrı anlayışlarını ve varlık tasarımlarını aynı noktada buluşturmamaktadır. Deizmin tarihsel ortaya çıkışı, Ortaçağ'daki kilise otoritesinin bilimsel düşünceye müdahalesine karşı bir refleks olarak değerlendirilmiştir. Kilisenin insan ve doğa üzerindeki tahakkümüne karşı geliştirilen bu tavır, din-bilim ayrışmasının önünü açmış ve Tanrı'nın evreni yaratıp geri çekildiği bir anlayış doğurmuştur (Aytepe, 2017:194). Bu yaklaşıma göre Tanrı, evreni rasyonel yasalarla işleyecek şekilde yaratmış, ancak yaratım süreci tamamlandıktan sonra müdahale etmeyi bırakmıştır (Aydın, 2012:178). Deizm, bu yönüyle, evrende hiçbir doğaüstü müdahalenin ya da mucizenin gerçekleşmeyeceğini savunur.

Transhümanizm ise doğayı ve insanı yalnızca anlamakla kalmaz, onları dönüştürmeyi amaçlar. Deizm gibi akıllı ve bilimi önceleyen transhümanizm, vahye ve kutsal metinlere karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Transhümanist düşünür Max More, transhümanizmin temel ilkelerini açıklarken “rasyonel düşünme” ve “bağımsız akıl yürütme”ye vurgu yaparak, dogmalardan arındırılmış bir yaklaşımı savunmaktadır (More, 2013:21). Bu yönüyle transhümanizm, akla dayalı bir ahlâk sistemi kurma hedefi açısından deizm ile örtüşmektedir.

Her iki sistem de mucizelere karşı eleştireldir; fakat farklı gerekçelerle. Deizm, mucizeyi Tanrı'nın doğa yasalarına aykırı bir müdahalesi olarak gördüğü için reddederken, transhümanizm mucizevi olarak görülen olayları teknolojik müdahalelerle mümkün kılmayı hedefler. Messerly'nin ifadesiyle, *tek boynuzlu atların var olduğunu söylemekle onları biyoteknoloji ile üretmeye çalışmak arasında büyük bir fark vardır. Birincisi fantezidir, ikincisi mühendisliktir* (Messerly, 2018:143). Böylece transhümanizm mucizeyi ortadan kaldırmakla kalmaz, onu gerçekleştirilmesi gereken bir projeye dönüştürür.

Tanrı anlayışları bakımından deizm ile transhümanizm arasında önemli farklar bulunmaktadır. Deizmin Tanrısı aşkındır; evrenle ilişkisiz, müdahalesiz ve ulaşılmazdır. Tanrının insanlar tarafından bilinmesi, yönlendirilmesi ya da ibadetle ilişkilendirilmesi gerekmez (Aydın, 2012:179). Transhümanizmde ise Tanrı fikri açıkça reddedilmez; fakat Tanrı'ya atfedilen sıfatlar, insan tarafından teknoloji yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu durum, “tekno-aşkınlık” (techno-transcendence) olarak adlandırılan bir anlayışa dönüşmektedir (Brin, 2013:402).

Yaratma fikri bağlamında deizm ile transhümanizm ayrıışmaktadır. Deizm yaratımı yalnızca başlangıçla sınırlı tutarken, transhümanizm yaratımın sürekliliğini ve insanın bu yaratım sürecine müdahil olabileceğini savunur. Mehlman'a göre bu durum, “bilinçli evrim” ya da “evrim mühendisliği” kavramlarıyla ifade edilmekte ve insanın evrimsel sürecin aktif bir öznesi hâline geldiği düşünülmektedir (Mehlman, 2007:5). Böylece transhümanizm, yalnızca evrimi açıklamakla kalmaz, onu yönlendirmeye de talip olur.

Ahlaki değerlerin kaynağı konusunda deizm ve transhümanizm ortak bir zeminde bulunmaktadır. Her ikisi de ahlaki ilkeleri vahiy temelli değil, akıl temelli temellendirme çabası içindedir. Kant'ın pratik akıl anlayışından etkilenen bu tutum, bireysel sorumluluk, özerklik ve özgür irade gibi kavramlara değer verir (Erdem, 2019:58). Transhümanist etik, geleneksel dinî buyruklardan bağımsız olarak bireyin gelişimini ve refahını önceler (More, 2013:33). Deizm ve

transhümanizm arasında yöntemsel benzerlikler olsa da Tanrı anlayışı, yaratım tasavvuru ve aşkınlık fikri bakımından ciddi farklar bulunmaktadır. Deizm, Tanrı'yı ulaşılmaz ve müdahalesiz bir varlık olarak görürken, transhümanizm Tanrı'nın sıfatlarını insana ve teknolojiye atfederek yeni bir varlık anlayışı inşa etmektedir. Bu yönüyle transhümanizm, deizmin sınırlarını aşan bir proje olarak, aşkınlığı dahi teknoloji ile elde edilebilecek bir hedef olarak sunmaktadır. Böylece, transhümanizm yalnızca bilimi değil, aşkınlık fikrini de sekülerleştirerek yeni bir din-bilim ilişkisi kurmakta ve klasik deist anlayıştan ayrılmaktadır.

3.2.3. Agnostisizm ve Transhümanizm

Transhümanizm ile agnostisizm, ilk bakışta farklı alanlara ait gibi görünse de, her ikisi de bilgiye ve insan doğasına dair sorgulayıcı bir tutum sergilemeleri yönüyle örtüşmektedir. Agnostisizm, Tanrı'nın varlığı gibi metafiziksel meselelerde kesin bilgiye ulaşılamayacağını öne süren bir epistemolojik pozisyonudur (Le Poidevin, 2010:2). Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyeceğimizi savunan bu yaklaşım, klasik teizmin dogmatik kesinliğine karşı ihtiyatlı bir bilinemezlik önerir. Transhümanizm ise bu bilinemezliğe rıza göstermek yerine, insanın bilişsel ve teknolojik yetkinliğini artırarak, metafizik sınırları dahi aşabileceğini iddia eder (Kurzweil, 2005:11–13). Böylece transhümanizm, agnostisizmin koyduğu sınırların ötesine geçmeyi amaçlayan bir “teknobilimsel inanç” inşa etmektedir.

Her iki görüş de Tanrı'nın geleneksel tanımına karşı mesafeli bir konum alır. Agnostikler, Tanrı'nın bilinemezliğini korurken ona dair pozitif ya da negatif bir yargıda bulunmaktan kaçınırlar (Oppy, 2018:53). Transhümanistler ise bu belirsizliğe modern bilimin araçlarıyla çözüm bulmayı hedefler. Örneğin transhümanist Giulio Prisco, gelecekte Tanrı gibi varlıkların mühendislik yoluyla üretilebileceğini iddia ederken, Ray Kurzweil ise zekânın evreni kaplayacağı “tekillik” sonrası Tanrı'ya benzer bir varoluş biçiminden söz eder (Prisco, 2013; Kurzweil, 2005:375). Bu yönüyle transhümanizm, agnostik bir çekimserlikten çok daha aktif ve dönüştürücü bir pozisyonda yer alır.

Agnostisizm çoğu zaman felsefi bir tevazu ya da metafiziksel sınırlılık bilinci ile ilişkilendirilir (Russell, 1952:547). Bu çerçevede insan aklının, mutlak ya da aşkın gerçeklikleri kavrama kapasitesinin sınırlı olduğu kabul edilir. Transhümanizm ise tam aksine, insan aklının ve teknolojik gücünün sürekli geliştirilebileceğini ve bu sayede mutlak olana yaklaşmanın mümkün olduğunu savunur. Bu bağlamda agnostisizm, sınırları kabul ederken; transhümanizm, bu sınırların aşılabildiğini varsayar (Bostrom, 2009:111). Öte yandan, her iki yaklaşım da dinî otoriteleri ve vahiy temelli bilgileri eleştirel gözle değerlendirir. Agnostik düşünce, Tanrı hakkında güvenilir bilginin olmadığı gerekçesiyle kutsal metinleri şüpheyile karşılar; transhümanizm ise kutsal olanı yeniden tanımlama ve teknik yollarla üretme iddiasındadır (More, 1990:5). Bu açıdan değerlendirildiğinde, transhümanizm “post-teistik” bir dünya tahayyülü sunarken, agnostisizm “a-teistik” bir nötr duruş sergiler. Bununla birlikte, her iki yaklaşım da bireysel özgürlük, sorgulama hakkı ve dogmalardan bağımsız düşünceyi önemser (Hughes, 2007:22–26).

Transhümanizm ile agnostisizm arasındaki ilişki, bilgiye ve Tanrı kavramına yönelik tutumları üzerinden okunabilir. Agnostisizm, bilinemezliğe saygı duyan bir felsefi pozisyonken; transhümanizm, bu bilinemezliğe karşı bir meydan okuma biçimi olarak ortaya çıkar. Ancak ikisi

de geleneksel teizmin otoritesine karşı eleştirel bir duruşta buluşmakta ve seküler düşünce yapısının farklı uçlarını temsil etmektedir. Transhümanizm, insanın sınırlarını aşarak Tanrı benzeri bir varlığa evrilebileceğini öne sürerken; agnostisizm, bu tür mutlak iddiaları epistemolojik sınırlar içinde anlamsız bulur. Dolayısıyla agnostisizm ile transhümanizm arasındaki ilişki, bir yandan entelektüel ortaklık içerirken, diğer yandan metodolojik ve varlıkbilimsel ayrışmalar barındırmaktadır.

3.2.4. Ateizm ve Transhümanizm

Transhümanizm, insanın biyolojik, zihinsel ve hatta ahlaki sınırlarının teknoloji yoluyla aşılmasını amaçlayan radikal bir düşünce sistemidir. Bu düşüncenin savunucularının büyük bir kısmı kendilerini ateist ya da agnostik olarak tanımlamaktadır. 2007 yılında yapılan “Dünya Transhümanist Birliği” anketine göre, katılımcıların ezici çoğunluğu dinsel inanç taşımamakta ve kendilerini ateist olarak tanımlamaktadır (Hughes, 2007:3). Bu veriler, transhümanizmin temelinde materyalist ve natüralist bir dünya görüşünün yattığını ve dolayısıyla Tanrı inancına yer vermediğini ortaya koymaktadır (Messerly, 2018:2). Transhümanizmin kökleri, Aydınlanma dönemi hümanizmine kadar uzanmaktadır. Hümanizm, Tanrı merkezli bir kozmolojiden insan merkezli bir anlayışa geçişi temsil ederken, transhümanizm bu yaklaşımı daha da ileriye götürerek insanın kendisini yeniden yaratabileceği fikrini savunur (Dağ, 2019:201). Bu açıdan bakıldığında, transhümanizmde Tanrı ya da tanrıların herhangi bir ontolojik ya da ahlaki rolü bulunmamaktadır (Dağ, 2019:203). Dolayısıyla, transhümanizm, yalnızca teistik Tanrı fikrine değil, aynı zamanda tüm metafiziksel düşüncelere mesafe koymaktadır.

Ateizm, felsefi gelenek içinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kimi ateistler Tanrı fikrine karşı ilgisiz bir tutum benimserken, kimileri Tanrı’nın varlığını aktif biçimde reddeder. Aydın’a göre, ateizm esas olarak aşkın ve içkin sıfatlarla tanımlanan teistik Tanrı fikrine karşı bir tepki hareketidir (Aydın, 2012:208). Bu bağlamda, transhümanizmin insanın doğasını Tanrı’dan bağımsız bir biçimde dönüştürme isteği, teistik inançlara karşı bir pozisyon alışı olarak değerlendirilebilir. Böylece transhümanizm, yalnızca felsefi değil, varoluşsal olarak da ateistik bir karakter taşır. Bununla birlikte, transhümanist düşüncede zaman zaman Tanrı’ya benzer yapılar inşa edilmeye çalışıldığı da görülmektedir. Ray Kurzweil’in *evrendeki madde ve enerjiyi zekâ ile doyuracağız ve bu bilinçli yapı ‘uyanacak’, bu Tanrı’ya yakın bir şey* (Kurzweil, 2005:375) ifadesi, Tanrı fikrinin teknolojik bir bağlamda yeniden üretildiğine işaret etmektedir. Benzer şekilde Giulio Prisco, gelecekte tanrıların var olacağını ve zaman içinde geriye doğru etki edebileceklerini dile getirmiştir (Prisco, 2011:1). Bu tür ifadeler, transhümanist düşüncenin dinsel metaforlarla iç içe geçtiğini göstermektedir.

Terasem Hareketi gibi transhümanist örgütler, bilincin teknoloji aracılığıyla evrenin tamamına yayılabileceğini ve bu sürecin sonunda her şeye kadir bir bilinç yaratılabileceğini savunmaktadır. Terasem’e göre, “geleceğin teknolojisi, Terasem’in evreni kapsamasını sağlayacak; böylece her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir hal alacaktır” (Terasem Movement, 2019:1). Bu tür ifadeler, transhümanizmin seküler bir temel üzerinden dinsel bir evren tasarımı üretmeye başladığını ortaya koymaktadır. Bu gelişmeler, ateizmin klasik tanımının dışına çıkan yeni bir dinsel eğilimi gündeme getirmektedir. Feuerbach’ın “*bugün ateizm olan, yarın din olabilir*” (Feuerbach, 1841:48) şeklindeki ifadesi, bu dönüşümü anlamlandırmak açısından

önemlidir. Feuerbach’a göre, Tanrı kavramı, insanın kendi ahlaki ve ideolojik ideallerinin yüceltilmiş bir biçimidir (Hopkins, 2005:2). Bu açıdan, transhümanizmin posthuman idealinin, ilâhi benliğe ulaşma çabası olarak yorumlanması mümkündür. Transhümanizm görünüşte ateistik bir karakter taşısa da, bazı formları Tanrı’nın sıfatlarını taklit eden yapılar üretmekte ve bir tür seküler mistisizm geliştirmektedir. Bu bağlamda, transhümanizm sadece klasik dinlere değil, klasik ateizm anlayışına da alternatif bir yaklaşım sunmakta; insanın tanrısallaşması fikri üzerinden, ateizmi dinsel bir yönelime dönüştürmektedir (Kurt, 2019:72).

3.3. Transhümanizmde Felsefi Akımlar

Fiziksel ve zihinsel kapasitesi, duyumları, algıları ve yaşam süresi sınırlı olan insan, tarih boyunca kendi sınırlarını aşma arzusuyla hareket etmiştir. Bu arzular, uzun bir süre boyunca yalnızca düşünce ve hayal gücünde var olabilmiş; mitoloji, edebiyat, masallar, tiyatro eserleri ve sinema gibi çeşitli kültürel formlarda sembolleştirilmiştir. Yarı tanrılar, tanrıçalar ve süper kahramanlar gibi figürler, insanın ulaşmak istediği idealin ve potansiyelin birer temsili olarak ortaya çıkmıştır. Ancak teknolojinin özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren kazandığı ivme ile birlikte, insanın sınırlarını aşma arzusu bilim kurgu ya da sanatın sınırlarında kalmayıp, bilimsel projelerle uygulanabilir bir hedefe dönüşmüştür. Transhümanist proje tam da bu noktada devreye girerek, insan doğasının biyolojik sınırlarının aşılabileceğini öne süren bir paradigma haline gelmiştir (Emre, 2021:175). Bu bağlamda Batı uygarlığının 21. yüzyıla girerken yalnızca mekanik ve teknolojik araçlarla değil, sibernetik ve nanoteknoloji gibi ileri bilimsel düzeylerle insanı dönüştürmeye yöneldiği görülmektedir. Transhümanizm kavramı bu çabanın felsefi ve ideolojik adlandırması olarak ortaya çıkmıştır (Demir, 2021:6).

1998 yılında Nick Bostrom ve David Pearce tarafından kurulan World Transhumanist Association (Dünya Transhümanist Derneği), bu düşünceyi sistematik hale getiren ilk kurumsal yapıdır. Böylece transhümanizm, teknolojik dönüşüm fikrini yalnızca bir umut ya da hayal olmaktan çıkararak, küresel düzeyde tartışılan felsefi ve bilimsel bir gündem haline getirmiştir (Zizek, 2012:43).

3.3.1. Transhümanist Düşüncenin Felsefi ve Kültürel Temelleri

Transhümanizm düşüncesi, tarihsel olarak birçok düşünür tarafından farklı biçimlerde ele alınmış olsa da, kavramın bugünkü anlamını kazandığı modern felsefi ve teknolojik çerçevesi 1990’ların sonlarında şekillenmiştir. Örneğin Feredioun M. Esfandiary (FM-2030), bazı çalışmalarıyla transhümanist düşünceye yaklaşıp da, bu terimi doğrudan kullanmamış ve sistemli bir felsefi çerçeve ortaya koymamıştır (Özdemir, 2021:23).

Transhümanist Deklarasyon (Transhumanist Declaration), 1998 yılında Doug Baily, Anders Sandberg, Max More, Natasha Vita-More, David Pearce, Nick Bostrom gibi isimlerin de aralarında bulunduğu uluslararası bir yazar grubu tarafından kaleme alınmış ve transhümanist ilkeleri ortaya koymuştur. Bu bildirge çeşitli dönemlerde farklı yazar ve kuruluşların katkılarıyla yeniden şekillenmiş ve Mart 2009’da Humanity+ Kurulu tarafından son haliyle kabul edilmiştir (Humanity+, 2022).

Deklarasyonda transhümanist hareketin temel varsayımları ve normatif duruşu sekiz madde halinde özetlenmiştir (H+Pedia, 2022):

1. Bilim ve teknolojinin insanlığı dönüştürücü gücü kabul edilmektedir. İnsan potansiyelini iyileştirme yolunda yaşlanma, bilişsel eksiklikler ve gezegenimize bağımlı yaşam gibi sınırların aşılabileceği düşünülmektedir.
2. İnsan doğasının bugüne kadar tamamen açığa çıkarılamamış olduğu varsayılır. Gelecek için umut verici senaryolar geliştirilmektedir.
3. Yeni teknolojilerin kötüye kullanımından doğacak varoluşsal risklerin farkındalığı taşınmakta ve her ilerlemenin olumlu olmadığı kabul edilmektedir.
4. Riskleri azaltmak ve faydalı gelişmeleri hızlandırmak için sorumlu sosyal düzen ve açık tartışma ortamları gerekli görülmektedir.
5. Yaşamı uzatmak, sağlığı korumak, acıyı azaltmak ve bilgeliği geliştirmek gibi hedefler öncelikli olarak belirlenmiştir.
6. Politikalar etik sorumluluk çerçevesinde, bireysel haklara ve tüm insanlığın çıkarlarına saygılı olacak şekilde oluşturulmalıdır.
7. Tüm bilinçli varlıkların mutluluğu savunulmakta; insan, yapay zekâ, hayvan ya da başka bir yaşam biçimi ayrımı yapılmamaktadır.
8. Bireylerin yaşamlarını biçimlendirme hakkı temel bir özgürlük olarak görülmekte ve çeşitli insan artırımı teknolojileri desteklenmektedir.

Transhümanizm birçok felsefi ve ideolojik yönelimi içinde barındırır. Liberter, demokratik, extropianist ve singularitarian gibi farklı eğilimler bulunsa da, hepsi temel olarak teknolojinin insanın biyolojik sınırlarını geliştirme ve aşma potansiyeline sahip olduğunu kabul eder (Özdemir, 2021:23). Bu yönüyle transhümanizm yalnızca bir teknoloji projesi değil, aynı zamanda insanın anlamı, ahlaki değeri ve gelecekteki konumuna dair felsefi bir tartışmadır.

Transhümanist hareketin sembolü olan “H+”, insanlık anlamına gelen “human” kelimesinin baş harfi olan “H” ile insanın geliştirilmesini temsil eden “+” işaretinin birleşiminden oluşur. Bu sembol, insanın biyolojik, zihinsel ve bilişsel sınırlarını aşma arzusunun hem bilimsel hem de kültürel boyutlarını ifade eder (Aytepe, 2021:340).

1992 yılında Nick Bostrom ve David Pearce gibi önemli felsefeciler tarafından kurulan The World Transhumanist Association (WTA), bugün farklı kıtalarda faaliyet gösteren yaklaşık 5000 üyeye sahip önemli bir organizasyondur. WTA, konferanslar düzenlemenin yanı sıra, akademik yayınlar, bültenler ve yerel transhümanist grupların koordinasyonunu üstlenmektedir (Bostrom, 2003:53; Dağ, 2018:144).

Transhümanist düşüncenin doğuş yeri olan Avrupa, özellikle de İngiltere, bu akımın ilk teorik temellerinin atıldığı bölge olarak kabul edilse de, günümüzde transhümanizmi destekleyen teknoloji şirketlerinin çoğunun ABD merkezli olması, hareketin yönünü Amerika'ya kaydırmıştır (Kurt, 2021:67).

Transhümanizmin idealini gerçekleştirme yolunda birçok farklı kurum ve düşünce kuruluşu faaliyet göstermektedir. Bunlar arasında Extropy Institute, The Foresight Institute, The Immortality Institute, The Institute for Ethics and Emerging Technologies ve The Singularity Institute for Artificial Intelligence gibi yapılar bulunmaktadır. Bu kurumlar sadece bilimsel projeler yürütmekle kalmayıp, aynı zamanda transhümanist düşüncenin etik, ahlaki ve sosyo-

politik temellerini de inşa etmeye çalışmaktadırlar (Samuelson, Mossman, 2005:32; Dağ, 2018:144). Transhümanizm, yalnızca bir bilimsel ya da teknolojik yönelim değil; aynı zamanda varlık, bilgi, ahlak, toplum, çevre ve insan doğası gibi temel felsefi konulara ilişkin iddialarda bulunan, dünya görüşümüzü dönüştürmeye aday bir harekettir (Aytepe, 2021:325). Örneğin demokratik ya da liberter eğilimli transhümanist örgütlenmeler, sadece insanın değil, yapay zekâların ve silikon ortamda taşınan bilinçlerin de hak ve onur sahibi bireyler olarak tanınması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda etik, hukuk ve yurttaşlık zemininde yasal düzenlemelerin yapılması gerektiğini dile getirirler (Hughes, 2004:164–165; Karataş, 2019:82).

Transhümanizm, yalnızca teknolojik bir ütopya tasarımı değil, aynı zamanda köklü bir felsefi arka plana sahiptir. Bu arka plan büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesine, hümanizme, rasyonalizme ve modern bilimsel natüralizme dayanır (Ranisch ve Sorgner, 2014: 9). Giderek artan mali kaynaklarla desteklenen bu akım, Ulusal Bilim Kurumu gibi kurumlar tarafından da desteklenmiş ve bir tür ekonomik-politik programa dönüşmüştür (Hansell ve Grassie, 2019:82–83). Öte yandan, seküler bir formda farklı örgütlenmeler aracılığıyla gündelik yaşam pratiklerine yönelik etik, estetik ve politik değerler üretmeye başlamıştır. Projenin merkezinde ise bedenin kontrolü, zekânın güçlendirilmesi, daha uzun yaşama arzusu (ölümsüzlük) ve nihayetinde daha mutlu bir varlık olma ideali yer almaktadır (Hughes, 2019:164–165; Karataş, 2019:83).

Transhümanizm, insan doğasını “eksik” bir varlık ya da “tamamlanmamış bir proje” olarak değerlendirmekte; bu eksikliği teknoloji yoluyla aşmayı hedeflemektedir (Demir, 2021:23). Bu nedenle kimi düşünürlerce, transhümanizm bir tekno-din olarak da tanımlanmakta ve dinlerdeki aşkın gücü sekülerleştirerek beşere aktarmaya çalışan bir yapı olarak görülmektedir (Demir, 2021:6). Bu bağlamda, transhümanizm sadece bir felsefi hareket değil; aynı zamanda okullar, şirketler, dernekler ve hatta kiliselerce temsil edilen yayılmacı bir tebliğ hareketidir. Milyar dolarlık bütçelere sahip Samsung, Nokia, Bloomberg, Space3, Intel Capital ve Google gibi dev teknoloji şirketleri tarafından desteklenmekte; bu şirketler aracılığıyla tıp, genetik, nano-teknoloji, yapay zekâ ve yazılım gibi birçok alanda somutlaştırılmaktadır (Dağ, 2018:144). Örneğin Florida’da kurulan ve Hristiyan, Yahudi, Budist üyelerin de yer aldığı “The Church of Perpetual Life” adlı transhümanist kilisede, her ay transhümanist konulara ilişkin toplantılar düzenlenmektedir. Bu gibi örnekler, transhümanist hareketin seküler dinsel boyutunu güçlendirmektedir. Aydınlanma sonrası dönemde insan bedenine yönelik geleneksel dinsel yargıların terk edilmesiyle birlikte, transhümanist düşünce kendi fikirlerini yaymak için daha elverişli bir ortam bulmuştur. Ortaçağ’da beden, ölümsüz ruhun yoz ve geçici hapisanesi olarak değerlendirilirken; Rönesans’la birlikte insan bedeni yüceltilmiş, geometrik uyumun ve estetik idealin sembolü hâline gelmiştir (Tekin, 2021:141). Günümüzde bu değer, estetik operasyonlar, spor, diyet ve genç kalma teknikleriyle desteklenmektedir.

Transhümanizm de bedenin bu idealize edilmiş formunu ölümsüzleştirmeye yönelmiştir. Hem yaşlanmaya karşı direniş hem de tehlikeli görevler (örneğin uzay yolculukları) için uygun hale getirilecek cyborg bedenler bu idealin bir parçasıdır (Kaku, 2020:111). Söz konusu “cyborg” bedenlerin biyolojik cinsiyetler arasında geçiş yapabileceği ya da tamamen cinsiyetsiz ya da melez yapıda olabileceği de öne sürülmektedir (Aydemir, 2021:111).

Geleneksel dinlerde bedenin dünyevi sınırlılığını aşmak ve ruhsal arınmayı sağlamak bir kurtuluş yolu olarak görülürken, transhümanist yaklaşım bu çabayı teknik bir boyuta taşıyarak

bedeni evrensel keşfin öznesi yapmaktadır (Çelik, 2017:36). Bu çerçevede, transhümanist idealin temelinde Tanrı'nın mucizelerini teknolojiyle gerçekleştirme arzusu yatmaktadır. Örneğin Hz. İsa'nın körleri iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi gibi mucizeleri, bugün yapay zekâ ve genetik mühendislik ile gerçekleştirmek isteyen transhümanist düşünce, böylece Tanrı'nın yerini alma arzusunu temsil etmektedir (Yılmaz, 2021:305). Bu sekülerleşmiş kurtuluş modeli, insanı ölümsüz kılma gayretini, dini ve metafizik ilhamlarla birleştirerek yeryüzünde bir “teknolojik cennet” inşa etme idealine dönüştürmektedir (Dağ, 2018:196; Dağ, 2017:46).

Transhümanizm, insan zihnini dijital ortama aktararak ölümsüzlüğe ulaşmayı ve bu şekilde bireyleri sanal evrenin “cennetlerinde” ebedî kılmayı hedefleyen bir projedir. Bu ideal, insanı tanrısal bir varlık hâline dönüştürme arzusunu da içinde barındırmaktadır (Dağ, 2018:52). Transhümanizmin bu idealinin esin kaynakları arasında yalnızca bilimsel düşünce değil; mitoloji, dinî gelenekler ve sanat da yer almaktadır. Joseph Campbell'ın ifadesiyle, mitolojik semboller insanın en derin dürtü merkezlerine dokunarak kolektif davranışları etkileyebilen güçlü birer motiftir. Bilim tarihçisi J. D. Bernal'a göre de bilim, bir yönüyle teknik bir sistem, diğer yönüyle ise rasyonelleştirilmiş mitolojidir (Bernal, 2009:32).

Ray Kurzweil'in belirttiğine göre, transhümanist vizyonun nihai hedefi “Tanrı'yı inşa etmek”tir. Ona göre, evrenin maddesi zekâ ile doyurulduğunda bu varlık bilince ulaşacak ve bir tür tanrısal form doğacaktır (Kurzweil, 2016:551). Nörolog Andrew Vladimrov'un deneyinde olduğu gibi, bir insanın beynine uygulanan ışınlarla duygusal durumu değiştirilebildiğinde, bu müdahaleye karşı çıkanlara verilen cevap “zaten amaç Tanrı olmaktır” şeklindedir (Temel, 2019:376). Benzer şekilde Michio Kaku, transhümanist devrimle insanların mitolojik tanrılar gibi bilinçli güçler edineceğini, zihin gücüyle nesneleri hareket ettirebileceğini, mükemmel bedenler yaratabileceğini ve hatta biyoteknolojiyle yeni yaşam formları icat edebileceğini öngörmektedir (Kaku, 2020:13, 157–158). Bu vizyon, mitolojik geçmişin teknolojiyle yeniden sahneye taşınması gibidir. Kaku'ya göre gelecekte insanlar, antik mitlerin tanrılarını aşan bir yetkinlikle evreni yönlendirebileceklerdir (Kaku, 2018:6–9). Harari, insanların artık Herkül'ün gücünü, Dionysos'un coşkusu ya da Athena'nın bilgeliğini teknolojiyle satın alabileceğini ve böylece tanrılar katına yükselebileceğini savunmaktadır (Harari, 2016:55). Ancak, böylesi bir güç yalnızca bilgelikle birleşirse anlamlıdır. Aksi takdirde insan, Süleyman gibi bilge bir Tanrı değil, despot bir Firavun'a dönüşebilir (Kaku, 2018:9).

Transhümanizmin temelinde yatan Tanrı fikri, modern Batı düşüncesinin Tanrı'yı insan doğasının idealize edilmiş bir yansıması olarak görmesiyle örtüşmektedir. Ludwig Feuerbach'a göre, Tanrı insanın ulaşmak isteyip de ulaşamadığı niteliklerin yüceltilmiş yansımasıdır. Dolayısıyla insan, Tanrı'ya değil, kendi idealleştirilmiş benliğine tapmaktadır (Akdemir, 2003:343–347). Bu durum, G. W. F. Hegel'in din eleştirisinde belirttiği gibi, insanların fetişlerini değiştirme davranışına benzer: İnsanın üstünde güç sahibi olduğunu sandığı şey, aslında kendi gücünün yansımasıdır (Hegel, 1975). Böylece Batı düşüncesi, dönemsel ihtiyaçlarına uygun yeni tanrılar icat ederek kendi üstün konumunu sürekli yeniden üretmektedir (Hegel, 2016:181–182).

Tarihsel olarak insan; önce doğa tanrılarına, ardından dinî Tanrı'ya, sonrasında ise hümanizmle birlikte akla tapınmış; günümüzde ise yapay zekâ ve teknoloji yeni tanrılar hâline getirilmiştir. Ancak Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi gibi müdahalesiz Tanrı fikri ile Hristiyanlık'taki kişileştirilmiş Tanrı anlayışı arasında gidip gelen Batı düşüncesi, en sonunda

bireyin kendi arzularına göre şekillendirdiği tanrılar üretmeye başlamıştır. Bu süreçte hümanizm, rasyonel aklı Tanrı konumuna yükseltmiş; transhümanizm ise, ölümsüzlüğe ulaşmak için insanın kendisini ve yapay zekâyı tanrılaştırma fikrini gündeme getirmiştir (Dağ, 2018:94). İsmail Kurt’a göre, bu vizyon; İblis’in Âdem ve Havva’ya cennette ölümsüzlük vaat etmesiyle benzeşmektedir. O vaat insanı cennetten çıkarırken, transhümanist vaatler de insanı insanlıktan çıkarma riski taşımaktadır (Kurt, 2021:62–63).

Transhümanizm, özellikle Google ve Rockefeller Vakfı gibi kurumlarca desteklenen elitist bir proje olarak değerlendirilmektedir (Aytepe, 2021:391). Başak Ağın, bu hareketin bir “felsefe” değil, seçkinlerin güç ve ölümsüzlük arzusunu süsleyen bir ideoloji olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insanı tanrısal düzeye çıkarması umuduyla sürdürülen transhümanist projelerin, eşitlik ve adalet ilkesinden uzak kalması büyük bir risktir. Fukuyama, “transhümanizmin ilk kurbanı eşitlik olacaktır” diyerek bu ideolojiyi dünyanın en tehlikeli fikirlerinden biri olarak nitelendirmiştir (Fukuyama, 2003:42–43).

Hümanizmin birey merkezli insan tasavvuru, transhümanizmde teknolojik araçlarla daha ileri bir noktaya taşınır. Bu nedenle transhümanizm, Aydınlanmacı hümanizmin çağdaş bir yeniden formülasyonu olarak değerlendirilebilir (Bostrom, 2005:2). Max More da transhümanizmi, klasik Aydınlanma değerlerinin çağdaş teknoloji ve etikle güncellenmiş bir versiyonu olarak görmektedir (More, 2013:42–43). İnsan doğasına müdahaleyi yalnızca eğitim ve kültürle sınırlı tutan geleneksel hümanizmin aksine, transhümanizm insanın biyolojik sınırlarını aşmaya yönelik teknik müdahaleleri teşvik etmektedir (Bostrom, 2003:4). Bununla birlikte, transhümanizm ile posthümanizm kavramları zaman zaman karıştırılmaktadır. Transhümanist düşüncede “posthuman”, insanın teknolojik dönüşümle ulaştığı bir sonraki aşamayı ifade ederken; felsefi posthümanizm, hümanist değerlere karşıtlık üzerine inşa edilmektedir (Ferrando, 2019:3). Posthümanist düşünürler, Aydınlanma’nın insan merkezli anlayışını ve Batı düşüncesinin modern rasyonalizmini doğrudan eleştirirken; transhümanistler bu değerlere bağlı kalmaya devam etmektedir (Ranisch, Sorgner, 2014:8–9).

Ontolojik düzlemde transhümanizm, materyalist monizm ve işlevselcilik gibi felsefi yaklaşımları benimsemektedir. Bu bağlamda zihin ve bilinç gibi olgular, fiziksel beyin süreçlerinin bir çıktısı olarak kabul edilmekte; ruh gibi metafiziksel kavramlar ise reddedilmektedir (Ojochogwu, 2019:719–721). Transhümanistlerin büyük çoğunluğu, kendilerini materyalist, fizikalist ya da işlevselci olarak tanımlamaktadır (More, 2013:37). Bu durum, insan doğasını yalnızca maddi bileşenlerle açıklama çabasının bir sonucudur. Bu felsefi temellere rağmen transhümanist yaklaşım, ciddi eleştirilerle karşı karşıyadır. David Chalmers, bilincin tamamen fizikalist temellerle açıklanamayacağını ve indirgemeci yaklaşımların bilinci kavrayamadığını ileri sürmektedir (Chalmers, 1996:94). John Searle ise, zihnin yalnızca biyolojik beyin dokusunda mümkün olduğunu; yapay zihinlerin ise sadece bir taklitten ibaret olduğunu savunmaktadır (Searle, 1980:423).

Transhümanizm, çok çeşitli felsefi geleneklerden beslenen; ancak özellikle Aydınlanmacı rasyonalizm, hümanizm, materyalizm ve işlevselcilikle güçlü bağlara sahip bir düşünce sistemidir. Buna karşılık, zihin ve ruh gibi meselelerde tek boyutlu materyalist açıklamalara dayanması nedeniyle hem felsefi hem de teolojik açılardan yoğun eleştirilere açıktır.

3.3.2. Varoluşçuluk

Varoluşçuluk (egzistansiyalizm), insanın doğuştan gelen sabit bir özü olmadığını, aksine özünü yaşam süreci boyunca kendi seçimleri ve eylemleriyle inşa ettiğini savunan felsefi bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, “varoluş özden önce gelir” (Sartre, 2012: 8). Geleneksel felsefenin aksine varoluşçuluk, insanın anlamını belirlenmiş bir doğa ya da evrensel öz yerine, bireysel deneyimler ve özgür irade yoluyla oluşturduğunu öne sürer (Foulquié, 1998: 46). Jean-Paul Sartre’ın da belirttiği gibi, *insan dünyaya atılmış bir varlık olarak, yaşamının ve değerlerinin mutlak sorumluluğunu taşımaktadır* (Sartre, 2012: 25). Varoluşçuluğun temelinde, özgürlük, bireysellik, ahlaki sorumluluk, seçim ve kendilik bilinci gibi temalar yer almaktadır. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi düşünürlerin bu felsefi hattı şekillendirdiği görülür (Sartre, 2012: 12). İnsanın kendi özünü yaratma süreci, onu diğer canlılardan ayıran temel özellik olarak ele alınır. Bu nedenle varoluşçuluk, bireyin özne olarak merkeze alındığı, nesnel yasaların ötesinde bireysel anlam ve varlık arayışına yönelen bir anlayıştır. Bu bağlamda, transhümanizmle varoluşçuluk arasında felsefi düzeyde önemli bir kesişim noktası mevcuttur. Transhümanizm, insanın biyolojik, zihinsel ve bilişsel kapasitesini teknoloji aracılığıyla geliştirmeyi hedefleyen ideolojik ve teknolojik bir harekettir (Bostrom, 2005: 2; Demir, 2021: 6). Bu hareket, insanın doğal sınırlarının ötesine geçmesini mümkün kılacak müdahaleleri etik ve bilimsel çerçevede savunur. İnsan doğasının “tamamlanmamış bir proje” olduğu varsayımı, hem varoluşçu düşünceyle hem de transhümanist söylemle örtüşmektedir (Demir, 2021: 23).

Varoluşçuluk bireyin kendi varlığını inşa etme sorumluluğunu ontolojik olarak temellendirirken, transhümanizm bu inşayı teknolojik araçlarla genişletmeyi önerir. Her iki yaklaşım da insanın statik bir özden ibaret olmadığını, aksine sürekli değişim, gelişim ve dönüşüm potansiyeline sahip bir varlık olduğunu kabul eder. Ancak burada temel fark, varoluşçuluğun bu süreci daha çok etik, bilinç ve varlık sorgulaması üzerinden okuması, transhümanizmin ise biyoteknoloji, yapay zekâ ve nörobilim gibi alanlarla beden ve zihnin dönüştürülmesine odaklanmasıdır (Yılmaz, 2021: 305; Kaku, 2020: 157–158). Her iki yaklaşım da insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme amacını taşısa da, bu amacın uygulanma biçimi bakımından farklılaşırlar. Varoluşçuluk özgürlüğü ahlaki sorumluluk temelinde değerlendirirken, transhümanizm bu özgürlüğü biyolojik sınırların ötesine geçme kapasitesiyle ilişkilendirir. Bu nedenle transhümanist düşünce, varoluşçuluğun bireyin kendisini yaratma sürecine teknolojik bir araçsallık kazandırmaktadır (Ranisch ve Sorgner, 2014: 9; More, 2013: 43). Varoluşçuluk ve transhümanizm insanın kendi kaderini tayin etme gücünü kabul eden iki ayrı yaklaşım olarak ele alınabilir. Varoluşçuluk bu süreci bilinç, etik ve bireysel özgürlük üzerinden okurken, transhümanizm bunu teknoloji aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Her iki yaklaşımın da temelinde insanın kendini aşma arzusu bulunmaktadır. Ancak bu arzu, etik temellerle desteklenmediğinde, insanın kendine ve topluma yabancılaşması gibi sonuçlar doğurabilir (Fukuyama, 2003: 43; Aytepe, 2021: 391).

3.3.3. Fenomenoloji

Fenomenoloji ve transhümanizm arasında doğrudan bir bütünlükten söz etmek mümkün olmasa da, iki yaklaşım insanın varlık yapısına ve deneyimine dair sorulara yönelerek kesişme

noktaları oluşturur. Bu ilişki, özellikle özne, bilinç, beden ve teknoloji kavramları üzerinden kurulabilir. Fenomenoloji, Husserl'in öncülüğünde bilinci merkeze alarak öznel deneyimi ve bu deneyimin yapılarını anlamaya çalışır. Özne, bilinciyle dünyayı anlamlandıran ve nesnelere yönelen aktif bir yapıdır (İnam, 1995: 18-19). Transhümanizm ise teknolojik araçlarla insanın bilişsel, fiziksel ve hatta varoluşsal sınırlarını aşma amacındadır (Emre, 2021: 175; Demir, 2021: 6). Bu yönüyle, transhümanizm insanın doğasına dışarıdan müdahale ederek onu dönüştürmeyi savunur. Fenomenolojinin yöntemsel yaklaşımı, transhümanizmin öngördüğü insan-makine birleşimini ya da yapay bilinçleri felsefi düzlemde sorgulamak açısından önemlidir. Fenomenolojiye göre bilinç, özneye içkin ve yönelimseldir; her bilinç bir şeye yönelir (Akarsu, 1998: 143). Bu durumda, bir yapay zekânın ya da dijital bilincin gerçekten "fenomenolojik bilinç" sahibi olup olamayacağı sorusu gündeme gelir. Fenomenolojik indirgemeye, bu bilinçlerin özünün araştırılması, onların gerçekten bir "kendilik" taşıyıp taşımadığı sorusunu gündeme getirir. Öte yandan, transhümanizmin beden anlayışı da fenomenoloji ile karşılaştırıldığında tartışmalıdır. Transhümanizm, bedenin sınırlarını aşılabılır ve dönüştürülebilir bir yapı olarak görür. Bu, bedenin teknolojik olarak iyileştirilmesi, yaşlanmanın geciktirilmesi, hatta zihnin bir dijital ortama aktarılması gibi hedeflerle somutlaşır (Dağ, 2018: 144; Volpicelli, 2014). Oysa Merleau-Ponty gibi fenomenologlar için beden yalnızca fiziksel bir taşıyıcı değil, varoluşun bizzat mekânıdır. Beden aracılığıyla dünyaya yöneliriz; beden, bilincin dünyayla kurduğu ilişkinin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla bedenin mekanik olarak değiştirilmesi ya da zihinden bağımsızlaştırılması, fenomenolojik bakış açısıyla özne-nitelikli bir varoluşu ortadan kaldıracaktır.

3.3.4. Pozitivizm

Pozitivizm ve transhümanizm, farklı dönemlerin felsefi yaklaşımları olmakla birlikte, her ikisi de insanın bilgi ve doğa üzerindeki hâkimiyetini artırmayı amaçlayan modern akımlar olarak değerlendirilebilir. Bu iki yaklaşımın bir araya getirilebileceği temel düzlem, bilimsel ilerleme, deney ve gözleme dayalı bilgi anlayışı ile insanın doğasını dönüştürme arzusudur.

Pozitivizm, Auguste Comte'un öncülüğünde gelişmiş olup bilginin ancak deney ve gözlem yoluyla elde edilebileceğini savunur. Comte'a göre bilim, insanlığın gelişiminin en yüksek aşamasıdır ve bu gelişim üç hâl yasasıyla açıklanabilir: teolojik, metafizik ve pozitif evre (Bozkurt, 2018). Pozitif evrede, insan artık doğaüstü açıklamalardan vazgeçerek yalnızca olgulara yönelmiştir (Cevizci, 2000: 769). Bu anlayış, transhümanizmin teknoloji ve bilim yoluyla insanın sınırlarını aşmayı hedefleyen projeleriyle paralellik gösterir.

Transhümanist düşünce, insanın sınırlı yapısını; biyoteknoloji, yapay zekâ, genetik mühendisliği gibi bilimsel araçlarla dönüştürmeyi hedefler. Bu çaba, pozitivizmin öne çıkardığı rasyonel ve deneysel bilgi anlayışına dayanır. Bilginin spekülatif metafizik çerçevede değil, gözleme ve deneyime dayalı olarak inşa edilmesi gerektiği fikri, transhümanistlerin de paylaştığı bir ilkedir (Emre, 2021: 175), transhümanizmin "bilimsel bir proje haline geldiğini" ve dini ya da mitolojik sınırlamalardan çıkarak bilimsel zemin üzerinde yükseldiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, transhümanizmin pozitivist yaklaşımla örtüşen yönlerinden biri de "metafiziksel öz arayışını" reddetmesidir. Pozitivizmin insanın doğasına dair metafizik iddialara kapalı olması, transhümanizmin de insan doğasını verili değil, değiştirilebilir ve yeniden inşa edilebilir olarak görmesiyle örtüşür. İnsan bedeni, zekâsı, yaşam süresi ve hatta bilinci bile teknolojik yollarla

dönüştürülebilecek “olgular” düzeyine indirgenmiştir. Bu yaklaşım Comte’un olgu merkezli bilim anlayışının bir tür güncel uzantısı olarak görülebilir. Ancak bu benzerliğe rağmen, transhümanizm pozitivistizmin öngöremediği bir noktaya ilerler: yalnızca doğayı anlamakla kalmaz, doğayı ve insanı radikal biçimde değiştirmeyi amaçlar. Pozitivizm bilgiyle yetinirken, transhümanizm bilgiyi araçsallaştırır. Bu durum, pozitivist eleştirilerle örtüşen bazı endişeleri de gündeme getirir. Pozitivizmin insanî yönelimleri ihmal etmesi, transhümanist projelerin etik ve sosyal sonuçlarıyla ilgili benzer bir kaygı taşır. Transhümanizm ve pozitivistizm, insan bilgisinin doğa üzerindeki egemenliğini merkeze alarak rasyonel, deneysel ve bilimsel ilerlemeye duydukları inançla birbirine yaklaşırlar. Pozitivizm insanı anlama aracı olarak bilimi görürken, transhümanizm bilimi insanı dönüştürme aracı haline getirir. Bu bağlamda transhümanizm, pozitivist bilgi anlayışının post-modern bir uzantısı olarak değerlendirilebilir (Cevizci, 2000: 771)

3.3.5. Postmodernizm

Postmodernizm, modernizme ve onun temsil ettiği rasyonalite, evrensellik, ilerleme fikri, tekil hakikat gibi büyük anlatılara karşı çıkan, çokluk, farklılık, görecelik ve parçalanmışlık üzerine kurulu bir düşünce biçimidir. 20. yüzyılın ikinci yarısında felsefe, sanat, sosyoloji ve edebiyat gibi birçok disiplinde etkili olmuş bu akım, özellikle bilgi ve özne anlayışını yeniden sorgulamasıyla dikkat çeker (Cevizci, 2000: 761-762).

Postmodernizmin bu yönü, transhümanizmle karşılaştırıldığında hem örtüşen hem de çelişen bazı dinamikler içerir. Özellikle insan doğasının sabit olmadığına dair postmodern sav, transhümanist söylemin temelindeki “insanın dönüştürülebilirliği” fikriyle kesişir. Postmodernizmin özcülük karşıtı tavrı (anti-essentialism), transhümanizmin insan doğasını mutlak ve değişmez kabul etmeyen anlayışıyla örtüşmektedir. Transhümanizmde insan bir proje, bir süreç, hatta bir potansiyel olarak görülür; postmodern bakışta ise insan tanımı tarihsel ve kültürel olarak değişkendir. Bu bağlamda her iki yaklaşım da insanın sabit bir doğaya sahip olmadığını ileri sürer. Postmodernizm, epistemolojik olarak bilgiye ulaşmanın yollarını ve hakikatin kendisini tartışmalı hale getirirken, transhümanizm bu tartışmalardan doğan teknolojik araçlarla “hakikati yeniden inşa” etmeye çalışır. Jacques Derrida’nın yapıbozum (deconstruction) yöntemiyle metinleri ve anlamları sürekli olarak çözüme uğratması, transhümanist düşüncenin “insan”ı çözümleyip, yeniden kodlama arzusuna benzer. Postmodern felsefenin öncülerinden biri olan Michel Foucault ise iktidar-bilgi ilişkisini ortaya koyarak, bilim ve teknolojinin insan bedenini şekillendirme sürecindeki iktidar yapısını sorgular (Connor, 2001: 88). Bu bağlamda transhümanizm, postmodernizmin eleştirel perspektifine konu olan modern bilim ve rasyonaliteyi yeniden üretmesine rağmen, insanın yapay olarak yeniden tasarlanması gibi radikal hedefleriyle postmodern parçalanmış kimlik anlayışıyla da örtüşebilir. Örneğin, postmodernizmin sabit kimliklere karşı olan duruşu, transhümanizmin öngördüğü cyborg, yapay zekâ ile bütünleşmiş ya da cinsiyetsiz beden gibi kimlik çeşitlilikleriyle kesişmektedir. Ancak bu ilişkide önemli bir fark da mevcuttur: postmodernizm “ilerleme” fikrine mesafeli, hatta karşıdır; transhümanizm ise “ilerleme” kavramını neredeyse kutsal bir ideal haline getirir. Postmodernist felsefe, insanın teknolojik olarak mükemmelleştirilebileceği fikrine kuşku ile yaklaşırken, transhümanizm bu fikri merkeze alır. Transhümanizm, postmodernizmin reddettiği büyük anlatılardan biri olan “insanlığın ilerlemesi” söylemini bilimsel araçlarla sürdürmeye çalışır. Baudrillard’ın

“gerçekliğin simülasyonlarla yer değiştirmesi” fikri de transhümanist tahayyülde yankı bulur. Sanal gerçeklikler, yapay zekâlar ve dijital avatarlar gibi teknolojiler, postmodernizmin “simülasyon evreni” anlayışıyla örtüşen yeni insan biçimlerini gündeme getirir (Connor, 2001: 88). Bu bağlamda, transhümanizm bir yandan postmodern kavramları araçsallaştırarak insanın dönüşümünü hedeflerken, öte yandan modernitenin bilim ve ilerleme fikrine olan bağlılığını da korur. Transhümanizm ve postmodernizm arasında hem benzeşim hem de çelişki vardır. Postmodernizmin özcü ve indirgemeci olmayan doğa anlayışı, transhümanist düşüncenin insanı dönüştürme arzusunu destekler. Ancak postmodern kuşkuculuğun aksine, transhümanizm büyük teknolojik anlatılara ve ilerleme ideolojisine güçlü bir inanç taşır. Bu durum, transhümanizmin postmodern düşünceyle kurduğu ilişkinin çelişkili ve çok katmanlı olduğunu göstermektedir.

3.3.6. Pragmatizm

Pragmatizm, doğruluk ölçütünü teorik tutarlılık ya da metafiziksel uygunluk değil, pratik sonuçlar ve yarar olarak gören bir felsefi yaklaşımdır. John Dewey ve William James gibi düşünürler tarafından geliştirilen bu yaklaşım, düşünceleri ve teorileri birer “araç” (instrument) olarak değerlendirir. Bu bağlamda pragmatizm, transhümanist düşünceyle doğrudan ilişkili ve onu destekleyici bir felsefi zemin sunar. Transhümanizm, insanın fiziksel ve zihinsel sınırlarını teknoloji aracılığıyla aşma hedefindedir. Bu hedef, doğrudan yarar, etkililik verimlilik ve uygulama başarısı gibi pragmatist kriterlerle örtüşmektedir. Transhümanist teknolojiler (örneğin beyin-bilgisayar arayüzleri, genetik mühendisliği, yapay zekâ destekli karar sistemleri) ancak insan yaşamına fayda sağladığı ölçüde meşrulaşır ve kabul görür. Pragmatist bakış açısına göre, bu teknolojiler yalnızca işe yaradıkları ve insan yaşamını daha iyi hâle getirdikleri sürece “doğru”, “haklı” ya da “değerli” kabul edilebilir. Pragmatizm transhümanist düşünceyle birleştiğinde, örneğin ömrü uzatan bir biyoteknoloji ya da engellilere hareket kabiliyeti sağlayan bir nöroteknolojik cihaz, sadece teknik bir başarı olarak değil, aynı zamanda ahlaki olarak da doğru bir uygulama haline gelir. John Dewey’in pragmatizmi ise bireyin çevresiyle etkileşim hâlinde oluşan ve evrimsel biçimde gelişen bir varlık olduğunu vurgular. Bu da transhümanist düşüncenin “insan doğası sabit değildir, geliştirilebilir” iddiasıyla örtüşür (Dewey, 2008: 9).

Transhümanizmin insanı bir proje olarak görmesi, Dewey’in insanın öğrenme ve deneyim yoluyla sürekli dönüşen bir varlık olduğu fikrine oldukça yakındır. Bununla birlikte, pragmatist bir eleştiri de transhümanizme yöneltilebilir: Eğer teknolojik ilerlemeler sadece “fayda” ölçütüne göre değerlendirilirse, etik sınırlar göz ardı edilebilir. Pragmatizm, faydayı yalnızca bireysel değil toplumsal düzeyde de değerlendirdiği için, transhümanist uygulamaların toplumun genel yararına olup olmadığını sorgulamak da pragmatist etik çerçevede mümkündür. Dewey’in vurguladığı gibi, yarar salt maddi değil, insanlığın refahına ve gelişimine hizmet eden bir fayda olmalıdır. Pragmatizm, transhümanist projelerin değerlendirilmesi ve yönlendirilmesinde uygulanabilir bir yöntem sunar. Transhümanizmin vaat ettiği gelişmeler, eğer bireysel ve toplumsal yarar sağlıyorsa, pragmatist felsefeye göre desteklenmelidir. Ancak aynı zamanda, bu gelişmelerin yarar sağlamadığı ya da insan bütünlüğüne zarar verdiği durumda sorgulanması gerektiği de pragmatist çerçeveye mümkündür.

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanlık, tarihsel süreç boyunca hem kendi doğasını hem de bu doğanın sınırlarını anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu sorgulamanın merkezinde yer alan insan, hem maddi hem de manevi yönleriyle evrenin merkezinde konumlandırılmıştır. Kadim uygarlıkların mitlerinden semavî dinlerin kutsal metinlerine, felsefi sistemlerden modern bilimin derinliklerine kadar uzanan bu yolculuk, insanın “kim olduğu” sorusuna verilen yanıtlarla şekillenmiştir. Ancak 21. Yüzyıl ile bu kadim sorunun karşısına yeni bir meydan okuyuşu çıkarmıştır: Transhümanizm, insanın biyolojik, bilişsel ve duygusal sınırlılıklarını teknoloji yoluyla aşabileceğini ve hatta daha üstün bir varoluş biçimine evrilebileceğini savunmaktadır. Böylelikle transhümanizm, insanın yaratılışına, özüne ve sınırlarına dair tüm geleneksel kabulleri yeniden değerlendirmeye zorlayan düşünceye dönüşmektedir. Bu bağlamda, tezimizin temel çıkış noktası olan “ilâhi yaratılış” ya da “fitrat” anlayışıyla transhümanizm arasında var olan felsefi, etik ve teolojik gerilim alanlarının derinlemesine irdelenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İlâhi yaratılış anlayışı, insanı aşkın bir kaynağa, Tanrı’ya nispet ederek onun doğasını ve amacını kutsal metinler temelinde açıklarken; transhümanizm, insanı kendi kendisini şekillendirme kudretine sahip, potansiyelini sınırların ötesine taşıyabilecek bir özne olarak konumlandırır. Bu durum, yalnızca bir düşünce farklılığı değil, insanın varoluşsal tanımında köklü bir paradigma değişimini gündeme getirmektedir. Söz konusu değişim, insanın Tanrı’ya olan bağımlılığını sorgulamakta; hatta yer yer Tanrı’nın yerine geçme arzusunu, yani “teknolojik tanrılaşma”yı hedef almaktadır. Transhümanist düşüncenin kökleri, modern bilimsel gelişmelere dayansa da, bu akımın beslendiği kaynaklar çok daha derin ve tarihsel niteliktedir. Antik Yunan felsefesinde geçen “üst insan” kavramından, Rönesans hümanizminin insanı merkeze alan ontolojisine kadar geniş bir zemin üzerine inşa edilen bu düşünce, özellikle Aydınlanma sonrası gelişen pozitivist bilim anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir. Buna göre, evrenin ve insanın doğası tamamen rasyonel ve gözlemlenebilir bir çerçevede ele alınmalı; dolayısıyla aşkın olan, yani Tanrısal olan her şey bilimsel ilerlemenin dışında bırakılmalıdır. Bu bakış açısı, zamanla transhümanist vizyonun bilimsel temelini oluşturmuş; insanı yalnızca bir biyolojik organizma olarak gören, onun tüm zayıflıklarını teknik müdahalelerle dönüştürmeye çalışan bir yaklaşımı doğurmuştur. Oysa ilâhi yaratılış düşüncesi, insanın yalnızca beden değil, ruh ve bilinç düzeyinde de anlamlı bir bütünlük taşıdığını kabul eder. Bu yaklaşıma göre insan, aşkın bir irade tarafından belirli bir hikmetle yaratılmış ve bu yaratılışın özüne sadık kalmakla sorumlu kılınmıştır. Fitrat, bu özün adıdır. Fitrat, yalnızca biyolojik bir doğa değil, aynı zamanda etik, manevi ve metafizik boyutları olan bir varoluş formudur. Bu yönüyle transhümanizmin “insanı değiştirme”, “yeniden inşa etme” ya da “daha iyisine dönüştürme” iddiaları, fitrata yönelik müdahale olarak yorumlanmakta ve derin bir teolojik sorgulama ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu tez çalışması boyunca yapılan analizler göstermektedir ki, transhümanist düşüncenin sunduğu insan modeli, moderniteyle birlikte şekillenen ve postmodern dönemle birlikte radikalleşen bir insan anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışta insan, evrimin en gelişmiş formu değil; evrimsel sürecin henüz tamamlanmamış bir aşamasıdır. Dolayısıyla insan “eksik”, “tamamlanmamış” ve “yeniden tasarlanabilir” bir projedir. Oysa ilâhi yaratılış perspektifi, insanı “en güzel biçimde yaratılmış” (ahseni takvîm) bir varlık olarak görür ve onun eksiksizliğini Tanrı’nın kudretiyle temellendirir. Bu iki yaklaşım arasındaki çatışma, yalnızca teknik bir görüş farkı değil; aynı zamanda varlık, bilgi ve değer düzlemlerinde

köklü bir ayrışmadır. Transhümanizmin insanı “posthuman”a dönüştürme çabası, yalnızca yeni bir beden ya da zihin yaratma girişimi değil; aynı zamanda yeni bir ahlak, yeni bir etik ve hatta yeni bir “kutsal” inşa etme iddiası taşır. Bu noktada, ilâhi yaratılış anlayışının yalnızca savunulması değil; aynı zamanda bu yeni paradigmlar karşısında yeniden anlamlandırılması gerekmektedir. Bu çalışma, hem kutsal metinlerde yer alan yaratılış öğretilerini hem de transhümanist düşünürlerin iddialarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla değerlendirerek, fitratın ontolojik ve etik sınırlarının ne ölçüde korunabilir olduğunu tartışma zeminine taşımaktadır. Felsefi bir çerçevede değerlendirildiğinde, transhümanizmin sunduğu “sınırsız insan” vizyonu ile ilâhi yaratılışın çizdiği “sorumlu ve sınırlı insan” tasavvuru arasında derin bir kırılma yaşanmaktadır. Bu kırılma, yalnızca insanın fiziksel dönüşümüyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda onun ahlaki, metafizik ve teolojik boyutlarını da kökten etkilemektedir. Bu sebeple, insanın kendi doğasını aşma girişimi yalnızca bir özgürlük meselesi değil; aynı zamanda insanın anlamı, amacı ve nihai kaderiyle ilgili varoluşsal bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren “insan nedir?” sorusu, yalnızca ontolojik bir merak değil; aynı zamanda toplumsal düzenin, ahlaki kuralların ve dini inanç sistemlerinin şekillenmesini belirleyen temel sorulardan biri olmuştur. Bu soru, Eski Mezopotamya’da Tanrıların çamurdan şekillendirdiği bir hizmetkâr olarak betimlenen insandan, Antik Yunan’da kozmosun minyatürü olan rasyonel bir varlık olarak tanımlanan insana; ortaçağda ise Tanrı’nın suretinde yaratılmış kutsal bir cevhere sahip varlığa kadar birçok farklı yanıt üretmiştir. Bu bağlamda insan tasavvuru, yalnızca biyolojik bir gerçeklik değil; aynı zamanda kültürel, dini ve felsefi bir inşadır. İlahi dinler, özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, insanın değerini onun Tanrı ile kurduğu bağ üzerinden temellendirmiştir. İnsanın yaratılışı yalnızca fiziksel bir olay olarak değil; Tanrısal bir irade, hikmet ve kudretin ürünü olarak değerlendirilmiştir. Tevrat’ta insan, Tanrı’nın suretinde (İmago Dei) yaratılmıştır ve bu yönüyle tüm yaratılmışlar arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İncil’de bu suretilik, Mesih’in bedeninde vücut bulmuş bir örneklik kazanır. Kur’an’da ise insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlanır; ona ruh üflenmiş, akıl verilmiş ve yaratılmışların en şerefli (eşref-i mahlûkat) olduğu ilan edilmiştir. Dolayısıyla semavî dinlerin tümünde insan, Tanrı ile doğrudan ilişkili, aşkın bir anlam taşıyan, varlık içinde ontolojik bir ayrıcalığa sahip varlıktır. Bu teolojik çerçeve, insanın sınırlarının ve sorumluluklarının da Tanrı tarafından çizildiğini varsayar. İnsanın özgürlüğü mutlak değil, Tanrı’nın hikmetiyle sınırlıdır. Bu sınırlılık insanı küçültmez; bilakis onu bir varoluş etiğine davet eder. İnsan, bu sınırlar içerisinde ahlaki bir öznedir ve varlıkla ilişkisi bu bağlamda şekillenir. Fitrat, bu sınırların doğuştan gelen bilgeliğidir. Bu bağlamda fitrat, hem insanın doğası hem de Tanrı’nın insana biçtiği rolün özetidir. Ne var ki transhümanizm, insanın bu sınırlarla yetinmemesi gerektiğini; bilakis bu sınırları aşarak kendi evrimini bilinçli şekilde yönetmesi gerektiğini savunur.

Moderniteyle birlikte gelen bilimsel devrim, insanın doğasını yeniden tanımlama girişiminde önemli bir eşik oluşturmuştur. Özellikle 19. yüzyılda Darwin’in evrim teorisi ile birlikte insan, artık kutsal bir varlık değil; doğanın evrimsel süreci içinde rastlantısal olarak ortaya çıkmış bir tür olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm, insanın Tanrı ile bağını koparan bir sekülerleşme süreci başlatmış; fitrat gibi aşkın kavramlar, bilimsel açıklamalar karşısında metafizik birer mit olarak görülmeye başlanmıştır. Tam da bu noktada, transhümanizm, bu

seküler evrim anlayışını bir adım ileri taşıyarak, insanın evrimine aktif biçimde müdahale edebileceğini ileri sürmüştür. Artık insan, yalnızca evrimsel bir ürün değil; aynı zamanda kendi evrimini planlayan bir mühendis, bir tasarımcı, hatta bir “yaratıcı”dır. Bu anlayış, insanın yalnızca fiziksel doğasını değil, aynı zamanda anlamını ve ontolojik konumunu da kökten dönüştürmektedir. Posthuman, yani “insan-sonrası” olarak adlandırılan bu yeni varlık formu, klasik insan tanımlarını geçersiz kılacak kadar radikal bir kopuşa işaret etmektedir. Burada karşımıza çıkan temel soru şudur: İnsan, kendi doğasını aşabilir mi? Ve eğer aşarsa, hâlâ “insan” olarak kalabilir mi? Transhümanizm bu soruya olumlu yanıt verirken, ilâhi yaratılış doktrinleri bu soruyu bir teolojik sınır ihlali olarak değerlendirir. İslam düşüncesinde insanın değiştirilemez bir fitrat üzere yaratıldığına dair güçlü bir inanç vardır: “Allah’ın yaratmasında bir değişiklik yoktur” (Rum, 30/30). Bu ayet, insan doğasının ilâhi bir düzenle şekillendiğini ve bu düzenin bozulmasının yaratılışın hikmetine karşı gelmek anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla fitratı aşma ya da dönüştürme iddiası, yalnızca teknik bir problem değil; aynı zamanda ilâhi iradeye karşı bir meydan okumadır. İnsanın fitratıyla oynamak, aynı zamanda onun sorumluluğunu, özgürlüğünü ve ahlaki yükümlülüklerini de muğlaklaştırır. Bu durumda ortaya çıkan “insan-sonrası varlık”, sorumluluk sahibi bir ahlaki özne olmaktan çok, teknik olarak gelişmiş bir nesneye dönüşür. Transhümanizmin insan tasavvuruna getirdiği bu radikal değişim, yalnızca bireysel düzeyde değil; toplumsal ve küresel düzeyde de ciddi sonuçlar doğuracak potansiyele sahiptir. Eğer insan doğası dönüştürülebilir bir veri olarak görülürse, kim insan sayılacak? Kimler haklara sahip olacak? Fıtrata dayalı eşitlik ilkesi, yerini biyoteknolojik üstünlük hiyerarşisine mi bırakacak? Bu sorular, transhümanist tahayyülün sadece bireysel değil, aynı zamanda siyasal ve etik açılardan da sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel insan tasavvurunun korunması, yalnızca bir nostâlji ya da doğmatizm değil; aynı zamanda insanın haklarını, onurunu ve özgürlüğünü savunmanın da zorunlu bir gereğidir. İnsan, değiştirilebilir bir biyolojik makine değil; aşkın bir anlamın taşıyıcısıdır. Onun değeri, teknik kapasitesinden değil, anlamlı bir varoluşa sahip olmasından kaynaklanır. Bu hakikat göz ardı edildiğinde, insanın değeri ölçülebilir, değiştirilebilir ve hatta iptal edilebilir hâle gelir. Bu da yalnızca insanın değil, insanlığın geleceği açısından büyük bir tehlike arz eder. İnsan doğasına ilişkin yapılan her tanım, yalnızca onun ne olduğu değil; aynı zamanda ne olması gerektiği, ne yapabileceği ve ne yapmaması gerektiği konusunda da bir çerçeve sunar. Bu bağlamda “fitrat”, yalnızca metafizik bir kavram değil; insanın varoluşsal konumunu ve sınırlarını tanımlayan temel bir ilâhi kodlamadır. Kur’ânî literâtürde geçen “fitratullah” kavramı, Allah’ın insanı üzerine yarattığı sabit ve değişmez doğayı ifade eder (Rum, 30/30). Bu doğa, insanın yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ahlaki, akli ve ruhsal yapısını da kapsayan bütüncül bir özdür. Bu nedenle fitrat, yaratılışın anlamı kadar insanın gayesini de içerir. Fitrat, insanı Tanrı ile diğer varlıklarla ve kendi iç benliğiyle ilişkili kılan asli bir düzen olarak görülür. Bu düzenin bozulması, insanın içsel uyumunu, ahlaki sezgilerini ve aşkınlığa yönelişini de bozar. Nitekim İslam düşüncesinde “fitrat üzere kalmak” sadece doğal olana sadakat değil; aynı zamanda hakikate bağlılığın ve hikmete uygunluğun da bir göstergesidir. Oysa transhümanist vizyon, insanın bu doğal düzeni aşması, onu yeniden kodlaması ve “daha iyi bir varlık”a dönüşmesi gerektiğini ileri sürer. Bu yaklaşım, fitratı yetersiz, insanı kusurlu ve yaratılışı eksik olarak kabul eder. Bu ise doğrudan doğruya ilâhi yaratılışın mükemmelliğine yönelik bir eleştiridir. Transhümanist düşüncenin temelinde yatan

varsayım, insanın gelişime açık bir “prototip” olduğudur. Buna göre insan, şu anki haliyle nihai değil; üzerinde oynanabilir, yeniden tasarlanabilir bir geçiş varlığıdır. Max More’un ifadesiyle, “transhümanizm, insan türünün mevcut sınırlılıklarını aşmak için rasyonel ve etik araçlarla bilinçli bir dönüşümü savunur.” Bu bağlamda insan, duyguları, sezgileri, acıları ve ölümlülüğüyle eksik ve problemlili bir varlıktır. Dolayısıyla bu yönleriyle ya bastırılmalı ya da teknolojik müdahale ile dönüştürülmelidir. Bu anlayış, insanın bütüncül yapısını parçalayarak onu mekanikleşmiş ve fonksiyonel bir varlığa indirger. Fitrat anlayışında ise insan, kendi zaaflarıyla birlikte değerlidir. Acı çekmek, eksik olmak, sınırlı olmak; insanın öğrenmesini, olgunlaşmasını ve ahlaki bilinç kazanmasını sağlayan asli unsurlardır. İlahi dinlerde peygamberlerin dahi acı çekmeleri, sınanmaları ve ölümle yüzleşmeleri bu eksiklik hâlinin varoluşsal değerini gösterir. Bu bağlamda fitrat, kusursuzluk değil; sınırlarına rağmen anlam taşıyan bir insan modelini öne çıkarır. Transhümanizm ise bu sınırlılıkları teknik olarak bertaraf etmeyi, duygusal zayıflıkları yazılımla kontrol altına almayı, yaşlanmayı genetik mühendislik ile ortadan kaldırmayı, hatta bilinç transferiyle bedeni tamamen aşmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle transhümanist antropoloji, insanı yeniden tanımlar: Biyolojik olmayan, dijitalleştirilmiş, ağlarla örülmüş ve belki de Tanrı ile değil, algoritmalarla konuşan bir varlığa... Bu noktada felsefi bir kırılma ortaya çıkar: İnsan nedir? Transhümanizme göre insan, güncellenebilir bir yazılımdır. Transhümanizmin çağdaş temsilcilerinden Ray Kurzweil, yakın gelecekte insan zihninin yapay zekâyâ aktarılacağını ve bu yolla bilincin bedenden bağımsız hâle geleceğini iddia eder. Bu, sadece ölümün aşılması değil; aynı zamanda insanın maddi varlığına indirgenmesidir. Ruh, bilinç, sezgi gibi kavramlar; yazılım diline çevrilebilir, ölçülebilir ve kontrol edilebilir olarak görülür. Oysa fitrat anlayışı, ruhu aşkın bir varlık olarak kabul eder. İnsan, yalnızca beyin ve sinapslardan oluşan bir organizma değil; aynı zamanda Allah’tan üflenmiş bir “nefha”nın taşıyıcısıdır (Sad, 38/72). Bu ayrım, yalnızca ontolojik değil; epistemolojik ve etik boyutlarıyla da derinleşir. Transhümanizm, bilgiyi yalnızca deneysel, gözlemsel ve teknik olarak tanımlar. İnsanın anlam arayışı, içsel sezgisi ya da ruhsal deneyimi gibi kavramlar, bu çerçevenin dışında kalır. Buna karşılık fitrat anlayışı, bilgiyi sadece dış dünyaya dair bir gözlem değil; aynı zamanda içsel bir hakikat arayışı olarak görür. Bu noktada İslam düşüncesindeki “kalbî bilgi”, “basiret”, “firaset” gibi kavramlar, insanın yalnızca maddi değil; metafizik bir varlık olarak anlaşılmasının yollarını sunar. Dolayısıyla transhümanist epistemoloji, anlamı teknik faydayla sınırlandırırken; fitrat epistemolojisi anlamı aşkınlık, hikmet ve ahlaki doğruluk ile ilişkilendirir. Bu farklar, insanın etik sorumluluğuna dair tasavvurları da doğrudan etkiler. Transhümanizm, insanın sorumluluğunu gelişme ve ilerleme hedefiyle tanımlar.

Ahlaki değerler, evrimin ya da toplumsal faydanın türevleri olarak görülür. Oysa fitrat anlayışında insanın sorumluluğu, ilâhi emirlere sadakat, adaleti gözetmek, zulmü engellemek ve yaratılmışlara merhametle muamele etmekle şekillenir. Bu sorumluluk, yalnızca rasyonel hesaplamalara değil; içsel bir irade ve ilâhi bir çağrıya dayanır. Neticede transhümanist antropoloji ile fitrat merkezli insan anlayışı arasında neredeyse her düzeyde ciddi bir gerilim bulunmaktadır. Biri insanı teknik bir varlığa; diğeri ise manevi ve ahlaki bir cevhere indirger. Biri sınırları aşmayı; diğeri sınırları tanımayı ve anlamayı önerir. Biri insanın kendi kendine yeterli olduğunu; diğeri insanın aşkın bir kudrete muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda fitrat, insanın sınırlarına rağmen değerli olduğunu; transhümanizm ise sınırları aştıkça değer kazanacağını iddia eder. Bu felsefi karşıtlık, yalnızca bir düşünsel tercih değil; aynı zamanda

insanlığın geleceğini şekillendirecek temel bir yol ayrımıdır. Bu ayrımında hangi tarafın baskın çıkacağı, yalnızca teknolojiye değil; aynı zamanda insanın kendisini nasıl tanımladığına, neye inanmak istediğine ve hangi varoluşsal zemini kabul ettiğine bağlı olacaktır. Transhümanizmin nihai hedefi olarak görülen “posthuman” yani insan-ötesi varlık, yalnızca biyolojik yapısı değiştirilmiş bir insan değildir. Aynı zamanda yeni bir bilinç, yeni bir ahlak ve hatta yeni bir ontoloji taşıyan varlıktır. Bu yaklaşım, insanın fiziksel sınırlarının aşılmasıyla sınırlı kalmamakta; onun tüm yapısal kodlarının, zihinsel işleyişinin ve değer sistemlerinin de dönüştürülmesini öngörmektedir. İnsan, bu bakış açısında ne olduğuyla değil, ne olabileceğiyle tanımlanır. Bu potansiyel, yalnızca gelişim değil; tam anlamıyla bir “yeniden yaratım” iddiasını da içinde barındırır. Bu yönüyle posthuman, teknik olarak bir “insan yükseltmesi”nden çok, Tanrısal nitelikler taşıyan yeni bir varlık tahayyülüdür. Bu düşünce, felsefi açıdan “tanrılaşma arzusu”nun modern bir versiyonu olarak yorumlanabilir. Antik mitolojilerden itibaren insanın tanrı olma isteği, Prometheus’un ateşi çalmasında, Babil Kulesi’nin inşasında, Gılgamış’ın ölümsüzlük arayışında ve hatta Lucifer’in isyanında kendini göstermiştir. Bu arzunun temelinde, sınırlı olanın sınırsız olana ulaşma isteği vardır. Transhümanizm bu arzuyu teknik araçlarla gerçekleştirme niyetindedir. Ray Kurzweil gibi temsilciler, insanın tanrısal nitelikler kazanacağını açıkça ifade etmektedir. “Tanrı’yı yaratamayız ama onun gibi olabiliriz” anlayışı, posthumanizmin metafizik alt yapısının temel taşlarından biridir. Bu noktada, ilâhi sınır kavramı devreye girer. Semavi dinlerde insanın tanrısal nitelikler edinme çabası, haddini aşma (tuğyan) olarak değerlendirilir. İslam’da “Ben sizin en yüce Rabbinizim” (Naziat, 24) diyerek ilahlık iddiasında bulunan Firavun, Tanrı’nın mutlak egemenliğine karşı çıkan bir figür olarak sembolleşmiştir. Bu görüş, insanın sınırlılığını unutarak mutlaklığı hedeflemesinin metafizik bir sapma olduğu fikrine dayanır. Aynı şekilde Hristiyanlıkta da Tanrı’nın yerine geçmeye çalışan Lucifer, kibirin ve isyanın sembolüdür. Bu örneklerde, sınır aşımı yalnızca etik değil; aynı zamanda varoluşsal bir sapkınlık olarak tanımlanır. Posthuman idealinin Tanrısal niteliklerle donatılması, bu bağlamda yalnızca teknik bir ilerleme değil; aynı zamanda ontolojik bir meydan okumadır.

İnsan, kendi varoluşunu aşmakta; kendini yeniden yaratmaya kalkışmaktadır. Ancak bu noktada sorulması gereken kritik bir soru vardır: Bir varlık, kendini yeniden yaratabilir mi? Yaratım, tanımı gereği dışsal bir iradeye dayanır. Bir şeyin kendisini yaratması, mantıksal olarak mümkün değildir. Dolayısıyla transhümanizmin sunduğu bu yeniden yaratım iddiası, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda felsefi düzeyde de çelişkili bir önermedir. Bu bağlamda “posthuman” tahayyülü, insanın varoluşunu yeniden şekillendirmekle kalmaz; aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisinin yapısını da dönüştürmeye çalışır. Artık Tanrı, aşkın ve belirleyici bir güç olmaktan çıkar; insanın erişmeye çalıştığı bir ideal hâline gelir. Böylece metafizik düzende bir yer değişikliği yaşanır: İlâhi olan indirgenir, beşerî olan yükseltilir. Bu ontolojik yer değişimi, beraberinde etik, toplumsal ve hatta politik sonuçlar da getirir. Zira Tanrı’dan bağımsızlaşan insan, nihai otorite olarak kendini tayin eder. Bu da normların kaynağını değiştirir: Artık iyi ve kötü, doğru ve yanlış; Tanrı’nın değil, insanın iradesine bağlıdır. Bu yaklaşımın en çarpıcı sonucu, ahlaki göreceliğin mutlaklaştırılmasıdır. İnsan, kendi değerlerini yaratmaya başladığında, bu değerlerin evrenselliği de ortadan kalkar. Fıtrat anlayışında ise değerler, insanın doğasına kodlanmış, ilâhi kaynaklı ve evrensel niteliktedir. Bu değerler, zamana ve mekâna göre değişmez. Dolayısıyla posthuman etik, fıtrat etiğiyle uyumsuz. Biri değerleri araçsallaştırır, diğeri ise kutsar.

Posthumanizm aynı zamanda “ölümsüzlük” kavramını da merkezine alır. Bilinç aktarımı, zihin dijitalleştirme, kriojenik dondurma gibi tekniklerle insanın ölümünü aşabileceği iddia edilir. Ancak burada ölüm yalnızca biyolojik bir son olarak görülmektedir. Oysa semavî dinlerde ölüm, bir geçiştir. Dünya hayatı bir imtihan; ölüm ise ebedi hayatın kapısıdır. Bu bağlamda ölümsüzlük, teknik değil; ruhsal ve ahlaki bir başarıya bağlıdır. Transhümanizmin teknik ölümsüzlüğü, bu nedenle manevi ölümsüzlüğün yerini alamaz. Zira ebediyet, yalnızca maddeyi koruyarak değil; ruhu arındırarak kazanılır. Bu karşıtlıklar, insanın ne olduğu kadar, ne olacağına dair de iki ayrı yol sunar:

Transhümanizm, insanın potansiyelini teknolojiyle sınırsızca genişletmesini savunurken; fitrat anlayışı insanı sınırlarına rağmen anlamlı ve değerli kılar. İlâhi sınır, insanı küçültmek için değil; onun hakiki özgürlüğünü ve onurunu korumak için vardır. Bu sınır sayesinde insan, haddini bilir, yaratılışını tanır ve varoluşunu anlamlandırır. Posthuman paradigması, yalnızca bir teknolojik ideal değil; aynı zamanda insanın kendisiyle, yaratılışıyla ve Tanrısıyla olan ilişkisinde köklü bir kopuş anlamına gelir. Bu kopuşun farkına varmak, yalnızca teolojik bir zorunluluk değil; aynı zamanda felsefi bir sorumluluktur. Zira insan, kendini tanıdıkça, sınırlarını da tanır; sınırlarını tanıdıkça, özgürlüğünün hakiki anlamına ulaşır. Transhümanizmin sunduğu “sınırsızlık” vaadi, bu anlamda bir özgürlük değil; sınırlarını yitirmiş bir varoluşun krizidir. Ölümlülük, insan varoluşunun en temel ve değişmez gerçekliğidir. Ne kadar yücelirse yücelsin, ne kadar bilgi ve kudret sahibi olursa olsun, insanın biyolojik kaderi ölümle son bulur. Bu mutlak sınır, insanın yalnızca fiziksel değil; aynı zamanda ontolojik ve metafizik boyutunu da şekillendiren bir varoluş durumudur. İnsanın sınırlı oluşu, onun anlam arayışının merkezine yerleşmiş; ölüm, yalnızca bir son değil, aynı zamanda insanın ahlaki, dini ve felsefi bütünlüğünü kuran asli sınır olarak kabul edilmiştir. Ancak bu sınırlılık aynı zamanda insanlık tarihi boyunca en güçlü arzuların da kaynağı olmuştur: Ölümsüzlük arzusu. Ölümsüzlük arzusunun kökenleri, kadim mitolojilere ve dini anlatılara kadar uzanır. Gılgamış Destanı, bu bağlamda insanın ölümsüzlük arayışını en erken sembolize eden anlatılardan biridir. Tanrısal niteliklere sahip kahraman Gılgamış, en yakın dostu Enkidu’nun ölümünün ardından ölümsüzlüğü aramaya başlar. Ancak bu arayış, nihayetinde başarısızlıkla sonuçlanır ve insanın faniliğiyle yüzleşmesi gerektiği vurgulanır. Aynı şekilde Antik Yunan’da da Tanrılarla ölümlüler arasında kesin sınırlar vardır. Bu sınırı aşmaya çalışan her kahraman trajik biçimde yok olur. Bu anlatılar, ölümsüzlüğü aramanın yalnızca teknik değil, aynı zamanda etik ve ontolojik bir sınır ihlali olduğunu gösterir. Semavî dinlerde ise ölümsüzlük, yalnızca Tanrı’ya ait bir sıfattır. İnsan, yaratılmıştır ve yaratılmış olan her şey fanidir. Kur’an’da “Her canlı ölümü tadacaktır” (Âl-i İmrân, 3/185) buyruğu, bu hakikatin değişmezliğini ilan eder. Ancak ölümsüzlük, dinî bağlamda tamamıyla dışlanmaz; bilakis ölüm sonrasında ebedi bir hayatın varlığına inanılır. Bu ebediyet, dünyadaki imtihanla bağlantılıdır ve insanın ilâhi iradeye olan sadakatiyle ilişkilidir. Bu nedenle, dinlerdeki ölümsüzlük anlayışı, biyolojik değil; manevi bir hakikattir. Ölüm, son değil; bir geçiştir. Bu geçişin ardından ebedi mutluluk ya da azap başlar. Bu nedenle ölüm, korkulacak değil; hazırlanılması gereken bir hadisedir. Bu bağlamda ölümsüzlük arzusu, sadece teknik bir başarı değil; ahlaki bir kemale ermenin sonucu olarak görülür. Transhümanizm ise bu kadim anlayışı radikal biçimde dönüştürür. Ölümü bir biyolojik hata, bir teknik eksiklik, hatta “tedavi edilebilir bir hastalık” olarak görür. Aubrey de Grey ve Ray Kurzweil gibi transhümanist düşünürler

yaşlanmayı önlemek, ölümü ertelemek, bilinç aktarımıyla zihni bedenden ayırmak gibi yollarla “ölümsüzlüğü mümkün kılmak” gerektiğini savunur. Bu yaklaşımda ölüm, anlamlı değil; anlamsız bir felakettir. Bu nedenle yok edilmelidir. Bu anlayış, yalnızca biyolojik bir iyileştirme önerisi değil; aynı zamanda varoluşun anlamını da kökten değiştirir. Çünkü ölümün yokluğu, hayatın değerini de dönüştürür. Dinî perspektifte, ölümün varlığı hayatı kıymetli kılar; çünkü hayat sınırlıdır ve her an bir anlam taşır. Her davranış, bir karşılık doğurur; çünkü zaman sınırlıdır ve eylemler sonsuz sonuçlara yol açar. Transhümanist sistemde ise ölümsüzlükle birlikte “nihai son” ortadan kalkar. Böylece zaman kavramı ve ahlaki sorumluluk da bulanıklaşır. Eğer insan sonsuz yaşarsa, o halde erdemli davranmak için neden acele etsin? Eğer ölüm yoksa ahiret de yoksa, hesap günü de yoksa; o halde adaletin anlamı ne olur? Bu sorular, transhümanist etik sistemin çelişkilerini gün yüzüne çıkarır. Dahası, ölümün teknik yollarla ertelenmesi yalnızca bireysel bir mesele değildir. Toplumsal ve küresel etkileri de vardır. Ölümsüzlük tekniklerinin yalnızca elit kesimlere ulaşacağı gerçeği, yeni bir kast sistemini ve biyoteknolojik aristokrasiyi beraberinde getirebilir. “Ölümsüz olanlar” ve “ölümlü kalanlar” arasında yeni bir ayrım doğabilir. Bu durum, etik ve politik krizlerin kapısını aralayacaktır. Dinî sistemlerde ölümsüzlük herkese açık bir mükâfattır; iman ve ahlakla kazanılır. Oysa transhümanist sistemde ölümsüzlük, parayla, teknolojiyle ve genetik ayrıcalıkla edinilen bir ayrıcalıktır. Bu bağlamda transhümanist ölümsüzlük, eşitlik ilkesine de aykırıdır. Felsefi açıdan değerlendirildiğinde ise, ölümün yokluğu insanı anlam krizine sokar. Heidegger, insanın ölümlülüğünü onun asıl varoluşsal özelliği olarak tanımlar. Ölümü kabul eden insan, otantik bir yaşam sürebilir; çünkü sınırlılığını bilir, buna göre davranır. Transhümanist yaklaşım ise bu otantikliğin zeminini ortadan kaldırır. Süresiz bir hayat, aynı zamanda amaçsız bir hayata da dönüşebilir. Sonsuz tekrar, Nietzsche’nin “ebedi dönüş” kavramında olduğu gibi, bıkkınlık ve anlamsızlık doğurabilir. İslam düşüncesinde ölüm, bir “ikram”dır. Dünya hayatı, sınırlı sorumluluk alanıdır. İnsan, burada yaratılış amacını keşfeder ve ebedi hayata hazırlanır. Bu nedenle ölüm, bir son değil; bir tamamlanmadır. Hz. Ali’nin ifadesiyle, “İnsanlar uykudadır; ölünce uyanırlar.” Bu anlayışta ölüm, bilincin sonu değil; başlangıcıdır. Transhümanizm ise bu uyanışı sürekli erteleyerek, bilinci fiziksel yapıya indirger ve ruhsal boyutu ihmal eder. Ölümsüzlük arzusu insanlık kadar kadimdir. Ancak bu arzunun nasıl anlaşıldığı, neyle gerçekleştirilmeye çalışıldığı ve hangi sonuçlara yol açtığı büyük önem taşır. Semavî dinlerde ölümsüzlük, ilâhi bir lütuftur ve etik bir yolla kazanılır. Transhümanist anlayışta ise ölümsüzlük, teknik bir başarıdır ve insan iradesine bağlıdır. Bu iki yaklaşım, yalnızca yöntem değil; anlam, değer ve amaç bakımından da taban tabana zıttır. Bu nedenle, insanın ölümsüzlük arayışı, onu nereye götürdüğüne göre değerlendirilmeli; sadece yaşamak değil, “nasıl yaşanacağı” ve “ne için yaşanacağı” soruları etrafında derinleştirilmelidir.

Modern çağın en büyük illüzyonlarından biri, teknolojik ilerlemenin nötr, tarafsız ve sadece arzu edilen amaca hizmet eden araçsal bir süreç olduğudur. Bu düşünceye göre teknoloji, insanın kontrolündedir ve insan onu dilediği gibi şekillendirebilir. Oysa teknolojinin gelişimi, yalnızca dışsal araçların değil; aynı zamanda insanın iç dünyasının, değer yargılarının ve toplumsal örgütlenmesinin de dönüşümünü beraberinde getirir. Bu nedenle teknoloji, salt bir araç değil; belirli bir dünya görüşünün taşıyıcısı, bir anlam ve varlık inşası biçimidir. İşte bu noktada karşımıza çıkan temel kavram “teknolojik determinizm”dir. Teknolojik determinizm, insanı teknolojiye tabi kılan bir düşünce biçimidir. Bu yaklaşıma göre teknoloji geliştikçe, insan da

kaçınılmaz olarak bu değişime ayak uydurmak zorundadır. Zira gelişim, ilerleme ve dönüşüm teknolojinin çizdiği rotaya göre belirlenmektedir. Transhümanist düşüncede bu görüş açıkça görülmektedir. Örneğin, yapay zekânın yükselişi karşısında insan zihninin bu gelişmeye ayak uydurması, genetik mühendisliğin sunduğu fırsatlarla insan bedeninin dönüştürülmesi, biyoteknolojik takviyelerle duyguların yönetilmesi ve yaşlanmanın ortadan kaldırılması gibi süreçler, birer tercih değil; bir zorunluluk gibi sunulmaktadır. Bu zorunluluk algısı, zamanla insanı edilgen bir varlığa dönüştürür. Artık insan, kendi iradesiyle karar veren bir özne değil; teknolojik gelişmenin yönlendirdiği bir nesne hâline gelir. Oysa insanı insan yapan temel unsur, onun özgür irade sahibi olmasıdır. Semavî dinlerin tümünde insan, akıl ve irade ile donatılmış, dolayısıyla da sorumluluk sahibi bir varlık olarak tanımlanır. İslam’da insanın yeryüzündeki halifeliği, onun özgür tercihleriyle iyilik ve kötülük arasında seçim yapabilme yetisine dayanır. “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf, 18/29) buyruğu, insanın özgür iradesine gösterilen saygının bir ifadesidir. Hristiyanlıkta da özgür irade, günahın ve kurtuluşun temelidir. Yahudilikte ise Tanrı’nın emirlerine itaat, ancak özgür bir iradenin tercihiyle anlam kazanır. Bu nedenle insan, yalnızca düşünen değil; aynı zamanda seçen ve bu seçimin sorumluluğunu üstlenen bir varlıktır. Transhümanist müdahaleler, bu özgürlük alanını tehdit edebilir. Zira genetik yapıdaki değişimler, bireyin gelecekteki davranışlarını, tercihlerini ve eğilimlerini etkileyebilir. Beyin stimülasyonları, duygusal tepkileri dışarıdan düzenleyebilir. Algoritmalar, bireyin kararlarını önceden tahmin edip yönlendirebilir. Böyle bir durumda “özne” olarak insan, yerini “işlenen ve yönetilen bir veri yığını”na bırakır. Bu, yalnızca felsefi bir indirgemecilik değil; aynı zamanda etik sorumluluğun da ortadan kalkması anlamına gelir. Zira özgür olmayan bir varlık, yaptığı eylemlerden nasıl sorumlu tutulabilir? Bu noktada “etik” kavramı devreye girer. Etik, yalnızca iyi-kötü ayrımı yapmak değil; aynı zamanda eylemin sonucunu üstlenebilecek bir özne olmayı gerektirir. Dinî etik, bu bağlamda insanın iradesine, niyetine ve bilincine büyük önem verir. İyilik, yalnızca eylemin kendisiyle değil; bu eylemin hangi niyetle yapıldığıyla da ilgilidir. Oysa transhümanist müdahaleler, insan davranışlarını algoritmalarla optimize etmeyi amaçladığında, niyetin özgürlüğü zedelenmiş olur. Bu da dini anlamda sorumluluğun ve ahlaki kemalin zarar görmesi anlamına gelir. Transhümanizmin dayandığı etik anlayış, genellikle “yarar odaklı”dır. Bir eylem, insan ömrünü uzatıyor, üretkenliği artırıyor ya da acıyı azaltıyorsa “iyidir”. Bu, faydacılığa (utilitarizm) dayalı bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşımda erdem, adalet, niyet, takva gibi kavramlara yer yoktur. Oysa semavî dinlerde bu kavramlar ahlakın omurgasını oluşturur. Kur’ân’da adalet, iyilikten daha yüksek bir değer olarak sunulur (Nahl, 16/90). Hz. İsa’nın öğretilerinde merhamet, hakkaniyetin önüne geçer. Yahudi etiğinde sadakat, ahlaki davranışın temeli olarak görülür. Bu yönüyle transhümanist etik, değerleri araçsallaştırırken; dinî etik, onları amaçlaştırır. Bir diğer tehlike ise teknolojik müdahalelerin “ahlaki yükümlülüğü ortadan kaldırma” yönünde işlev görebilmesidir. Örneğin, bir kişi acı çekmesin diye duyguları bastırıldığında, acının öğretici ve dönüştürücü gücü kaybolur. Oysa dinlerde acı, sadece bir rahatsızlık değil; arınmanın, tövbenin, şefkatin ve empati bilincinin kaynağıdır. Eğer insan acıyı yaşamadan öğreniyorsa, ahlakî bilinç nasıl gelişecektir? Aynı şekilde, kötülük yapma potansiyeli tamamen ortadan kaldırılırsa, iyiliğin değeri ne olacaktır? İrade, ancak karşıt seçenekler arasında seçim yapabilirse özgürdür. Transhümanist müdahaleler bu dengeyi bozduğunda, ahlakî yapı da

temelsiz kalır. Bütün bu değerlendirmeler, insanın teknolojik müdahaleler karşısında etik, felsefi ve teolojik açıdan yeniden tanımlanmasını gerekli kılar.

Teknoloji, insanı yücelten bir araç mı, yoksa onu özne olmaktan çıkaran bir güç mü? Eğer teknoloji, insanın özgürlük alanını daraltıyor, onu etik sorumluluktan uzaklaştırıyor ve değerleri araçsallaştırıyorsa; o zaman bu gelişmeler “ilerleme” değil, varoluşsal bir gerileme anlamına gelir. Fıtrat anlayışı, bu bağlamda insanı sınırlı ama sorumlu bir varlık olarak konumlandırarak hem özgürlük hem de ahlak arasında bir denge kurar. Transhümanizmin önerdiği teknolojik müdahaleler, yalnızca beden ve zihin düzeyinde değil; aynı zamanda insanın etik öznesi üzerinde de ciddi etkiler yaratmaktadır. Bu etkilerin farkında olmadan teknolojiye teslim olmak, insanın özgürlük, irade ve sorumluluk gibi temel varoluşsal niteliklerini zayıflatabilir. Bu nedenle, teknolojik ilerleme ile etik farkındalık arasında güçlü bir denge kurulması; insanın özne olarak kalabilmesi için hayati önemdedir. Aksi hâlde insan, kendi elleriyle ürettiği araçların efendisi değil; kölesi hâline gelir. Bilgi, insanın kendisiyle, evrenle ve aşkın olanla kurduğu ilişkinin temelidir. Ne bildiğimiz, nasıl bildiğimiz ve neden bilmek istediğimiz soruları, yalnızca felsefi değil; aynı zamanda ontolojik ve etik bir zemin oluşturur. Zira bilginin kaynağı, yöntemi ve amacı; insanın dünyayı nasıl algıladığını, kendini nasıl konumlandığını ve değer sistemini nasıl kurduğunu doğrudan etkiler. Bu çerçevede, ilâhi yaratılış anlayışıyla transhümanist bilimsel yaklaşım arasında bilgiye dair derin bir çatışma bulunmaktadır. İlâhi yaratılış epistemolojisi, bilginin yalnızca duyar ve deneyim yoluyla değil; aynı zamanda vahiy, sezgi ve akıl yoluyla elde edilebileceğini kabul eder. Bu çok katmanlı epistemolojik yapı, insanın hem akli hem kalbi yönlerini içerir. İslam düşüncesinde “ilim”, sadece gözlem ve deney değil; aynı zamanda “hidayet” ve “hikmet”tir. Kur’ân’da bilgi, insana Allah tarafından “öğretilen” (Alak, 96/4-5) bir cevher olarak sunulur. Hz. Âdem’in yaratılışında ona “isimlerin öğretilmesi” (Bakara, 2/31), bilgiye ilâhi bir köken atfeder. Benzer şekilde Hristiyanlıkta bilgi, yalnızca doğa yasalarının keşfi değil; Tanrı ile ilişki kurmanın da bir aracıdır. Yahudilikte ise bilgi, Tanrı’nın emirlerini anlama ve hayatı buna göre düzenleme yükümlülüğüdür. Bu bağlamda ilâhi epistemolojide bilgi, hikmetle bütünleşmiş, ahlaki sorumlulukla çerçevelenmiş ve varoluşsal yönü olan bir değerdir. Bilmek, salt biriktirmek ya da hükmetmek değil; anlamak ve doğru yaşamaktır. Hakikate ulaşmak ise teknik başarıdan ziyade ruhsal bir uyanışla mümkündür. “İlim, amel ile tamam olur; hikmet, kalp ile zuhur eder” anlayışı, İslam metafiziğinde bilginin yalnızca başta değil; gönülde de yer etmesi gerektiğini ifade eder. Bu yönüyle bilginin nihai amacı, insanın hakikate ulaşması, Allah’a yönelmesi ve yaratılış düzenine uygun yaşamasıdır. Buna karşılık transhümanist bilim anlayışı, empirik, rasyonalist ve çoğunlukla pozitivist bir epistemolojik zemine dayanır. Bilgi, yalnızca gözlem, deney ve ölçümle elde edilebilen olgularla sınırlıdır. Aşkınlık, metafizik ya da manevi alanlar bilgi kapsamının dışına itilir. Bu anlayışta “bilmek”, doğayı kontrol etmek, dönüştürmek ve nihayetinde aşmak için bir araçtır. Bilgi kutsal değil; kullanışlıdır. Bu nedenle bilim, değerlerden arındırılmış, nötr bir sistem gibi sunulur. Ancak gerçekte her bilgi sistemi, bir değer sistemini de beraberinde taşır.

Transhümanist bilim anlayışı, bu değer sistemini insanın kendi üzerine kurar. İnsan, evrenin merkezinde yer alan, akli ve teknolojiyle her şeyi dönüştürebilen bir varlıktır. Bu anlayış, modern seküler hümanizmin uzantısı olarak insanı Tanrı’nın yerine koyan bir çizgi izler. Teknoloji ve bilim, artık yalnızca birer araç değil; neredeyse kutsal birer otorite hâline gelir. Bu

noktada bilimin hedefi, hakikati aramak değil; verimliliği artırmak, sınırları aşmak ve geleceği programlamaktır. Böylece bilgi, insanın kaderini değiştiren bir güç hâline gelir. Ancak bu güç, hangi amaç için kullanılacaktır? Bu soru çoğu zaman cevapsız kalır. İlahi yaratılış epistemolojisi bu noktada uyarıcıdır. Bilgiye değer katan şey, onun nasıl elde edildiği değil; ne için ve nasıl kullanıldığıdır. “Zulümle elde edilen bilgi, insanı zalim yapar; adaletle yoğrulan bilgi, insanı arif kılar.” Bu düstur, bilginin etik bir zemin üzerinde yükselmesi gerektiğini gösterir. Nitekim Kur’ân’da en çok lanetlenen figürlerden biri, “ilim sahibi olup da bilgisini kötüye kullanan” kişidir (Cuma, 62/5). Aynı şekilde Hristiyan metinlerinde de bilgi, “Tanrı korkusu” ile bütünleşmezse kibir ve sapkınlığa dönüşebilir. Dolayısıyla bilginin kutsal bağlamı kaybolduğunda, onun insanı hakikate değil; güce, hırsa ve hatta yıkıma götürmesi mümkündür. Transhümanist bilgi anlayışı ise bu bağlamdan kopuk, araçsal ve hedef odaklıdır. İnsan bedenini, zihnini, genetik yapısını çözmek; bu çözümler üzerinden müdahaleler yapmak ve daha üstün bir varlık yaratmak, bilimsel bilgiye duyulan güvenin sınırlarını zorlamaktadır. Ancak bu güven çoğu zaman eleştirel düşünceyle sınanmaz. “Yapabiliyorsak, yapmalıyız” düşüncesi, teknoloji etiğinin yerine geçmiştir. Oysa “yapabilmek” her zaman “yapmak gerektiği” anlamına gelmez. İlahi epistemoloji, bilginin her kullanımını etik ve ontolojik bir süzgeçten geçirir. Bu bağlamda sadece “ne biliyoruz” değil; aynı zamanda “ne bilmek istiyoruz, neden bilmek istiyoruz ve bilginin bedeli nedir?” gibi sorular ön plandadır. Bu iki farklı bilgi anlayışı, hakikat tasavvurunda da ciddi ayrılıklar doğurur. İlahi epistemolojide hakikat, aşkındır; zamanlar ve mekânlar üstü bir mahiyet taşır. Transhümanist anlayışta ise hakikat, gözlenebilir ve test edilebilir olgularla sınırlıdır. Bu nedenle hakikat, görelî ve değişkendir. İlahi bakış açısında hakikat, yalnızca bilinen değil; aynı zamanda yaşanandır. Hakk’ın bilgisi, Hakk’ın rızasına ulaşmayı gerektirir. Transhümanist sistemde ise rıza, etik sınır değil; teknik onaydır. Bu fark, bilgi ile hikmet arasındaki ayrımı gösterir: Biri bilgiye hükmetmeyi, diğeri bilgiyle birlikte ahlakı taşımayı öğretir.

İlahi yaratılışın epistemolojisi ile transhümanist bilim anlayışı, yalnızca farklı bilgi edinme yolları sunmaz; aynı zamanda farklı insan, evren ve hakikat tasavvurları üretir. Biri, insanı sorumlu bir kul; diğeri, yaratıcı bir tanrılaştırılmış özne olarak konumlandırır. Bu nedenle bilimsel bilgiye karşı çıkmak değil; bilginin sınırlarını, kökenini ve amacını sorgulamak gerekir. Aksi takdirde bilgi, hakikati değil; yalnızca gücü temsil eden bir araca dönüşür. Bilgiye anlam kazandıran, onu kimden aldığımız ve kimin rızası için kullandığımızdır. Semavî dinler, insanın yaratılışına dair ortak bir inanca sahiptir: İnsan, Tanrı’nın iradesiyle, belirli bir amaca yönelik olarak yaratılmıştır ve bu yaratılış gayesiyle uyumlu yaşaması beklenir. Bu anlayışta insan, yalnızca biyolojik bir organizma değil; aynı zamanda ahlaki bir özne, ruhsal bir varlık ve ilâhi sorumluluğun taşıyıcısıdır. Bu nedenle insanın doğası, ilâhi bir düzenle ve sınırla şekillendirilmiştir. Transhümanist müdahaleler ise tam da bu doğallığa, sınırlılığa ve Tanrı-insan ilişkisine karşı bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Üç büyük semavî din, bu müdahaleleri farklı kavramsal dillerle ele alsalar da ortak bazı eleştiri noktalarında birleşir. İslâm’da insanın fıtratı, yaratılışın özü ve amacıyla doğrudan ilişkilidir. “Fıtratullah” olarak tanımlanan bu ilâhi kodlama, insanın hem bedensel hem de ruhsal doğasının Tanrı tarafından şekillendirildiğini belirtir (Rum, 30/30). Bu yapı bozulduğu zaman, insan nefesine zulmetmiş olur. Dolayısıyla İslâm epistemolojisinde ve antropolojisinde “yaratılışla oynamak” hem etik hem de metafizik açıdan sorunlu görülür. Kur’an, “Onlara (şeytanın) emrettiği takdirde Allah’ın yarattığını

değiştireceklerdir” (Nisa, 4/119) ayetiyle insanın yaratılış düzenine müdahalesini şeytani bir eğilim olarak nitelendirir. İbn Abbas gibi erken dönem müfessirler bu ayeti, insan doğasına yapılan her tür tahrifatla ilişkilendirmiştir. Transhümanist müdahaleler, özellikle genetik kodun değiştirilmesi, zihinsel ve bedensel yapının yapay olarak yükseltilmesi, insan bilincinin dijitalleştirilmesi gibi süreçler, bu çerçevede “fıtrata müdahale” olarak değerlendirilebilir. Ayrıca İslam’da insan, Tanrı’nın halifesi olarak tanımlanır (Bakara, 2/30). Bu halifelik, ilahlık değil; ilâhi düzene uygunluk, adalet, merhamet ve sorumluluk anlamına gelir. Transhümanizmin insanı tanrısal özelliklerle donatma iddiası, bu anlamda “istikbar” yani haddini aşma olarak görülür. Kur’an’da kendini Tanrılaştıran Firavun’un kıssası, bu tür bir kibri ve otorite sapmasını sembolize eder. Etik düzlemde ise İslam’ın ahlaki ilkeleri, insanın özgür iradesi, niyeti ve sınırlılığını çerçevesinde şekillenir. Transhümanizmin insan iradesini dışarıdan müdahaleyle yeniden düzenlemesi, bu sorumluluğun temelini zedeleyebilir. Ayrıca adalet ilkesi, teknolojik gelişmelerden herkesin eşit derecede yararlanabilmesi gerektiğini savunur. Oysa transhümanist uygulamalar genellikle elitist ve eşitsiz bir yapı üretir. Bu, İslam’da zulüm olarak değerlendirilir. İslam transhümanizme temelde mesafelidir. Fıtrat, sınır, irade ve sorumluluk gibi temel kavramlar, insanın Tanrı’ya bağımlı, sınırlı ama değerli bir varlık olduğunu vurgular. Bu nedenle İslam’da insanı dönüştürmek değil; onu yaratılışına uygun biçimde arındırmak esastır. Hristiyanlıkta insan, Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır (İmago Dei – Yaratılış, 1/27). Bu kavram, insanın Tanrı’ya benzediği ancak Tanrı olmadığı fikrini içerir. Dolayısıyla insanın doğasında Tanrı’ya benzer bazı özellikler (yaratıcılık, akıl, ahlak, sevgi) vardır; ancak bu benzerlik Tanrı’yı taklit etme ya da yerine geçme yetkisi vermez. Transhümanist düşüncenin insanı “tanrılaştırma” eğilimi, bu açıdan Hristiyanlıkla çatışır. Özellikle Katolik teoloji, insan bedeninin kutsallığını vurgular. Aziz Pavlus, bedenin “Kutsal Ruh’un tapınağı” olduğunu ifade eder (1. Korintliler, 6/19). Bu nedenle bedene yönelik aşırı müdahaleler, onu bozan ya da yabancılaştıran girişimler, teolojik açıdan problemli görülür. Transhümanizmin bedeni dönüştürme, yükseltme ya da bir kenara bırakıp zihni dijital ortama aktarma hedefi, bu kutsallık anlayışına aykırıdır. Ayrıca Hristiyan etik, insanın düşüş (original sin) ve kurtuluş (salvation) süreci üzerine kuruludur. Bu bağlamda acı, sınırlılık ve ölüm; yalnızca olumsuz değil, aynı zamanda ruhsal gelişim için zorunlu aşamalardır. Mesih’in çarmıha gerilişi, acının kutsanmasının sembolüdür. Transhümanizmin acıyı ortadan kaldırma arzusu, Hristiyanlığın “acı aracılığıyla kurtuluş” anlayışıyla çelişir. Gregoryen teolojide sabır, çilecilik ve teslimiyet, insanın Tanrı ile bağ kurma araçlarıdır. Transhümanist teknolojiler ise bu bağları zayıflatabilir. Protestan düşünce, bireysel özgürlüğü ve Tanrı ile doğrudan ilişkiyi öne çıkarır. Bu nedenle bazı reformist çevreler, teknolojiyi Tanrı’nın insanlara sunduğu bir araç olarak görüp, eğer etik sınırlara dikkat edilirse olumlu da değerlendirebilir. Ancak yine de posthuman ideali, Hristiyan teolojide insanın Tanrı’nın yerine geçmesi olarak okunabileceğinden ötürü ciddi eleştirilere maruz kalır. Yahudilikte insan, Tanrı’nın ortak yaratımına dâhil olan bir varlık olarak tanımlanır. Talmud geleneğinde, Tanrı’nın dünyayı tamamlanmamış olarak yarattığı ve insanın bu yaratımı “tamamlama” sorumluluğu taşıdığı ifade edilir. Bu düşünce, bazı yorumculara göre teknolojiye açık bir kapı bırakır. Ancak bu yaratıcı katılım, her zaman ilâhi sınırlar ve etik ilkeler çerçevesinde gerçekleşmelidir. Yahudi etiğinde “tikkun olam” (dünyayı düzeltme) ilkesi, teknolojinin doğru kullanımı için bir zemin sağlar. Ancak bu düzeltme, Tanrı’nın koyduğu düzeni yok etmek değil; onunla uyum içinde

çalışmak anlamına gelir. Örneğin genetik hastalıkların tedavisi ya da engellerin giderilmesi, etik açıdan olumlu karşılanabilir. Ancak insan doğasını dönüştürmek, yapay zekâyla bilinç oluşturmak ya da ölümün ortadan kaldırılması gibi hedefler, sınır ihlali olarak değerlendirilir. Yahudi düşüncesinde de beden bütünlüğü önemlidir. Ölü bedenin bile bozulmadan toprağa verilmesi gerektiği fikri, insan bedenine duyulan saygının göstergesidir. Bu, transhümanist müdahalelerin bedeni işlenebilir bir maddeye indirgemesine karşı teolojik bir duruş oluşturur. Ayrıca Yahudilikte de insan, sınırlılığı içinde değerlidir. Tanrı ile ilişki, itaat ve sorumluluk çerçevesindedir. Teknoloji bu sorumluluğu kolaylaştırabilir ama asla ikame edemez. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik; fitrat, sınır, irade ve sorumluluk temelinde insanı aşkın bir düzene bağlı olarak değerlendirir. Transhümanizm ise bu aşkınlığa karşı içkin bir alternatif üretir. Her üç din de insanın tanrılaşmasına, doğasının değiştirilmesine ve ölümün mutlak olarak aşılmasına temkinli yaklaşır. Teknolojiye karşı doğrudan bir reddiye olmasa da, onun etik sınırlar içinde kalması gerektiği ortak bir ilke olarak öne çıkar. Semavî dinlerin transhümanizme mesafesi, teknik gelişmeye değil; insanın yaratılış amacıyla çelişen yönelimlere karşıdır. Bu nedenle din ile teknoloji arasında değil; insanın ne olduğu ve ne olacağı konusunda bir çatışma mevcuttur. Bu çatışma, insanlığın geleceğini belirleyecek en önemli tartışmalardan biridir.

İnsan, doğayla ve Tanrı'yla kurduğu ilişki üzerinden anlam kazanan bir varlıktır. Ontolojik düzlemde insanın kendini tanıması, ancak bu iki temel referans noktasına yönelmesiyle mümkündür. Doğa, insanın içinde yaşadığı fiziksel gerçekliktir; Tanrı ise onun aşkın boyutta referans aldığı varlık. Bu bağlamda insan-doğa-Tanrı üçgeni, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda felsefi, etik ve varoluşsal bir düzenin ifadesidir. Semavî dinlerde bu düzenin bütünlüğü esastır. İnsan, doğaya karşı değil; doğayla birlikte, Tanrı'nın iradesine uygun olarak yaşamakla yükümlüdür. Oysa transhümanist paradigma, bu üçlü ilişkiyi parçalayarak insanı merkeze alan yeni bir düzen inşa etmeye çalışmaktadır. Semavî dinlerde doğa, bir yaratılış ürünüdür. Kur'ân'da doğa, Allah'ın "ayetleri" olarak nitelendirilir: "Gökte ve yerde nice ayetler vardır ki, insanlar yüz çevirerek yanlarından geçip giderler." (Yusuf, 12/105). Bu ifade, doğanın sadece fiziksel değil; aynı zamanda manevi bir anlam taşıdığını, ilâhi mesajın bir parçası olduğunu gösterir. Hristiyanlıkta doğa, Tanrı'nın kudretinin ve güzelliğinin bir yansımasıdır. Yahudilikte ise doğa, Tanrı'nın antlaşmasına sadık kalınması gereken bir düzendir. Dolayısıyla doğaya yapılan her müdahale, yalnızca teknik bir eylem değil; aynı zamanda ilâhi düzene dokunmaktır. Transhümanist düşünce ise doğayı "yetersiz", "geliştirilmesi gereken" bir ham madde olarak görür. Bu yaklaşım, insan bedenini, zekâsını, duygularını ve hatta ölümünü doğanın "eksiklikleri" olarak değerlendirir. Bu nedenle doğaya hükmetmek, onu dönüştürmek ve yeniden tasarlamak bir ilerleme sayılır. Bu düşünce, Francis Bacon'dan beri Batı bilim felsefesinin temelini oluşturan "doğayı fethetme" idealinin bir uzantısıdır. Bacon, doğayı "sorguya çekilmesi gereken bir kadın" olarak tanımlar. Bu metafor, doğanın eril tahakkümle denetlenmesi gerektiği fikrini doğurmuştur. Transhümanizm, bu düşünceyi biyoteknoloji, yapay zekâ ve genetik mühendisliği aracılığıyla uç noktaya taşır. Fakat bu müdahaleci yaklaşım, doğayla insan arasındaki dengeyi bozar. İslam düşüncesinde doğayla uyum, insanın fitratına uygun bir yaşamın parçasıdır. "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" (Bakara, 2/60) ayeti, sadece çevre tahribatını değil; doğaya yönelik her tür ölçsüz müdahaleyi kapsar. Doğa, insanın emrine verilmiş olsa da bu "emir altına alma" sahiplik değil; sorumluluk anlamı taşır. Hristiyan ilâhiyatçıları da doğa üzerindeki insan

tasarrufunu “emanet” kavramıyla sınırlar. Yahudi düşüncesinde ise doğanın dengesine zarar vermek, Tanrı’nın yaratımına karşı saygısızlık olarak değerlendirilir. Semavî dinlerde insan, Tanrı ile doğrudan ilişki kuran ama Tanrı olmayan bir varlıktır. Bu ilişki hem sevgi hem korku hem de sorumlulukla tanımlanır. İnsanın özgürlüğü, Tanrı’nın koyduğu sınırlar içinde geçerlidir. Bu sınırlar keyfi değil; hikmet yüklüdür. İnsanın yeryüzündeki serüveni, bu sınırları tanıma, saygı gösterme ve kendi sınırlarıyla barışık bir şekilde yaşama sürecidir. Transhümanizm bu ilişkiyi tersine çevirir. Artık Tanrı’ya ihtiyaç yoktur; çünkü insan kendi varlığını yükseltme, hatta yeniden yaratma kapasitesine sahiptir. Ray Kurzweil’in “Tanrıyı biz yaratacağız” sözü, bu ontolojik dönüşümün en açık ifadesidir. Burada insan, Tanrı’nın halifesi değil; kendisinin tanrısı olmaya adaydır. Bu yaklaşım, seküler hümanizmin evrimleşmiş hâlidir. Hümanizmde insan, Tanrı’nın yerine geçerken; transhümanizmde insan, Tanrı’nın niteliklerini taklit eden bir figüre dönüşür. Bu durum, yalnızca inançsal değil; aynı zamanda metafizik bir kriz doğurur. Tanrı’nın merkezden çıkarılması, varlık düzeninin temelsizleşmesine yol açar. Zira anlam, aşkın bir referans noktasına dayanmadığında, değerler de göreceli hâle gelir. Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü, bu krizin erken habercisidir. Transhümanizm, Tanrı’yı teknik ilerlemeyle ikame etmeye çalışırken; aslında hakikat, anlam ve ahlak sistemini de belirsizleştirir. Semavî dinlerde insan, nihai bir amaç taşıyan ara varlıktır. O, yeryüzünde bir süreliğine bulunmaktadır ve bu süre boyunca sorumluluk üstlenir. Hayatı bir imtihan, ölüm bir geçiş ve ahiret bir sonuçtur. Bu anlayışta insan, sonsuzluğu dünyada değil; uhrevî hayatta arar. Bu nedenle sınırlı oluşu, eksiklik değil; anlamın kaynağıdır. İnsanın sınırlılığı, onun ne olduğunu tanımlar ve bu sınır, onu Tanrı’ya yaklaştırır. Zira sonsuz olmayanın, sonsuz olana yönelme ihtiyacı buradan doğar. Transhümanist sistemde ise insan, son hâline ulaşmamış eksik bir organizmadır. “İnsan tamamlanmamış bir varlıktır ve bu tamamlanma teknik olarak mümkündür” anlayışı, onu sürekli bir dönüşüm nesnesine çevirir. Bu düşünce, insanı ne tam olarak hayvan ne de tam olarak Tanrı yapan, sonsuz bir ara duruma iter. Ancak bu sonsuz “geçiş hâli”, insanın metafizik yönünü ihmal eder. Çünkü varoluş, yalnızca değişim değil; aynı zamanda duruş ve tanım gerektirir. Varlık, sabit ilkeler üzerine inşa edilmediğinde, her şey akışkan ve anlamsız hâle gelir. Transhümanizm, insanı evrimleştirdikçe özünü kaybettirir.

Semavî dinlerde hem doğa hem de insan için “doğal sınırlar” vardır. Bu sınırlar yalnızca fiziksel değil; aynı zamanda ontolojiktir. Yani bir varlığın ne olduğu, ne olamayacağını da belirler. Bu nedenle bir taşın ağaç olamayacağı gibi; insan da Tanrı olamaz. Bu sınırlar saygı gördüğü sürece düzen korunur. Fıtrat, bu düzenin insan boyutudur. İslam’da “fıtrat dini” olarak adlandırılan İslam, insanın yaratılışıyla uyumlu bir yaşam biçimini önerir. Hristiyanlıkta “günah” kavramı, sınırın ihlalidir. Yahudilikte ise Tanrı’nın emirleri bu sınırı korumak içindir. Transhümanist sistem, bu ontolojik sınırı teknik kapasiteyle aşmaya çalışır. Oysa sınır, sadece bir engel değil; aynı zamanda anlamın çerçevesidir. Eğer her şey her şeye dönüşebiliyorsa, hiçbir şey kendisi olarak kalamaz. Bu dönüşüm, özgürlüğü değil; kimliksizliği doğurur. İnsan, sınırlarıyla insandır. Doğa da sınırlarıyla doğadır. Tanrı ise sınırların ötesindeki tek varlıktır. İnsan-doğa-Tanrı ilişkisinde transhümanizmin sunduğu vizyon, semavî dinlerin bütünsel ve dengeli yaklaşımına karşı parçalı, müdahaleci ve insan merkezli bir tasavvuru öne çıkarır. Bu vizyonda doğa araçsallaştırılır, Tanrı işlevsizleştirilir ve insan mutlaklaştırılır. Bu dönüşüm yalnızca ahlaki değil; aynı zamanda varoluşsal bir kopuştur. Bu nedenle teknolojik ilerleme, ontolojik saygı, etik sınır ve ilâhi hikmet çerçevesinde değerlendirilmedikçe; insanlığın geleceği yalnızca teknik değil,

metafizik bir felakete de sürüklenebilir. İnsan kimdir? Nereden gelmiştir, nereye gitmektedir? Bu temel sorular, hem dinlerin hem felsefenin hem de modern bilimin merkezinde yer alır. Cevaplar farklıdır; ancak ortak olan şudur: İnsan, açıklanmaya değer bir varlıktır. Semavî dinler bu açıklamayı fitrat kavramı üzerinden yaparken; modern transhümanist yaklaşım, insanı sürekli evrilen, gelişen, sınırlarını aşan bir organizma olarak tanımlar. Bu iki paradigma, yalnızca farklı köken anlayışlarına değil; aynı zamanda farklı gelecek tasavvurlarına da dayanır. Bu nedenle “fitrat mı, evrim mi?” sorusu; aynı zamanda “insan ne olmalıdır?” sorusunu da içerir.

Ahlaki Referans İslam düşüncesinde fitrat, insanın yaratılışında var olan asli yapıdır. Bu yapı, yalnızca biyolojik değil; aynı zamanda ahlaki ve metafizik bir düzene işaret eder. “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar” (Buhari, Cenaiz, 92) hadisi, fitratın doğuştan gelen, bozulmamış, ilâhi kökenli bir öz olduğunu belirtir. Kur’an’da ise “Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrat” (Rum, 30/30) doğrudan ifade edilir. Buradaki fitrat, insanın doğruyu arama eğilimi, adalet duygusu, merhamet kapasitesi ve tevhide yönelişi gibi temel özelliklerini içerir. Fitrat anlayışı, insanın özünü sabit kabul eder. Bu öz; zamanla gelişebilir, öğrenebilir, tekâmül edebilir ama kökensel olarak değişmez. Dolayısıyla insanın amacı, bu özü dönüştürmek değil; onu ortaya çıkarmak, saf hâliyle korumak ve ilâhi düzene uygun yaşatmaktır. İnsanın hataları, özünün kötü olmasından değil; fitratından uzaklaşmasından kaynaklanır. Bu nedenle İslam ahlakında tövbe, aslında fitrata dönüş anlamına gelir. Aynı şekilde Hristiyanlıkta da insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığı (İmago Dei) kabul edilir ve bu suret, günah nedeniyle zarar görse de tamamen yok olmaz. Yahudilikte ise insanın Tanrı ile antlaşması, fitratın hukuki ve ahlaki ifadesi olarak karşımıza çıkar. Fitratın en önemli özelliği, sınırlılığı ve sorumluluğudur. İnsan, sınırlı olduğu için sorumluluk sahibidir. Tanrı ile arasında mesafe vardır. Bu mesafe, itaati, dua etmeyi ve tevazuyu mümkün kılar. Eğer insan sınırsız olsaydı, Tanrı’ya ihtiyaç duymaz, sorumluluk hissetmez ve aşkın bir hakikate yönelme ihtiyacı da ortadan kalkardı. Bu nedenle fitrat, hem insanın özü hem de varoluşsal sınırıdır.

Transhümanizm, insanı biyolojik evrimin bir ürünü olarak görür. Ancak bu evrimi tamamlanmamış ve kusurlu bulur. “Doğal seçim yetmez, bilinçli seçim gerekir” diyen transhümanistler, biyolojik evrimi teknolojik evrimle hızlandırmak ister. Bu bağlamda “evrim”, bir doğa yasası değil; müdahale edilmesi gereken bir sürece dönüşür. Genetik mühendislik, beyin-bilgisayar arayüzleri, yapay zekâ entegrasyonu gibi araçlar, insanı evrimsel sürecin pasif bir ürünü olmaktan çıkarıp aktif bir “yaratıcı” konumuna taşır. Ancak bu anlayış, klasik evrim kuramından da ayrılır. Darwin’in evriminde doğa iş başındadır; transhümanist evrimde ise doğaya müdahale vardır. Bu nedenle artık “evrim” değil; “tasarım” söz konusudur. İnsan, kendi türünü tasarlamakta; “posthuman” adını verdiği yeni bir varlık modeli inşa etmektedir. Bu modelde fitrat yoktur. Zira fitrat, sınır demektir; transhümanizm ise sınırları aşmayı kutsar. Transhümanizmin evrim anlayışı, insanı yeniden tanımlar. İnsan artık ne olduğuyla değil; ne olabileceğiyle ilgilenilen bir varlıktır. Bu, Heidegger’in deyimiyle “varlık unutulması”dır. Çünkü insan, kendi varoluşuna değil; potansiyel versiyonlarına odaklanmıştır. Oysa semavî dinlerde “mevcudiyet”, “ihtimal”den daha değerlidir. Yani şu anki hâlin, olabileceğin hâlden daha anlamlıdır. Transhümanizm bu değer dengesini bozar.

Semavî dinler, değişimi tamamen reddetmez. Bilakis, ruhsal tekâmül ve ahlaki gelişim, dini hayatın temelidir. Ancak bu değişim, özün inkârı üzerine değil; özle uyumlu bir tekâmül

üzerine inşa edilir. Fıtrat, değişmez bir ilâhi hakikat olarak görülürken; insanın nefsi, eğilimleri ve tercihlerinde değişim mümkündür. Bu nedenle dinî sistemlerde “değişmek” değil; “bozulmak” tehlikedir. Fıtrata müdahale eden her değişim, bozulma (ifsad) olarak görülür. Transhümanizmde ise değişimin kendisi iyidir; ne yönde olduğu çoğu zaman sorgulanmaz. Bu mutlak değişimcilik, özsüzlük ve amaca kayıtsızlık üretir. Eğer insanın sabit bir özü yoksa; neyin iyi, neyin kötü, neyin doğru, neyin yanlış olduğu da belirsizleşir. Ahlaki pusula kaybolur. Oysa dinler için ahlakın zemini, sabit bir insan doğasına dayanır. Fıtrat varsa, evrensel ahlak da mümkündür. Fıtrat yoksa, her birey kendi doğasını yaratır ve ahlak göreceli hâle gelir.

Fıtrat anlayışı, geleceği Tanrı’nın vaadine ve insanın sorumluluğuna bağlar. İnsanın kurtuluşu, ahlaki doğruluk, ibadet, sabır, tevbe ve adaletle mümkündür. Ölüm, son değil; yeni bir başlangıçtır. İnsan bedeni sınırlı olabilir ama ruhu ebediyete açıktır. Bu nedenle hayatın amacı, bedeni aşmak değil; ruhu arındırmaktır. Transhümanist vizyonda ise kurtuluş, teknik başarıyla mümkündür. Cennet, dijital bir bilinç aktarımı; ebediyet, biyolojik ölümsüzlük; huzur ise duyguların algoritmik kontrolüdür. Bu yeni “cennet”, Tanrı’nın değil; insan zekâsının ürünüdür. Bu anlayış, dini umudu teknik bir ütopyaya indirger. Oysa kutsal metinlerde umut, sabırla ve teslimiyetle bağlantılıdır. Teknolojiye değil; ilâhi rahmete dayanır. “Fıtrat mı, evrim mi?” sorusu, yalnızca yaratılışla ilgili değil; aynı zamanda insanın geleceği, anlamı ve değeriyle ilgili temel bir tartışmadır. Fıtrat anlayışı, insanın sınırlılığı içinde değerli olduğunu savunurken; transhümanist evrim anlayışı, sınırsızlık arzusuyla insanı dönüştürmeye çalışır. Bu iki yaklaşım arasında yalnızca yöntem değil; ontolojik, etik ve metafizik farklar vardır. Geleceğin insanı, bu iki vizyon arasında yapılacak tercih ile şekillenecektir: İlâhi hikmetin izinde fıtratına uygun yaşayan bir insan mı, yoksa kendi varlığını sınırsız biçimde tasarlayan posthuman bir varlık mı? Her düşünce sistemi, insanın geleceğine dair bir öngörde bulunur. Bu öngörü, yalnızca teknik ya da sosyal değil; aynı zamanda varoluşsal bir yönelimdir. Semavî dinler, bu yönelimi kıyamet ve ahiret kavramlarıyla ifade eder. Transhümanist düşünce ise teknik olanaklarla şekillendirilmiş bir seküler cennet ve sonsuz dünya tahayyülü inşa eder. Her iki sistem de insanın sonuna, ölüm sonrası varlığına ve nihai gayesine dair fikirler üretir. Ancak bu fikirler, kaynakları, amaçları ve yöntemleri açısından tamamen zıt yönlerde sahiptir.

Kıyamet ve Ahiret İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik, tarihin bir başlangıcı ve bir sonu olduğuna inanır. Bu son, yalnızca fiziksel bir çöküş değil; aynı zamanda ilâhi adaletin tecelli edeceği kıyamet günüdür. Kıyamet, hem bir yıkılış hem de yeni bir başlangıçtır. İnsan, dünya hayatında yaptığı eylemlerden hesaba çekilir ve sonsuz bir âlemde karşılığını bulur. Bu bağlamda ölüm, bir son değil; bir geçiştir. Ahiret ise nihai yurt, ebedi karşılaşma ve hakikatin mutlak olarak tecelli ettiği boyuttur. İslam’da kıyamet, Allah’ın bilgisi dâhilindedir (Lokman, 31/34). Ne zaman olacağı bilinmez; ancak her insanın kıyameti, onun ölümüyle başlar. Ahiret inancı, dünyada sorumlu bir hayat sürmenin temel güvencesidir. Cennet ve cehennem, yalnızca mekânsal alanlar değil; aynı zamanda ahlaki karşılıklardır. Hristiyanlıkta da benzer şekilde “Yargı Günü” kavramı, Mesih’in dönüşüyle birlikte gerçekleşecek büyük hesaplaşmayı ifade eder. Yahudilikte ise “olam ha-ba” (gelecek dünya) fikri, Tanrı’nın adaletinin tam anlamıyla ortaya çıkacağı bir geleceğe işaret eder. Bu üç dinin ortak özelliği, eskatolojiyi aşkın, ilâhi ve ahlaki bir temele dayandırmalarıdır. Kıyamet insan eliyle değil; Tanrı’nın iradesiyle gelir. Ve bu süreç, teknik değil; ruhsal bir hazırlık gerektirir. İnsan, kıyamet karşısında edilgen değil; sorumlu bir özne

olarak konumlandırılır. Teknolojik Sonsuzluk Transhümanist düşüncede ise geleneksel eskatolojinin yerini seküler bir ütopya alır. Bu ütopya, insanın teknolojik gelişmeler aracılığıyla ölümsüzleşeceği, acıdan ve hastalıklardan arınacağı, sınırsız bilgiye ve mutluluğa ulaşacağı bir geleceği vaat eder. Ray Kurzweil, bu durumu “tekillik” (singularity) kavramıyla açıklar: Yapay zekânın insan zekâsını aşacağı ve böylece insanın evrimsel kaderinin değişeceği bir kırılma noktası. Bu bağlamda kıyamet, bir yıkım değil; bir yükseliştir. İnsan artık doğaya tabi değil; doğanın üzerinde bir varlık olacaktır. Zihinler dijital ortama aktarılacak, biyolojik beden yerini sentetik yapılara bırakacaktır. Ölüm ortadan kalkacak, bilincin sürekliliği sağlanacaktır. Bu anlayış, Tanrı’nın inayetiyle değil; insan zekâsının başarısıyla gerçekleşecektir. Bu seküler eskatoloji, Tanrı’yı, ahlaki yargıyı ve kutsalı dışarıda bırakır. Ölçüt artık etik değil; verimlilik, hız, kapasite ve kontroldür. Cennet ise ruhun değil; zihnin dijital biçimde yaşadığı, kusursuz bir sentetik ortamdır. Bu “cennet”in yaratıcıları peygamberler değil; mühendisler, yazılımcılar ve girişimcilerdir.

Geçiş mi, Hata mı? Semavî dinlerde ölüm, kaçınılmaz ve anlamlı bir süreçtir. İnsan ölür; çünkü sınırlıdır. Ancak bu sınırlılık, onun küçüklüğünün değil; Tanrı’ya olan bağlılığının göstergesidir. Ölüm, hayatın sona ermesi değil; bir başka âleme geçiştir. Ahiret inancı, ölümün korkutucu yönünü azaltır ve ona manevi bir değer katar. Bu nedenle Müslümanlar için “ölmeden önce ölmek”, ruhsal arınmanın bir işaretidir. Hristiyanlıkta da Mesih’in çarmıha gerilişi, ölümün kutsanmasını temsil eder. Yahudilikte ise ölüm, Tanrı’ya dönüş sürecinin bir parçasıdır. Transhümanizm ise ölümü “teknik bir hata” olarak görür. Ölüm, ortadan kaldırılması gereken bir biyolojik başarısızlıktır. Bu nedenle zihin dijitalleştirme, organ yenileme, kriojenik dondurma gibi teknikler aracılığıyla ölümün ertelenmesi ya da iptal edilmesi hedeflenir. Bu hedef, ontolojik değil; teknik bir sorunun çözülmesi olarak ele alınır. Ancak bu anlayış, ölümün etik, ruhsal ve varoluşsal boyutlarını göz ardı eder. İnsan sadece beden değildir. Ruh, bilinç, ahlak, ilişki, dua, anlam gibi bileşenler; teknik müdahaleyle sürdürülemez. Ölüm, insanın aczini hatırlatan, tevazuya çağıran bir hakikattir. Transhümanist zihniyet, bu hakikati yok sayar ve insanı ilahlaştırarak daha derin bir varoluşsal krize sürükler. Semavî dinlerin eskatolojisi, umut üzerine kuruludur. Bu umut, Tanrı’nın merhameti, adaleti ve vaadiyle beslenir. Cennet, hak edenler için değil; rahmete mazhar olanlar için bir armağandır. Dolayısıyla bu eskatolojide umut, bağışlanma, sabır, tevazu ve dua ile ilişkili bir süreçtir. Gelecek, insanın çabasıyla değil; Tanrı’nın takdiriyle şekillenir. Transhümanist vizyonda ise umut, teknik kapasiteye bağlanır. İnsan ne kadar hızlı gelişirse, geleceği o kadar parlaktır. Umut, etik değil; yazılım güncellemesi, donanım yükseltmesi, bilimsel sıçrama üzerinden hesaplanır. Bu umut, elitisttir; çünkü teknolojik araçlara erişimi olmayanlar için geçerli değildir. Oysa semavî dinlerin umudu, evrenseldir. Zengin-fakir, güçlü-güçsüz, hasta-sağlıklı herkes Tanrı’nın rahmetine adaydır. Bu fark, umut anlayışını da ahlaki da derinden etkiler. Teknolojik umut, başarısızlıkla yok olabilir. Ancak ilâhi umut, tövbeyle yeniden başlayabilir. Birinde güvenlik teknik başarıya bağlıdır; diğesinde ise merhamete. Sonuç olarak, semavî dinlerin kıyamet ve ahiret tasavvurları ile transhümanist seküler eskatoloji, iki farklı insanlık vizyonunu temsil eder. İlki, insanı sınırlı ama değerli bir kul olarak tanımlar; diğeri onu sonsuz ama yalnız bir yaratıcıya dönüştürmeye çalışır. Birinde kurtuluş, Tanrı ile birliktedir; diğesinde ise Tanrı’nın yerine geçmekle mümkündür. Ancak soru şudur: Gerçek huzur, insanın ilahlaştığı bir cennette mi, yoksa Tanrı’nın rahmetiyle ulaşılan bir ebediyette mi

bulunur? Bu soru, insanlığın önünde duran en derin felsefi, etik ve metafizik meseledir. Ve cevabı, yalnızca bilimin değil; vicdanın, kalbin ve hikmetin ortak arayışında gizlidir. İnsanın kendini dönüştürme arzusu, beraberinde kaçınılmaz olarak etik soruları getirir: Kim dönüştürülecek, nasıl, hangi sınırlar dâhilinde? Bu sorular, yalnızca teknolojik değil; felsefi, sosyolojik ve teolojik sorunları da beraberinde taşır. Transhümanizm, çoğu zaman “insanlığın iyiliği için” bir gelecek tasavvuru sunduğunu iddia etse de, bu iyiliğin ölçütü, kapsamı ve bedeli çoğu kez tartışmalıdır. Özellikle eşitsizlik, kontrol, kibir ve etik sorumluluk gibi meselelerde ciddi açmazlarla karşı karşıyayız.

Transhümanist gelişmelerin en önemli risklerinden biri, teknolojik müdahalelerin yalnızca belirli bir elit kesime sunulmasıdır. Gelişmiş ülkelerdeki zengin bireylerin yapay zekâ destekli zekâ artırımı, genetik üstünlük projeleri ya da ölümsüzlük hedefli beden yenilemeleri gibi olanaklara erişimi varken; dünya nüfusunun büyük kısmı hâlâ temel sağlık hizmetlerinden bile yoksundur. Bu durum, klasik sınıf ayrımını biyolojik ve ontolojik düzeyde yeniden üretme riskini taşır. Bu bağlamda “posthuman” yalnızca bir teknoloji figürü değil; aynı zamanda yeni bir egemenlik biçimidir. Bu varlıklar, yalnızca bedensel olarak değil; statü, hak ve imtiyaz açısından da ayrıcalıklı hâle gelebilir. Bu durum, insanların artık yalnızca sosyoekonomik değil, “varoluşsal sınıflara” ayrıldığı bir geleceği gündeme getirir: Doğal insanlar, yükseltilmiş insanlar ve yapay insanlar. İslam’da adalet, Tanrı’nın en temel sıfatlarından biridir: “Allah adaletle emreder” (Nahl, 16/90). Bu ilke, toplumun en zayıf fertlerine karşı bile eşitlik ve merhamet temelinde davranılmasını gerektirir. Hristiyanlıkta da “ilkler son, sonlar ilk olacaktır” (Matta, 20/16) ifadesi, ilâhi adaletin dünyevi hiyerarşileri ters yüz edeceğini belirtir. Yahudilikte ise “Mişpat” (adalet), kutsal düzenin temelidir. Transhümanist sistem ise görünüşte ilerleme vaadi sunsa da, bu ilerlemenin kimler için geçerli olacağı sorusunu çoğunlukla göz ardı eder

Özgürlük mü, Tahakküm mü? Transhümanist sistem, özgürlük vaadiyle ortaya çıkar: Daha sağlıklı, daha uzun ömürlü, daha akıllı bireyler... Ancak bu özgürlüğün pratikte nasıl uygulanacağı ayrı bir sorudur. Genetik kodun düzenlenmesi, zihinsel kapasitelerin dışarıdan yönlendirilmesi, davranışların algoritmalar aracılığıyla denetlenmesi gibi gelişmeler, bireyin öz iradesini tehdit eder. Bir insanın hangi duyguyu ne zaman hissedeceği, hangi tepkiyi vereceği, ne zaman uyarılacağı ya da neyi unuturken neyi hatırlayacağı dışarıdan belirleniyorsa; orada artık ahlaki sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir. Bu durum, özgürlüğün değil; teknik tahakkümün bir formudur. Modern çağın en büyük korkularından biri olan “büyük birader” gözetimi, transhümanizmle birlikte bedenimizin ve zihnimizin içine yerleşebilir. Semavî dinlerde özgürlük, ahlaki tercih yapabilme gücüdür. Kur’an’da “dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf, 18/29) ayeti, insanın iradesine verilen önemi gösterir. Tanrı, insanı robot gibi programlamaz; ona akıl ve tercih hakkı verir. Hristiyanlıkta da günahın ve sevabın anlamı, bu özgürlüğe dayanır. Transhümanizm, bu özgürlüğü optimizasyon adına sınırlandırır. Bu da insanın ahlaki öznesi olma vasfını ortadan kaldırır.

Transhümanist projelerin arka planında, insanın sınırlılığına karşı derin bir hoşnutsuzluk vardır. Yaşlanma, hastalık, ölüm, cehalet, duygusal karmaşa gibi “insana özgü” gerçeklikler, aşılması gereken engeller olarak görülür. Bu bakış, insanı olduğu hâliyle kabul etmek yerine; onu sürekli yükseltilmesi gereken bir proje hâline getirir. Bu tutumun temelinde, Tanrı’nın değil; insanın mutlaklaştırılması yatar. Artık insan, yalnızca yaratıcı değil; kendisinin ve başkasının da

“yaratıcısı”dır. Özellikle yapay zekânın kutsanması, zihnin indirgenmesi ve duyguların simüle edilmesi gibi gelişmeler, insanın Tanrı rolüne soyunduğunu gösterir. Kurzweil’in “Tanrıyı biz yaratacağız” sözü, bu kibri açıkça ifade eder. Oysa semavî dinlerde kibir, en büyük günahlardan biridir. İslam’da şeytanın isyanı, kibirle ilişkilidir: “Ben ondan üstünüm; çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın” (A’raf, 7/12). Hristiyanlıkta da kibir, şeytani düşüşün sebebidir. Yahudilikte “başını yükseltenin başı eğilir” ilkesi, kibirin Tanrı karşısında anlamsızlığını vurgular. Transhümanist insan ise “başını yükseltmekle” övünür; ama başını secdeye koymaz.

Teknoloji, amaçsız değildir. Hangi amaca hizmet ettiği, onu nasıl kullandığımız, neyin peşinden gittiğimiz belirleyicidir. Transhümanist etik, çoğu zaman faydacı (utiliteryen) temellidir: “İyilik en yüksek faydayı sağlayacak olandır.” Bu anlayışta bireysel ya da toplumsal fayda, ahlaki ilkelerden daha baskın hâle gelir. Bu da tehlikeli pragmatizmleri doğurur: Genetik olarak zayıf bireylerin ayıklanması, zihinsel farklılıklara sahip olanların elenmesi, duygusal istikrarsızlık taşıyanların “yeniden programlanması”. Bütün bunlar, “verimli insan” üretme adına yapılabilir. Oysa semavî dinlerin etik anlayışı, amaçtan çok niyete ve yönetime odaklanır. Hedef kutsal bile olsa, ona giden yol ahlaki olmak zorundadır. İslam’da “Allah, iyiliği emreder” (Nahl, 16/90) ilkesi, yönetsel ahlakı merkeze alır. Hristiyanlıkta “Kötülükle iyilik olmaz” (Romalılar, 3/8) uyarısı, etik çerçevenin vazgeçilmezliğini hatırlatır. Yahudi halakasında ise ahlakî davranış, ritüelden daha önce gelir. Transhümanizm, etik sınırları fayda adına esnetebilir. Bu da kısa vadeli başarılar sağlasa da uzun vadede insanın içsel bütünlüğünü parçalayabilir. Sonuç olarak, transhümanist ütopyalar; ilerleme, sağlık, zekâ ve ölümsüzlük vaat ederken; eşitsizlik, kibir, kontrol sapkınlığı ve etik çözülmeyi de beraberinde getirme potansiyeli taşır. Semavî dinlerin önerdiği ilâhi adalet, insana yalnızca hak değil; aynı zamanda sorumluluk da verir. Bu sorumluluk, sınır tanımayı, tevazuyu, merhameti ve paylaşmayı gerektirir. Transhümanizm ise insana daha fazla güç, daha fazla yetenek ve daha fazla hükümlerlik vaat eder. Ancak bu vaatler, insanlığın ortak değerlerini tehdit edecek birer tehlikeye de dönüşebilir. Gelecek yalnızca teknolojik bir başarı değil; aynı zamanda ahlaki bir sınav olacaktır. Bu sınavda başarılı olmanın yolu, insanın kendini Tanrı yerine koymasından değil; kendi fitratını tanımasından ve ilâhi düzenle uyumlu bir varoluş sergilemesinden geçer.

“İnsan kendini aşmalıdır” düşüncesi, Antik Yunan’dan modern felsefeye kadar birçok düşünce sisteminde karşılık bulmuştur. Stoacılar için kendini aşmak, tutkulara hâkim olmaktır. Platon için ruhun akıl, öfke ve iştah bölümleri arasında denge kurmaktır. Nietzsche’ye göre ise “üstinsan” (Übermensch), tüm ahlaki dayatmaları geride bırakıp kendi değerlerini yaratan insandır. Transhümanizm bu çizginin son halkasıdır. Ancak artık söz konusu olan metâforik bir “aşma” değil; literal, biyolojik ve teknolojik bir aşmadır. Bu “aşma” fikri, insanın sınırlı doğasından duyulan hoşnutsuzluğa dayanır. Ölüm, acı, yetersizlik, hatırlama zayıflığı, bedensel çürüme gibi durumlar birer “kusur” olarak görülür. Oysa semavî dinlerde bunlar, insan olmanın doğal parçalarıdır. Fıtrat bu sınırlılıklarla tanımlanır. İnsan acizdir ama bu acizlik, Tanrı’ya yönelmenin kaynağıdır. İnsanın yetersizliği, dua doğurur; ölümü, anlam inşa eder; hatırlayamamak, affetmeyi mümkün kılar. Transhümanizmde ise bu unsurlar gereksiz yükler olarak görülür. Dolayısıyla aşılmalıdır. Fakat burada sorulması gereken şudur: Bu sınırlılıklar giderildiğinde, elimizde kalan hâlâ “insan” olacak mıdır? Yoksa bizatihi insanı insan yapan şeyler ortadan mı kalkacaktır? 2. Fıtrat: İnsan Olmanın Teminatı mı Engeli mi? Fıtrat, semavî dinlerde

hem bir sabite hem de bir yönelimdir. İslam'da her insanın doğuştan fıtrat üzere olduğu kabul edilir. Bu fıtrat; iyiliğe eğilim, tevhid bilinci, adalet duygusu ve hikmete yönelme gibi nitelikleri içerir. Bu sabite, insanın özüdür. Ancak bu öz gelişime açık bir potansiyel taşır. Yani fıtrat durağan değil; dinamik bir sabitedir. Kendini gerçekleştirmeye yönelik ama kendi sınırlarına saygılı bir süreçtir bu. Transhümanist düşünce, fıtratı bir başlangıç noktası olarak görmez. Aksine, aşılması gereken bir “tarihsel kusur” olarak değerlendirir. Transhümanist insan ne doğaldır, ne kutsal bir tasarıma sahiptir. Onun bedeni, duyguları, zihni, cinsiyeti, hatta bilinci yeniden yapılandırılabilir. Fıtratın yerine geçirilecek şey ise tercihler, yazılımlar, algoritmalar ve güncellenebilir sistemlerdir. Bu yaklaşım, insanı bir “tasarım projesi”ne dönüştürür. Oysa semavî düşüncede insan bir “emanet”tir. Fıtratın korunması, insanın sabit bir doğaya mahkûm edilmesi değil; ahlaki, metafizik ve ilişkisel boyutlarının sürdürülebilmesi için gerekli olan zemini sağlamaktır. Fıtrat, ahlaki mümkün kılar; çünkü evrensel bir değer sistemi üzerine kuruludur. Fıtrat, dua ve ibadeti anlamlı kılar; çünkü aşkınlık duygusuna kapı aralar. Fıtrat, insanın ruhsal bütünlüğünü sağlar; çünkü parçalanmaya karşı içsel bir denge unsurudur.

Transhümanizm, ideal insanı fiziksel, bilişsel ve psikolojik olarak geliştirilmiş birey olarak tanımlar. Bu birey yaşlanmaz, unutmamaya programlıdır, duygularını kontrol edebilir, yapay zekâ ile entegredir, gerektiğinde bedensiz zihinsel varlık formuna geçebilir. Bu insan, arıza vermeyen bir makine gibi çalışır. Semavî dinlerde ideal insan tanımı ise teknik başarıya değil, erdem ve sorumluluğa dayanır. Kur'an'da ideal insan, “takva sahibi” olandır; Allah'tan korkan, insanlara adaletle davranan, sabreden, affeden, tevazu sahibi. Hristiyanlıkta ideal insan, İsa Mesih'in izinden giden, sevgiyle yaşayan, fakire yardım eden, nefsiyle savaşıyor kişidir. Yahudilikte ise “Tanrı'nın emrine uygun yaşayan” kişi idealdir. Bu tanımların hiçbirinde fiziksel ya da bilişsel üstünlük merkezi bir ölçüt değildir. Bu noktada bir kopuş yaşanır: Transhümanizm için ideal insan kuvvetli, dinler için ise ideal insan iyidir. Biri kapasiteyi önceleyerek etikle ilgilenmez; diğeri ise kapasiteden çok niyeti ve davranışı merkeze alır.

Geleceğe dair vizyon, insanın varoluşunu nasıl kavradığıyla doğrudan ilişkilidir. Eğer insan, yaratılmış bir varlıksa; geleceği Tanrı ile birlikte inşa edecektir. Bu gelecek, ilâhi hikmetin, rahmetin ve adaletin bir tecellisi olacaktır. İnsan bu gelecekte aktif bir özne değil; hikmete tabi sorumlu bir paydaştır. Eğer insan Tanrı yerine geçerse; bu durumda gelecek onun teknik kabiliyetine göre şekillenecektir. Ancak burada artık ilâhi bir anlam yoktur. Anlam, insanın tasarım gücüyle sınırlıdır. Bu ise büyük bir metafizik kriz doğurur. Zira aşkın bir anlamın yerini alacak içkin hiçbir yapı yoktur. Transhümanist ütopyalarda insan, kendi geleceğini tayin eden tek varlıktır. Ancak bu özgürlük, çoğu zaman kibirle, yalnızlıkla ve etik kopuşla birlikte gelir. Teknoloji arttıkça ruh azalır; bilgi büyürken hikmet kaybolur. Sonunda insan, her şeye sahip ama hiçbir şeyin anlamını bilmeyen bir varlığa dönüşebilir. Semavî dinler, bu tehlikeyi önceden haber verir. Kur'an'da insanın “kendini yeterli görmesi” fitne olarak tanımlanır (Alak, 96/6-7). Hristiyanlıkta Tanrı'nın rolünü çalmaya çalışan insan, düşmüş melekler gibi cezalandırılır. Yahudilikte “Babel Kulesi” kıssası, teknolojik kibirle inşa edilen bir yapının Tanrı tarafından dağıtılmasını anlatır. Fıtratı korumak ile fıtratı aşmak arasında bir tercih, yalnızca teknik değil; varoluşsal bir yöneliş tercihidir. Bir yanda ilâhi düzenle uyumlu, sınırlılıklarını kabul eden, tevazu içinde bir insan vardır. Diğer yanda ise kendi sınırlarını tanımayan, kendini sürekli yeniden kuran ama nihayetinde köklerinden kopmuş bir “insan-sonrası” varlık... Transhümanizm, insanı aşma

vaadiyle onu dönüştürürken; onu kendisi olmaktan çıkarma tehlikesini de taşır. Semavî dinlerin sunduğu fitrat anlayışı ise insanı olduğu gibi kabul eder ama onun iyilikle gelişmesini ister. Bu iki yaklaşım arasında yapılacak tercih, yalnızca bilimsel değil; aynı zamanda etik, metafizik ve felsefi bir tercih olacaktır. Bu noktada insanlığın geleceğine dair asıl soru şudur: İnsanı kurtaracak olan şey daha fazla zekâ, güç ve ömür mü; yoksa daha fazla hikmet, tevazu ve merhamet midir? Ve en nihayetinde, insan fitratını aşmaya mı, yoksa ona sadık kalmaya mı çağrılmaktadır?

Bu çalışma, insanlık tarihinin en temel sorularından birini, çağımızın en ileri teknolojik eğilimlerinden biriyle karşılaştırmalı olarak ele almıştır: İnsan kimdir ve ne olabilir? Semavî dinlerin sunduğu fitrat anlayışı ile modern zamanların yükselen söylemi olan transhümanizm arasında ontolojik, epistemolojik, etik ve eskatolojik düzeylerde ciddi farklılıklar olduğu gösterilmiştir. İlâhi yaratılış anlayışı, insanı Tanrı tarafından belirlenmiş bir varlık düzenine yerleştirir. Bu düzen hem anlam hem de sınır içerir. İnsan, doğası gereği sınırlıdır, ancak bu sınırlılığın içinde bir anlam taşır. Fıtrat, hem bu anlamın temeli hem de insanın kendi içsel istikametini sağlayan bir pusuladır. Dolayısıyla insanın görevi, fitratına sadık kalmak, onu korumak, geliştirmek ve ilâhi hikmetle uyumlu bir yaşam sürmektir. Sorumluluk, merhamet, adalet, tevazu ve sabır gibi erdemler bu fitri yaşamın temel ilkeleridir. Transhümanizm ise bu anlayışla köklü bir kopuş içindedir. Fıtratı sabit ve kutsal bir öz olarak değil; aşılması gereken bir engel olarak görür. İnsanı yeniden tasarlanabilir, dönüştürülebilir ve hatta geçersiz kılınabilir bir proje olarak ele alır. Bu nedenle transhümanizmde insanın amacı, daha iyi bir kul olmak değil; daha güçlü, daha zeki, daha uzun ömürlü bir “üstinsan” formuna geçmektir. Bu vizyon, Tanrı’nın yerine geçmeyi değilse bile, Tanrı’nın rolünü devralmayı içeren bir tutumla şekillenir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda, transhümanist ideolojinin vaat ettiği gelecek vizyonunun ciddi ahlaki kırılmalara, ontolojik belirsizliklere ve etik ihlallere açık olduğu ortaya konmuştur. Eşitsizlik, kibir, teknik tahakküm, özgürlük kaybı, varoluşsal yalnızlık ve değer kaybı bu sistemin temel riskleri arasındadır. Buna karşın, semavî dinlerin fitrat merkezli insan anlayışı, sınırları kabul eden, bu sınırlar içinde anlam, adalet ve ahlaki önceleyen bir yaşam modelini önerir. Bu noktada “fıtratı korumak mı, aşmak mı?” sorusu yalnızca bir felsefi soru değil; aynı zamanda bir medeniyet tercihi halini alır. Transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarını genişletme hedefiyle, nihayetinde onun insan olma vasfını muğlaklaştırabilir. Oysa semavî gelenekler, insanın değerini onun değiştirilemez fitratında, yaratılışındaki hikmette ve Tanrı ile kurduğu ilişkide bulur.

Günümüz insanı, teknoloji karşısında yönünü kaybetmiş hissedebilir. Bu nedenle fitrat kavramını merkeze alan bir maneviyat anlayışı geliştirilmelidir. Bu anlayış, hem bireysel huzur hem de toplumsal denge açısından önemli bir dayanak sunacaktır. Kapanış Sonuç olarak bu çalışma, insanın fitri sınırlarının kabul edilmesinin onu değersizleştirmede, bilakis anlamlı bir yaşamın temelini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Transhümanist ütopyalar insanı yüceltmek isterken, onun insani özünü silikleştirme riski taşımaktadır. Bu nedenle insanlığın karşısında iki yol vardır: Ya fitratına sadık kalacak ve sınırlılığı içinde anlam arayacak, ya da sınırlarını aşma hırsıyla kendini bir tasarıma dönüştürecek. Bu tez, bu kritik ayrımın altını çizmiş ve fitrat merkezli bir varoluşun hem bireysel hem toplumsal açıdan neden daha sürdürülebilir, adil ve anlamlı olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Geleceği inşa edecek olanlar, yalnızca mühendisler ya da yazılımcılar değil; aynı zamanda fitratına sadık kalan, sorumluluk taşıyan ve insanı bir amaç olarak gören vicdan sahipleri olacaktır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, transhümanizmin sağlık ve yaşam kalitesini artırma çabalarına belirli sınırlar çerçevesinde olumlu yaklaşırken; insanın Tanrı'nın yerine geçmeye çalıştığı, ruhu dijitalleştirdiği ve ölümü aşmaya yönelik girişimlerini ise kesin bir şekilde reddetmektedir. Üç dinin ortak noktası, teknolojinin etik sınırlar içinde kullanılmasına vurgu yapmalarıdır. Bununla birlikte, transhümanizmin ilâhi yaratılış düzenine yönelik müdahaleleri, teolojik açıdan büyük bir tehdit olarak değerlendirilmektedir.



KAYNAKLAR

- Abduh, M (1990). *Tefsîru'l-Menar* (M. Rıza ile birlikte, çev. S. Akçay). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Acar, M (2021). Fıtrat - İman ilişkisi. *Yüksek Lisans Tezi*. Erzincan, Türkiye: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.
- Adam, A. K. M (2002). *A handbook of theological terms*. Westminster John Knox Press.
- Adam, B (2003). *Dinler tarihi el kitabı*. Seba Yayınları.
- Akarsu, B (1998). *Fenomenoloji ve bilinç*.
- Akdemir, H (2003). Feuerbach ve modern insan anlayışı. *Felsefe Araştırmaları*, 10 (2).
- Alova, B (2013). Latince-Türkçe sözlük. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Altuntaş, N, Şahin, M (2008). *Yaratılış ve evrim: Felsefî, teolojik ve bilimsel bir değerlendirme*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Aquinas, T (2001). *Summa Theologica* (Cilt 2). Christian Classics.
- Armstrong, K (2005). *Mitlerin kısa tarihi* (D. Şendil, Çev.). İstanbul: Merkez Yayınları.
- Askland, H. H (2011). *Posthumanism and the question of alterity: Ethical implications*. *Ethics and Information Technology*, 13 (1).
- Ateş, S (1995). *Kur'an'da şirk*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Aydemir, Y (2021). Cyborg bedenler ve cinsiyet. *Biyoteknoloji ve Toplum*, 5 (2).
- Aydın, A (2012). Deizm ve çağdaş eleştiriler. *Felsefe ve Din Araştırmaları Dergisi*, 8 (2).
- Aydın, B (2020). Transhümanizm: Seçkinlerin felsefesi mi? *Toplum ve Bilim*, 38 (1).
- Aydın, M (2000). *Hristiyanlık ve Günümüz Hristiyanlığı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydınlı, M (1997). *Din felsefesi ve insanın yaratılışı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aytepe, H (2017). *Din ve modernlik: Deizmin tarihsel dönüşümü*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Aytepe, M (2021). *Transhümanizm ve insanın sınırları*. *Felsefe ve Teknoloji Dergisi*, 14 (3).
- Bardzinski, P (2014). *Transhumanism and Its Critics: The Religious Dimension of the Debate*. In S. Young (Ed.), *Theology and Technology*. London: Palgrave Macmillan.
- Bartlet, J. V (1908). Baptism. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Vol. 2). T, T Clark.
- Baudrillard, J (2018). *Simülakrlar ve simülasyon* (Çev. Oğuz Adanır). Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z (2006). *Modernite ve müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları
- Bennett, W.H (1908). "Adam", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Cilt I, Edinburgh: T, T. Clark.
- Bernal, J. D (2009). *Bilim ve mitoloji* (Çev. S. Kara). Bilim Yayınları (Orijinal eser 1950)
- Biçer, A (2017). *Teknoloji ve Varlık: Heidegger Felsefesinde Teknoloji Anlayışı*.
- Blackford, R (2021). *The tyranny of opinion: Conformity and the future of liberalism*. Bloomsbury Publishing.
- Bolay, H (1988). *Kur'an Davet Ediyor (Kur'an'da İman Esasları)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bostrom, N (2004). *The transhumanist FAQ: A general introduction*. *Journal of Evolution and Technology*, 14 (1).
- Bostrom, N (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14 (1).
- Bostrom, N (2005). Transhumanist values. In F. Adams (Ed.), *Ethical issues for the 21st century*. Philosophical Documentation Center.
- Bostrom, N (2005). Transhumanist values. In *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell.

- Bostrom, N (2009). *The future of humanity*. In J.-K. Berg Olsen, S. A. Pedersen, V. F. Hendricks (Eds.), *A companion to the philosophy of technology*. Wiley-Blackwell.
- Bozkurt, V (2018). Auguste Comte ve pozitivistizmin gelişimi. *Felsefe Araştırmaları Dergisi*.
- Brin, D (2013). Techno-transcendence and posthuman ethics. *Journal of Future Studies*, 18 (4).
- Campbell, J (2003). *Tanrının maskeleri: Mitolojinin gücü* (M. Tuncay, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Can, A (2022). *Transhümanizm ve İnsan Doğasının Dönüşümü*.
- Can, M (2022). *Fıtrat ve teknoloji: Modern insanın anlam arayışı*. İnsan Yayınları.
- Can, S (2022). *Transhümanizm ve İnançın geleceği*. Tezkire Yayınları.
- Cevizci, A (2000). *Felsefe terimleri sözlüğü* (4. baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A (2002). *Din felsefesi*. Paradigma Yayıncılık.
- Chalmers, D. J (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Chipman, L (2005). *The world of Islam*. London: Routledge.
- Coeckelbergh, M (2013). *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. Dordrecht: Springer.
- Cole-Turner, R (2012). *Religion and Biotechnology: Biotechnology and the body*. In K. S. Wilkinson (Ed.), *Bioethics and theology*. Fortress Press.
- Connor, S (2001). *Postmodernizm ve iktidar*.
- Coşkun, İ (2010). *Transhümanizm: Modernizmin Ötesi mi?* İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Cross, F.L (2005). E.A (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press.
- Çağlayan, H (2020). *İslam düşüncesinde insan ve yaratılış*. İstanbul: İlim Yayınları.
- Çelik, F (2017). Transhümanizm ve bedenin dönüşümü. *Din ve Felsefe*, 9 (1).
- Çıkla, B (2015). Hristiyanlıkta ölüm ve diriliş anlayışı. *Din ve İnanç Araştırmaları Dergisi*, 8 (2).
- Çiçek, H (2020). *İslam'da teknoloji ve etik*. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 20 (1).
- Dabrock, P (2009). *Moral and theological reflections on transhumanism*. *Zygon*, 44 (2).
- Dağ, A (2017). Transhümanizm ve seküler kurtuluş idealleri. *Felsefe ve Din Dergisi*, 15 (1).
- Dağ, A (2018). *Teknoloji ve insan: Transhümanizm üzerine felsefi incelemeler*. Fırat Üniversitesi Yayınları.
- Dağ, A (2020). *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları. 2. Baskı.
- Dağ, E (2018). Transhümanizm ve bedenin dönüşümü. *Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 14 (2).
- Dağ, E (2019). Transhümanizm ve etik tartışmalar. *Felsefi Araştırmalar Dergisi*, 17 (3).
- Dağ, M (2019). *Transhümanizm ve etik: İnsan doğasının dönüşümü* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dağ, O (2018). Transhümanizm ve İnsan Doğasının Yeniden Tanımı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 26.
- Dağ, O (2020). Transhümanizm ve insan doğasının dönüşümü. *Felsefe ve Teknoloji Dergisi*, 12 (2).
- Dastur, F (2019). Ölüm ve anlam arayışı. *Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 12 (2).
- Demir, H (2021). Transhümanizm: Felsefi ve ideolojik bir perspektif. *İnsan ve Teknoloji*, 3 (1).
- Demir, S (2018). Yapay zekâ, ölümsüzlük ve otoriterlik: Geleceğin riskleri. *Teknoloji ve Toplum*, 7 (1).
- Dewey, J (2008). *Experience and Education* (orijinal basım 1938). New York: Macmillan.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (n.d.). *Kur'an-ı Kerim meali*. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Doğan, A (2002). Yapay zekâ ve insan özgürlüğü. *Bilim ve Etik*, 7 (1).
- Doğan, M (2002). Bilişsel teknolojiler ve etik. *Felsefe Dergisi*, 14 (2).
- Dorff, E. N (2007). *Jewish approaches to bioethics*. Jewish Publication Society.

- Douglas, M (2015). Transhumanism and spirituality: Challenges and implications. *Journal of Religious Studies*, 18 (2).
- Douglas, T (2015). *Hinduism, Buddhism and transhumanism: Death, suffering and the metaphysics of personal identity*. *Religious Studies*, 51 (1).
- Eliade, M (2001). *Kutsal ve dünyevî: Dinin doğası üzerine* (A. Uçkan, Çev.). İmge Kitabevi (Orijinal eser 1957)
- Eliade, M (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (Cilt 1). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M (2005). *Mithos ve gerçeklik* (M. A. Küçüker, Çev.). Gece Kitaplığı (Orijinal eser 1963)
- Emre, Y (2021). Transhümanizm ve insan deneyimi. *Felsefe ve Teknoloji Dergisi*, 9 (3).
- Erdem, M (2007). *Hız. Âdem*. Ankara: TDV Yayınları. Dağıstanlı, M. A (Ed.) (2010). *Mitoloji* (3. bas.). İstanbul: NTV Yayınları.
- Erdem, M (2019). Kant ve modern etik. *Felsefe Dergisi*, 15 (1).
- Erdem, R (1990). *Hristiyanlık'ta insan anlayışı*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Erdem, R (1993). *Hristiyanlık'ta insan ve kurtuluş öğretisi*. Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Erdem, R (2010). *Hristiyanlık'ta mitolojik unsurlar ve kutsal metin yorumu*. Fecr Yayıncılık.
- Fahri, A (1998). Evrim ve insan doğası. Ankara: Bilim Yayınları.
- Fahri, A (2004). Genetik mühendisliği ve etik. *Biyotetik Dergisi*, 5 (3).
- Fahri, M (1998). Evrimsel biyoloji ve felsefi sorgulamalar. *Bilim ve Felsefe*, 12 (1).
- Fahri, M (2004). Genetik mühendisliği ve etik sorunlar. *Biyoteknoloji Dergisi*, 8 (2).
- Fanning, W. H. W (1907). Baptism. In C. G. Herbermann (Ed.), *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 2). Robert Appleton Company.
- Ferrando, F (2013). The transhumanist vision: Posthuman ontology and the human condition. *Journal of Future Studies*, 18 (3).
- Ferrando, F (2019). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Feuerbach, L (1841). *Das Wesen des Christentums* [The essence of Christianity] (Çev. Hopkins, J., 2005). Oxford University Press.
- Feyzi, A, Bilgiz, S (2023). *İlahi yaratılış ve ölüm sonrası yaşam anlayışı*.
- Feyzi, M, Bilgiz, Y (2023). İlahi yaratılış ve ahiret inancı. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19 (3).
- Fishbane, M (2005). Eve. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion*. USA: Thomson Gale.
- Foulquié, P (1998). *Varoluşçuluk üzerine denemeler*.
- Fukuyama, F (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux
- Fukuyama, F (2003). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144 (Sep.–Oct)
- Gazzâlî (2000). *İhyâü Ulûmî'd-Dîn* (Terc. A. Mahmut). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gleiser, M (2003). *Yaratılışın izinde: Bilim, felsefe ve Tanrı üzerine bir yolculuk* (H. Durak, Çev.). İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Gölcük, K (1996). İnsan ve yaratılış. *Din Araştırmaları Dergisi*, 5 (2).
- Gölcük, M (1996). *İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Grimm, J (2013). Transhumanism: A Secular Eschatology. In S. Sorgner & J. Grimm (Eds.), *Religion in the Age of Digitalization*. Berlin: Lit Verlag.
- Grudem, W (2004). *Christian ethics: An introduction to biblical moral reasoning*. Zondervan.
- Grudem, W (2004). *Systematic theology: An introduction to biblical doctrine*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Güler, A, Coşkunsever, B (2024). Transhümanizm ve toplum: Yeni bir sosyal düzenin inşası. *Çağdaş Sosyoloji Dergisi*, 15 (1).
- Güler, E, Coşkunsever, M (2024). *İnsanın biyolojik ve bilişsel kapasitesinin artırılması: Transhümanist perspektifler*.
- Güler, S, Coşkunsever, F (2024). Transhümanizm ve insan doğası: Yeni bir biyolojik ve bilişsel düzey. *Felsefe ve Teknoloji Dergisi*, 10 (1).
- Gündüz, Ş (2000). *Hristiyanlık*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gündüz, Ş (2003). *Hristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gündüz, Ş (2008). *Hristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Gürkan, S. L (2003). Yahudi ve İslam kutsal metinlerinde insanın yaratılışı ve cennetten düşüş. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9
- Gürkan, Ş (2008). *Yaratılış ve sorumluluk: İslam düşüncesinde insanın konumu*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Habermas, J (2003). *Geleceğin insanı: Biyoetik üzerine düşünceler* (A. Çelebi, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hansell, G, Grassie, W (2019). The economics of transhumanism. *Journal of Emerging Technologies*, 12 (2).
- Harari, Y. N (2016). *Homo Deus: Yarının kısa bir tarihi* (Çev. N. Yalçın). Kronik Kitap.
- Hegel, G. W. F (2016). *Din felsefesi* (Çev. M. Kaya). İnsan Yayınları (Orijinal eser 1832)
- Hershon, P. İ (1883). *Genesis with a Talmudical Commentary*. London: Samuel Bagster and Sons.
- Herzfeld, M (2002). *Posthuman conditions: Human enhancements and the end of human nature*.
- Hontheim, F (1911). Hell. In C. G. Herbermann et al (Eds.), *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 7). Robert Appleton Company.
- Hooke, S. H (1993). *Ortadoğu mitolojisi* (A. Şenel, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Hughes, J (2004). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Westview Press.
- Hughes, J (2007). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Westview Press.
- Hughes, J (2012). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hughes, J (2019). Transhümanizm ve etik: Güncel yaklaşımlar. *Etik Araştırmalar Dergisi*, 11 (4).
- Humanity (2022). *The Transhumanist Declaration*. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>
- İbn Sînâ (1959). *eş-Şifâ: en-Nefs* (nşr. G. Anawati & S. Zāyed). Kahire: al-Hay'a al-Mişriyya.
- İnam, M (1995). *Fenomenoloji ve insan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaku, M (2018). *The future of humanity*. Doubleday.
- Kaku, M (2020). *Physics of the future* (Çev. A. Yılmaz). Bilim Yayınları.
- Kara, E (2022). *İnsan, teknoloji ve anlam arayışı*.
- Kara, İ (2022). *Transhümanizm ve İslam: Teknolojik tekillikten fitrata yolculuk*. Fecr Yayınları.
- Karaman, H (2015). *İslam'da akılcılık ve Gazâlî*. İz Yayıncılık.
- Karataş, M (2019). Transhümanist etik ve insan hakları. *İnsan Hakları Dergisi*, 10 (2).
- Kass, L. R (2002). *Life, liberty and the defense of dignity: The challenge for bioethics*. Encounter Books.

- Katar, A (2003). *Hristiyanlıkta Kurtuluş İnancı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Katar, M (2003). *Hristiyanlıkta günah ve kurtuluş anlayışı*. MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kelly, J. N. D (1960). *Early Christian doctrines* (5th ed.). Adam & Charles Black.
- Kılıç Ahmedi, Z (2021). Transhümanizm ve etik sınırlar. *Çağdaş Etik Dergisi*, 12 (2).
- Kızıldağ, H (2021). *Arkaik devirlerden post hümanizme ölümsüzlük arayışındaki insan: Ufuktaki Transhümanizm ve kültür*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Koç, R (2021). *Transhümanizm ve dini düşünce: İnsanlığın dönüşümüne teolojik bir bakış*. Değerler Yayıncılık.
- Kohler, K (1901). Judaism. In *The Jewish Encyclopedia* (Cilt VII,). New York & London.
- Kurt, İ (2021). Transhümanizmin yükselişi: Felsefi ve sosyo-politik analiz. *Çağdaş Felsefe*, 17 (1).
- Kurt, M (2019). Transhümanizm ve din ilişkisi. *Din Felsefesi ve Teoloji Araştırmaları*, 5 (1).
- Kurzweil, R (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking Press.
- Kurzweil, R (2013). *How to create a mind: The secret of human thought revealed*. Viking.
- Kurzweil, R (2016). *The singularity is near* (10. yıl baskısı). Viking.
- Kurzweil, R (2021). *İnsanlık 2.0: Tekillige doğru biyolojisini aşan insan* (M. Şengel, Çev.). Alfa Yayınları (Orijinal eser: 2005)
- Kutsal Kitap Şirketi (t.y.). *İncil (Yeni Antlaşma)* [Yeni Çeviri]. <https://kutsalkitap.in>
- Kutsal Kitap Şirketi (t.y.). *İncil* [Türkçe çeviri]. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/>
- Kutsal Kitap Şirketi (t.y.). *Tevrat* [Türkçe çeviri]. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/>
- Küçük, A (2002). Hristiyanlık'ta misyon anlayışı, yeni yaklaşımlar ve dinlerarası diyalog. In *Dinler Tarihi Araştırmaları-III: Hristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Küçük, A (2009). Tümer, Günay- Küçük, M. Alparslan, Dinler Tarihi, Berikan Yay., Ankara.
- Lange, J.P (1882). *A Commentary of The Holy Scriptures (I-XXVI)*. Trans. Philip Schaff. New York: Charles Scribner's Sons.
- Le Poidevin, R (2010). *Agnosticism*. Routledge.
- Levi, G. B (1901). Adamah. In *The Jewish Encyclopedia* (Cilt I,). New York & London.
- Levinas, E (2014). Ölüm ve etik sorumluluk. *Felsefi Yazılar*, 3 (1).
- Loike, J, Kadish, E (2009). Jewish bioethics in the 21st century: Biotechnology and the body. *Journal of Religion and Health*, 48 (3).
- MacDonald, W (2000). *Believer's Bible commentary*. Thomas Nelson.
- Mâturîdî (2006). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (çev. Y. Şenel vd.). İstanbul: DİB Yayınları.
- McCurdy, J. F (1901). Marriage. In *The Jewish Encyclopedia* (Cilt VIII). New York & London.
- McKenzie, J. L (1965). *Dictionary of the Bible*. Bruce Publishing Company.
- Mehlman, M. J (2007). Engineering evolution: Ethical considerations. *Journal of Bioethics*, 5 (1).
- Messerly, J. G (2018). *The meaning of miraculous events*. Oxford University Press.
- Mevdudî, E. A (1988). *Kur'an'a göre dört terim: İlâh, rab, ibadet, din* (A. Y. Aslandoğan, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mevdudî, E. A (1998). *Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Kerîm'in anlamı ve yorumu* (M. Yılmaz, Çev.). İnsan Yayınları.
- Michel, P (1992). *Hristiyanlık: Tarihi gelişimi ve temel öğretileri* (Çev. H. Kırbasoğlu). Ankara Okulu Yayınları.
- More, M (1990). Transhumanism: Towards a futurist philosophy. In R. Ettinger (Ed.), *The transhumanist reader*. Springer.

- More, M (2013). The philosophy of transhumanism. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell.
- More, M (2018). The Philosophy of Transhumanism. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mutahhari, M (2016). *Fıtrat* (Çev. Cafer Kırım). Önsöz Yayıncılık
- Nasr, S. H (2000). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. ABC International Group.
- Nesefi, A (1990). *İslam'da insan ve ahlak*. İlahiyat Yayınları.
- Nesefi, M (1990). İnsan ruhu ve yaratılış. *İslam Düşüncesi*, 5 (1).
- Obeyesekere, G (2002). The reinvention of the sacred: Reincarnation in modern thought. *Journal of Religious Studies*, 35 (1).
- Ocak, H (2011). Disiplinlerarası transhümanizm okumaları. *Felsefe Araştırmaları*, 15 (3).
- Ocak, M (2011). İnsan kimliği ve teknolojik dönüşüm. *Çağdaş Felsefe Araştırmaları*, 8 (2).
- Ocak, N (2011). *Kant'ın ahlak felsefesi ve özgürlük anlayışı*.
- Ocak, S (2011). *Ahlak felsefesi ve çağdaş etik sorunlar*.
- Ojochogwu, V (2019). Transhumanism and metaphysical challenges. *Philosophy Today*, 63 (4).
- Oppy, G (2018). *Agnosticism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2018 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/agnosticism/>
- Ötesi, B (2014). *Evrım ve ilâhi yaratılış arasındaki ilişki*.
- Özdemir, Y (2021). Transhümanizmin felsefi temelleri. *Felsefi İncelemeler*, 24 (1).
- Öztürk, Y (1999). İnsan ve Fıtrat. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (5).
- Pearce, D (2021, Ocak). *İnsanlık için en büyük tehdit, bizzat insan doğasıdır*. Cins Dergi. <https://www.hedweb.com/hedethic/cins.html>
- Peters, T (2011). Imago Dei and human dignity. *Journal of Christian Ethics*, 25 (1).
- Pilsch, A (2017). *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Plantinga, A (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.
- Platon (2008). *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Prisco, G (2011). *Technology and the future of religion*. Journal of Future Studies, 15 (4).
- Prisco, R (2013). *Transcendent engineering*. TechFuture Press.
- Radhakrishnan, S (1993). *Indian philosophy* (Vol. 1). Oxford University Press.
- Rahman, F (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ranisch, R, Sorgner, S. L (2014). *Post- and transhumanism: An introduction*. Transcript Verlag.
- Rifkin, J (2010). *The empathic civilization: The race to global consciousness in a world in crisis*. TarcherPerigee.
- Rouhuainen, L (2020). *Yapay zekâ ve toplum: Etik, adalet ve gelecek*. Helsinki: AI Future Institute.
- Russell, B (1952). *The problems of philosophy* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Sadık, Y (2011). Bilgelik ve erdemin önemi. *Ahlak Felsefesi Dergisi*, 7 (2).
- Samuelson, P, Mossman, K (2005). Transhumanist institutions and their roles. *Journal of Technology and Ethics*, 3 (1).
- Sarıçam, F (2014). *İslam'da ölüm ve fıtrat kavramı*.
- Sarıçam, İ (2014). Ölüm ve fıtrat anlayışı: İslam perspektifi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 12 (1).

- Sartre, J.-P (2012). *Varoluşçuluk bir insan tutumudur* (Çev. Y. Doğan). İstanbul: Can Yayınları.
- Schimmel, A (1992). *The mystery of numbers*. Oxford University Press.
- Scholem, G (1974). *On the Kabbalah and its symbolism*. Schocken Books.
- Searle, J (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3).
- Sena, H (1974). *Tanrı'ya ulaşma yolları: Hristiyan düşüncesinde kurtuluş*. Yeryüzü Yayınları.
- Smith, W (1884). *Smith's Bible Dictionary*. https://www.ccel.org/ccel/smith_w/bibledict.html
- Sorgner, S (2009). Nietzsche, Übermensch ve Transhümanizm. *Evrin ve Teknoloji Dergisi*, 20 (1).
- Sorgner, S. L., & Grimm, J (2013). *Religion in the Age of Digitalization*. Berlin: Lit Verlag.
- Sparks, H. F. D (1984). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford University Press.
- Spinoza, B (1963). *Ethics* (E. Curley, Trans.). Penguin Classics (Original work published 1677)
- Spinoza, B (2004). *Theological-political treatise* (M. Silverthorne, J. Israel, Trans.). Cambridge University Press.
- Şehristânî, M (2001). *Dinler ve mezhepler tarihi* (H. Gazi, Çev.). İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Tanrıverdi, M (2023). İlahi yaratılış ve transhümanizm: İnsan doğasının karşıtlıkları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18 (2).
- Tarakçı, M (2006). Hristiyanlıkta İnsan Telakkisi ve Günah Düşüncesi. *Marife*, 6 (3).
- Taslaman, C (2013). *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları.
- Taylor, A (2012). Transhumanism and its Critics: The Movement and its Meaning (s). *Journal of Evolution and Technology*, 14 (2).
- Tekin, D (2021). Bedenin modern estetiği ve transhümanizm. *Sanat ve Kültür Dergisi*, 12 (3).
- Temel, A (2019). Nöroetik ve transhümanizm. *Beyin Araştırmaları Dergisi*, 5 (3).
- Terasem Movement (2019). *The Terasem faith and technological immortality*. <https://terasemfaith.org>
- Topal, Y, Alanka, M (2021). Teknoloji ve toplumsal dönüşüm: Transhümanizmin toplumsal boyutları. *Toplum ve Bilim*, 22 (3).
- Topaloğlu, B (2009). *İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Topaloğlu, İ. H (2009). *Fıtrat ve insan*.
- Topaloğlu, R (2009). İslam felsefesinde fıtrat kavramı. *İslam Düşüncesi Araştırmaları Dergisi*, 5 (2).
- Treder, M (2013). Emancipation from death: The transhumanist project. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell.
- Tunç, H (2021). Yahudi düşüncesinde insan ve ahlak anlayışı. *Teoloji ve Kültür*, 12 (3).
- Tümer, M (1991). Günah. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1970). *Türk ansiklopedisi* (Cilt 34). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Türkeri, H (2001). *Ahlak felsefesi: İnsan, özgürlük ve vicdan*.
- Üzüm, M (1997). Yahudi ölüm inançları ve ahiret tasavvurları. *Teoloji Araştırmaları*, 5 (1).
- Vita-More, N (2019). Transhumanism: What is it? In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Wiley-Blackwell.
- Volpicelli, G (2014). *Techno-bodies and the transhuman condition*. *Journal of Technology and Culture*, 5 (4).
- Waters, J (2006). Theological objections to transhumanism. *Theology Today*, 63 (1).
- Yar, A (2007). *Varlık anlayışı ve insan tasavvuru: İslam felsefesinde insanın yeri*. Ankara: DİB Yayınları.
- Yar, E (2007). Kur'an'ın insan öğretisi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 1 (3).

- Yavuz, N (2006). “Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik ve Hristiyanlık’ta Seçilmişlik Anlayışı”. Ankara Üniversitesi S.B.E., Yüksek Lisans Tezi.
- Yazır, E. H (1935). *Hak Dini Kur’an Dili (Tefsir)* (Cilt 4). İstanbul: Eser Yayınları.
- Yazır, K (1979). *Hak Dini Kur’an Dili*. Çağrı Yayınları.
- Yıldırım, İ (2017). İslam ve teknoloji etiği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (1).
- Yıldırım, S (1988). *İslam’da İnsan ve Hayat*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, S (2021). Transhümanizm ve felsefi temelleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 (2).
- Zaehner, R. C (1962). *Hinduism*. Oxford University Press.
- Zizek, S (2012). *Living in the end times*. Verso.

