

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HÜMANİZM VE TRANSHÜMANİZM DÜŞÜNCESİNDE
TABİİ HAK ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sena KARADUMAN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

AĞUSTOS 2025

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HÜMANİZM VE TRANSHÜMANİZM DÜŞÜNCESİNDE
TABİİ HAK ANLAYIŞI**



YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sena KARADUMAN

**Tez savunma jürisi: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN
(Tez Danışmanı)
Prof. Dr. Rıdvan AKIN
Doç. Dr. Gökçe ÇATALOLUK**

AĞUSTOS 2025

ÖNSÖZ

Hukuk, günümüzün teknolojik gelişmelerinin karşısında bir yandan mevcut gelişmeleri anlarken bir yandan da bu gelişmelerin yasal sonuçlarının ne olacağı buhranı geçiyor günümüzde. Teknolojik inovasyonların hız kazandığı zamane dünyasında hukuki düzenlemelerin geriden geldiği ve çağın yükünü omuzladığı çok fazla dikkat çekilmeyen bir gerçek. Ayrıca teknolojik inovasyonların logaritmik bir örgüyle hızına hız katarak ilerleyeceği bu süreçte hukuk düşüncesi teknolojik gelişimin toplumsal ve manevi yükünü sırtlanacağı bir döneme giriyor diyebiliriz. Nitekim insanı ve toplumu gözetken yönüyle hukuk, çağlar boyunca hem insana hem de doğaya bakışın ve insan tasavvurunun bir sonucu olarak kendi şemsiyesi altına istediği varlıkları sokup koruyabilecek güce muktedir.

Öyle ki felsefenin bakışını dışarıdan içeriye yani doğadan bizzat insanın kendisine yönelttiği çağlardan itibaren hukukun en büyük problemi de bu bağlamda bizzat insanın kendisi ve insanın varlıkla ilişkisi oluyor. İnsan doğasına ilişkin problemlerin asırlar süren tartışmaları, ilmin bir nokta olduğu ve cahillerin onu yaydığı konusundaki kadim manevi söylemi doğrular nitelikte. İnsan doğasının sabit olup olmadığı tartışmasını Aristoteles'ten günümüzün popüler tekno düşünürlerine kadar uzatan cahillik de bu cahillik olsa gerek. Zira insan doğasının özü çağlardan beri Çin'den Avrupa'ya değin tartışılmış olsa da kimse bu doğanın gerçekte ne içerdiğini ve ne kadar genişleyebileceğini bilmiyor. Nitekim insanın küçük bir kâinat olduğu yönündeki kanaat dışarıdaki binlerce gezegenin bir o kadarının da insanın kendi ruhunun derinliklerinde olduğu korkusuyla sarmalanıyor. İşte bu tartışmaların derinliklerinden doğan transhümanizm düşüncesi insan denen kâinatın diplerine kadar bakacak cesareti göstermeye hevesli isimlerden oluşuyor.

Hukuk ise bu arayışta -her zaman olduğu gibi- arkadan dökülenleri toplayarak ilerliyor. Nitekim insanın diplerine bakacaksak ve o diplerde boğulma riskimiz de varsa kendi diplerine bakmaya cesaret edemeyenlerin veya dibi pek de derin olmayanların ya da bu dibi görmek istemeyenlerin ortak meşru bir zeminde hak sahibi olmaları gerektiği fikri hukukun bir şemsiye açma gayesini perçinliyor. Bu bağlamda insanın diplerinin de dibinde göklerin göğünün de üstünde yer alan bir yasa, yani tabii yasa tarih boyunca olduğu gibi günümüz tartışmalarında da kendisine yer buluyor. İşte böylesine karmaşık bir konunun içerisinde bu tez -zaman zaman da kendi diplerimde boğularak- hem transhümanizmi hem de transhümanizmin köklerini oluşturan hümanizmi inceleyerek tabii yasanın bu fikirlerdeki ince etkisini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Böylesine derin ve çetrefilli bir konu üzerinde çalışmak konusundaki telaşımı gideren ve konuya ilişkin merakımı perçinleyerek desteğini her zaman yanımda hissettiren değerli danışmanım Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan'a böylesine zorlu süreçte yanımda olduğu için müteşekkirim. Zira sürç boyunca tez dışında da sahip olduğum meşguliyetler beni zaman zaman ümitsizliğe sürüklese de kendisinin hem akademik destekleriyle hem de manevi destekleriyle bu süreç benim için oldukça keyifli hale geldi. Kendisinden öğrendiklerimin gelecekte akademik çalışmalarımı da besleyeceği kanaatindeyim.

Ayrıca tez konusunu seçmemde kendisinin bir makalesinden istifade ettiğim ve ilham bulduğum değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Halim Alperen ÇITAK'a da ne

kadar teşekkür etsem azdır. Zira onun yönlendirmeleri ve verdiği fikirler benim yolumu aydınlattı ve yoluma kolaylaştırıcı bir ışık oldu.

Yine tez jürisinde bulunarak benimle kıymetli görüşlerini paylaşmasından büyük kıvanç duyduğum değerli hocam Prof. Dr. Rıdvan AKIN'a çalışmama dair verdiği aydınlatıcı fikirlerden ve yapıcı eleştirilerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Ayrıca tez jürimde bulunan ve böylece değerli düşüncelerini benimle paylaşan sayın hocam Doç. Dr Gökçe ÇATALOLUK'a teşekkürlerimi sunarım.

Ek olarak; yüksek lisans tez sürecimde İspanya'da bulunarak İspanyolca eğitimi alma imkânı bulmama fırsat tanıyan T.C. Millî Eğitim Bakanlığı YLSY Burs Programı'na en içten şükranlarımı sunarım. Bu burs programı sayesinde yüksek lisans tez sürecimde aynı zamanda da İspanyolca eğitimi alma fırsatı buldum ve yine bu sayede İspanyolca kaynaklara ve akademik kütüphanelere erişim imkânı sağladım. Bu durum tez çalışmamın genişlemesine önemli katkılar sağladı.

Ayrıca aklıma takılan her sorunda kendisini bulmaktan hiç çekinmediğim, yüksek lisans ders döneminden beri yakasından düşmediğim ve sorularımı yanıtlamaktan hiç bıkmayan canım arkadaşım Ar. Gör. Nisanur ÖNAY'a teşekkürü borç bilirim. Onun yönlendirmeleri benim için oldukça faydalı oldu.

Yine tez yazdığım süreç boyunca sık sık tezimi okuyan ve tezimi eleştirerek beni geliştiren canım arkadaşım Av. Büşra POLAT'a emekleri ve yardımları için teşekkür etmezsem vefasızlık etmiş olacağım. Ayrıca tez yazım sürecimden bu yana benimle yaptıkları ilham verici konuşmalarla tezime katkıda bulunan, aynı zamanda benim duygusal yüklerimi benimle bölüşen kıymetli dostlarım Av. Selen GÜNDOĞDU, İrem YÜCEER ve Ece BİLGİ'ye de ayrıca müteşekkirim.

Yine eğitim öğretim hayatımın ilk günlerinden itibaren maddi ve manevi külfetlerimi benimle bölüşen, desteklerini her zaman arkamda hissettiğim, tökezlediğimde yere biraz daha sağlam basmama vesile olan canım abilerim; Burak KARADUMAN'a ve Furkan SARI'ya bana bitmek bilmez şekilde emek harcadıkları için ayrıca minnettarım. Onların desteği benim için her zaman çok kıymetliydi. Son olarak; annem ve babama ben kendimden ümidimi yitirdiğim anlarda dahi benden ümitlerini yitirmedikleri için müteşekkirim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır. Başarım ancak Allah'ın yardımı ilemdir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum.

**Sevilla
2025**

İÇİNDEKİLER	
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR	VI
ÖZET.....	VIII
RÉSUMÉ.....	XI
ABSTRACT	XIV
GİRİŞ	5
BİRİNCİ BÖLÜM: HÜMANİZM VE TABİİ HAKLARIN MAHİYETİ İLE	
TARİHSEL GELİŞİMİ.....	7
A. HÜMANİZM KAVRAMI VE HÜMANİZMİN MAHİYETİ.....	7
1. HÜMANİZM KAVRAMI.....	7
2. HÜMANİZMİN MAHİYETİ	10
B. HÜMANİZMİN TARİHSEL ALT YAPISI VE TABİİ YASA.....	13
1. Antik Çağ’dan Orta Çağ’a Kadar HÜMANİZMİN GELİŞİMİ VE TABİİ YASA	13
2. Orta Çağ’dan 17.Yüzyıl’a Kadar HÜMANİZMİN GELİŞİMİ.....	30
3. 17. Yüzyıldan Günümüze Kadar HÜMANİZMİN GELİŞİMİ VE ANTİHÜMANİZM..	57
İKİNCİ BÖLÜM: TRANSHÜMANİZM FİKRİ, TARİHSEL ALT YAPISI VE	
HÜMANİST TABİİ HAK DÜŞÜNCESİYLE İLİŞKİSİ	106
A. Transhümanizm Kavramı ve Mahiyeti.....	108
1. Transhümanizmin Tanımı.....	108
2. Transhümanizmin Mahiyeti.....	111
B. Transhümanizmin Tarihsel Gelişimi	116
1. Transhümanizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci ve Tabii Hak	116
2. Transhümanizmi Eleştiren Biyo-Muhafazakâr Düşünürler	157
SONUÇ.....	168
KAYNAKÇA	170

KISALTMALAR

s.	: Sayfa
a.g.e	: Adı geçen eser
vd.	: Ve devamı
ss.	: Sayfalar arasında



“Her gidişimde, hastanelerin bahçeleri bana hüznü verirdi.

Bunun manasını şimdi anlamaya çalışıyorum

Ve hastalıkla tabiat arasındaki büyük tezdı anlıyorum”¹

Peyami Safa



¹ Peyami SAFA, “**Dokuzuncu Hariciye Koğuşu**”, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020, s.13.

ÖZET

İnsanlık tarihi, insan doğası tasavvurunun anlamlandırılmaya çalışıldığı ve bu perspektiften insanın varlık içerisindeki durumunun anlaşılmasına çalışıldığı felsefi bir süreci ifade eder. Bu bağlamda Antik Çağ itibarıyla insanı konu edinen felsefe, insan doğasının karakterini tanımlayarak insanın haklarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Hümanizm düşüncesinde insanın bizzat kendisinin doğaya karşı aklıyla bir otorite olarak öngörüldüğü bir tasavvurla insana yaklaşıırken günümüzde teknolojinin gelişmesi, teknolojik araçların insan genetiğine ve fizyolojisine olan müdahalesi bu düşünceyi daha da derinleştirmiştir. Nitekim insan kendi doğasına da hükmedebilecek bir canlı olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Çalışmamız, özünde transhümanizm ve hümanizm düşüncelerinin birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamakta ve transhümanizmin hümanizmle olan ilişkisi üzerinden tabii hak düşüncesini ele almayı hedeflemektedir.

Nitekim transhümanizm ve hümanizm hem zıt hem de aynı yönde iki düşünce akımı olarak yorumlanabilirken birbirleriyle olan ilişkilerinin tabii hak tasavvurunu da dönüştüreceği açıktır. Zira transhümanizmin hümanizm karşıtı bir fikir olarak tespit edilmesi halinde hak kuramının tümüyle baştan kurgulanması gereken bir gelecek tasavvurunun ortaya çıkacağı açıktır. Ancak transhümanizmin hümanist karakterinin tespiti halinde ise tabii hakların ne yönde şekil alacağını tespit edilmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda tez iki bölüme ayrılmış, birinci bölümde hümanizm düşüncesinin tabii hak ile olan ilişkisi tarihsel bir çizgide ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Tezin birinci bölümü kendi içerisinde “*Hümanizmin Kavramı ve Hümanizmin Mahiyeti*” ile “*Hümanizmin Tarihsel Alt Yapısı ve Tabii Yasa*” olarak ikiye ayrılmıştır. “*Hümanizmin Kavramı ve Hümanizmin Mahiyeti*” başlıklı bölümde hümanizm teriminin mahiyeti açıklanmıştır. Böylece çalışma boyunca bahsedilen hümanizm ifadesinin temelde neyi kastettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine “*Hümanizmin Tarihsel Alt Yapısı ve Tabii Yasa*” adlı bölümde ise hümanizm çeşitli zamanlara ayrılarak ele alınmıştır. Her zaman aralığında o dönemde öne çıkan düşünürlerin fikirlerine yer verilerek çalışma sınırlandırılmıştır. Aynı zamanda bu bölümde düşünürler arasında bağlantı çalışılmış ve felsefi düşüncenin lineer bir doğrultuda ilerlemediği bilakis dönem dönem düşünürler arasında görünmez köprüler kurulduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu bölüm aslında tabii hakkın geçirdiği dönüşümleri ortaya koyarken aynı zamanda hümanizm düşüncesiyle transhümanizm düşüncesi arasındaki görünmez bağlantıları ortaya çıkarmaktadır.

Yine “*Hümanizmin Tarihsel Alt Yapısı ve Tabii Yasa*” adlı bölümde birinci alt başlık olan “Antik Çağ’dan Orta Çağ’a Kadar Hümanizmin Gelişimi ve Tabii Yasa” alt başlığı altında; *Sokrates Öncesi Dönemde Hümanizm ve Tabii Yasa*, *Sokrates, Platon ve Aristoteles Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa*, *Uzak Doğu Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa*, *Stoa Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa* başlıkları açılarak bu dönemde hümanizmin ve tabii yasanın gelişimi izlenmiştir. Böylece dünyanın çeşitli yerlerinde benzer dönemlerde insan doğasına yönelik benzer soruların sorulmaya başlandığı düşüncesi tespit edilerek tabii hakların kökleri bu

dönemlere kadar uzatılmıştır. Yine bu dönemde de öne çıkan düşünürlerin kendi eserleri de incelenerek bir kanıya varılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca aynı bölümün “Orta Çağ’dan 17.Yüzyıl’a Kadar Hümanizmin Gelişimi” adlı alt başlığı da benzer şekilde; “Rönesans Öncesi Dönemde Hümanizm ve Tabii Yasa”, “Rönesansın Doğuşu Sürecinde Hümanizm ve Tabii Yasa”, “Amerika’nın Keşfi Süreci ile Akabinde Hümanizm ve Tabii Yasa”, “Modern Düşüncenin Gelişimiyle Hümanizm ve Tabii Yasa” başlıklarına ayrılmış ve bu bölümde özellikle Rönesans öncesiyle Rönesans döneminde tabii hakkın gelişimi çeşitli kültürlerde aranarak tabii hakkın gelişimi ve hümanizm düşüncesi ortaya koyulmuştur. Bu dönemlerde de fikirler arasında çağları aşan bağlar vurgulanmış ve hümanizm ile transhümanizm arasındaki ilişki de açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Yine aynı bölümün “17.Yüzyıldan Günümüze Kadar Hümanizmin Gelişimi ve Antihümanizm” alt başlığı altında; “Sosyal Sözleşme Teorisi ve Hümanizmin Sekülerleşmesi ile Tabii Yasa”, “Aydınlanma Döneminde Hümanizm ve Tabii Yasa”, “İkinci Dünya Savaşı Akabinde İnsan Haklarının Yükselişiyle Hümanizm ve Tabii Yasa”, “Hümanizmin Bunalımı ve Hümanizme Getirilen Eleştiriler ile Tabii Yasa” başlıklarına ayrılmış ve bölümde özellikle hümanizm düşüncesiyle beraber yükselen insan hakları fikri ortaya koyulmuş yine bu dönemin sonunda hümanizme getirilen eleştiriler üzerinden hümanizmin günümüzde yaşadığı kriz tanımlanmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde hümanizmin tarih boyunca dolambaçlı yollardan geçtiği ve günümüzde yaşadığı anlam krizine ulaşana kadar varlığın merkezine insanı koyan bir bakış açısına haiz olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde hümanizm düşüncesinin gelişimiyle insan merkezli düşüncenin doğduğu ve tabii haklar ile modern uluslararası hukukun ortaya çıktığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümde Antik Çağ’dan itibaren insan doğasına ve tabii hukuka ilişkin benzer soruların sorulduğu ortaya koyulmaya çalışılarak Antik Çağ ile Modern Çağ arasında düşünsel anlamda bir geçit kurulmaya çalışılmıştır. Nitekim transhümanist düşünürlerin kendi köklerini hümanist Pico Della Mirandola’da bulduğu düşüncesi de göz önünde bulundurularak Orta Çağ döneminde yaşamış olan Gazali ve İbn’ül Arabi’nin Rönesans düşüncesinde ve bilhassa Pico Della Mirandola düşüncesindeki etkisi vurgulanmıştır. Böylece günümüzde kendilerine dayanak arayan transhümanist düşünürlerin özellikle insan doğasının dönüşümüne ilişkin fikirlerinin aslında çağlar öncesinde ve çeşitli toplumlar da kendilerine yer bulmuş olduğu ortaya çıkarılmak istenmiştir. Böylece tabii hak düşüncesinin de şekilde çağlar arasında geçişken şekilde ortaya çıkabileceği fikri ortaya koyulmak istenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümü ise “Transhümanizm Fikri, Tarihsel Alt Yapısı ve Hümanist Tabii Hak Düşüncesiyle İlişkisi” başlığıyla ele alınmıştır. Bu bölümde yine birinci bölümle benzer şekilde iki alt başlık kullanılmıştır. Nitekim bu bölümün birinci başlığı olan “Transhümanizm Kavramı ve Mahiyeti” başlığı altında transhümanizm terimi tanımlanmış, böylece çalışmamız boyunca kastedilen transhümanizm kelimesinden ne anlaşılması gerektiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümün ikinci başlığı olan “Transhümanizmin Tarihsel Gelişimi” başlığında da hümanizm bölümüyle benzer şekilde transhümanizmin tarihsel gelişimi açıklanarak transhümanizm fikrinin gelişimi detaylıca açıklanmaya çalışılmıştır. Bu alt başlık

kendi içerisinde; “*Transhümanizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci ve Tabii Hak*” ve “*Transhümanizmi Eleştiren Biyo-Muhafazakâr Düşünürler*” alt başlıklarıyla ele alınmıştır. Böylece hem transhümanizm düşüncesiyle ileri sürülen iddialara yer verilmiş hem de bu iddialara karşı ileri sürülen eleştirilere yer verilerek tabii hak düşüncesinin gelişimi karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Böylece hem insanı geliştirme düşüncesi üzerinden tabii hak taleplerinde bulunan transhümanistler incelenmiş hem de insanlar arasındaki eşitliğin ve özgürlüğün bozulacağından hareketle insanların eşit bir özü bulunması gerektiğini ileri süren eleştirmenler ele alınmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Max More, Julian Huxley, Aldous Huxley, Esfandiary başta olmak üzere transhümanist düşünürlerin fikirleri ele alınmıştır. Bu düşünürlerin hümanist karakterleri ortaya çıkarılmaya çalışılarak transhümanizm düşüncesiyle hümanizm düşüncesi arasında bir köprü kurulmaya çalışılmış, böylece transhümanizmin hümanizmle ilişkili karakteri vurgulanmıştır. Ayrıca transhümanist eleştirmenler olan Francis Fukuyama ve Jürgen Habermas düşüncelerine de yer verilmiştir. Bu bağlamda özellikle tabii hak düşüncesi üzerinden transhümanizm düşüncesine getirilen eleştiriler ifade edilmeye çalışılmıştır. Böylece transhümanizm düşüncesinin tabii hak düşüncesi üzerinde olası etkileri açıklanmaya çalışılmıştır.

RÉSUMÉ

L'histoire de l'humanité exprime un processus philosophique dans lequel on a cherché à donner sens à la conception de la nature humaine et, à travers cette perspective, à comprendre la situation de l'homme au sein de l'existence. Dans ce cadre, dès l'Antiquité, la philosophie qui prend l'homme pour objet a tenté de mettre en évidence les droits de l'homme en définissant le caractère de la nature humaine. Dans la pensée humaniste, l'homme est appréhendé à travers une conception qui le prévoit lui-même comme une autorité face à la nature grâce à sa raison, tandis qu'aujourd'hui, le développement de la technologie et l'intervention des instruments technologiques sur la génétique et la physiologie humaines ont approfondi encore davantage cette pensée. En effet, l'homme a commencé à être défini comme un être vivant capable de dominer également sa propre nature.

Notre étude vise essentiellement à révéler la relation entre les pensées transhumanistes et humanistes, et à aborder l'idée de droit naturel à travers le rapport du transhumanisme avec l'humanisme.

En effet, si le transhumanisme et l'humanisme peuvent être interprétés à la fois comme deux courants opposés et convergents, il est évident que leurs relations mutuelles transformeront également la conception des droits naturels. Car si le transhumanisme est identifié comme une idée contraire à l'humanisme, il est clair qu'émergera une conception de l'avenir où la théorie du droit devra être entièrement reconstruite. Cependant, si le caractère humaniste du transhumanisme est établi, il devient nécessaire de déterminer sous quelle forme se façonneront les droits naturels.

Dans ce cadre, la thèse est divisée en deux parties : dans la première, la relation de la pensée humaniste avec le droit naturel a été présentée dans une trajectoire historique. Cette première partie est elle-même scindée en deux sections : « Le concept de l'humanisme et son essence » et « La base historique de l'humanisme et la loi naturelle ». Dans la section intitulée « Le concept de l'humanisme et son essence », la nature du terme humanisme a été expliquée, afin de préciser ce que recouvre fondamentalement le terme d'humanisme tel qu'il est utilisé dans ce travail. Ensuite, dans la section « La base historique de l'humanisme et la loi naturelle », l'humanisme a été abordé à travers différentes époques. Dans chaque intervalle temporel, les idées des penseurs marquants de l'époque ont été traitées, limitant ainsi le champ de l'étude. Parallèlement, les liens entre penseurs ont été étudiés et l'on a tenté de montrer que la pensée philosophique n'avance pas dans une ligne droite, mais qu'au contraire des ponts invisibles se forment entre les penseurs d'époques différentes. Cette section met ainsi en lumière, en exposant les transformations des droits naturels, les connexions invisibles entre l'humanisme et le transhumanisme.

De plus, dans la première sous-partie intitulée « Le développement de l'humanisme et la loi naturelle de l'Antiquité au Moyen Âge », on a examiné : « L'humanisme et la loi naturelle à l'époque présocratique », « L'humanisme et la loi naturelle dans la pensée de Socrate, Platon et Aristote », « L'humanisme et la loi naturelle dans la pensée extrême-orientale », et « L'humanisme et la loi naturelle dans

la pensée stoïcienne ». On a ainsi suivi le développement de l'humanisme et de la loi naturelle à cette période. L'idée selon laquelle des questions similaires sur la nature humaine étaient posées à des époques semblables dans diverses régions du monde a été mise en évidence, retraçant ainsi les racines des droits naturels jusque dans ces époques. En outre, les œuvres des penseurs marquants de cette période ont été examinées afin de parvenir à une conclusion.

De même, la sous-partie « Le développement de l'humanisme du Moyen Âge au XVIIe siècle » s'est articulée autour de : « L'humanisme et la loi naturelle avant la Renaissance », « L'humanisme et la loi naturelle dans le processus de naissance de la Renaissance », « L'humanisme et la loi naturelle dans le processus de la découverte de l'Amérique et ses suites », et « L'humanisme et la loi naturelle avec le développement de la pensée moderne ». Dans cette section, en particulier avant et pendant la Renaissance, l'évolution des droits naturels dans diverses cultures a été étudiée, révélant la formation de la pensée humaniste et des droits naturels. On a également mis en évidence des liens transcendant les époques, cherchant à dévoiler la relation entre humanisme et transhumanisme. Enfin, dans la sous-partie « Le développement de l'humanisme et l'antihumanisme du XVIIe siècle à nos jours », l'analyse s'est faite sous les rubriques : « Le contrat social et la sécularisation de l'humanisme avec la loi naturelle », « L'humanisme et la loi naturelle à l'époque des Lumières », « L'humanisme et la loi naturelle avec l'essor des droits de l'homme après la Seconde Guerre mondiale », « La crise de l'humanisme et les critiques adressées à l'humanisme avec la loi naturelle ». Dans cette partie, l'idée des droits de l'homme, croissante avec la pensée humaniste, a été exposée, et à la fin de cette période, la crise contemporaine de l'humanisme a été décrite à travers les critiques qui lui ont été adressées.

Dans la première partie de notre étude, on a tenté de montrer qu'au fil de son cheminement historique, l'humanisme a maintenu une perspective centrée sur l'homme jusqu'à atteindre la crise de sens contemporaine. Il a également été souligné que le développement de la pensée humaniste a donné naissance à une pensée anthropocentrique et à l'apparition des droits naturels et du droit international moderne. Par ailleurs, on a tenté de montrer que, dès l'Antiquité, des questions similaires sur la nature humaine et le droit naturel ont été posées, établissant ainsi un passage intellectuel entre l'Antiquité et l'époque moderne. En effet, compte tenu du fait que les penseurs transhumanistes trouvent leurs racines chez l'humaniste Pico della Mirandola, l'influence de penseurs médiévaux comme Ghazali et Ibn 'Arabi sur la pensée de la Renaissance et particulièrement sur Pico della Mirandola a été soulignée. Ainsi, on a voulu montrer que les idées des penseurs transhumanistes contemporains sur la transformation de la nature humaine trouvent déjà un écho des siècles auparavant dans diverses sociétés. De là, on a tenté d'avancer l'idée que la pensée des droits naturels peut également émerger de manière transversale à travers les époques.

La deuxième partie de notre étude a été consacrée à « L'idée de transhumanisme, sa base historique et sa relation avec la pensée humaniste des droits naturels ». Cette partie s'articule, de manière similaire à la première, autour de deux

sous-sections. Dans la première, intitulée « Le concept de transhumanisme et son essence », le terme transhumanisme a été défini afin de préciser ce que ce terme désigne dans le cadre de notre recherche. Dans la seconde, « Le développement historique du transhumanisme », l'évolution du transhumanisme a été présentée en détail, à l'instar de la section sur l'humanisme. Cette sous-partie s'est divisée en deux : « L'émergence et le processus de développement du transhumanisme et le droit naturel » et « Les penseurs bio-conservateurs critiques du transhumanisme ». Ainsi, on a exposé tant les thèses avancées par les transhumanistes que les critiques formulées à leur encontre, abordant la pensée des droits naturels dans une perspective comparative. On a étudié d'une part les transhumanistes revendiquant des droits naturels sur la base de l'amélioration de l'homme, et d'autre part les critiques qui, invoquant le risque de rupture de l'égalité et de la liberté entre les hommes, affirment la nécessité d'une essence humaine commune.

Dans la deuxième partie de notre étude, les idées des penseurs transhumanistes tels que Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Max More, Julian Huxley, Aldous Huxley, Esfandiary, entre autres, ont été analysées. Leurs caractères humanistes ont été mis en évidence pour établir un pont entre la pensée transhumaniste et la pensée humaniste, soulignant ainsi le caractère lié du transhumanisme à l'humanisme. De plus, les idées de critiques du transhumanisme comme Francis Fukuyama et Jürgen Habermas ont également été examinées. Dans ce cadre, on a surtout cherché à exprimer les critiques adressées à la pensée transhumaniste à travers l'idée de droit naturel. On a ainsi tenté d'expliquer les effets possibles de la pensée transhumaniste sur la conception des droits naturels.

ABSTRACT

The history of humanity represents a philosophical process in which the conception of human nature has been attempted to be understood, and from this perspective, the condition of the human being within existence has been sought to be comprehended. In this context, philosophy, which since Antiquity has taken the human being as its subject, has sought to define the character of human nature and thereby reveal human rights. Within the thought of humanism, the human being is approached through a conception in which the individual is envisioned as an authority against nature by means of reason; however, in the present day, the advancement of technology and the intervention of technological instruments into human genetics and physiology have deepened this conception even further. Indeed, the human being has come to be defined as a living entity capable of ruling over its very own nature.

Our study, in essence, aims to reveal the relationship between transhumanist and humanist thought, and to examine the concept of natural rights through the lens of transhumanism's relation to humanism.

Indeed, while transhumanism and humanism may be interpreted as two currents of thought that are both in opposition and in alignment, it is evident that their interrelation will also transform the conception of natural rights. For, if transhumanism is determined to be an idea contrary to humanism, it is clear that a vision of the future would emerge wherein the entirety of rights theory must be reconstructed from the ground up. However, if the humanist character of transhumanism is established, then it becomes necessary to determine the direction in which natural rights will be shaped.

In this regard, the thesis is divided into two sections. In the first section, the relationship between humanist thought and natural rights is presented within a historical trajectory. This first section is itself divided into two parts: "The Concept and Nature of Humanism" and "The Historical Foundations of Humanism and Natural Law." In the part entitled "The Concept and Nature of Humanism," the essence of the term humanism is clarified. Thus, it is sought to determine what is fundamentally meant by the expression "humanism" throughout the study. Similarly, in the part entitled "The Historical Foundations of Humanism and Natural Law," humanism is examined across various periods. In each period, the ideas of prominent thinkers are included, thereby delimiting the scope of the study. At the same time, the connections between these thinkers are explored, with an attempt to show that philosophical thought did not proceed in a linear direction, but rather that invisible bridges were built among thinkers across different eras.

This part, in fact, while revealing the transformations that natural rights underwent, also uncovers the hidden connections between humanist thought and transhumanist thought.

Moreover, under the subsection entitled “The Development of Humanism and Natural Law from Antiquity to the Middle Ages,” the following headings are treated: Humanism and Natural Law in the Pre-Socratic Period, Humanism and Natural Law in the Thought of Socrates, Plato, and Aristotle, Humanism and Natural Law in Far Eastern Thought, and Humanism and Natural Law in Stoic Philosophy. In this way, the development of humanism and natural law during this era is traced. By establishing that similar questions regarding human nature began to be asked in different regions of the world during comparable periods, the roots of natural rights are extended back to these times. Furthermore, by examining the works of prominent thinkers of this era, certain conclusions are sought.

Likewise, the subsection entitled “The Development of Humanism from the Middle Ages to the Seventeenth Century” is divided into the following headings: “Humanism and Natural Law in the Pre-Renaissance Period,” “Humanism and Natural Law in the Emergence of the Renaissance,” “Humanism and Natural Law in the Process of the Discovery of America and Its Aftermath,” and “Humanism and Natural Law with the Development of Modern Thought.” In this part, the development of natural rights prior to and during the Renaissance is traced within various cultures, thereby elucidating both the evolution of natural rights and humanist thought. Here again, the transhistorical connections between ideas are emphasized, and the relationship between humanism and transhumanism is sought to be unveiled. Similarly, in the subsection entitled “The Development of Humanism and Anti-Humanism from the Seventeenth Century to the Present,” the following headings are examined: “Social Contract Theory and the Secularization of Humanism with Natural Law,” “Humanism and Natural Law in the Enlightenment Period,” “Humanism and Natural Law in the Rise of Human Rights Following the Second World War,” and “The Crisis of Humanism and Critiques of Humanism with Natural Law.” In this part, the notion of human rights, which rose alongside humanist thought, is presented, and toward the end of this period the crisis faced by humanism today is defined through the critiques it encountered.

In the first section of our study, it is thus sought to demonstrate that throughout history humanism has traversed winding paths, yet has retained a perspective that places the human being at the center of existence until arriving at its present-day crisis of meaning. In this part, it is also emphasized that the development of humanist thought gave rise to anthropocentric thinking and led to the emergence of natural rights and modern international law. Furthermore, by demonstrating that similar questions concerning human nature and natural law have been asked since Antiquity, an intellectual bridge is sought to be established between Antiquity and Modernity. Indeed, considering that transhumanist thinkers themselves find their roots in the humanist Pico della Mirandola, the influence of medieval thinkers such as al-Ghazali and Ibn al-‘Arabi upon Renaissance thought, and particularly upon the ideas of Pico della Mirandola, is highlighted. In this way, it is revealed that the ideas of transhumanist thinkers, especially regarding the transformation of human nature, which today seek their foundations, had already found a place centuries ago in various societies. Thus, it is sought to establish the notion that the idea of natural rights may itself emerge in a transhistorical manner across different ages.

The second section of our study is entitled “The Idea of Transhumanism, Its Historical Foundations, and Its Relation to Humanist Natural Rights Thought.” Similar to the first section, this section is structured with two subsections. In the subsection entitled “The Concept and Nature of Transhumanism,” the term transhumanism is defined, thereby clarifying what is meant throughout the study by the word transhumanism. In the subsection entitled “The Historical Development of Transhumanism,” the historical evolution of transhumanism is explained in detail, in parallel to the section on humanism. This subsection itself is divided into “The Emergence and Development of Transhumanism and Natural Rights” and “Bio-Conservative Critics of Transhumanism.” In this way, both the claims advanced by transhumanist thought and the critiques raised against these claims are presented, thereby treating the development of natural rights in a comparative manner. Thus, both transhumanists, who make claims regarding natural rights on the basis of the idea of enhancing the human being, and critics, who argue that equality and freedom among humans would be disrupted and that therefore an equal essence among humans must be preserved, are examined.

In the second section of our study, the ideas of transhumanist thinkers such as Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Max More, Julian Huxley, Aldous Huxley, and Esfandiary are analyzed. By seeking to reveal their humanist character, an intellectual bridge is attempted between transhumanist and humanist thought, thereby emphasizing the connection of transhumanism to humanism. The critiques of Francis Fukuyama and Jürgen Habermas, as transhumanist critics, are also included. In this context, particular attention is paid to the critiques directed at transhumanist thought through the concept of natural rights. In this way, the possible effects of transhumanist thought upon the conception of natural rights are sought to be explained.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi, insanın varlıkla olan ilişkisini anlamlandırarak insanın doğasını anlama ve insanın eşya ile ilişkisini belirleme çabalarıyla doludur. Bu bağlamda insanın diğer varlıklardan üstünlüğü fikri Antik Çağ'dan itibaren çözülmesi gereken önemli açmazlardan biri haline gelmiştir ve insanı diğer varlıklardan üstün kılacak haslet günümüze kadar hep tartışma konusu olmuştur. İnsan doğası ve insanın doğuştan gelen birtakım haklara sahip olup olamayacağı sorusu eşyanın hakkı ile insanın hakkı arasındaki hiyerarşinin hatta insanların kendi aralarındaki eşitliğinin sağlanmasında kilit bir rol oynamıştır. İnsanı varlığın merkezinde gören hümanizm düşüncesi insan ile eşya dengesini insandan yana kurgulamış ve insanlar arasında akıl merkezinde bir ortaklık oluşturmuştur.

Günümüzde ise teknolojinin gelişmesi, teknolojik araçların insan genetiğine ve fizyolojisine olan müdahalesinin sonuçları da göz önünde bulundurulduğunda bu tartışmalar derinleşmiştir. Zira teknolojinin insan bedeni üzerinde meydana getireceği değişikliklerin insan doğasını değiştirip değiştiremeyeceği hususu insanın varlık ile ilişkisini yeniden anlamlandırmak gerektiği sonucunu doğuracaktır. Teknolojinin insan bedeninde meydana getireceği değişikliklerin ve teknoloji ile insan entegrasyonunun destekçisi olan düşünce akımı *transhümanizm* yukarıda açıklamış olduğumuz açmazlar bakımından bu anlamda önem teşkil etmektedir. Zira transhümanizmin insan bedeni üzerinde gerçekleşmesini kurguladığı ve arzu ettiği yapısal değişikliklerin ve insanın teknoloji ile birleşmesi fikrinin Antik Çağ'dan itibaren tartışma konusu olan insanın doğası, insanın varlık içerisindeki konumu ve tabii hukuk anlayışına ilişkin tartışmaları yeniden gündeme getirdiği açıktır. Bu durumda varlığın merkezine insanı koyan hümanist düşünce ile insanın teknoloji ile birleşmesini destekleyen transhümanist düşünce arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

Yine insanın teknolojiye entegre olacağı bir gelecekte bir noktada robotlar ile insanlar arasındaki hangi farkın insanı robotlardan ayıracağını da ortaya koyulması gerekecektir. Asırlardır süregelen bu tartışmalar, insanın özünün var olup olmadığı veya insanın diğer varlıklardan üstün olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği hususu teknolojinin gelişimi de göz önüne alındığında başka bir yön ve ivme kazanmıştır. Zira teknolojinin, tıbbi ve genetik gelişmelerin ayrıca yapay zekâ araçlarının son yıllardaki gelişimi göz önünde bulundurulduğunda bu sorunların yakın geleceğimizde oldukça etkili olacağı açıktır.

Tabii hukuk ve tabii hak anlayışının temel dayanağını oluşturan bu tartışmaların hak kuramı çalışmaları açısından da büyük öneme sahip olduğu su götürmez bir gerçektir. Nitekim Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde insan merkezci bakış açısının getirdiği doğal hukuk ve tabii haklar düşüncesi günümüz dünyasının merkezine oturan insan haklarının temelini oluşturmuştur. Bu durumda transhümanist düşüncenin insan merkezci bir kurguya sahip olup olmamasının doğal hukuk ve hak kuramı teorilerinin geleceğini belirleyebilecek kadar önem taşıdığının kabulü gerekir. Bu açıdan transhümanist fikirlerin hümanizm fikrini geliştiren bir nitelik taşıyıp taşımadığının tespiti gerekmektedir.

Bu kapsamda çalışmamız iki bölüme ayrılmış; çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle hümanizmin tarihsel alt yapısı ele alınmış, hümanizmin tarihsel gelişiminden hareketle insanlık tarihinin insan doğasına ve tabii hukuk anlayışına olan bakışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Böylece hümanizm düşüncesi ile tabii hukuk anlayışı arasındaki bağlantı ortaya koyulmuştur. Bu bölümde çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm fikrinin filizleri hümanist düşüncelerin ve hümanizm tarihinin içinde de aranmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise transhümanizmin mahiyeti ve tarihi açıklanmış, hümanizm transhümanizm ilişkisi bağlamında transhümanizmin insan doğasına ve tabii hukuk anlayışına bakışına ilişkin bir yargıya varılmaya çalışılmıştır. Böylece transhümanist düşüncenin tabii hak düşüncesi bakımından doğurabileceği olası sonuçlar ekseninde tabii hukukun ve tabii hakların geleceğine ilişkin bir tasavvur ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM: HÜMANİZM VE TABİİ HAKLARIN MAHİYETİ İLE TARİHSEL GELİŞİMİ

A. Hümanizm Kavramı ve Hümanizmin Mahiyeti

1. Hümanizm Kavramı

Çalışmamızın temel konularından birini oluşturan hümanizm konusunun anlaşılabilmesi için öncelikle “*hümanizm*” kelimesinden neyi anlamak gerektiğinin ortaya koyulması gerekir. Nitekim hümanizmin tabii hak düşüncesi üzerinde doğurduğu etkilerin anlaşılabilmesi, hümanizm kavramının ortaya açıkça koyulabilmesi ile mümkün olacaktır. Ancak hümanizm oldukça karmaşık bir tarihe sahiptir dolayısıyla hümanizmi basit bir şekilde tanımlamak, hümanizm kavramına ilişkin olarak ortaya koyulan görüşlerin yalnızca birisini ifade etmek anlamına gelecektir.² Nitekim bugün akılcı, pragmatist, empirist, toplumcu, bireyci, gerçekçi, Marksist, varoluşçu, tanrı tanır veya tanrıtanımaz çeşitli hümanizmler mevcuttur.³ Dolayısıyla hümanizm kavramının anlaşılabilmesi için hümanizmin ortaya çıkışına neden olan tarihsel alt yapının öncelikli olarak tespiti gerekir. Bu tarihsel süreç aşağıda detaylıca açıklanmış olup bu bölümde yalnızca hümanizm kavramının içeriğinin

² Tony DAVIS, *Humanism.*, New York: Routledge, 2018, s.1.

³ Boğos ZEKİYAN, *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler.*, İstanbul, 1982, s.2.

ortaya koyulması amaçlanmış ve hümanizm kavramının tanımlarına değinilmekle yetinilmiştir.

Öncelikli olarak ifade etmek gerekir ki hümanizm düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açacak süreç Antik Çağ'da başlayan insanın doğası tartışmalarına kadar dayanmaktadır.⁴ Nitekim insanın bir tür hayvan olup olmadığı hususu bu dönemde ortaya çıkan tartışmaların temelini oluşturmuş, insanın hayvan olarak kabul edilmemesi halinde insanı üstün kılacak özelliğin ne olduğu temel bir problem olarak ortaya çıkmıştır.⁵ Zira insanın kendiliği sorununa ilişkin arayışta kabul edilmesi gereken bir gerçek vardır, o da insanın doğanın koşullarına uyum sağlamaya mecbur olan yazgısıdır. İnsanın doğayla olan ve boyun eğmeye benzeyen bu ilişkisinin çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylarıyla ortaya koymuş olduğumuz üzere transhümanist düşüncenin de temel sorularında yer aldığını belirtmek gerekir. Yine hümanist düşünce perspektifinden sorunu ele aldığımızda insanın doğayla olan bu organik ilişkisine rağmen kendisini aşabilmesi ve insanın tinsel yönü Antik Çağ döneminde de tartışmalara yol açmış ve insana ilişkin tasavvurlar bu dönemde başlamıştır. Bu bağlamda hümanizmin insanı her şeyin ölçüsü olarak gören bir düşünce olduğunu söylemek ve insanın *varlığın ölçü birimi* olarak değer kazandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.⁶ Ayrıca hümanizmin temelde insan aklını merkeze alan ve insanın hakikate ulaşması için temel referans noktasını *insan aklı* olarak gören bir düşünce olduğunu söylemek mümkündür.⁷

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz bu arayışta hümanizm terimi, yunanca “*padeia*” kelimesinden türeyerek “*insanın eğitimi*” anlamını taşıyan “*humanitas*” terimine dönüşmüş ve insanı diğer hayvanlardan ayıran temel etkinlik anlamını taşıyan bir sözcük olarak tarihsel süreçte kendisine yer bulmuştur.⁸

⁴ Olkan SENEMOĞLU, “Machiavelli’den Hobbes’a Rönesans Dönemi Siyaset Teorisinde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı”, *İnsan&İnsan Dergisi*, Yıl 2016, Cilt 3, Sayı 8, s.78.

⁵ Reinhold NEIBHUR, “İnsanoğlunun Doğası ve Kaderi”, “*Batı’ya Yön Veren Metinler I*”, Alev ALATLI (Derleyen), Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s.35.

⁶ ÖZKAN Mehmet Şükrü, *Transhümanizm Felsefesi Tekillığe Giden Yollar.*, Elis Yayınları, 2024, s.33.

⁷ Kasım KÜÇÜKALP, Ahmet CEVİZCİ, *Batı Düşüncesinin Temelleri.*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2019, s.153.

⁸ Nesrin KALE, “Hümanizm”, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, Cilt 25, Sayı 2, ss. 763.

Hümanizm terimi, Türkçe “*insani*” veya “*insancıl*” sıfatlarının karşılığı olan “*humanus*” kelimesinden gelmektedir.⁹ Bu kelimenin tam şekli Latince “*hümanismus*” kelimesidir, dolayısıyla “*humanus*” kelimesine “*ismus*” ekli eklenerek bir görüş, bir kanı, bir öğreti, bir düşünce dizgesi gösterilmeye çalışıldığı açıktır.¹⁰ Bu terimin rastlandığı en eski metin M.Ö 84 veya M.Ö 83 yıllarından kalan “*Rhetorica ad Herennium*” adlı ve yazarı belli olmayan bir belgedir.¹¹

Modern anlamda “*hümanizm*” kelimesi ise içinde Rönesansın ebedi değerlerini taşımaktadır ancak felsefi önemi ve anlamı Rönesans hümanizminin çok daha ötesindedir.¹² Zira terimin doğuşundan ve muhtevasından da anlaşılacağı üzere hümanizm, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden, konu olarak insanın sınırlarını ve insan doğasını işleyen bir felsefedir.¹³ Dolayısıyla hümanizm insanı hayvandan farklı ve daha üstün konumlandırırken bu farklılığı da insan aklının üstünlüğüne dayanarak temellendirmiştir. Bu nedenle temelde hümanizm, insan varlığını ve insan sevgisini en yüksek amaç ve ideal olarak gören bilim, sanat, felsefe dalları ile bu yolda geliştirilen öğretilerin tamamı olarak tanımlanabilir.¹⁴ Ayrıca hümanistler her türlü düşüncenin özü olarak insanı görürlerken insanın özünü de akılda arayarak insanı aklıyla kutsamışlardır.¹⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere hümanizm insanda bir öz kabul eden ve insanı bu özle varlıklar içerisinde üstün olarak nitelendiren, bu üstünlüğü de insanın aklına dayandıran bir felsefenin ifadesidir. Bu özün mahiyeti ise aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere zaman zaman tartışılmış, insanın doğası sabit veya değişken addedilerek insanın doğası üzerinden hümanizm ve tabii hak görüşü zaman zaman değişiklik göstermiştir. Ayrıca hümanizmde insan merkezi etrafında şekillenen varlık tasavvurunun olduğu söylenebilirken hümanist çabayla elde edilen kazanımların özü her zaman bireysel mücadeleye dayanır.¹⁶ Hümanizmde insanın bir doğa sahibi olarak nitelendirilmesi ve akli ile üstün bir varlık olarak tanımlanması, çalışmamızda da detaylı olarak değinmiş olduğumuz üzere çalışmamızın da konusunu oluşturan tabii

⁹ ZEKİYAN, A.g.e., s.15.

¹⁰ ZEKİYAN, A.g.e., s.15.

¹¹ ZEKİYAN, A.g.e., s.15.

¹² Corliss LAMONT, *The Philosophy of Humanism*, Half-Moon Foundation, INC., New York, 1992.

¹³ KALE, A.g.e., s.763.

¹⁴ Adil İZVEREN, *Hukuk Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Yayınları, Ankara, 1998, s.140.

¹⁵ İZVEREN, A.g.e., s.140.

¹⁶ Edward W. SAİD, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020, s.73.

hak düşüncesinin temellendirilmesi açısından hem de transhümanizmi değerlendirebilmek adına oldukça önemlidir.

2. Hümanizmin Mahiyeti

Yukarıda hümanizme ilişkin temel tanımlara değinerek “*hümanizm*” kelimesinin ardında taşıdığı anlamları açıklamış olsak da bu tanımların ötesinde “*hümanizm*” felsefesi ile ne anlaşılması gerektiğinin ortaya koyulması gerekmektedir. Böylece hümanizm fikrinin içeriğinin açıklanması ve hümanizm felsefesinin temel savunularının ortaya koyulması ile hümanizmde insan doğası kavramına bakış, tabii hak düşüncesinin doğuşu ve hümanizm fikrinde ortaya koyulan “*insan tasavvuru*” daha iyi anlaşılacaktır.

Aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere tarih boyunca hümanizm kavramından ve hümanizmden anlaşılan öz ve hümanizmin mahiyeti değişiklik göstermiştir.¹⁷ Nitekim aşağıda da ortaya koymuş olduğumuz üzere insan doğası üzerinden ortaya koyulan tartışmaların; insan doğasının sabitliği, aşkınlığı veya değişkenliğinin hümanizme bakışı da dönem dönem şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aşağıda hümanizmin tarihsel gelişimi bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere hümanizmin işlevi ve bu düşüncenin tinsel mahiyeti zamanla değişiklik gösterse de hümanist düşüncenin insan doğasına ve insan kavramına bakışında taşıdığı temel bakış açısının ve çalışmamızın konusunu da oluşturan tabii haklar bakımından önem taşıyan ana çerçevesinin aynı kaldığını söylemek mümkündür.

Öyle ki hümanizmin bakışlarını insana odaklayan bir felsefe olduğunu ve bu felsefenin insanın değerini anlamlandırmaya çalışarak bu değerini ortaya çıkarılması yönünde çabaladığını söylemek ve hümanizmin temel amacının *insan* kavramını kişilerin ve toplumun bilincinde ortaya koymak olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸ Ayrıca hümanizm, tarihsel akışında da detaylıca görüleceği üzere “*eskiye dönüş*” yani

¹⁷ Ana Maria Vega GUTIERREZ, “Building a New Humanism for a Globalised World: The Contribution of Religion”, *Ecclesiastical Law Society*, 2021, Sayı 23, ss. 294.

¹⁸ ZEKİYAN, A.g.e., s.32.

“*klasiğe dönüş*” isteği ve bu yönde bir düşünce ortaklığı olarak da görülebilir.¹⁹ Yine hümanist düşünce kendisini feodalizm ve ortaçağ fikrinin karşısında konumlandırırken insanın doğada ve toplumda gerçekleştirmesi gereken bir “*özgürlük*” ideası olduğunu ileri sürer.²⁰ Hümanistler insanın kendi talihi karşısında pasif ve edilgen konumda olmadığını savunmuş, “*virtu*” kavramını geliştirerek insanın kendi talihinin karşısında etkin konumda olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹ Bu düşüncenin çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanist düşüncenin bir öncüsü niteliğinde olduğunu gözlemek mümkündür nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde de ayrıntılı şekilde açıklamış olduğumuz üzere transhümanist ideallerde de insanın kendi kaderini eline alması vurgusu geçmektedir. Nitekim *virtu*, antik çağda ortaya koyulmuş bir kavram olup hükümdarın kaderin darbelerine karşı durabilmesi anlamını taşımaktadır dolayısıyla hümanistler insanı da mutlak kaderi karşısında özerk bir varlık olarak görmek isterken aynı zamanda insana kendi kaderinin hükümlerini görevini yükleyerek insanı yüceltmışlerdir.²²

Yine hümanizm fikrinin temelinde yer alan amacın insanın zihni ve felsefi olarak geliştirilmesi amacı olduğunu söylemek mümkündür.²³ Yine bu zihni ve felsefi gelişim idealinin çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylıca açıklamış olduğumuz transhümanizm idealiyle paralel olması dikkat çekicidir. Ancak çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesinde bu gelişim fikri teknoloji ve biyoloji odaklıyken hümanizm düşüncesinde felsefi ve zihni gelişimin odağında bir insan geliştirme ideali olduğunu gözlemek mümkündür. Ayrıca hümanizmin seküler tanımı dışında hümanizmi Uzak Doğu, Çin, Orta Doğu ve Batı’da ayrı ayrı süreçlerde doğmuş farklı fikirlerin bir toplamı bir nevi yığın olarak yorumlayan yazarlar da mevcuttur.²⁴ Yine hümanizm düşüncesinin natüralizmi bir öğreti olarak kabul ettiğimi ve insanı kendi bedeni, duyguları ve ihtiyaçları ile doğaya bağlayarak doğayla insan arasında organik bir ilişki kurduğunu da söylemek

¹⁹ KALE, A.g.e., s.765.

²⁰ KALE, A.g.e., s.764.

²¹ Oğuzcan SEVER, “Rönesans ve Perspektif: Modern Görme Biçiminin Temelleri”, **ViraVerita E-Dergi**, Yıl 2021, Sayı 13, s. 94.

²² SEVER, A.g.e., s.93.

²³ Muhsin KADIOĞLU, “Hümanizm”. **Istanbul Journal of Sociological Studies**, Yıl 2011, Sayı 23, s.157.

²⁴ Chirag PATEL & Rishabh PRASAD, **The Hidden History of Humanism.**, 2015.

mümkündür.²⁵ Bu düşüncenin de bir tezahürü olarak hümanistler insanı bir “amaç” olarak görmüşler, insanın refah ve mutluluğunu bizzat insanın kendisine bağlamışlardır.²⁶ Hümanizm düşüncesinde insanın bizzat kendisinin bir amaç olarak ortaya koyulmuş olması, aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere insan doğasının üzerinde yoğunlaşılmasına ve “insan” kavramının kendisine odaklanılmasına neden olmuştur. Ayrıca bu kavramı üzerindeki yoğun odak, bütün insanlıkta ortak bir doğa olduğu fikri ile insanların sahip olduğu ortak haklar düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca hümanistler hoşgörü kavramı içinde birbirinden farklı dinlerin doğruların tek bir doğruya indirgenemeyeceğini savunarak dinler üstü ortak değerlerin arayıcısı olmuşlardır.²⁷ Nitekim aklı yücelten hümanizm düşüncesinin akılla elde ettiği bilgiye tabiri caizse “sonsuz” bir güven içinde olması bu bakımdan dikkat çekicidir.²⁸ Öyle ki hümanizmde aklın yücelimi ve insanın aklı ile öne çıkması hususunun yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere hümanizmin en belirgin karakterlerinden birini oluşturduğunu anlamak mümkündür. Buradan da anlaşılağı üzere aklıyla kutsanan insan hümanizm ile modern dönemde otoritenin kendisi haline gelmiştir.²⁹

Hümanizm düşüncesinde insanın bizzat kendisinin doğaya karşı aklıyla bir otorite olarak öngörüldüğü hususu göz önünde bulundurulduğunda insanın doğası kavramının ve insan doğası tanımlamanın oldukça önem taşıdığı izahtan varestedir. Zira insan doğası anlayışına yaslanarak tüm insanlarda bulunan ortak değerler ve haklar düşüncesi oluşmuştur. Ayrıca insanın doğa karşısında sarsılmaz bir otorite olarak görüldüğü bu düşüncenin, çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesinin filizlerini attığını anlamak mümkündür. Nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylıca açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm teknoloji üzerinden insanı geliştirme amacı güderken hümanizmde

²⁵ KALE, A.g.e., s.764.

²⁶ Erdal YILMAZ, “Varoluşçuluk: Hümanizm, Anti-Hümanizm ve Ötesi”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 37, Yıl 2024, ss. 197.

²⁷ KALE, A.g.e., s.767.

²⁸ Mehmet AYDIN, **Avrupa’da Hümanizmin Arka Plânı ve Erasmus.**, NEU Press, Cilt 52, Sayı 2, Kış 2022, s.8.

²⁹ Ali KÖSE, “Transhümanizm: Yarın Elbet Bizim”, **Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 11, İstanbul, 2022, s.191.

özellikle eğitim ve kültürle insanı bir adım ileriye taşımak amacının olduğu görülmektedir.

Ancak hümanizmin mahiyetini anlamak için tarihsel olarak hümanizm düşüncesinin gelişimini gözlemlemek hem hümanizmin tabii hak düşüncesine bakışını anlamak açısından hem de transhümanizm ile ilişkisini ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.

B. Hümanizmin Tarihsel Alt Yapısı ve Tabii Yasa

1. Antik Çağ'dan Orta Çağ'a Kadar Hümanizmin Gelişimi ve Tabii Yasa

a. Sokrates Öncesi Dönemde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere hem hümanizmin ve tabii hak anlayışının kökenleri Antik Çağ'a kadar dayandırılabilir.³⁰ Zira bu dönemde insana ilişkin düşünceler genel anlamda Aristoteles, Platon ve Stoacı felsefe etrafında şekillenmiştir ve bu düşüncelerin zaman zaman ayrışan yönleri olsa da bu dönemde temel olarak *insan aklını öne çıkaran ve insanı aklıyla eşsiz konuma getiren* bir bakış açısının mevcut olduğunu söylemek mümkündür.³¹ Ayrıca bu dönemde insan doğasına içkin bazı evrensel ilkeler olduğu ve insanların oluşturacağı yasaların bu evrensel yasaya uyması gerektiği fikri olan tabii hukuk düşüncesi filizlenmiştir.³² Tabii hak düşüncesinin veya tabii hukuk düşüncesinin aşağıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere günümüzdeki anlamını tam olarak bulduğunu söylemek mümkün olmasa da bu dönemde insan kavramı üzerinde düşünölmeye başlandığını ve insanı üstün kılan bir meziyetin bu dönemde aranmaya başlandığını söylemek mümkündür. Ayrıca insanları

³⁰ KÜÇÜKALP, CEVİZCİ, A.g.e., s.153.

³¹ NEIBHUR, A.g.e., s.39.

³² David Bruce INGRAM, *Hukuk Felsefesi.*, Çeviren; Ezgi Su DağabakFol Yayınları, Ankara, 2019, s.36.

ortak kılan bir öz arayışının olması, bu özün var olması halinde tabii hakkın ve ilerisinde insan haklarının temellendirilmesinin mümkün hale gelmesi sonucunu doğuracağından oldukça önemli bir arayış olarak göze çarpmaktadır.³³ Hem hümanizm fikrinin yapı taşları bu dönemde atılmış hem de insan doğasının ve tabii hak düşüncesinin temel tartışmaları bu dönemde başlamıştır.

Ayrıca bu arayış içerisinde bu dönemde “*tabii hukuk*”, “*tabiata uygun olan hukuk*” ifadesiyle ortaya koyulmuştur.³⁴ Bu ifade oldukça dikkat çekicidir zira “*tabii hukuk*” adının İlk Çağ döneminde ortaya çıkan bu anlayışın bir ifadesi olarak ortaya koyulmuş olması Antik Çağ döneminin tabii hukuk üzerindeki etkisini anlamak bakımından önem taşır.³⁵ Dolayısıyla bu dönemde ortaya koyulan tabii hak anlayışının ve tabii hukuk anlayışının hem hümanizmin hem de tabii hukukun geleceği açısından önem taşıdığını belirtmek gerekir. Ayrıca aşağıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere bu dönemde tabiat, fiziki ve biyolojik bir tabiat olarak ortaya koyulmuş ve toplumsal düzenin fiziki düzene uygun olması gerektiği ifade edilmiştir.³⁶ Yine insanların koyduğu yasaların (*nomos*); fiziki veya biyolojik yasalara (*fusus*) uygun olması gerektiği de bu dönemde ortaya koyulan bir diğer düşüncedir.³⁷ Bu nedenle tabii hak anlayışının ve hümanizm düşüncesinde ortaya koyulan insan tasavvurunun anlaşılabilmesi için Antik Çağ düşüncesinin gelişimini anlamak ve Antik Çağ düşünürlerinin insan doğasına ve tabii hak anlayışına ilişkin fikirlerini ortaya koymak gerekir.

Ancak hümanizm düşüncesinin tam anlamıyla doğuşunun Milattan Önce 4. ve 5. yüzyıllarında Aristoteles ve Platon döneminde gerçekleştiğini söylemek mümkün olsa da³⁸ felsefenin merkezini dış dünyadan insana çeviren ilk düşünürlerin Sofist düşünürler olduğunu söylemek ve hümanizm düşüncesinin köklerini Sofistlere kadar uzatmak mümkündür. Bu bağlamda bu bölümde öncelikle Sofist düşünürlerin

³³ Sushama RAMAN & William F. SCHULZ, *The Coming Good Society*, Harvard University Press, Cambridge, 2020, s.29.

³⁴ Kemal GÖZLER, “Tabii Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 4, Sayı: 15, 2008, ss. 77-90, s.77.

³⁵ A.g.e., s.79.

³⁶ A.g.e., s.79.

³⁷ A.g.e., s.79.

³⁸ ZAGORIN Perez, “On Humanism Past & Present”, **Daedalus**, The MIT Press American Academy of Arts & Sciences, 2003, Cilt 132, Sayı 4, ss. 87-92, s. 87.

felsefenin merkezini doğadan insana çevirmesi konusu ele alınmış, Sofistlerden sonra Sokrates ve Sokrates düşüncesinin zinciri sayılabilecek Platon ve Aristoteles'in fikirlerine yer verilmiştir. Yine Uzak Doğu düşüncesinde yer alan temel öğretiler ortaya koyularak Stoacılar ve Helen düşüncesi de açıklanmış böylece Antik Çağ döneminde hümanizm ve tabii hak düşüncesinin kökleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Milattan Önce 5. yüzyılın öğretmenleri olan Sofistler, insanın yeteneklerini ve insan varlığını maksimum kapasitede geliştirmeyi amaç edinerek hümanizmi kültürel ve eğitimsel olarak doğurmuştur.³⁹ Nitekim Antik Çağ'ın önemli düşünce ekollerinden olan Sofistler insan yaşamını daha kolay ve çekici hale getirmek amacıyla elit bir eğitimcilik anlayışı benimsemişlerdir.⁴⁰ Burada Sofist düşüncede yer alan insanın yeteneklerini ve insanın varlığını üst düzeyde geliştirme idealinin zaman itibarıyla oldukça dikkat çekici olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere günümüzün en yeni düşünürlerinden olan transhümanistlerin geçmişin öğretmenleri olan Sofistler ile benzer kaygıları taşıdıklarını gözlemlemek mümkündür. Çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanistler burada teknolojik imkanlardan da faydalanmak isterken Sofistler eğitim odaklı bir perspektifle insanı geliştirmek istemişlerdir. Yine Sofistler insanı merkeze alan bu bakışla insanın eğitimi üzerinde yoğunlaşırken metafizik bir içerikten çok edebi ve pedagojik bir mahiyetle kendilerini sınırlandırmıştır.⁴¹ Ayrıca insanı geliştirmeyi amaçlayan Sofistlerin gruplar halinde insanları eğitmek şeklinde bir metot benimsedikleri ve küçük gruplar halinde seminerler vererek insanları eğitmeyi amaçladıklarını da gözlemlemek mümkündür.⁴² Bu yönüyle Sofist hümanizmin aşağıda da değinmiş olduğumuz üzere Rönesans'ın ilk dönemlerinde hümanizmle sağlanmaya çalışılan eğitimci anlayışla benzerlik taşıdığını söylemek de mümkündür.⁴³ Buradan da anlaşılabileceği üzere Sofistler'in kendi dönemlerinde odağı doğadan insana çevirmiş olmaları daha sonrasında "*hümanizm*"

³⁹ ZAROGIN, A.g.e., s. 87.

⁴⁰ ZEKİYAN, A.g.e., s.55.

⁴¹ ZEKİYAN, A.g.e., s.55.

⁴² William Keith Chambers GUTHRIE, **Yunan Felsefe Tarihi II Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates.**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2021, s.50.

⁴³ ZEKİYAN, A.g.e., s.55.

olarak adlandırılan insan merkezci düşünce bakımından “ilk hümanistler” olarak adlandırılabilir bir duruma gelmelerini sağlamıştır.⁴⁴

Ayrıca bu bağlamda Yunan düşüncesinde önemli rol oynayan düşünürlerden olan ve Sofistik geleneğin kurucusu olarak nitelendirilebilecek Protagoras’a da ayrıca yer vermek gerekir.⁴⁵ Zira Protagoras, ilahlara inanmamak suçlamasıyla mahkum edilmesine, Sicilya’ya kaçarken denizde boğulmasına ve eserleri yakılarak yok edilmesine rağmen fikirlerini günümüze kadar ulaştırmayı başarmıştır.⁴⁶

Protagoras’ın “İnsan, bütün eşyanın ölçüsüdür, varolanların varlığının, olmayanların yokluğunun” demek suretiyle ortaya koyduğu insanı ölçü alan görüşü onun fikirlerin en tanınmış olarak öne çıkmaktadır.⁴⁷ Bu düşünceyle Protagoras hem sofistlik gelenek açısından önem taşımakta hem de insanı bir ölçü olarak tanımlayarak çalışmamızın ana konularından birini oluşturan hümanizm anlayışının temel taşı olarak asırlar öncesinden ortaya koymaktadır. Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” olarak tanımladığı düşüncesinin en temelde insanın merkeze alındığı hümanist düşünceyle birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür.⁴⁸

Ayrıca Protagoras insanı her şeyin ölçüsü olarak konumlandırarak insanın ruhsal varlığını ortaya koymuş ve her kişinin kendi ayrı iktidarı olduğu düşüncesini savunmuştur.⁴⁹ Yine Protagoras, “İnsan her şeyin ölçüsüdür” demek suretiyle insanı epistemolojik anlamda eşyaya mana veren bir özne olarak varlığın merkezinde görmüştür.⁵⁰ Bu görüşle hakikatin tek olmadığını, insanların kendi değer yargıları ve gerçekleri olabileceği düşünceleriyle oldukça göreceli bir durumu da doğurmuş olsa da⁵¹ insanı bu göreceliliğin merkezinde görmesi aşağıda açıklamış olduğumuz üzere

⁴⁴ ASLAN, A.g.e., s.26.

⁴⁵ Ahmet ASLAN, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021, s.25.

⁴⁶ Karl VORLANDER, **Felsefe Tarihi**, Çevirmen: Mehmet İzzet, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.82.

⁴⁷ VORLANDER, A.g.e., s.82.

⁴⁸ Bayram Ali ÇETİNKAYA, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s.124.

⁴⁹ Ferdinand Canning Scott CHILLER, “The Humanism of Protagoras”, **Mind** 20, Sayı 78, ss.181-196, s.183.

⁵⁰ Nils GILJE & Gunnar SKIRBEKK, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çeviren: Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s.56.

⁵¹ GUTHRIE, A.g.e., s.256.

hümanizm fikrinin temel anlayışını oluşturmuştur. Bu durumun yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere insan düşüncesinin eşyadan yani dışarıdan insana yani içeriye doğru çevrilmesi yönünde bir sonuç doğurduğunu, bu bakışın da insan doğası perspektifinden tabii hak düşüncesine giden yolu araladığı söylenebilir. Yine çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanist düşüncede de bu içe bakışın ilerleyerek dönüştüğünü gözlemlemek mümkün olacaktır.

b. Sokrates, Platon ve Aristoteles Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa

Milattan Önce 5. ve 4. yüzyıllar dünya düşünce tarihinde önemli bir yer tutmuştur zira bu dönemde sadece Grek kültüründe değil aşağıda da değinmiş olduğumuz üzere dünyanın çeşitli yerlerinde insana yönelik düşünen çok güçlü fikir adamları ortaya çıkmıştır.⁵² Bu dönemin önemli düşünürlerinden olan Sokrates bu bağlamda ayrıca önemli bir yer tutmaktadır.⁵³ Nitekim yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere felsefenin ilk dönemlerinde düşünürler doğa üzerinde düşünmeye yoğunlaşmışsa da⁵⁴ Sofistlerin insan sorununu felsefenin konusu yapması insanı da ilgi nesnesi haline getirmiş ancak ilk defa Sokrates ile “*insan*” felsefik-ontolojik bir özne haline gelmiştir.⁵⁵

Nitekim temelde Sokrates de Sofistler gibi insanın eğitimini ve geliştirilmesini amaç edinerek felsefesinin bu amaç üzerine inşa etmiştir.⁵⁶ İnsanın eğitilmesi ve geliştirilmesi düşüncesi çalışmamızın ana konusunu oluşturan hümanizm ve transhümanizm fikirlerinde de kendine yer edinmiş olup hem Sofistlerde hem de Sokrates’te bu fikrin köklerini gözlemlemek mümkündür. Herakleitos’un “*kendimi araştırdım*” şeklinde ifade ettiği, insanın kendisini anlamaya yönelmesi gerektiği düşüncesi bu dönemde Sokrates ile daha derin bir mana kazanmış, Sokrates’in araştırdığı yegâne evren “*insan evreni*” olmuştur.⁵⁷ Yine Sokrates’in Sofist gelenekten

⁵² ZEKİYAN, A.g.e., s.58.

⁵³ ZEKİYAN, A.g.e., s.58.

⁵⁴ Fatih ÖZKAN, “Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu”, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 18, 2019, ss. 1-20, s.3.

⁵⁵ ZEKİYAN, A.g.e., s.57.

⁵⁶ Lazslo VERSENYİ, *Sokratik Hümanizm.*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, İstanbul, 2007, s.77.

⁵⁷ ÖZKAN, A.g.e., s.4.

ayrılarak Sofistler gibi göreceliliği benimsemediğini⁵⁸ tam tersi bu göreceliliğin yerine düşünülerek varılması mümkün olan tümel bir doğrunun olduğunu savunduğunu söylemek mümkündür.⁵⁹ Ayrıca Sokrates düşüncesi üç ana fikir etrafında şekillenmiştir: “*felsefi araştırmaların konusunu ve merkezini insanın oluşturması*”, “*felsefenin insan gerçeğini bütünüyle bildiğini iddia edemeyeceği*”, son olarak da “*felsefenin insana yönelik bir çağrı olması*”.⁶⁰ Bu bağlamda Sokrates insanın fiziksel nesneler gibi dışarıdan incelemeyeceğini savunmuş, insanı gerçekten anlamak için insanla “*karşılaşmak*” gerektiğini düşünmüştür.⁶¹ Ayrıca Sokrates’e göre “*iyi*” insan doğasını tamamlayan ve gerçekleştiren bir şeydir ve insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi insan yaşamının yegane amacıdır.⁶² Yine burada insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi söyleminin transhümanist düşünürlerde de kendine yer bulduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Ayrıca Sokrates’e göre insan doğası iyiye yönelir ve kimse isteyerek kötülük yapmaz dolayısıyla kötülük bilgi eksikliğinden doğar.⁶³ Sokrates tanrısallığın bir parçası olarak “*ruh*” kavramını ve insanlar arasında tanrısal türdeşliğin bir “*ortaklık*” teşkil ettiğini ileri sürmektedir.⁶⁴ Sokrates’te aranmaya başlanan insan türü arasındaki *ortaklık* fikrine de ayrıca dikkat çekmek gerekir nitekim insana yönünü dönen felsefenin bu yönle beraber insanlar arasında ortak bir nokta arayışına da girmeye başlamış olması tabii hakkın doğuşunu anlamak açısından da önemli bir dayanak noktası teşkil eder. Ayrıca hümanizmle benzer şekilde Sokrates’in felsefesinde de temelde aklın yer aldığını, akla dayalı soruların sorulması yöntemiyle kesin bilgiye ulaşılabilceği söylenebilir.⁶⁵

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Sokrates “*insan evreni*” ekseninde düşünmeye yoğunlaşmış ve Sokrates’in üzerinde düşündüğü yegâne evren insan evreni olmuştur. Ayrıca Sokrates, insanın bir özü olduğu fikrini benimsemiş ve

⁵⁸ PLATON, *Sokratesin Savunması*., Çeviren: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.55.

⁵⁹ GÖKBERK, A.g.e., s.43.

⁶⁰ GÖKBERK, A.g.e., s.43.

⁶¹ ÖZKAN, A.g.e., s.4.

⁶² VERSENYİ, A.g.e., s.84.

⁶³ VERSENYİ, A.g.e., s.86.

⁶⁴ ÖZKAN, A.g.e., s.7.

⁶⁵ ÖZKAN, A.g.e., s.12.

insanın iyiye yönlen bir doğası olduğu yönünde kanaat getirmiştir. Sokrates'in insanın özünü ruh ekseninde ortaya koyduğu bu görüşü ve insanın Tanrı ile olan bağlantısını ortaya koyması, hümanizm düşüncesi ve insan doğasını esas alan tabii hak düşüncesinin somut temellerini oluşturabilecek niteliktedir. Yine Sokrates, *nomos*'a itaat edilmesi gerektiğini düşünmüş bu düşüncenin temelini de içindeki Tanrısal sestene aldığını ifade etmiştir.⁶⁶ Sokrates düşüncesinde itaat edilmesi gereken bir kuralın varlığının vurgulanmış olması çalışmamız bakımından önem taşır. Nitekim insanda bir doğanın ve özün olduğu, insanın özünün iyi olduğu düşünceleri hümanizm fikrinin temel taşlarından görünürken *nomos* olarak somutlaştırılan bir üstün yasaya itaat fikrinin tabii yasanın ve tabii hakkın şekillenmesinde önem taşıdığı söylenebilir. Nitekim Sokrates'e göre ahlak hukuku önceler ve *nomus*'un yani pozitif hukukun kaynağı da *physis* yani tabii hukuk olarak tevil edilebilecek aklın ortaya koyduğu evrensel, değişmez ilkelerdir.⁶⁷ Bu bakımdan Sokrates'in doğal hak düşüncesi geleneğinin felsefi olarak öncüsü olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.⁶⁸ Dolayısıyla yukarıda açıklamış olduğumuz üzere Sofistlerin insanı merkeze alan felsefi perspektifleri Sokrates ile beraber oldukça derinleşmiş ve insan felsefi düşüncenin öznesi haline gelmiştir. Ayrıca Sokrates düşüncesinde tabii yasanın, tabii hukukun ve günümüzdeki tanımıyla hümanizmin özleri yer almış ve ortaya koyulmuştur.

Sokrates'in fikirlerinin tarihsel devamlılığını anlamak için ise öğrencisi Platon'un düşüncelerine de bakmak gerekir. Sokrates'in öğrencisi olan ve Sokrates'in fikirlerini günümüze taşıyan Platon'un insan doğasına ve tabii haklarına ilişkin görüşlerini anlayabilmek için ise öncelikle Platon'un *ruh* kavramına bakışını ortaya koymak gerekir.⁶⁹ Zira yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere insanlarda bulunan ortak bir öz olarak ruh kavramının tanımlanmış olması insan doğası ve insan doğasının özünü ortaya koyabilmek amacıyla Antik Çağ düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur.

⁶⁶ Ekin MERKİT, "Doğal Hukukun Pozitif Hukukla İlişkisi Bağlamında Sokrates'in Ölümü Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, Yıl 14, Sayı 54, Nisan 2023, ss. 225-252, s.225.

⁶⁷ MERKİT, A.g.e., s.225.

⁶⁸ Leo STRAUSS, *Doğal Hak ve Tarih.*, Çeviren: Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.147.

⁶⁹ Henry TELOH, "Human Nature, Psychic Energy, and Self-Actualization in Platos Republic", *The Southern Journal of Philosophy*, Yıl 14, Sayı 3, 1976, ss. 345-358, s.345.

Nitekim bu dönemde Platon'un da ruh kavramını kabul ettiğini ve ruhu insanın bilgisinin ve iradesinin potansiyeli olarak nitelendirdiğini gözlemlemek mümkündür.⁷⁰ Platon'a göre ruh aslında idealar dünyasından yeryüzüne inmiştir ve Platon ruhu üç parçaya ayırarak ele almıştır; ona göre akılcı ve güdücü olan bir parça ile duygusal ve istençli olan iki parçadan oluşan ruh toplamda üç kısımdan oluşur.⁷¹ Ruh Platon düşüncesinde öyle bir temel noktada yer alır ki Platon insan ruhunun yöneldiği kaynağa göre insanın “bilgelik”, “zenginlik” veya “onur” kazanmaya yönelik eğilimi olabileceğini ileri sürmüştür.⁷² Ayrıca ona göre insanlar bu üç kategoriden birine eğilim göstermeye meyilliydi ve insan genelde arzularının peşinde gitmeye daha yatkındı dolayısıyla Platon arzuya meyilli bir insan doğası tasavvuru çizmekteydi.⁷³ Yine Platon insanı toplumsal bir varlık olarak ele almış ve insan doğasını insanın toplumla olan ilişkisi üzerinden ortaya koymuştur.⁷⁴ Nitekim Platon'a göre insan doğası felsefe tarafından çözümlenmelidir.⁷⁵ Çözülmesi gereken bu doğa üzerinde düşünen Platon, insanın doğuştan bir mayası olduğunu savunmuş ve insanın bu mayayı aşmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür dolayısıyla insanın evrensel bir doğası olduğu düşüncesini ortaya koymuştur.⁷⁶ İnsanın bir doğası olduğunu düşünen Platon düşüncesinde insan doğasının sabit bir mahiyetinin bulunduğunu anlamak mümkündür zira doğuştan sahip olunan maya ve bu mayanın sonradan değişmemesi ancak insan doğasının sabit olarak görülmesiyle açıklanabilir. Ancak yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere Sokrates ve Sofistler gibi Platon'un da insanın eğitimle kendisini dizginleyebileceğini ve kendisini geliştirebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Öyle ki Platon'a göre insanın genel anlamda eğitimle, özel anlamda ise kendi mayasında uygun eğitimle kendisini dizginleyebilmesi mümkündür.⁷⁷ Yine ona göre sadece idealar dünyasında bulunan adil bir hukuk vardır ve bu hukukun duyular dünyasına da yansıtılması gerekir.⁷⁸ Ancak adaletli hukuk olan tabii hukuku gerçekleştiren devlet ile insanoğlunun en kusursuz ve en sağlıklı hüviyetinin

⁷⁰ VORLANDER, A.g.e., s.124.

⁷¹ GÖKBERK, A.g.e., s.58.

⁷² TELOH, A.g.e., s.349.

⁷³ TELOH, A.g.e., s.349.

⁷⁴ ÖZKAN, A.g.e., s.8.

⁷⁵ Abdülsamet GÜLLER, “Tabii Hukuk Anlayışının Klasik ve Modern Dönem Görünümleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, Yıl 11, Sayı 2, ss. 1284-1314, s.1291.

⁷⁶ Olkan SENEMOĞLU, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, **İnsan&İnsan**, Yıl 3, Sayı 10, 2016, ss.42-63, s.42-43.

⁷⁷ SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.43.

⁷⁸ GÜRBÜZ, Ahmet, “Platon'un Hukuk Görüşünün Karşılaştırılması, Değeri ve Sonuçları”, **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Yıl 2003, Sayı 7, ss. 52-67, s. 52-53.

sağlanması mümkün olabilir.⁷⁹ Dolayısıyla Sokrates ile benzer şekilde Platon'un da hem insan doğası üzerinde düşündüğü hem de tabii hukuku düşünerek idealar dünyasında olan ideal hukuka atıf yaptığı görülmektedir. Ayrıca insanın kendisini geliştirmesi gerektiği düşüncesi bu dönemde Sofistler'den itibaren Platon düşüncesinde de kendisine yer bulmaktadır. Nitekim insan doğasının sabit olduğunu düşünen Platon dahi bu doğanın eğitimle dizginlenebileceği düşüncesini ortaya koymuştur.

Yine Antik Çağ düşüncesinde tabii hukukun gelişimini ve insan doğasına ilişkin tartışmaları anlayabilmek için bir diğer Antik Çağ düşünürü olan Sofokles'e de yer vermek gerekir zira aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere Sofokles'in tabii yasaya ilişkin fikirleri bir ilk olması bakımından önemlidir. Nitekim insanların yazılı hukukundan ayrı ve üstün bir tabii hukuk bulunduğu düşüncesinin ilk yazılı kaynağı Sofokles'in "*Antigone*" adlı tragedyasıdır.⁸⁰ Bu tragedyada Sofokles kralın koyduğu kanunlardan daha üstün kanunlar olup olmadığı düşüncesine yoğunlaşmıştır.⁸¹ Bu eserde kralın oğullarından Polynikes'in ölümünün ardından oğul ihanetle suçlanır ve kral Kreon Polynikes'in cesedine *gömülmeme* kararı vererek cenazenin gömülmesine engel olur.⁸² Bu cezanın ardından Polynikes'in kız kardeşi Antigone, kralın bu emrine karşı gelerek Polynikes'in naaşını gizlice gömer ve bu nedenle suçlu olarak kralın karşısına çıkarılır.⁸³ Kral Kreon'un Antigone'a yasayı çiğneyip çiğnemediği yönündeki sorusu üzerine Antigone şöyle cevap verir: "*Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış, ne de Adalet denen Tanrıça buyurmuş böyle bir şey insanlara. Senin buyrultunun da bir ölümlüye Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum. Kâğıda geçmemiştir onlar dünden bugüne değişen emirler değil ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir? Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem, bir ölümlüye boyun eğeyim derken Tanrıların kargışına uğramak istemem.*"⁸⁴ Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Sofokles, bu eserinde kralların yasalarının üzerinde mevcut olan bir yasa olduğunu ileri sürmüş ve bu yasanın kralların yasalarının da üstünde olduğunu ifade etmiştir. Öyleyse

⁷⁹ GÜLLER, A.g.e., s.1291.

⁸⁰ Oktay UYGUN, *Hukuk Teorileri.*, Onikilevha Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.8.

⁸¹ UYGUN, A.g.e., s.9.

⁸² UYGUN, A.g.e., s.9.

⁸³ UYGUN, A.g.e., s.9.

⁸⁴ SOFOKLES, *Antigone.*, Çeviren: Güngör Dilmen, Tem Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.85.

“gömülmek hakkı” kralın yasasının da üstünde evrensel bir yasanın gereğidir ve kralların yasaları ile bu hakkın kısıtlanması mümkün değildir. Burada pozitif yasanın üzerinde bir yasa aranması ve kralın yasalarının da üzerinde bir hukuk düşüncesinin ortaya koyulmuş olması çalışmamız açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu metnin tabii hukukun ve tabii hakların açıkça arandığı bir metin olarak ele alınması mümkündür ve bu bakımdan tabii hak arayışının çağlar öncesine dayanan bir arayışın ürünü olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Ayrıca bu dönemin bir diğer önemli düşünürü olan Aristoteles’in fikirlerine de bu bağlamda yer vermek gerekir nitekim hocası Platon’dan farklı bir felsefe ile insan doğasına ilişkin gözlemlerde bulunan Aristoteles, duyumcu bir felsefenin savunucusu olmuştur.⁸⁵ Öyle ki Platon’da görülen idealar dünyası ve duyular dünyası ayrımı Aristoteles düşüncesinde değişmiş ve Aristoteles’e göre her şey bu dünyaya inmiştir.⁸⁶ Ancak Aristoteles de tıpkı Platon gibi insanın nasıl olması gerektiğini değil insanın nasıl olduğunu incelemek gerektiğini savunmuştur.⁸⁷ İyi ile kötüyü ve adil ile adil olmayı anlamak yalnızca insana özgü bir özelliktir.⁸⁸ Burada adil ve adil olmayı anlayacak olanın yine insan olması insan merkezli bir bakış açısının ve insanı temel ölçü olarak gören anlayışın bir devamı olarak nitelendirilebilir. Nitekim Aristoteles’e göre insan “bilme”, “eylemde bulunma” ve “yaratma” etkinliklerinde bulunan bir varlıktır.⁸⁹ Ayrıca Aristoteles düşüncesinde de insanın belirli özelliklerle dünyaya geldiğinin kabulü ile insanın eğitilebileceği fikri yer alır.⁹⁰ İnsan doğasına olan bu atıfla yine yukarıda sözünü etmiş olduğumuz yönde insanın eğitime ve geliştirilmesine olan inancın Aristoteles düşüncesinde de kendisine yer bulduğunu söylemek mümkündür. Ancak ona göre insan doğası yapısı gereği sınırlıdır.⁹¹ Ayrıca Platon insanı varlık aleminde bir yansıma olarak görürken Aristoteles insanı gerçek bir erek sahibi olarak görmüştür.⁹² Platon’un aksine insanın bireysel tecrübeleriyle genel yargılara ulaşılabilirliğini savunan Aristoteles, insanın hayvandan temel farkının

⁸⁵ SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.52.

⁸⁶ GÜLLER, A.g.e., s.1296.

⁸⁷ TOMRUK Emre, “Human Nature in Aristotle's Philosophy”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020, s.16.

⁸⁸ ARISTOTELES, **Politika.**, Çeviren: Özgüç Orhan, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017, s.26.

⁸⁹ ARISTOTELES, **Metafizik.**, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, VI. 1025 b.

⁹⁰ SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.43.

⁹¹ ARISTOTELES, A.g.e., 1996, s.84.

⁹² SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.43.

deneyime dayanarak bir yargıya ulaşabilmesi olduğunu savunmuştur.⁹³ Ayrıca Aristoteles insanın her şeyden önce “*logos*” sahibi olduğunu söylemiş ve *logos*’un taşıyıcısının da “*insan ruhu*” olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

Aristoteles’e göre ruh bütün canlılarda bulunan bir tözdür ve insanı diğer canlılardan ayırt eden özellik ruhun yanında “*logos*” sahibi olması yani aklını kullanabilmesidir.⁹⁵ Aristoteles, insan ruhunu insan doğasının bir parçası görerek ruhu ve bedeni ayrılmaz birer unsur olarak nitelemiştir.⁹⁶ Bu düşünce ruhu ve bedeni iki farklı parça olarak nitelendiren Platon düşüncesinden farklılık gösterir.⁹⁷ Ayrıca ona göre insan ruhunun ayırt edici özelliği “*nous*” yani “*us*” sahibi olmasıdır.⁹⁸ Dolayısıyla insanlarda bulunan ortak bir erek olarak ön plana çıkan ruhun akıllar yüceltildiği bir düşüncenin ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Aristoteles’e göre insanın insan olarak tanımlanmasına neden olacak bir özü bulunur.⁹⁹ Zira bir şeyin hem o şey olması hem de o şey olmaması aynı anda mümkün olamaz dolayısıyla insan olmak ile insan olmamak aynı anlama gelemmez.¹⁰⁰ İnsan olmak ile insan olmamak farklı anlamlara gelmezler ise insan olmamanın özü insan olmak ile aynı olmalıdır.¹⁰¹ Ahlaklı hayatı sürmenin koşulu ise “*eudaimonia*” yani mutluluk¹⁰² insanın en yüksek iyilik, memnuniyet halini sağlayabilmektir.¹⁰³ Bir şeyin doğası ilk değil “*ulaşılmış*” bir haldir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde insan doğasının sabit olduğu vurgusu varken bu doğanın tamamlanmamış bir hal olduğunu söylemek de ayrıca mümkündür ve insan doğasının aynı zamanda bir potansiyel olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Ona göre insanın bütün yaptıklarının amacı en yüksek iyiyi elde etmektir.¹⁰⁵ Aristoteles düşüncesinde insan doğasının sabit olarak görülmesi ve sınırlı olarak tasavvur edilmesine ek olarak bu doğanın tamamlanmamış olduğunun ve

⁹³ TOMRUK, A.g.e., s.16.

⁹⁴ Taşkır Ketencî ve Metin Topuz, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 20, 2013, ss.1-18, s.3.

⁹⁵ KETENCİ ve TOPUZ, A.g.e., s.3.

⁹⁶ TOMRUK, A.g.e., s.16.

⁹⁷ A.g.e., s.16.

⁹⁸ KETENCİ ve Topuz, A.g.e., s.3.

⁹⁹ ARISTOTELES, A.g.e., 1996, s.205.

¹⁰⁰, A.g.e., 1996, s.206.

¹⁰¹ A.g.e., 1996, s.206.

¹⁰² Ceyda KEYİNCİ, “Aristoteles’in Solon’u: Mutluluk ve Akıbeti Üzerine”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yıl 57, Sayı 2, 2017, ss. 1463-1473, s.1463.

¹⁰³ BURNS, A.g.e., s.74.

¹⁰⁴ SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.61.

¹⁰⁵ A.g.e., s.2016, s.53.

geliştirilebileceğinin vurgulanması çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm düşüncesinde de bulunmasıyla ayrıca dikkat çekicidir. Çalışmamızın ikinci bölümünde detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesinde insan doğasının sınırlarını aşmak amacı olsa da temelde insanın potansiyelinin ortaya çıkarılmak istenmesi bir ortaklık teşkil eder.

Yine Aristoteles’e göre varlıkların özü iyidir ve “*hareket sahibi*” olan varlıklar iyiye yönelmektedirler.¹⁰⁶ Ayrıca Aristoteles’e göre insanı hayvanlardan ayıran temel şey ahlaklı bir hayattır ve insan kendi doğası gereği bu hayata eğilimlidir.¹⁰⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, insanın bir özü olduğu yönünde düşünmüş insanlar arasında ortaklık kurulabilecek bir orta nokta ortaya koymuştur. Bu husus giriş bölümünde de açıkladığımız üzere tabii yasanın temellendirilmesine yol açacak tüm insanlarda var olan “*ortak*” öz üzerine ilişkin tartışmaların temellerinden birini oluşturur.

Nitekim Aristoteles bütün insanlarda birbirleriyle iletişime geçmeden dahi sahip oldukları bir adalet duygusu olduğunu, evrensel yasanın doğanın yasası olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁸ Böylece Aristoteles, evrensel bir hukukun ve yasanın varlığını kabul etmiş ve “*yazılı hukuk bizim savunduğumuz şeylere karşıt şeyler söylüyorsa evrensel hukuka başvurmaliyiz ve bu yasanın daha hakkaniyetli daha adil olduğunu ileri sürmeliyiz*”¹⁰⁹ demek suretiyle yazılı hukukun üstünde yer alacak olan evrensel yasayı kabul etmiştir. Ona göre Sofokles’in ve Empedokles’in kastettiği yasalar da bu yasalardı.¹¹⁰ Aristoteles, hukukun gücünü tabiattan aldığını ve bu nedenle köleliğin normal olduğunu düşünmekteydi zira doğaları gereği bazı insanların bazı insanlar üzerinde üstünlükleri olması normaldi.¹¹¹ Yine Aristoteles’e göre

¹⁰⁶ SENEMOĞLU, A.g.e., 2016, s.52.

¹⁰⁷ Tony BURNS, “*Aristotle and Natural Law*”, Continuum International Publishing Group, New York 2011, s.74.

¹⁰⁸ ARISTOTELES, *Retorik.*, Çeviren: Furkan Akderin, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s.66.

¹⁰⁹ ARISTOTELES, A.g.e., 2019, s.72.

¹¹⁰ A.g.e., s.66.

¹¹¹ ARISTOTELES, *Politika.*, Çeviren: Ari Çokona, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.32.

evrensel yasalar “değişmez” niteliğe sahipti yazılı yasalar ise bunun aksine değişebilirdi.¹¹²

Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles düşüncesinde yazılı yasaların üstünde yer alan evrensel bir yasa düşüncesinin olduğunu, insan doğasının sabitliğiyle beraber insanın kendi potansiyeline ulaşabilecek bir canlı olarak tanımlandığını söylemek yerinde olacaktır.

c. Uzak Doğu Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yine Milattan Önce 5. ve 4.yüzyıllarda uzak doğu düşüncesinde de “*insan doğası*” kavramı ortaya koyulmuş, Mencius insanın bir doğası olduğunu ve bu doğanın iyiye eğilimli bir yapısı olduğunu ileri sürmüş, “*insan doğasının iyiliği teorisi*” bu dönemde Çin’de egemen bir düşünce olarak hüküm sürmüştür.¹¹³ Konfüçyüs’ün torunu Zisi kitabı *Zhongyong*’da insanın bölünmeyen ve değişmeyen bir doğası olduğuna değinmiş, insanın içindeki doğayı “*eğitim*” ile bulması gerektiğini savunmuştur.¹¹⁴ Yine Milattan Önce 5.yüzyılda Çin’de yazılan Guodian Chu Şeritleri üzerinde “*Xing Zi Ming Chu*” yani “*İnsanın Yaradılıştan Gelen Zorunlu Doğası*” olarak çevrilebilecek yazılar bulunmuş, bu yazıların Zisi’ye ait olduğu düşünülmüştür.¹¹⁵ Bu konuda net bir görüş ortaya koyulamasa da Milattan Önce 5.yüzyılda Çin’de insan doğasına ilişkin yazılı metinler bulunması dikkat çekicidir. Guodian metinlerinin en uzun sayılabilecek yazılardan birinde insan doğasının doğala eğilimli olmasına karşın sabitlenebilmesi için pratik yapmaya ihtiyacı olduğu yazmaktadır.¹¹⁶ Bu metinden de anlaşılacağı üzere insan doğası dışsal etkenlerden

¹¹² ARISTOTELES, A.g.e., 2019, s.73.

¹¹³ Anne BAUDART, François CHENET, Jean-Paul DUMONT, France FARAGO, Pierre HADOT, Christian JAMBET, François JULLIEN, Jacqueline RUSS *Felsefe Tarihi I Kurucu Düşünceler.*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.224.s.227.

¹¹⁴ BAUDART, A.g.e., s.224.

¹¹⁵ Kuan-yun HUANG, *The Lost Texts of Confucius’ Grandson.*, The Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong, 2023, s.84.

¹¹⁶ A.g.e., s.88.

etkilenebilme potansiyeline sahiptir¹¹⁷ ancak buna rağmen insanın doğasının iyi olduğunun da kabul edilmesi gerekecektir.¹¹⁸

Bu dönemde Mencius insan doğasının iyi karakterine dikkat çekerek ve bu yönüyle insan doğasının iyiliğini savunurken Mencius'un zıttı yönde fikir belirten düşünürler olduğunu da belirtmek gerekir. Öyle ki Xunzi, Mencius'un düşüncelerini eleştirdiği “*İnsan Doğası Kötüdür*” (*Xing e* 性惡) adlı kitabında Mencius'a karşı fikirler ileri sürmüş bu dönemde insan doğası üzerine çeşitli tartışmalar başlamıştır.¹¹⁹ Xunzi, “*insan doğası*” konusunda Mencius'tan tamamen farklı düşünür ve Mencius'un görüşlerine bütünüyle karşı çıkar.¹²⁰ Mencius'a göre insan doğası, doğuştan “iyi” ya da “iyi olmaya” eğilimli iken Xunzi'ye göre ise insan doğası, doğuştan “kötü” ya da “kötü olmaya” eğilimlidir.¹²¹ Ancak her hâlükârda bu dönemde Çin'de de insanın doğası üzerinde düşünüldüğü ve insanlar arasında ortaklık teşkil edebilecek bir doğanın var olduğu tasavvurunun ortaya koyulduğunu belirtmek gerekir.

İnsanın doğasının kabulüyle beraber insan doğasının eğitime muhtaç olduğu fikrinin birbirinden bağımsız coğrafyalarda kök salmış olması oldukça önemlidir. Nitekim bu husus Antik Çağ düşüncesinde de yer alan insanın eğitim ile yoğrulması gerektiği fikriyle de örtüşmektedir ve çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanist düşüncenin insanı daha iyiye ulaştırmayı hedefleyen amaçlarıyla da ortaklık teşkil eder. Bu bağlamda insanın doğasının farklı toplumlarda ortak bir düşünce olarak ortaya çıktığını ancak bu doğa sabit olarak nitelendirilse dahi bu sabitliğin ötesinde bu doğayı geliştirme amacının da ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür. Ayrıca başlangıçta da ifade etmiş olduğumuz üzere bütün insanlarda ortak bulunan bir doğanın varlığı düşüncesi insanların ortak bir tabii yasa ve tabii hak altında bütünleşmesi fikri açısından da oldukça önemlidir. Bu nedenle dünyanın farklı

¹¹⁷ A.g.e., s.89.

¹¹⁸ CHUNQING LI, *Zhong and Zhongyong in Confucian Classics.*, Foreign Language Teaching and Research Publishing, Singapur, 2020, s.39.

¹¹⁹ HUANG, A.g.e., s.84.

¹²⁰ İlknur SERTDEMİR DIAGNE, “Ru Düşünce Ekolü'nde Fikir Çatışması: Mengzi ve Xunzi”, *Düşünme Dergisi*, Yıl 2016, Sayı 9, ss.18-36, s.25.

¹²¹ A.g.e., s.26.

coğrafyalarında hemen hemen aynı dönemlerde insanın zorunlu doğasına ilişkin düşüncelerin bulunması oldukça önemlidir.

d. Stoa Düşüncesinde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Sofistlerden başlamak üzere insana ve yasaya ilişkin tartışmalar çeşitli düşünürlerin eserlerinde kendine yer bulmuştur. Stoa felsefesinde ise bu düşüncelerin artık somutlaşmaya başladığı görülür, nitekim bu anlamda felsefenin seçkin temsilcilerinden olan Cicero'ya ayrıca değinmek gerekir.¹²² Zira aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere hümanistler, dilin insanı geliştirmesinde çok önemli bir aracı olduğunu kabul etmiş, Latince yazılmış şiirlere ilgi duymuşlardır.¹²³ Dilin insanı geliştirmesinde ve bu düşüncenin köklerini bulması fikrinde Cicero'nun önemli etkileri olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Antik Çağ'da yaşamış olan Cicero kültürel ve eğitimsel bir program olarak "*humanitas*" terimi ortaya koymuştur.¹²⁴ Bu terimi ortaya koyan Cicero, "*hümanitas*" terimine bir "*insan ülküsü*" anlamını yüklemiş ve gerçekleşmesi gereken bir idea olarak bu terimi yüceleştirmiştir.¹²⁵ Cicero düşüncesinde de insanın bir ülkü olarak yüceltilmiş olması çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesiyle de ortak bir bağlam olarak yorumlanabilir.

Ayrıca Cicero doğru aklı, doğaya uygun ve değişmeyen bir güç olarak görmüş "*namuslu adamı*" buyruk ve yasaklara kulak tıkamayan adam olarak tanımlamıştır.¹²⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in kabul ettiği ve yazılı yasaların üstünde gördüğü evrensel yasa fikrinin Cicero düşüncesinde de geliştirildiği ve kabul edildiği görülür. Nitekim Cicero her daim değişmeyecek tek bir yasa olduğunu ileri sürmüş ve bu yasa dışında ne önce ne de sonra bir yasa olabileceğini savunmuştur.¹²⁷ Buna göre

¹²² UYGUN, A.g.e., s.10.

¹²³ Nergis UZUN, *Doğuda ve Batı'da Hümanizm.*, Urzeni Yayınları, İstanbul, 2020, s.33.

¹²⁴ ZAROGIN, A.g.e., s. 87.

¹²⁵ ZEKİYAN, A.g.e., s.17.

¹²⁶ Orhan HANÇERLİOĞLU, *Düşünce Tarihi.*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2003, s.104.

¹²⁷ CICERO, *Devlet Üzerine.*, Çeviren: C. Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s.201.

Cicero değişim göstermeyen ve Atina’da da Roma’da da sabit olan bir kanun olduğunu iddia etmiş bu kanunu bütün zamanlarda bütün ulusları yöneten bir kanun olarak tanımlanmıştır.¹²⁸ Bu tanımın tabii hukuk gibi kanunlar üzerinde bir kanun olarak ortaya koyulabileceği açıktır. Cicero, gerçek yasanın doğaya uygun olan doğru bir akıl olduğunu ileri sürmüş; her şeye nüfuz eden, akıllı ve tutarlı bir yasanın var olduğunu ve bu yasadan kurtulmanın ise mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹²⁹ Bu kanun bugünkü anlamıyla doğal yasa olarak tanımlanabileceğini, Cicero’nun kendi çağında değişmez bir yasayı öngördüğünü anlamak mümkündür.

Bu yönüyle Cicero tabii hukukun Hristiyanlığa aktarılmasında önem taşıyan isimlerin başında gelir.¹³⁰ Yukarıda da detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere Cicero tabii hukuk düşüncesini kendisinden önce gelen Platon, Aristoteles ve Stoa okulu düşüncelerinden temellendirerek kurgulamıştır.¹³¹ öyle ki Cicero, yasanın ve hukukun kaynağını insanın istencinde değil insanın doğasında görmüş ve yasayı insan doğasına örülmüş bir akıl olarak nitelemiştir.¹³² Yasanın insan doğası bağlamında ele alınmış olması insan doğasının taşıdığı mahiyete atfedilen değeri değişmesi halinde yasaya da atfedilen değerin değişebileceği anlamını taşıması hasebiyle oldukça önemlidir. Bu bağlamda Cicero’nun bugünkü anlamıyla insan haklarının temelini oluşturacak düşünceler ortaya koyduğunu fark etmek oldukça kolaydır.¹³³ öyle ki Cicero, insan doğasının bütün canlılardan kat kat üstün olduğunu savunmuştur.¹³⁴ Ayrıca ona göre yalnızca tanrılar ve insanlar akıllarını kullanarak adalete ve yasaya uygun yaşarlar.¹³⁵ Nitekim insanın kendini evrenden üstün görmesi kibir olarak görülebilecek olsa da kendisini akıl ve bilinç sahibi olarak niteleyen insan, yalnızca bilge olabilecektir.¹³⁶

¹²⁸ HANERLLU, A.g.e., s.104.

¹²⁹ CİCERO, A.g.e., 2014, s.10.

¹³⁰ Pelin ERÇELİK, *Cicero’da Doğal Hukuk Anlayışı*., Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, s.2.

¹³¹ ERÇELİK, A.g.e., s.6.

¹³² A.g.e., s.2.

¹³³ INGRAM, A.g.e., s.37.

¹³⁴ CİCERO, *Tanrıların Doğası*., evirmen: Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006, s.323.

¹³⁵ A.g.e., s.323.

¹³⁶ A.g.e., s.323.

Dolayısıyla Cicero düşüncesinden insan aklının yüceltildiğini ve insanın aklı ile diğer varlıkların arasında yüceltildiğini anlamak mümkündür. Böylece yukarıda açıklamış olduğumuz üzere Antik Çağ'ın ilk düşünürlerinden itibaren yavaş yavaş örülen tabii hak ve insan merkezli düşünce ağının Cicero ile iyice netlik kazanmaya başladığı açıktır. Ayrıca Cicero düşüncesinde zamanla ve yerle sınırlandırılmayacak tabii yasanın kabulü ile bu yasaya uygun yaşamının insan aklına uygun olduğu düşüncesinin ortaya koyulduğu izahtan varestedir. Bu anlamda yukarıda değinmiş olduğumuz üzere insan haklarının ortaya koyulmasına varacak bir sürecin temellerinin atıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine Cicero düşüncesinde de insanın gerçekleştirilmesi gereken bir ülkü ve geliştirilmesi gereken bir canlı olarak kurgulanmış olması çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesiyle de amaç birlikteliği taşıması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Bu bölümü bütünüyle ele alıp özetlememiz gerekirse yukarıda da defalarca değinmiş olduğumuz üzere Antik Çağ döneminde Sofistlerin öncülüğünde felsefenin konusunun dış dünyadan insanın kendi içine ve özüne yöneldiği bir sürecin doğduğunu söylemek mümkündür. Sofistlerin insanın daha iyiye ulaşabilmesi için eğitimle insanın yontulması gerektiği yönündeki fikirleri ve insanı daha iyiye ulaştırmayı hedefleyen anlayışları çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm fikri ile bu anlamda ortak bir mana taşır. Yine Protagoras'ın insanı her şeyin ölçüsü olarak gördüğü düşüncesiyle beraber insanın varlığın merkezinde düşünölmeye başlandığı bu felsefi sürecin hümanizmin doğuşuna bir nev'i kaynak olduğu açıktır. Ayrıca Sokrates'in ortaya koyduğu “ruh” anlayışı ve insan doğasına ve özüne ilişkin soruları hiç şüphesiz ki evrensel yasa arayışına ışık tutmuştur.

Bu dönemde insanın her şeyin ölçüsü olduğu kabulü ile insanın harikalar içinde bir harika olduğu fikri ortaya koyulmuştur. Platon ve Aristoteles ile evrensel yasa fikrinin belirginleşerek ortaya çıkmıştır. Ayrıca yasalarının üzerinde bir evrensel yasa olduğu ve bu yasanın insanların yazılı yasalarının üzerinde yer aldığı düşüncesi çalışmamızın da konusunu oluşturan tabii hak düşüncesinin köklerinin Antik Çağ'da bulduğunun bir ispatı niteliğindedir. Öyle ki bu dönemde yalnızca Antik Yunan düşüncesinde değil Uzak Doğu'da da benzer şekilde insan doğası tartışılmış, insan

doğasının iyiliği Çin’de de düşünürler tarafından tartışma konusu olmuştur. Ayrıca bu dönemde özellikle stoa düşüncesinde insanın eğitim ile bir ideale ulaşması gerektiği ve kendini maksimize etmesi gerektiği fikri hakimdir.

Bu husus, çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanist düşüncelerle olan bağlantısı açısından da dikkat çekicidir. Yine bu dönemde Sofistler ile başlayan insanın eğitimle geliştirilmesi gerektiği fikrinin insan doğası kavramı üzerinden açıklanarak Platon, Aristoteles düşüncesinde de kendisine yer bulduğu açıktır. Böylece insanın o dönemin koşullarında insanların ellerinde olan imkanlarıyla geliştirilmesi gerektiği düşüncesinin hakim olduğu söylenebilir. Bu durumun çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesiyle bir amaç ortaklığı arz ettiği açıktır. Her ne kadar transhümanizm düşüncesinde teknolojik bir gelişme kurgusu varsa da iki düşüncede de temelde insanın varlık olarak daha iyiye yönelmesi yönünde bir amaç ortaklığı bulunduğunu söylemek mümkündür.

2. Orta Çağ’dan 17.Yüzyıl’a Kadar Hümanizmin Gelişimi

Yukarıda açıklamış olduğumuz üzer Sofist gelenekle beraber insanın düşüncelerinin bizzat insanın kendisine yönelmesi felsefi düşüncede hem hümanizmin hem de tabii hukuk ve tabii hak teorilerinin doğuşuna yol açmıştır. Sokrates, Aristoteles, Platon ile ana eklemleri oluşan insanın diğer canlılar arasındaki üstünlüğü düşüncesi ve tabii yasa çalışmamızın temel konusunu oluşturan tabii hukukun ve tabii hakkın doğuşunu anlamak açısından oldukça önem taşır. Orta Çağ’dan 20.yüzyıl’a kadar ise aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere hem hümanist fikirlerde hem de tabii hak düşüncesinde farklı bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Yine aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere İlk Çağ’dan Modern Çağ olarak tanımlanabilecek 17.yüzyıl düşünce yapısının oluşum sürecine kadar klasik tabii hak doktrini savunulmuş, insanın varlık karşısındaki üstünlüğü hususu özellikle Orta Çağ düşüncesinde tanrısal eksende açıklanarak yasa tanrı merkezli bir perspektiften ele alınmıştır.

Bu bölümde Orta Çağ’da tanrısal eksende açıklanan hümanist fikirlerin ve tabii hak fikrinin dönüşümü ortaya koyulmaya çalışılmış, 20.yüzyıla kadar tabii hak

düşüncesinin ve hümanizmin aldığı şekil dönemin önemli düşünürleri göz önünde tutularak açıklanmıştır. Öncelikle Orta Çağ düşüncesinin genel seyri ve Rönesans sürecine yer verilmiş, daha sonrasında ise modern düşüncenin doğuşuyla beraber tabii hak düşüncesi ve hümanizm fikrinin dönüşümü ve sekülerleşmesi incelenmiştir. Bu anlamda hümanizm fikrinin çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm fikriyle olan olası bağlantıları da açıklanmaya çalışılmıştır. Böylece çalışmamızın ana konusunu oluşturan hümanizm fikrinin kökleri ve transhümanist fikirlerle ilişkisi Orta Çağ düşüncesinden Modern Çağ 20.yüzyıl düşüncesine kadar incelenmeye çalışılmış ve tabii hak düşüncesinin gelişimi bu düzlemde aktarılmıştır.

Nitekim Roma ve Yunan Antik Çağ döneminde öne çıkan insan merkezli düşünceler seküler hümanizm çalışmalarında hümanizmin ve tabii hukuk düşüncesinin doğduğu çekirdek olarak kabul edilir. Ayrıca Antik Çağ düşüncesi ile Orta Çağ düşüncesinde ortaya koyulan tabii hak anlayışı öğretilerde klasik tabii hak anlayışı olarak tanımlanmakta ve Orta Çağ düşüncesinde ortaya koyulan tabii hak anlayışı Antik Çağ’a kadar dayandırılmaktadır.¹³⁷ Orta Çağ ve Antik Çağ fikir gelişiminde farklılıklar bulunsa da bu dönemlerde mevcut olan tabii hak anlayışı 17.yüzyıl modern tabii hak anlayışından ve hümanizm fikrinden farklı bir mahiyet taşır ve ayrılır.¹³⁸ Orta Çağ düşüncesinde tabii hukuk tanrısal iradenin bir ifadesi olarak algılanmış Antik Çağ düşünürlerinin tabiatın hukuku doğurduğu düşüncesinin aksine tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığı bu nedenle de tabiatın da Tanrısal olduğu düşüncesi ortaya koyulmuştur.¹³⁹ Ancak her iki düşünce de klasik öğreti olarak yasanın doğanın boyunduruğu altında olması gerektiği konusunda bir fikir ortaklığı mevcuttur.¹⁴⁰

Nitekim hukuk anlayışlarını Tanrının emirlerine dayandıran Orta Çağ düşünürleri hukuktan *ilahi bir düzenin* varlığını anlamışlardır.¹⁴¹ Bu nedenle Orta Çağ döneminde ortaya koyulan bu hukuk anlayışı “*ilahi hukuk*” olarak da adlandırılabilir ancak terimsel süreklilik gereği bu dönemde ortaya koyulan

¹³⁷ STRAUSS, A.g.e., s.147.

¹³⁸ A.g.e., s.147.

¹³⁹ GÖZLER, A.g.e., s.81.

¹⁴⁰ STRAUSS, A.g.e., s.148.

¹⁴¹ GÖZLER, A.g.e., s.81.

anlayış da tabii hukuk anlayışı olarak isimlendirilmiş ve bu yönde incelenmiştir.¹⁴² Yunan doğa düşüncesinde “*phusis*” olarak adlandırılmış bir tabii yasa kavramı varken ve yazılı yasalar temelde bu tabii yasaya dayandırılarak açıklanırken Orta Çağ düşüncesinde tabii yasa düşüncesi yerini “*ilahi yasa*” olarak adlandırılabilen Tanrı kaynaklı yasaya bırakmıştır.¹⁴³ Dolayısıyla Antik Çağ döneminde kralın yasalarından üstün olan yasalar olarak tasavvur edilen evrensel yasaların bu dönemde yine aynı mahiyette ancak farklı bağlamda ele alındığını gözlemlemek mümkündür. Nitekim Orta Çağ döneminde evrensel ve üstün yasaların Tanrı tarafından koyulduğu inancı hâkim olurken yazılı yasaların üzerinde yer alan yasalar da bu bağlamda ortaya koyulmuştur.¹⁴⁴ Bu nedenle Antik Çağ ve Orta Çağ arasındaki bu geçişi anlamlandırmak ve hem hümanizm hem de tabii hukuk ve hümanizm anlayışının şekillenişini kavramak bu fikirlerine modern dönüşümünü algılayabilmek açısından da büyük önem taşır.

a. Rönesans Öncesi Dönemde Hümanizm ve Tabii Yasa

Rönesans öncesinde Avrupa’da tabii hukuk ve tabii hak fikirlerinin filizlerinin doğmaya başladığı gözlemlenir. Nitekim aşağıda Rönesans düşüncesini açıklarken de değinmiş olduğumuz üzere Rönesans döneminden önce İspanya’da Endülüs düşünürlerinin yukarıda detaylıca değinmiş olduğumuz Antik Çağ döneminde kaleme alına Latince eserleri Arapça’ya ve İspanyolca’ya çevirdikleri ve İspanya ile Sicilya’da Rönesans öncesinde yoğun bir entelektüel hava oluştuğunu gözlemlemek mümkündür.¹⁴⁵ Öyle ki Sicilya’da ve İspanya’da oluşan bu entelektüel havanın Avrupa’da sonradan doğacak düşüncelere olan etkisi abartı bir söylemin ötesinde bir anlam taşır.¹⁴⁶ Ayrıca İslamiyet’in Orta Doğu, Asya¹⁴⁷ ve Avrupa coğrafyasında yayıldığı bu dönemde entelektüel düşüncenin bu bölgelere kaydığı ve hem insana ilişkin hem de hukuka ilişkin yeni tasavvurların oluşmaya başladığı gözlemlenir. Bu nedenle Rönesans öncesi dönemde bu bölgelerde yer alan düşünürlerin tabii hak, insan

¹⁴² A.g.e., s.81.

¹⁴³ RUSS, A.g.e., s.220.

¹⁴⁴ Mustafa ERDOĞAN, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*., Orion Yayınları, Ankara, 2015, s.39.

¹⁴⁵ AKAL, A.g.e., s.56.

¹⁴⁶ W. Montgomery WATT, *İslamiyetin Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*., Çevirmen: Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013, s.110.

¹⁴⁷ A.g.e., s.55.

doğası ve hümanizme ilişkin fikirlerini anlamak Rönesans dönemini anlamak açısından da önemli bir etkiye sahiptir.

Nitekim Rönesans öncesi bu dönemde hem İspanya'yı da içine alan İber Yarımadası'nda hem Sicilya'da hem de Arap ve Türk coğrafyasında yetişen düşünürlerin hem tabii yasayı hem de insanın doğasını Allah ile insan ilişkisi üzerinden incelediklerini söylemek mümkündür.¹⁴⁸ Ancak aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere bu dönemde de insanın aklıyla ön plana çıkarıldığı, insanın hem Allah ile ilişkisi olan bir varlık olarak hem de akıllı bir canlı olarak tanımlandığı açıktır. Bu nedenle Rönesans öncesi dönemde insana ilişkin ve tabii hukuka ilişkin düşünceleri bu perspektifte de ele almak gerekir. Bu dönemde “*fitrat*”¹⁴⁹ olarak ortaya koyulan insanın doğası ve değişmez özü düşüncesi, yine insanın Allah ile ilişkisinin insanı varlıklar içerisinde üstün kıldığı fikri ve insan yasalarının yasalar içerisindeki yeri bu dönemin önemli tartışmaları olarak ortaya koyulabilir. Çalışmamızın önceki bölümlerinde de yer vermiş olduğumuz üzere insanın varlıklar arasında akli ile üstünlüğü olan hümanizm düşüncesi¹⁵⁰ ve insanın yazılı yasalarından üstün bir yasanın varlığı olan tabii yasa düşüncesi¹⁵¹ birebir karşılığı olmasa da bu düşünceler ile örtüşür. Ayrıca bu dönemde tabii hak ve hümanizm düşüncesinin filizlerine yoğun şekilde Thomas Aquinas'ın eserlerinde de rastlanmakta Thomas Aquinas da Tanrı ve insan ilişkisi üzerinden insan doğasını ve hümanizmi anlamlandırmaktadır.

Bu bölümde özellikle Rönesans öncesi dönemde ortaya koyulan düşünceler yukarıda açıkladığımız eksende incelenmeye çalışılmış ve Rönesans öncesi dönemde tabii hukuk düşüncesinin ve hümanizm fikrinin filizleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Birebir örtüştüğü düşünülme de Gazali'nin ve el-Taberi'nin insan doğası, tabii hukuk ve hümanizme ilişkin fikirleri ortaya koyulmaya çalışılarak Rönesans öncesi döneme ışık tutulmuştur. Nihayetinde Thomas Aquinas ile anlamını bulacak olan tabii hukuk düşüncesinin Rönesans öncesi dönemde Tanrı ile olan ilişkisi ortaya koyulmaya

¹⁴⁸ S. Frederick STARR, **Arap Fetihlerinden Timura Orta Asyanın Altın Çağı**, Çevirmen: Yusuf Selman İnanç, Kronik Kitap, İstanbul, 2020, s.606.

¹⁴⁹ Şaban Ali DÜZGÜN, “İnsan Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt 14, Sayı 2, 2016, ss.322-342, s.323.

¹⁵⁰ ZEKİYAN, **A.g.e.**, s.15.

¹⁵¹ ZEKİYAN, **A.g.e.**, s.15.

çalışılmıştır. Ayrıca bu dönemde ortaya koyulan düşüncelerin özellikle Pico Della Mirandola düşüncesinde yeniden ortaya çıkmış olması ve transhümanist düşünürlerin de kendi köklerini Pico Della Mirandola düşüncesinde araması yine hümanizm transhümanizm ilişkisini anlamlandırabilmek için önemli bir mihenk taşı olacaktır.

Nitekim Rönesans öncesi dönemde 9. yüzyılda¹⁵² İran'da yaşayan el-Taberi'nin yukarıda açıklamış olduğumuz Aristoteles'in insan doğası ve tabii yasaya ilişkin fikirlerini takip ettiğini söylemek mümkündür. El-Taberi hukukun yalnızca Allah'ın kanunları ile sınırlı olmadığını ileri sürmüş ve insanın kendi aklıyla da hukukun felsefi temellerini oluşturabileceği düşüncesiyle tabii hukukun Aristoteles ile bağlantılı bir perspektifini ortaya koymuştur.¹⁵³ Yine benzer şekilde Rönesans öncesi dönemde 12. yüzyılda İran'da yaşamış olan Gazali de insanın akıllı bir varlık olduğunu söylemiş ve insan aklının kapasitesinin iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek yönde olduğunu savunmuştur.¹⁵⁴ Antik Çağ düşüncesinde de yer vermiş olduğumuz üzere insanın özü ve ruhuna ilişkin tartışmalar Gazali düşüncesinde de devam etmiş, Gazali düşüncesinde insanın bir ruhu olduğunu kabul edilerek insan akıllı bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.¹⁵⁵ Yine Gazali'ye göre insanlar belirli bir "*fitrat*" ile doğarlar.¹⁵⁶ Bu fitrat insanın kendini bilmesi Allah'ı da bilmesi için bir anahtardır.¹⁵⁷ dolayısıyla Gazali'nin insanı Tanrı ile ilişkisiyle eşsiz bir canlı olarak gördüğü anlaşılabilir. Gazali'nin fikirlerinin aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere Descartes tarafından da geliştirilerek kullanıldığı, Descartes'in doğal hukuk düşüncesi ve hümanizm fikirlerinde de Gazali'nin düşüncelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.¹⁵⁸

Yine Gazali'nin yasalar bakımından görüşleri ise yine Tanrı merkezli olarak ortaya koyulmuştur ve Gazali'ye göre Tanrı nedensellik zincirinden bu anlamda evrenin kanunlarından muaftır ve Tanrı doğa yasalarının üzerinde bir iradeye

¹⁵² Naif YAŞAR, "İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği", **Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi**, Sayı 1, Yıl 2017, ss.27-68, s.27.

¹⁵³ Ulrika MÅRTENSSON, **Al-Tabarî's madhhab jarîrî: A Paradigm of Natural Law and Natural Rights for the 'Abbasid Caliphate**, Gorgias Press, Piscataway, 2022, s.303.

¹⁵⁴ Anver M. EMON, **Islamic Natural Law Theories.**, Oxford University Press, 2010, s.131.

¹⁵⁵ el-GAZALÎ, **A.g.e.**, s.216.

¹⁵⁶ İmam GAZALÎ, **Kimya-yı Saadet.**, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2014, s.31.

¹⁵⁷ GAZALÎ, **A.g.e.**, 2014, s.31.

¹⁵⁸ A. EZZATÎ, **Islam and Natural Law.**, ICAS Press, Londra, 2002, s.85.

sahiptir.¹⁵⁹ Ayrıca Gazali “Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife” adlı kitabının “*tabii ilimler*” başlığı altında tabiatın kendi yasaları olduğunu söylemiş ve tabiatın değişmez yasaları olduğunu kabul ederek bu yasaları sınıflandırmıştır.¹⁶⁰ Bu bağlamda Tanrı hem evrenin kanunlarından muaf kılınmış hem de şeylerin tabiatı olduğu kabul edilerek evrende var olan bazı değişmez yasaların varlığı Gazali düşüncesinde vurgulanmıştır. Yine Gazali düşüncesinde Kur'an'a dayanan kesin ve değişmez hukuk kuralları varken yasakların ve izinlerin temelinde insanın kendi akıl yürütmesinin de rol oynayabileceği kabul edilmiştir ancak bu akıl yürütme yine Allah'ın kanunları çerçevesinde sınırlandırılmıştır.¹⁶¹ Dolayısıyla Gazali'nin insanların akıyla koymuş oldukları yasaları Allah'ın yasaları ile sınırlandırdığı ve bu yasaların üzerinde bir yasa olarak Allah'ın kanunlarını öngördüğü anlaşılmaktadır.

Yine Gazali düşüncesinde ortaya koyulan “*maslahat*” (مصلحة)¹⁶² fikrinin de bu anlamda önem taşıdığını belirtmek gerekir. Nitekim Gazali'nin hukuk anlayışında ortaya koyulan bu düşünceye göre maslahat insanın faydasına olanı elde etmesi ve kendisine zararlı olanı defetmesi anlamını taşır ve “*zarurîyyat*” olan maslahatlar *din, can, akıl, nesil ve mal* olarak sayılabilecekken bu beş temel değer korunması İslam Hukuku açısından elzemdir.¹⁶³ Dolayısıyla Allah'ın kanunlarına sıkı sıkıya bağlı ve bu kanunlarla sınırlı olsa da temelde evrensel şekilde korunması gereken zaruri değerlerin bu dönemde ortaya koyulmuş olması oldukça önemlidir. Burada Gazali'nin hukuk anlayışında ortaya koyulan “*maslahat*” anlayışının doğal bir düzenin ve insan doğasının korunması amacını taşıdığı ve Gazali anlayışında hukuk kurallarının sadece Allah tarafından belirlenen iradeye dayanmadığını, aynı zamanda insan iradesinin ve doğasının da göz önünde bulundurulması gerektiğinin söylendiğini vurgulamak gerekir.¹⁶⁴ Bu bakımdan, Gazali'nin kullandığı “*maslahat*” kavramı, doğal hukuk ilkelerinin *şeriat* yani İslam Hukuku çerçevesindeki karşılığı olarak düşünülebilir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ EZZATİ, A.g.e., s.79.

¹⁶⁰ İmam el-GAZALİ, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, Çeviren: Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s.175.

¹⁶¹ EMON, A.g.e., s.145.

¹⁶² Soner DUMAN, “İmam Gazzali'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, 2011, ss.9-32, s.9.

¹⁶³ A.g.e., s.15.

¹⁶⁴ EMON, A.g.e., s.131.

¹⁶⁵ A.g.e., s.131.

Yine bu bağlamda Gazali'nin insan doğasına ilişkin fikirlerine de yer vermek gerekir nitekim aşağıda da değinmiş olduğumuz üzere bu fikirlerin transhümanist düşüncenin filizi olarak nitelendirilen Pico Della Mirandola düşüncesinde de kendisine yer bulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Gazali insan doğasıyla oluşan tabii yasaların varlığını kabul etmiş, insanın aklıyla bu kuralları keşfedebileceğini söylemiştir.¹⁶⁶ Ancak iyi ve kötünün Tanrı'nın yasaklarıyla ve izinleriyle belirlenebileceğini söyleyen Gazali, insan aklının üzerinde bir yasayı ve sınırı kabul ederek yasaların üzerinde bir yasanın var olduğunu ortaya koymuştur.¹⁶⁷ Ayrıca Gazali düşüncesinde insanın doğasıyla mertebeleri olduğu fikri ortaya koyulmuş, insanın meleklerden daha üstün olabilmesi mümkünken insanın hayvandan daha aşağı bir canlı olması da bir diğer mümkünlük olarak ifade edilmiştir.¹⁶⁸ Burada insanın üstünlüğü veya aşağılanması insanın kendi kalbini ve *nefsini* eğitmesiyle değişebilen bir haslet olarak ortaya koyulmuştur. Öyle ki Gazali'ye göre: “*Şayet kalb mülkünde zulmediyorsa emrindeki uzuvları zulüm, fesad, muhalefet ve inat gibi kötü işlerin yapılmasında kullanır.*” Dolayısıyla insanın kendisini ahlaki olarak eğitmesinin insanı yücelten bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Nitekim burada Kur'an ayetlerine atıf yapılarak Kur'an'da *hayvandan daha aşağı* olarak adlandırılan insanların durumu kalbini eğitemeyen ve alçalan insanların durumuna örnek gösterilmiştir.¹⁶⁹ Ona göre nefsin ruhları vardır ve bu ruhlardan birisi de *hayvani ruh* olarak adlandırılabilir ve dolayısıyla *his, hareket, şehvet ve gazap kuvvetleri* bu ruhun askerleridir.¹⁷⁰ Gazali düşüncesinde insanın hem iyi yönleriyle hem de kötü yönleriyle ortaya koyulmuş olması ve insan doğasının hem meleklerden üstün olabilecek hem de hayvanlardan aşağı olabilecek şekilde tasavvur edilmiş olması çalışmamız açısından da oldukça önemlidir. Zira kendisinin akabinde gelen düşünürlerden olan Pico Della Mirandola'nın bu düşünceye birebir benzer bir şekilde insan doğasını nitelendirmiş olması, transhümanist düşüncede kendisine yer bulmuş ve transhümanistler bu düşünceyi sekülerleştirerek insanın kendisini geliştirmesi yönündeki amaçlarının kökü olarak kullanmışlardır.

¹⁶⁶ Edward MOAD, “Al-Ghazali's Ethics and Natural Law Theory”, **In Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History**, Editör; R. C. Weller ve A. M. Emon, ss. 83-99. Singapur, 2021, s.84.

¹⁶⁷ MOAD, **A.g.e.**, s.86.

¹⁶⁸ İmam GAZALİ, **Tevhid ve Ledün Risalesi.**, Çeviren: Serkan Özburun & Yusuf Özkan Özburun, Furkan Yayınevi, İstanbul, 1995, s.21.

¹⁶⁹ **A.g.e.**, s22.

¹⁷⁰ **A.g.e.**, s75.

Dolayısıyla Gazali'nin insanı akıllı ve akıl yürütme ile gerçeğe ulaşabilen bir varlık olarak tasavvur ettiğini ancak insan aklını ve insan kurallarını Allah'ın kanunları ve dinin yasakları ile sınırlandırdığını gözlemlemek mümkündür. Böylece insan hümanizm anlayışındaki akıllı ve üstün varlık düşüncesi ile uyuşan bir tasavvurla ele alınırken aynı zamanda insan yasalarının üzerinde değişmeyen tabii yasalar ve Tanrı'nın yasaları tasavvur edilmiştir. Yine Gazali'nin insan doğasını tek bir iyi ile tek bir kötünden ibaret bir bütün olarak ele almayı bilakis insan nefisini eğitilmesi gereken bir nefis olarak tanımlaması çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm düşüncesi bakımından oldukça önem taşımaktadır. Ayrıca Gazali'nin fikirlerinin aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkisi olduğunu ve hem Aquinas'ın hem de Pico Della Mirandola'nın düşüncesinde Gazali'nin izleri olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim Hristiyanlık düşüncesinde Tanrı tasavvuru ve tabii yasa fikrinin ayrıca hümanizme ilişkin görüşlerin 13.yüzyılda İtalya'da dünyaya gelen Thomas Aquinas ile ana çerçevesinin oluştuğu söylenebilir.¹⁷¹ Bu durum da yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Latince eserlerin Arapça'ya ve İspanyolca'ya çevrildiği ve İspanya ile Sicilya'da Rönesans öncesinde yoğun bir entelektüel hava oluştuğu durumları göz önünde bulundurulduğunda Gazali'nin ve dönemin Müslüman düşünürlerinin Hristiyan tasavvurlar üzerinde de etkisi bulunabileceğinin bir göstergesi niteliğindedir. Nitekim Aquinas da Gazali ile benzer şekilde insan ruhunu diğer canlıların ruhundan daha üstün görerek akıl ve irade sahibi olan insanı diğer canlılardan üstün bir canlı olarak nitelendirmiştir.¹⁷² Nitekim Aquinas'a göre de insanın akıl sahibi olmasının nedeni hakikate ulaşmasının sağlanmasıdır ve hakikatin bilgisi dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı bilgisi ile nihayete erebilir.¹⁷³ Yine Aquinas, bir şeyin doğasının veya özünün sadece ona ait olan olduğunu söylemiş ve insanın akıllı olmak, canlı bir varlık olmak gibi insani özelliklerin insana yalnız “*insan*” olması nedeniyle ait olduğunu söylemiştir.¹⁷⁴

¹⁷¹ Edward FESER, **Aquinas.**, Çeviren: Abdullah Arif Adalar, Babil Kitap, İstanbul, 2023, s.144.

¹⁷² **A.g.e.**, s.144.

¹⁷³ **A.g.e.**, s.144.

¹⁷⁴ Thomas AQUINAS, **Varlık ve Öz.**, Çeviren: Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.27.

Ayrıca insanın iki özü olduğunu savunan Aquinas, birinci özün insanın tüm diğer insanlar ile paylaştığı “*insan olmak*” olduğunu; ikinci özün ise evrensel olmayan ve insandan insana değişebilen bir “*doğa*” olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁵ Bu iki özün biri kültürle ve zamanla yerle de değişkenlik gösterebildiğinden Aquinas’ın insan doğası olarak tanımladığı özde mutasyona açık bir fikri de bünyesinde taşıdığını söylemek abartı olmayacaktır.¹⁷⁶ Burada iki özün birincisi olan sabit insan olmak özü değişmezken kültüre dayalı ikinci insan özü yani doğasının değişebileceğinin ve geliştirilebileceğinin kabulü gerekir.¹⁷⁷ Dolayısıyla Thomas Aquinas düşüncesinde insanın doğasının olduğu kabulüyle beraber bu doğanın bir yönüyle değişebileceği kabulü ve mutasyon fikri de vardır.¹⁷⁸ Bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylıca yer vermiş olduğumuz transhümanist fikirlerin içinde taşıdığı amaçlar ile örtüşmesi bakımından oldukça önem taşır. Nitekim yukarıda Gazali düşüncesinde de yer vermiş olduğumuz üzere temelde Gazali ile ortaya koyulan insan nefsinin bu ikircikliği kişiliği yani hem iyiye hem de kötüye yönelebilen ve eğitilebilen yönü ayrıca insanın hem melek hem de hayvan olarak yükselip alçalabilen değişkenliği transhümanist fikirlerde insan doğasının değişkenliği düşüncesinin de alt metnini oluşturan temel dayanak noktası olmuştur.

Dolayısıyla Aquinas, insanı varlıkların üzerinde bir yerde görürken insanın üstünlüğünü de insanda bulunan akla dayandırmaktadır ayrıca aklın üstünlüğünü ise Tanrı’yı kavrayabilme yetisinde saklıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere insan Antik Çağ düşüncesinde olduğu gibi varlığın merkezinde görülmekte iken insanın üstünlüğü insanın Tanrı ile olan ilişkisiyle açıklanmaktadır. Ayrıca Tanrı ile ilişkisi ve aklı ile varlıkların üzerinde yer alan insanın iki ayrı özü olduğu fikri ile insan özünün “*mutasyon*”¹⁷⁹ ile değişebileceği ve kültürel doğanın geliştirilebileceği düşüncesinin çalışmamız açısından da önem taşıyan bir yönü olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

¹⁷⁵ A.g.e., s.27.

¹⁷⁶ Brian Patrick GREEN, “Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms?”, **Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human**, Praeger Publishers, 2015, ss. 201-214, s.205.

¹⁷⁷ A.g.e., s.205.

¹⁷⁸ BOYER John H., Geoffrey MEADOWS, “Thomas Aquinas: Teacher Of Transhumanity?”, **Newcastle Upon Tyne**, Cambridge Scholars Publishing, 2015, ss. 176-187, s.181.

¹⁷⁹ GREEN, A.g.e., s.205.

Ayrıca Aquinas, doğaya ilişkin düşüncelerinde ve tabii hak düşüncesinde Aristoteles'e dayansa da Cicero'nun düşüncelerini tabii hak düşüncesine eklemiş ve tabii hak düşüncesine çok daha keskin ve net bir anlam kazandırmıştır.¹⁸⁰ Ona göre doğal yasa doğal iyilik hali ile çok yakın bir hali anlatmaktadır ve iyi olanın arzulanması gerektiği kötü olanın da engellenmesi gerektiği fikri temel olarak kabul edilmesi gereken bir düşüncedir.¹⁸¹ Yine Aquinas doğal hukuk sistemini tek tanrılı dinler üzerinden incelemiş ve tek tanrılı dinlere doğal hukuku uyarlamıştır.¹⁸² Nitekim ona göre tabii yasa Tanrının bilimi ve inanca dayalı doğal Tanrı biliminden yani İncil'den doğmaktaydı.¹⁸³ Bu yasalar yalnızca vahye dayanmıyordu ve akılla keşfedilmeleri de mümkündü.¹⁸⁴ Ancak Aquinas düşüncesinde ilahi yasa ile tabii yasanın birebir aynı anlama gelmediğini de ifade etmek gerekir.¹⁸⁵ Zira Tanrı'nın yasaları olan ezeli yasaların insan yaratıldıktan sonra insan aklıyla kavranabilen ve uygulanabilen dolayısıyla varlık aleminde görülebilen hali "*tabii yasa*" olarak adlandırılabilir.¹⁸⁶

Nitekim Aquinas'a göre insanların ve diğer varlıkların ezeli ve ebedi yasayı anlama hususunda ortaya çıkan farklılıkları bizi bir başka yasa olan "*tabii yasa*" türünün varlığına götürür.¹⁸⁷ İnsanlar da diğer varlıklar da bu yasaya tabiidir ve insanların ezeli yasadaki aldıkları pay "*tabii yasa*" olarak tanımlanabilir.¹⁸⁸ Ayrıca ona göre beşeri yasa ile tabii yasanın ayrıştığı noktada tabii yasanın buyruğuna boyun eğilmeli ve tabii yasaya uygun yaşamaya çalışılmalıdır.¹⁸⁹ Aquinas tabii yasaların ilkelerinde oldukça net ayrımlar yapabilmiştir.¹⁹⁰ Öyle ki Aquinas'a göre yasalar dörde ayrılmaktaydı: evrenin tanrı tarafından yönlendirildiği "*Evrensel Yasa*", iyilik yapıp kötülükten kaçınmak olarak tanımlanabilecek "*Doğal Yasa*", insan ölümsüz yasayı

¹⁸⁰ David G. RITCHIE, *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Concepts.*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2013, s.39.

¹⁸¹ FESER, *A.g.e.*, s.181.

¹⁸² Oktay UYGUN, *Hukuk Teorileri.*, Onikilevha Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.10.

¹⁸³ STRAUSS, *A.g.e.*, s.191.

¹⁸⁴ Thomas AQUINAS, *Summa Theologia.*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1963, s.85.

¹⁸⁵ FESER, *A.g.e.*, s.185.

¹⁸⁶ *A.g.e.*, s.185.

¹⁸⁷ Muhammet TARAKÇI, *ST. Thomas Aquinas.*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.250-251.

¹⁸⁸ TARAKÇI, *A.g.e.*, s.251.

¹⁸⁹ *A.g.e.*, s.252.

¹⁹⁰ RITCHIE, *A.g.e.*, s.49.

doğal hukuk haline getirirken yanlışlardan kaçabilmesi için uygulanacak “*Kutsal Yasa*” ve bu soyut yasaların somut hali olarak tanımlanabilecek “*Pozitif Yasa*”.¹⁹¹ Dolayısıyla Aquinas’ın hem insan doğası hem de tabii yasa üzerindeki fikirleri transhümanizm ve hümanizmle de ilişki kurulabilecek çok karakterli bir yapıya sahiptir.

Yine buradan da anlaşılaçağı üzere Rönesans öncesi Orta Çağ döneminde Gazali, el-Taberi ve Aquinas gibi düşünürler insanı Tanrı ile ilişkisi üzerinden incelemiş, insanı varlıklar arasında biricik bir konuma Tanrı ile ilişkisi üzerinden getirmişlerdir. Gazali ve el-Taberi düşüncesinde *fitrat* olarak ön plana çıkan insanın doğuştan gelen değişmez doğası yine insanın hem hayvan hem de melek olabilecek terbiyeye tabii iki karakterli *nefsi* Aquinas düşüncesinde ikiye ayrılarak incelenmiş ve insan doğasının bir yönüyle değişebileceğı hatta mutasyon geçirebileceğı kabul edilmiştir. İnsanın bu dönemde varlık içerisinde diğerk canlılardan daha üstün konumda görüldüğü, insan merkezli bakış açısının bu dönemde de mevcut olduğı ancak bu üstünlüğün yaratılan olma ve Tanrı ile ilişkide olma ile sağlandığını söylemek mümkündür. Yine tabii yasaların kabul edildiğini, bu tabii yasalar ile pozitif yasalar arasındaki ilişki üzerinde hem de Hristiyan düşünürlerin hem de Müslüman düşünürlerin fikir beyan ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre tabii yasanın Tanrı’nın yasaları ile de kısıtlandığı bir tasavvur çerçevesinde Orta Çağ düşüncesinin şekillendiğini gözlemlemek mümkündür.

b. Rönesansın Doğuşu Sürecinde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda açıkladığımız hususlar göz önünde bulundurulduğunda Orta Çağ düşüncesinin bir anlamda Antik Çağ düşüncesinden farklı bir mahiyet taşıdığı açıktır zira tabiatla olan ilişki doğrudan Tanrı’ya yöneltilmiştir ve Hristiyan düşüncesi ekseninde de insan doğasının ele alındığı bir dönem olarak doğmuştur.¹⁹² Ancak yaygın kanaatin aksine Avrupa’da Orta Çağ döneminin bütünüyle hümanizm fikrine

¹⁹¹ UYGUN, A.g.e., s.10.

¹⁹² Marshall SAHLINS, *Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması*., Çevirenler: Emine Ayhan & Zeynep Demirsü, BGST Yayınları, 2021, s.65.

yabancı olduğunu varsaymak da oldukça yanlış bir bakış açısıdır.¹⁹³ Zira Ortaçağ hümanizmi Roma İmparatorluğu'nun ve pagan kültürünün bitişiyle Hristiyanlığın ve feodal düzenin doğuşunun oluşturduğu yenilenme sürecinin doğal bir parçasıdır.¹⁹⁴ Yine bu dönem İslam'ın yayılması ve özellikle İber Yarımadası'nda varlık göstermesiyle Avrupa düşüncesinin Rönesans döneminin filizlerini oluşturduğu ve kuvvetlendiği bir dönem olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹⁵ Nitekim yukarıda da söz etmiş olduğumuz üzere bu dönemde ortaya koyulan insan tasavvurunun hem iyi ve hem de kötü unsurlarıyla bir arada görüldüğü ve hatta bu düşüncenin çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm düşüncesinin ilham dahi olduğu söylenebilecektir. Ancak Rönesans döneminde ise insan doğasına ilişkin fikirlerin değişmeye başladığı ve insanın özü itibarıyla iyi olduğu ve yurttaş olduğu fikrinin yaygınlaşmaya başladığı gözlemlenir.¹⁹⁶ Kökleri Antik Çağ dönemine dayanan hümanizm, sosyal ve zihinsel bir hareket olarak Rönesans döneminde yeniden ortaya çıkmıştır ve bu dönemde hümanist fikirler hayatı tam anlamıyla kuşatmaya başlamıştır.¹⁹⁷ Dolayısıyla bu dönemde hümanizmin Rönesans ve Reform gölgesinde hızlıca gelişme göstererek yayıldığını söylemek mümkündür.¹⁹⁸ Ayrıca bu bakımdan Rönesans dönemi, Yunan düşüncesinin ve insanın aklının yüceltildiği ve yukarıda sözünü etmiş olduğumuz Antik Çağ mirasının ivme kazandığı bir dönemdir.¹⁹⁹

Ayrıca hümanizm çalışmalarında en etkili hümanizmin Rönesans devrinde İtalya'da doğduğu genel kabul olarak yer alır.²⁰⁰ Zira Ortaçağ döneminde hümanistlerin Antik Çağ metinlerini el yazması şeklinde çoğalttıkları ve Almanya'da keşfedilen matbaanın 1457 yılında İtalya'ya taşındığı, bu süreçte hümanistlerin basılan kitaplara editörlük yaptıkları ve Latin klasiklerini çoğalttıkları bilinen bir gerçektir.²⁰¹ Yine Rönesans döneminde İtalya'da Bizans el yazmalarının toplandığı, İstanbul'un fethinden sonra Bizans bilginlerinin de İtalya'ya gitmesiyle Yunan eserlerinin Latince

¹⁹³ Paul Oskar KRISTELLER, "Renaissance Humanism and Classical Antiquity", **Renaissance Humanism, Volume 1: Foundations, Forms, and Legacy**, Editör: Albert Rabil Jr., University of Pennsylvania Press, 1988.

¹⁹⁴ ZAGORIN, **A.g.e.**, s. 88.

¹⁹⁵ Hugh KENNEDY, **Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi.**, Çeviren: Ayşenur Demir, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020, s.124.

¹⁹⁶ SAHLINS, **A.g.e.**, s.78.

¹⁹⁷ KÜÇÜKALP, CEVİZCİ, **A.g.e.**, s.153.

¹⁹⁸ AYDIN, **A.g.e.**, s.8.

¹⁹⁹ RUSS, **A.g.e.**, s.123.

²⁰⁰ ZAGORIN, **A.g.e.**, s. 88.

²⁰¹ KRISTELLER, **A.g.e.**, s.8.

'ye tercümelerinin burada yapıldığı da izahtan varestedir.²⁰² Bu kabule göre İtalya'da başlayan Rönesans süreci 16. yüzyılda genişleyerek tüm Avrupa'ya yayılmıştır.²⁰³ Ancak yukarıda da belirtmiş olduğumuz üzere İtalyan Rönesans'ından evvel İspanya'da entelektüel bir gelişimin olduğu, hatta Avrupalıların o dönem unutmuş oldukları Antik Çağ Yunan metnlerinin Latinceye, Arapçaya ve İbraniceye yapılan ilk çevirilerinin burada yapıldığı ve bu ortamın Rönesans'ın başlamasında etkili bir rol oynadığı ayrıca tarihçiler tarafından ileri sürülmektedir.²⁰⁴ Rönesansın temellerinin 12. yüzyılda İspanya'da atıldığı; Arapların Yunanistan'dan, Orta Doğu'dan ve Asya'dan getirdiği klasik eserlerle özellikle Endülüs bölgesinde farklı inançların bir arada yaşadığı entelektüel bir ortamı oluşturduğu ayrıca ifade edilmektedir.²⁰⁵

Bu bağlamda İspanyol tarihçi Marcelino Menéndez Pelayo, gerçek rönesansın 16. yüzyılda İspanya'da başladığını ileri sürmüştür.²⁰⁶ İspanyolların İber Yarımadası'nda Müslüman varlığına son verdiği (*reconquista*) ve Amerika'yı keşfettiği (*conquista*) 1492 yılından Hobbes'un "*Leviathan*" kitabını yayınladığı 1651 yılı arasında geçen bu dönem "*İspanyol Altın Çağı*" olarak bilinmektedir.²⁰⁷ Nitekim İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi İspanyol-Arap skolastikleri akılcılık fikrini Batı düşüncesine kazandırmışlardır.²⁰⁸ Yine yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere iyiye ve kötüye yönelen ve eğitilebilen insan doğası tasavvurunun Pico Della Mirandola'ya uzanan köklerinin aslında Pico Della Mirandola'dan da önce bu dönemde özellikle Müslüman düşünürler tarafından ortaya atıldığını da gözlemlemek mümkündür. Yine Altın Çağ döneminde Vitoria, insana kozmosta yer kapladığı için değer veren hümanist bir sav ileri sürebilmiştir.²⁰⁹ Bu hususa aşağıda ayrıca yer verilmiştir. Bu bağlamda İspanyolların özellikle yeni dünyayı keşifte yerliler ile kurduğu ilişki tabii hukukçu yanı ağır basan bir model doğmasına yol açmış, Kylver'in iddiasına göre özgün bir

²⁰² KADIOĞLU, A.g.e., s.158.

²⁰³ Paul Oskar KRISTELLER, "Humanism", *Minerva*, Springer Publishing, 1978, Cilt 16, Sayı 4, ss. 586-595, s. 586.

²⁰⁴ Jacob BRONOWSKI, *İnsanın Yükselişi: Türümüzün Biyolojik ve Kültürel Evrimine Renkli Bir Bakış*, Çeviren: Aykut Göker, Say Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 2009, s. 137.

²⁰⁵ A.g.e., s.138.

²⁰⁶ Ottavio Di CAMILLO, "Humanism In Spain", *Renaissance Humanism*, Volume 2: Foundations, Forms, and Legacy, Editör: Albert Rabil Jr., University of Pennsylvania Press, 1991.

²⁰⁷ Cemal Bali AKAL, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitapevi, 1997, Ankara, 17.

²⁰⁸ A.g.e., s.46.

²⁰⁹ A.g.e., s.56.

insan hakları düşüncesi doğurmuştur.²¹⁰ Dolayısıyla bu dönemde oluşan tabii hukuk ve insan doğası düşüncelerinin hem hümanizmi hem de transhümanizmi etkilediğini ileri sürmek abartı olmayacaktır. Aşağıda da detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere İspanyol kolonilerinin Amerika’da yerliler ile karşılaşmaları hem tabii hak düşüncesini hem de hümanizm düşüncesini etkileyecek önemli sorular doğurmuş, Orta Çağ düşüncesi Amerika’nın keşfinden etkilenecek şekil almıştır.

Nitekim gerek İtalya gerekse İspanya’da gerçekleşen fikri dönüşümlerin aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere hümanizm ve tabii hukuk anlayışı üzerinde dönüştürücü etkileri olduğu açıktır. Zira Rönesans hümanizmi, modern bilimi doğuran koşullardan birisi olmuştur.²¹¹ Çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylı olarak açıklamış olduğumuz üzere Rönesans döneminde Prometheus ile özdeşleşen “*insan merkezci*” bakış açısının başladığı ve bu dönemde insanı merkeze alan düşüncelerin sistemleştiği gözlemlenir. Nitekim Prometheus, Zeus’tan ateşi çalarak insana iyilik yapan insan dostu bir Titandır.²¹² Prometheus’un bu eylemi karşılığında Zeus Prometheus’a sonsuz bir hayat vermiş ve bir kartal tarafından karaciğerlerinin parçalanmasıyla Prometheus’un hayatı sonsuz bir ızdırapla lanetlenmiştir.²¹³ Bu eylem Prometheus’a sonsuz bir ızdırap ve acı olarak dönse de Prometheus ateşi çalarak insanlığa uygarlığı doğurması için bilgileri öğretecek tüm kapıları açmıştır.²¹⁴ Dolayısıyla Prometheus düşüncesinin hem Rönesans döneminde vurgulanması hem de çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesinde de Prometheus perspektifinden insanın gelişimine bakılması hümanizm transhümanizm bağlantısını algılamak açısından ayrıca bir diğeri örneği teşkil eder.

Bu bölümde Pico Della Mirandola’dan başlanarak Rönesans düşüncesinde hümanizmin ve tabii hukukun dönüşümü açıklanmaya çalışarak Orta Çağ düşüncesindeki Tanrı merkezci insan arketipinin değişimi ortaya koyulmuştur. Özellikle Rönesans döneminde hümanizm ve insan doğası fikirleri ile öne çıkan

²¹⁰ A.g.e., s.56.

²¹¹ A.g.e., s.769.

²¹² Jacqueline RUSS, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çeviren: Işık Ergüden, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019, s.122.

²¹³ Britannica, **Prometheus**, (<https://www.britannica.com/topic/Prometheus-Greek-god>), (Erişim Tarihi: 04.01.2024).

²¹⁴ RUSS, A.g.e., s.122.

düşünürler Pico Della Mirandola ve Erasmus'un fikirlerine yer verilmiştir. Böylece bu dönemde hem hümanizmin hem de tabii hukukun gelişimi açıklanmaya çalışılmıştır.

Nitekim bu dönemin önemli düşünürlerinden Pico Della Mirandola yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Antik Çağ düşüncesini yeniden canlandırmış, özellikle Platon çizgisinde bir düşünce yapısı oluşturmaya çalışmıştır.²¹⁵ Ayrıca Mirandola Arapların ve Perslerin insanın üstünlüğüne ilişkin görüşlerini yetersiz görmüş, insanda inancın ötesinde bir haslet aramıştır.²¹⁶ Ancak yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere Orta Çağ döneminde Arap düşüncesinde de insan zaten aklıyla öne çıkarılan bir varlık olarak görülmüştür. Yine “*İnsanın Değeri Üzerine Söylev*” adlı kitabında Mirandola insanı yüceltirken insanın sabit bir doğası olmadığını ve varlıkla beraber dönüşüme açık olduğunu vurgulamıştır.²¹⁷ Nitekim bu düşüncenin Gazali düşüncesinde de yer aldığını yukarıda detaylıca açıklamıştık. Ayrıca Mirandola, kendisi de alemin “*Tanrı*” tarafından yaratıldığını ileri sürmüş ve “*Tanrı'nın*” bilinme arzusunun insanın yaratılışını doğurduğunu söyleyerek insanı üstün kılan hasleti *Tanrı'nın* insanı yaratışı ve O'nun bilinme arzusu ile ilişkilendirmiştir.²¹⁸ Yine Mirandola'nın ortaya koyduğu bu görüşün de Mirandola'dan önce dönemin İspanyasında yaşamış olan Endülüs düşünürü İbn Arabi tarafından “*Fususul Hikem*” adlı eserde bir hadisin şerhi olarak dile getirilmiştir.²¹⁹ Nitekim İbn'ül Arabi, hadisi şerif-i dayanarak göstererek Tanrı'nın bilinme arzusunun insanın yaratılışına neden olduğunu söylemiş ve insanı Tanrı'yı bilecek ilmi edinmekle yükümlü görerek insanı *kābiliyyet-i külliyye ve mazhariyyet-i cem'iyye* sahibi olarak nitelendirmiştir.²²⁰

Yine İbn'ül Arabi insanı yüzüğün kaşına benzetmiş ve alemin kaşını insan olarak görmüş, insanı alemin koruyucusu olarak nitelendirmiştir.²²¹ Mirandola da

²¹⁵ GÖKBERK, A.g.e., s.173.

²¹⁶ Pico Della MIRANDOLA, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa, 2006, s.15.

²¹⁷ Carla CORDURA, “El Humanismo”, *Revista Chilena De Literatura*, Universidad de Chile, Santiago, Şili, Sayı 84, 2013, ss. 9-17, s.11.

²¹⁸ MIRANDOLA, A.g.e., s.16.

²¹⁹ Muhyiddin İBNÜ'L-ARABÎ, *Fususul Hikem 1. Cilt.*, Çeviren; Ahmed Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s.421.

²²⁰ İBNÜ'L-ARABÎ, A.g.e., s.421.

²²¹ İBN'ÜL-ARABÎ, *Fususul Hikem*, Çeviren; Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, s.26.

insanı kendi kaderinin efendisi olarak görmüş ve bu yönüyle insanı meleklerden ve yıldızlardan daha üstün *haysiyetli* bir varlık olarak nitelendirilmiştir.²²² Burada söz edilen “*kaderin efendisi olma*” hasletinin yine transhümanizm idealinde de yer aldığını belirtmek transhümanizm ve hümanizm bağlarını ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Ayrıca Mirandola’nın da insanın üstünlüğünü Tanrı’ya dayandırıldığını söylemek mümkün olsa da doğayla da ilişki kurması yönünden Antik Çağ düşünürleri ile benzerlik taşıdığını da ifade etmek gerekir. Nitekim Mirandola düşüncesinde doğa birbirinden öz olarak farklı varlık sınıflarından oluşmamaktadır tam aksine büyük ve birbirine bağlı tek bir *formdan* bahsetmek mümkündür.²²³ Ayrıca Mirandola ve çağdaşları insanın dünyayı anlayabilmesinin yolunun önce insanın kendisini anlaması ve maddi, manevi yükselişi ile gerçekleşebileceğini savunmuştur.²²⁴ Bu husus Zygmunt Baumann fikrinde de ortaya koyulan “*bukalemun insan*” modeli ile örtüşür ve insanın her türlü değişime ayak uydurarak kendini yükseltmesi gerektiği fikrini bünyesinde taşır.²²⁵ Bu yükselişin de yine transhümaist düşünce ile bağları oldukça açık şekilde görülmektedir. Yine Mirandola, *World-Soul* olarak doğayı ruhun bir aşaması olarak nitelendirmiş ve doğaya tekil bir ruh atfetmiştir.²²⁶ İbn’ül Arabi düşüncesinde yer alan varlığın Tanrı’nın yaratılışıyla bir bütün olduğu ve her varlıkta Tanrı’dan bir öz bulunduğu fikri yani *vahdet-i vücud* düşüncesi ile Mirandola’nın fikirleri bu anlamda da örtüşür.²²⁷ Bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm fikrinde yer alan *tekillik* düşüncesi ile örtüşmekte ve bu bakımdan dikkat çekmektedir.

Dolayısıyla bu dönemde teolojik bakış açısına sahip Hristiyan düşünürlerin insan merkezli teolojik düşüncenin yanında Tanrı’nın ilahi planını da göz önünde bulundurdıkları söylenebilir.²²⁸ Ayrıca yukarıda açıklamış olduğumuz hususlardan da anlaşılacağı üzere Rönesans’ın doğuşu sürecinde Hristiyanlıktan²²⁹ ve Tanrı ile

²²² Umberto ECO ve Riccardo FEDRIGA, **Felsefe Tarihi 3: Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye.**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2021, s.373.

²²³ Ernst CASSIRER, “Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, **Journal of the History of Ideas**, 1942, Cilt 3, Sayı 3, ss.319-346, s.338.

²²⁴ Deniz KURTYILMAZ, “Modernliğin Müphem Özneliği Çerçevesinde Bukalemun İnsan Zelig”, **SineFilozofi Dergisi**, 2020, ss.110-129, s.112.

²²⁵ KURTYILMAZ, **A.g.e.**, s.112.

²²⁶ CASSIRER, **A.g.e.**, s.338.

²²⁷ Ekrem DEMİRLİ, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s.206.

²²⁸ AYDIN, **A.g.e.**, s.10.

²²⁹ KADIOĞLU, **A.g.e.**, s.158.

insanın ilişkisinden beslenen bir hümanizm anlayışı söz konusu olmuştur. Yine doğa üstünde kuralları bulunan Tanrı düşüncesinin bu dönemde hâkim olduğu açıktır. Nitekim rönesansın önemli figürlerinden olan ve hümanizmin öncü savunucularından birisi olan²³⁰ Rotterdamlı Desiderius Erasmus'un gözünde dahi ideal insanın tamamlanmış hali İsa'dır²³¹ ve Erasmus'un hümanizminin Yunan hümanizmi ile Hristiyan öğeleri aynı anda bünyesinde barındırdığı söylenebilir.²³² Öyle ki Erasmus'a göre Platon bir aziz mertebesindedir ancak bu aziz aynı zamanda İsa'nın felsefesini de yaymakla görevlidir.²³³ Ayrıca Erasmus hümanist bir perspektifle Hristiyanlığı ele alarak bir nev'i dini bir reformun da öncüsü olmuş, Hristiyanlık ve hümanizmi bir potada eritmiştir.²³⁴ Ona göre insanda tanrısal ruhun bir kıvılcımı bulunur ve insan dünyevi bir tanrısal varlıktır.²³⁵ İnsan doğasından uzaklaştığında kötüleşir ve insan onuruna aykırı işlere girer.²³⁶ Ayrıca insan bedenini bile Baba Tanrı'ya borçludur.²³⁷ Dolayısıyla Rönesans'ın önemli figürlerinin başında gelen Erasmus'un dahi Hristiyanlığın özüne dönüş amacıyla eserler verdiği²³⁸ ve Rönesans hümanizminin dini karakterinin de göz önünde bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere Rönesans hümanizmini modern seküler hümanizmden ayırmak gerekir. Zira Rönesans hümanizminde insanın kendi pratiklerini merkeze alan bir bakış açısı mevcut olsa da bu görüş estetik karakterli bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır.²³⁹

Rönesans hümanizminin özünde insanı merkeze alma ve Antik Çağ bakış açısına dönme düşüncesi yer alırken, bu dönemde ortaya koyulan insan tasavvurunun dini motiflerin oldukça ağır bastığı bir tasavvur olduğunu söylemek mümkündür

²³⁰ Mustafa YILDIRIM, "Rönesans ve Reformasyon", **Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2020, ss.184-210, s.191.

²³¹ RUSS, **A.g.e.**, s.141-142.

²³² Birden GÜNGÖREN BULGAN, "Erasmus'un Hümanist Bir Prens Yaratma Çabası", **Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 151-152, 2017, ss. 181-207, s. 203.

²³³ KADIOĞLU, **A.g.e.**, s.158.

²³⁴ Paul Bernard DECOCK, "Erasmus as Reformer: Humanism and Piety—Scholarship and Tolerance", **Studia Historiae Ecclesiasticae**, Church History Society of Southern Africa and Unisa Press. Cilt 45, Sayı 2, 2019, s.2.

²³⁵ Desiderius ERASMUS, **Tatlı Gelir Yaşamayana Savaş.**, Çeviren: İlknur Özdemir, Can Yayınları, İstanbul, 2020, s.14.

²³⁶ **A.g.e.**, s.14.

²³⁷ Desiderius ERASMUS, **Deliliğe Övgü.**, Çeviren: Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007, s.208.

²³⁸ AYDIN, **A.g.e.**, s.10.

²³⁹ KÜÇÜKALP/CEVİZCİ, **A.g.e.**, s.154.

Dolayısıyla yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere bu dönemde insan merkezli teolojik düşüncenin yanında Tanrı'nın ilahi planının da göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.²⁴⁰ Ayrıca çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesi açısından da bu dönemin özellikle önem arz ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Nitekim yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere Gazali ile başlayan insanın hem melek hem hayvan olabileceği düşüncesi bu dönemde Mirandola düşüncesinde de kendisine yer bulmuştur. Bu düşünce transhümanist düşünce de kendisine ayrıca yer bulmuştur. Bu bağlamda yine hem İbn'ül Arabi düşüncesinde hem de Mirandola düşüncesinde varlığın Tanrı'nın özü olarak görülmesi insana ilişkin bakışı da şekillendirmiştir. Ayrıca Rönesans düşüncesinin gelişimi ve hümanizm ile tabii hukuka ilişkin asıl gelişmeler aşağıda özel olarak değinmiş olduğumuz üzere Amerika'nın keşfi süreci akabinde şekillenmiştir.

c. Amerika'nın Keşfi Süreci ile Akabinde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere İspanya'da Endülüs döneminde başlayan entelektüel ortam Orta Çağ düşüncesinde ve Rönesans sürecinde önemli rol oynamış ve dönemin fikirlerine etki etmiştir. Bu dönemde Orta Çağ yıllarında ortaya çıkmış olan Thomas Aquinas merkezli tabii hukuk teorileri eleştirilmeye başlanmış olsa da İspanya'nın Amerika'yı keşfettiği “*altın çağ*” döneminde tabii hukuk yeniden güçlenerek ivme kazanmış ve canlanmıştır.²⁴¹ Zira 1492 yılında İspanyol kolonilerinin Amerika kıtasını keşfetmesi²⁴² ve İspanyolların burada yaşayan yerli halk ile karşılaşması aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere insan doğası, insanın hakları ve hümanizm fikirleri üzerinde etkileri günümüzde kadar uzanan bir dönüm noktası teşkil etmiştir.²⁴³ Bu keşifler nedeniyle İspanya'nın Amerika'daki varlığını hukuki açıdan açıklamaya çalışması aynı zamanda din temelli hukuk anlayışından uzaklaşılması

²⁴⁰ AYDIN, A.g.e., s.10.

²⁴¹ Bernice HAMILTON, *Political Thought In Sixteenth-Century Spain.*, Oxford At The Clarendon Press, Londra, 1963, s.11.

²⁴² Kirkpatrick SALE, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy.* Alfred A. Knope Publishing, New York, 1990, s.46.

²⁴³ AKAL, A.g.e., 1997, s.23.

sonucunu doğurmuştur.²⁴⁴ Bu dönemde özellikle Vitoria'nın doğal hukuk teorileri ön plana çıkmıştır.²⁴⁵

Zira Amerika'nın keşfedilmesi, İspanyol kolonilerinin Amerika'da daha önce yaşayan yerliler ile karşılaşmasıyla sonuçlanmıştır. Hem dini olarak hem de kültür olarak farklı olan bu halkların tanımlanması ve bu insanlara yapılacak muamele bu dönemde hep tartışma konusu olmuş ve yerliler “*küffar*” olarak tanımlanmıştır.²⁴⁶ Küffar olarak nitelendirilen bu yerli kavimlerin doğal olarak köle olup olmadıkları sorunu yukarıda da açıklamış olduğumuz insanların ortak bir özlerinin bulunup bulunmadığı sorununu bir başka pencereden ele almayı gerektirmiştir. İşte bu sorunların baş göstermeye başladığı bir dönemde yaşamış Francisco Vitoria Aziz Thomas Aquinas'ın hümanizm anlayışından ve Erasmus'un düşüncelerinden etkilenmiş, yerliler ile İspanyol kolonilerinin karşılaşmalarına binaen yerlilerin hakları üzerinde düşünmüştür.²⁴⁷ Vitoria, çalışmamızın yukarıdaki bölümlerinde de açıklamış olduğumuz ve özellikle Aziz Thomas Aquinas tarafından benimsenmiş olan Orta Çağ doğal hukukunu benimsemiş ve “*evrensel yasa*” (*lex aeterna*) kavramını özümsemiştir.²⁴⁸ Bu doğal hukuk anlayışında insan, ebedi yasayı içinde taşır olarak görülmüştür ve “*doğal hak*” (*jus naturale*) ise doğal hukukun toplumsal yaşamı düzenleyen kısmı olması nedeniyle incelenmeye layıktır.²⁴⁹ Bu dönemde hukuk üç ana bölümde ele alınmıştır nitekim bu ayrıma göre hukuk; *ilâhi hukuk*, *insanî hukuk* ve *doğal hukuk* çerçevesinden temellendirilmiştir.²⁵⁰ Dolayısıyla küffar olarak nitelendirilen yerli halkların bu hukukun neresinden konumlandırılması gerekeceği hem hümanizm çalışmalarında insanın doğası ve insanlar arasında bulunabilecek temel ortaklığın anlaşılması açısından hem de doğal hukukun temellendirilmesi açısından önemli bir dayanak noktasını teşkil etmiştir..

²⁴⁴ Erdem DENK, “Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği”, **Bilge Strateji**, Cilt 3, Sayı 5, 2011, ss.99-127, s.102.

²⁴⁵ HAMILTON, **A.g.e.**, s.11.

²⁴⁶ Antony ANGHIE, “Francisco De Vitoria ve Uluslararası Hukukun Kolonyal Kökenleri”, Çeviren; Umut KOLOŞ, **Public and Private International Law Bulletin**, Cilt 33, Sayı 1, 2013, ss.273-294, s.276.

²⁴⁶ KRIEGER, **A.g.e.**, s.14.

²⁴⁷ Vicente BELTRAN, **Francisco de Vitoria**, Editorial Labor, Barselona, 1939, s.26.

²⁴⁸ Antonio Truyol SERRA, **Los Principios Del Derecho Publico en Francisco Vitoria**, Catedratico de Filosofia del Derecho en la Universidad de Murcia, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid, 1946, s.28.

²⁴⁹ SERRA, **A.g.e.**, s.29.

²⁵⁰ ANGHIE, **A.g.e.**, s.276.

Nitekim Vitoria'nın düşünce kurgusu bu bağlamda doğal bir hukuk üzerinden evrenselleştirilebilecek hukuki değerler kümesi oluşturmuştur ve en nihayetinde bir nev'i hukuku evrenselleştirmiştir.²⁵¹ Ayrıca Vitoria'nın bu fikirleri Hristiyan kolonilerinin yeni dünyada karşılaştıkları insanlar açısından bu insanların doğal köle olup olmayacakları sorusunu ve bu insanların ortak birtakım hakları olup olamayacağı düşüncesini gündeme getirmesi bakımından oldukça önemlidir.²⁵² Bu bakımdan Vitoria insan haklarının kurucusu olarak görülebilir.²⁵³ Zira çağdaşlarından farklı olarak Vitoria, hümanizm düşüncesinin temel unsurlarını benimsemiş, zararlı kısımları eleyerek çağdaşlarının maruz kaldığı olumsuz etkilerden kaçmayı başarmıştır.²⁵⁴ Nitekim Vitoria, Amerika'da bulunan yerlilerin de diğer bütün insanlar gibi hakları olduğunu söylemiş ve doğal köleliğin kabul edilemeyeceğini savunmuştur.²⁵⁵ Vitoria düşüncesinde ilahi hukukun yeryüzündeki temsilcisi olarak nitelendirilebilecek Papa'nın otoritesi yerine seküler bir tabii hukuk fikrinin geliştirilmiş ve *küffarlığın* tabii hukuku ya da insani hukuku ortadan kaldırmayacağı yönünde bir görüş geliştirmiştir.²⁵⁶ Ona göre haklar, sahiplik ve hakimiyet tabii hukuka veya insani hukuka dayanır ve dini anlayışa ve inanca dayanarak ortadan kaldırılması mümkün değildir.²⁵⁷ Ona göre günahkâr olmak, mülkiyet sahibi olmaya engel olamaz ve inançsız olmak da aynı şekilde bir engel olarak nitelendirilemez.²⁵⁸ Dolayısıyla Vitoria'nın insanlar arasında dini inancı ortak nokta almadan seküler bir denklik kurgulandığı ve tabii hukuk veya insan hukuku olarak nitelendirilen bir hukuk anlayışı üzerinden evrensel bir hukuk anlayışı teşkil edildiği gözlemlenir. Bu bağlamda günümüzde kadar etkileri ulaşan tabii hak düşüncesinin temellerinin Vitoria üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür.

²⁵¹ A.g.e., s.276.

²⁵² KRIEDEL, A.g.e., s.15.

²⁵³ A.g.e., s.14.

²⁵⁴ Ruben C. GONZALEZ, **Francisco de Vitoria**, Institucion Cultural Espanola, Buenos Aires, 1946, s.13.

²⁵⁵ Blandine KRIEDEL, **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s.14.

²⁵⁶ ANGHIE, A.g.e., s.276.

²⁵⁷ A.g.e., s.276.

²⁵⁸ Mehmet Emin BÜYÜK, "Machiavelli'den Grotius'e Egemenlik Kuramının ve Modern Devletler Hukukunun Gelişimi", **İstanbul Hukuk Mecmuası**, Cilt 80, Sayı 1, ss.299-356, s.327.

Ayrıca yine bu dönemde yaşamış olan Hugo Grotius ise hümanizm ve tabii hukuk fikrinin aldığı bu yeni şekil açısından oldukça önem taşır. Zira Grotius, yukarıda açıklamış olduğumuz dönüşüm dönemine uygun olarak fikirlerini tabii hukuk üzerine inşa etmiştir ve devletler arasında da etkili olabilecek, sonsuz, değişmez bir hukuk oluşturmuştur.²⁵⁹ Grotius düşüncesi yukarıda da açıklamış olduğumuz Vitoria düşüncesi ile Aquinolu Thomas'ın fikirlerine dayanma noktasında da ortaklık teşkil eder. Öyle ki Grotius da Aquinolu Thomas gibi ilahi hukuk ile tabii hukuk arasında bir ayrım olduğu fikrine dayanır.²⁶⁰ Bu düşünce daha önce de açıklamış olduğumuz üzere Vitoria'nın ayrımıyla benzerlik taşır zira yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere yerlilerin haklarına ilişkin fikirlerinde Vitoria da benzer bir ayrıma giderek yerlilerin *küffar* olması halinde dahi hak sahibi olabilecekleri ve doğal köleliğin kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Grotius, Vitoria'nın fikirlerini sistemleştirmiş ve geliştirerek kendi fikirleri olarak ileri sürmüştür.²⁶¹

Bu dönemde Grotius'ta doğal hukuk görüşünün “doğa” kavramına atıfla seküler bir içerik kazandığını ve kurumsallaştığını söylemek mümkündür.²⁶² Nitekim ona göre Tanrı olmasa dahi tabii hukuk tabii hukuk olarak var olmaya devam edebilirdi.²⁶³ O doğa yasalarını “*aklın buyruğu*” niteliğinde görmüştür.²⁶⁴ Ayrıca yine ona göre doğa yasaları apaçıktır ve vardır ve doğanın doğa yasalarına dayandığı gibi toplum da değişmez sosyal yasalara dayanmalıdır.²⁶⁵ Hugo Grotius, hükümdarın doğal hukuka veya ilahi buyruğa aykırı bir şey emretmesi halinde bu emre itaat edilmemesi gerektiğini belirterek hükümdarın emri üzerinde bir ilahi ve doğal hukukun bulunduğu görüşünü kabul etmiştir.²⁶⁶ Bu anlayışın çalışmamızın Antik Çağ bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere Sofokles'in “*Antigone*” adlı eserinde ortaya koyulmuş yasalar üstü yasa fikri ile birebir örtüştüğünü gözlemlemek mümkündür. Yine Grotius'a göre bazı haklar yalnızca akıllı insanların sahip olabileceği haklardır ve bu haklara örneğin mülkiyet hakkı örnek verilebilir ayrıca bu hakkın bebekler veya

²⁵⁹ BÜYÜK, A.g.e., s.327.

²⁶⁰ A.g.e., s.327.

²⁶¹ Sergio Moratiel VILLA, “Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Hukuku”, Çeviren; Aydın Furkan KAYNAK, *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, Sayı 17, 2023, ss. 230-249, s.240.

²⁶² DENK, A.g.e., s.104.

²⁶³ AKAL, A.g.e., 1997, s.194.

²⁶⁴ UYGUN, A.g.e., s.12.

²⁶⁵ A.g.e., s.12.

²⁶⁶ Hugo GROTIUS, *The Law of War and Peace.*, Walter J. Black Publishing, New York, 1949, s.59.

akıl hastaları tarafından kullanılması mümkün değildir dolayısıyla hakların bazılarının akıllı insanların sahip olabileceği haklar olduğunun kabulü gerekir.²⁶⁷ İnsanlık bu hakların koruyucusu gibidir ve insanların hukuka ekleme yapması mümkün olsa da doğal hukuka aykırı eklemeler yapılamaz.²⁶⁸ Ayrıca Grotius doğal hukuk fikrine dayanarak bazı malların kamusal mallar olduğunu kabul etmiş doğa hukukuna göre, hava, akan su, deniz ve dolayısıyla deniz kıyısının herkese ait olduğunu belirtmiştir.²⁶⁹ Dolayısıyla Grotius tabii hakların teorik alt yapılarını oldukça kuvvetli şekilde kurarken *küffar* olarak adlandırılan farklı insanların dahi bazı temel haklara sahip olduğu düşüncesini yazılı yasaların üstünde buluna daha üstün yasalara dayandırarak açıklamıştır. Bu vurgunun ve düşünce kurgusunun transhümanist düşüncede kurgulanması gereken haklar düşüncesi açısından da önem taşıdığını söylemek mümkündür zira geçmişte *küffar* ve *mümin* adlandırmalarıyla din üzerinden yapılan bu ayrımın gelecekte teknolojiye entegre olmuş transhümanlar ve genlerini koruyan doğal insanlar arasında seküler bir gerilim olarak gözükebileceği aşikardır.

Ayrıca Grotius doğal hukukun insan doğasına içkin olduğunu ileri sürmüştür.²⁷⁰ Nitekim ona göre ölümlerin parçalanması insan doğasına aykırı olurdu bu nedenle düşman bile olsa bir insanın cenazesinin kaldırılmasının o insana bahşedilmesi gerekirdi.²⁷¹ Bu anlayış da yine Sofokles'in cenaze üzerinden yasaların üzerinde bir yasa öngördüğü düşüncesiyle benzerlik taşır. Dolayısıyla Grotius, insan doğasının varlığını kabul etmiş ve bu doğanın gereği olan insan onurunun korunması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre insan doğasının kaçınılmazı olan bazı eylemler vardır ve her kötü eylemin cezalandırılması bu kaçınılmazlık nedeniyle mümkün değildir.²⁷²

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere İspanyol kolonilerinin Amerika kıtasına ulaşması hem hümanizm düşüncesi bakımından hem de doğal hukukun gelişimi açısından oldukça büyük bir değişimin öncüsü olmuştur. Zira *küffar* insanlarla karşılaşmanın Hristiyan düşüncesinde bir kırılmaya yol açtığı, bu insanların doğal

²⁶⁷ A.g.e., s.90.

²⁶⁸ A.g.e., s.90.

²⁶⁹ A.g.e., s.90.

²⁷⁰ RUSS, A.g.e., s.222.

²⁷¹ GROTIUS, A.g.e., s.202.

²⁷² A.g.e., s.202.

köle olup olamayacağı sorunu ve mülkiyet, sahiplik hakları gibi hakların ne yönde şekillenmesi gerektiği hususu tarihsel olarak önemli bir kırılma teşkil etmiştir.

Bu tartışmaların gölgesinde gelişen Vitoria ve Grotius düşüncesinde Thomas Aquinas fikrinde ortaya çıkan *ilahi hukuk* ve *tabii hukuk* ayrımının biraz daha sekülerleştiği ve sistemleştiği gözlemlenir. İspanyol kolonilerinin kendilerinden farklı insanların hangi haklara sahip olacağı hususundaki kaygıları hiç şüphesiz ki çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanlar açısından da önem arz edecek bir kaygının öncüsü niteliğindedir. Yine Grotius'un ortaya koymuş olduğu insanların sahip olabileceği haklar fikrinin çalışmamızın ikinci bölümünde de açıklamış olduğumuz transhümanistlerce dile getirilen *insanın kendini geliştirme hakkının* da bu temel haklar arasında olup olmayacağı sorusuna bir köprü kurar. Ayrıca bu dönemde Amerika'nın keşfinin ve tabii hukukun sekülerleşerek modern düşüncenin filizlerinin doğmasının önünü açtığını söylemek de gerekir.

d. Modern Düşüncenin Gelişimiyle Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda açıklamış olduğumuz üzere Rönesans'ın başlangıcında Tanrı odaklı gelişen hümanizm ve tabii hak düşüncesi Amerika'nın keşfi ile daha seküler bir pencerenin açılmasına yol açmıştır. Ancak bu dönemde yine Thomas Aquinas ile şekillenen tabii hukuk anlayışının geliştirildiği ve uygulanmaya devam edildiği gözlemlenmiştir. Nitekim yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Grotius ve Vitoria düşüncesinde de tabii hukukun hem uluslararası hukuka hem de iç hukuka olan üstünlüğü kabul edilmiştir.²⁷³

Ancak başlangıçta Hristiyanlıktan beslenen hümanizm zamanla bu özelliğini kaybederek Yunan ve Roma kaynağına dayanmaya başlamıştır.²⁷⁴ Bu bağlamda yukarıda sözünü etmiş olduğumuz Aquinas merkezli düşünce sisteminin zamanla eski gücünü yitirmeye başladığı ve hümanizm düşüncesinin Aquinas merkezci bakış

²⁷³ INGRAM, A.g.e., s.39.

²⁷⁴ KADIOĞLU, A.g.e., s.160.

açısından çıkmaya başladığı gözlemlenir.²⁷⁵ Modern düşüncenin doğuşuyla beraber yukarıda sözünü etmiş olduğumuz ve temellerini Thomas Aquinas'ın kurmuş olduğu tabii yasanın ilahi yasa ile eklemlendirildiği ve tabii hak düşüncesinin değiştiği gözlemlenir.²⁷⁶ Bu husus Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı çalışmasında Thomas Aquinas'ın ortaya koyduğu tabii hak görüşüne karşı görüşleri ile de oldukça saf şekilde açığa çıkar.²⁷⁷ Modern siyasi düşüncenin Thomas Aquinas'ın kurduğu görüşü reddederek klasiklere dönüş yaptığı süreç aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere hızlanarak ivme kazanır.²⁷⁸ Eş zamanlı olarak bu süreçte seküler veya din dışı olarak kategorize edilemese de giderek daha çok insan odaklı ve ahlak merkezli bir bakış açısı yayılmaya başlamıştır.²⁷⁹ Ayrıca süreçte “*dindar hümanizm*” teriminin kullanıldığı ve Hristiyanlık kaynaklarına karşı olan hümanistlerin kuvvetlenerek hümanizme pagan karakter kazandırdıkları gözlemlenir.²⁸⁰ Hümanistler, insanın özünü “*iyilik*” olarak görmüşler ve Hristiyanlık öncesi ahlak felsefesinin kurucuları olan Stoa ve Epikür felsefesini benimsemek suretiyle hümanizmin mahiyetini değiştirmişlerdir.²⁸¹ Bu süreç, akli merkeze alan bir anlayışın doğmasıyla ahlakın laikleşmesi sürecine yol açmış ve Tanrı'nın inayeti ve takdirine olan inanç yıkılmıştır.²⁸² Böylece skolastik düşüncenin reddedildiği modern düşüncenin başladığı bir safhaya geçilmiştir.²⁸³ Bu dönemde özellikle Descartes ile modern düşünmenin temellerinin atıldığı, insana ve hukuka ilişkin görüşlerin bu ekseninde değişime uğradığı görülür.²⁸⁴

Aşağıda açıklamış olduğumuz üzere Descartes ile modern hümanist düşüncenin yapı taşlarının atılmaya başladığı bu dönem Locke, Hobbes ve Rousseau'nun ortaya koyduğu sosyal sözleşme teorisinin açtığı seküler sayfada yepyeni bir hal almıştır. Modern düşünceyle beraber hem hümanizmin hem de tabii hak düşüncesinin insan doğası merkezinde aldığı şekille hümanizm ve tabii hukuk

²⁷⁵ Roger SCRUTON, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi.*, Çevirenler; Utku Özmakas & Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, s.32.

²⁷⁶ STRAUSS, *A.g.e.*, s.191.

²⁷⁷ *A.g.e.*, s.191.

²⁷⁸ *A.g.e.*, s.191.

²⁷⁹ ZAGORIN, *A.g.e.*, s.88.

²⁸⁰ AYDIN, *A.g.e.*, s.12.

²⁸¹ KADIOĞLU, *A.g.e.*, s.159.

²⁸² *A.g.e.*, s. 159.

²⁸³ SCRUTON, *A.g.e.*, s.32.

²⁸⁴ *A.g.e.*, s.32.

düşüncesi bugünkü iskeletine bürünmüştür. Nitekim Yeni Çağ döneminde hukuk içerik değiştirerek daha seküler bir hal almış ve Tanrı iradesinden bağımsız hale gelen bir hukuk anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.²⁸⁵ Aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere hukukun kaynağını Tanrı'dan değil insan aklından aldığı düşüncesinin bir sonucu olarak hukukun kaynağı “*tabii akıl*” olarak görülmüştür.²⁸⁶ Bu dönemdeki tabii hukuka “*rasyonalist tabii hukuk*” da denilmektedir.²⁸⁷

Hümanizmin modern anlamını bulması ve asıl dönüşümünü yaşaması ise 17.yüzyılda gerçekleşmiş, bu dönüşümde Rönesans hümanizminden farklı olarak mistik ve estetik tecrübeler geride bırakılıp bilim ve insan aklı temel referans noktası haline getirilmiştir.²⁸⁸ Bu düşüncenin sonucu olarak “*insan doğası*” kavramı ortaya çıkmış ve hukukun temelinde “*insan doğası*” yer almaya başlamıştır.²⁸⁹ On yedinci yüzyılda insanlar ile hayvanlar arasında kesin bir ayrım yapılabilmektedir.²⁹⁰ Bu nedenle bu dönemde yalnızca insanların doğal haklara sahip olabileceği bilincinin mevcut olduğunu söylemek mümkündür.²⁹¹ Yine bu dönemde hümanist felsefe Descartes’ın “*düşünen özne*” kavramı üzerine inşa edilmiş ve modern hümanist düşünce bu kavram üzerinden şekillenerek ilerlemiştir.²⁹² Doğrunun ölçütünün insan haline gelmesiyle birlikte hukuk da ölçütünü *insan doğası* kavramından almaya başlamıştır.²⁹³

17.yüzyılda dünyaya gelen ve modern felsefenin temellerini atmış kurucu ismin yukarıda da kısaca sözünü etmiş olduğumuz üzere René Descartes olduğunu söylemek mümkündür.²⁹⁴ Zira Descartes'a yeniçağ felsefesinin “*kurucusu*” veya “*babası*” denmiş, Descartes fikirleri ile bu dönemde bir çığır açmıştır.²⁹⁵ Nitekim Rönesans döneminde kurgulanan fikirlerin Descartes ile artık sistemli hale geldiği ve derlenip toparlandığını söylemek mümkündür ve bu dönemde Descartes’ın çizdiği

²⁸⁵ GÖZLER, A.g.e., s.81.

²⁸⁶ A.g.e., s.82.

²⁸⁷ A.g.e., s.82.

²⁸⁸ KÜÇÜKALP/CEVİZCİ, A.g.e., s.154.

²⁸⁹ RUSS, A.g.e., s.220.

²⁹⁰ ASAD, A.g.e., s.160.

²⁹¹ ASAD, “A.g.e., s.160.

²⁹² KÜÇÜKALP/CEVİZCİ, A.g.e., s.154.

²⁹³ RUSS, A.g.e., s.220.

²⁹⁴ GÖKBERK, A.g.e., s.228.

²⁹⁵ SCRUTON, A.g.e., s.228.

çerçevenin zamanla iinin doldurulduğunu sylemek de mmkndr.²⁹⁶ Ancak Descartes’in de yine Orta ağ düşüncesinde de yer vermiş olduğumuz benzer etkileşimlerin etkisinde olduğunu ve İmam Gazali’nin fikirlerinden etkilenererek düşünce sistemini büyük ölçüde Gazali’nin kurduğu fikir sistemi üzerine inşa ettiğini sylemek mümkündür.²⁹⁷ Bu bağlamda Descartes’in doğal hukuk düşüncesi ve hümanizm fikirlerinde de Gazali’nin düşüncelerinden etkilendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.²⁹⁸ Nitekim Gazzali düşüncesinde yer alan Tanrı insan ilişkisi üzerinden insanı anlamlandırma ve insan aklının sınırlarını belirlemek suretiyle insana bir anlam ve değer kazandırma arayışının Descartes’ta da açığa çıkar. Yine hem Gazali hem de Descartes şüpheci bir yaklaşıma benzer şekilde yaklaşırken ve iradeye ile sistemlerinde Allah’a önem vererek bir düşünceye varmışlardır.²⁹⁹

Ayrıca Descartes’in hümanizme ilişkin fikirlerini anlamak için insana ilişkin fikirlerini anlamak önemlidir. Descartes’in insana ilişkin fikirlerinin en iyi şekilde “*Altıncı Meditasyon*” adlı eserinde görüldüğünü sylemek mümkündür.³⁰⁰ Bu eserinde Descartes’in insanın hakikate ulaşabilmesi için gerekli en temel aracının *aklı* olduğu sonucuna ulaştığı ve insanın en önemli probleminin hakikati kavramak noktasında olduğunu ifade ettiği görülür.³⁰¹ Bu düşünce yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere Gazali’nin insanı hakikate aklıyla ulaşabilen bir varlık olarak nitelendirdiği fikriyle oldukça benzerlik taşır. Ayrıca yine Descartes’a göre insanların anlayışları arasında farklılık bulunabilse de bilgiye duyulan “*istenc*” tüm insanlar arasında ortaktır.³⁰² Ancak Descartes düşüncesinde insanın bilgi ile kutsandığı görülse de bilgiye tam anlamıyla ulaşabilen ve her şey mutlak surette bilebilen tek varlığın “*tanrı*” olduğu sonucuna ulaşılır. Öyle ki Descartes’e göre gerçek anlamıyla bilge olan yalnızca Tanrı’dır.³⁰³ Buradan da anlaşılacağı üzere hümanist bakış açısının Descartes

²⁹⁶ GÖKBERK, A.g.e., s.228.

²⁹⁷ Nazeem GOOLAM, “The Influence of Al-Ghazali and Ibn Sina on Descartes”, **Journal of Islamic Studies**, Cilt 12, Sayı 3, ss.291-307, s.44.

²⁹⁸ EZZATİ, A.g.e., s.85.

²⁹⁹ Ali Sertan BEşER, “Gazzālī Descartes’ın Felsefesine Etki Etmiş Midir?”, **Temaşa Felsefe Dergisi**, Sayı 19, ss.60-79, s.76.

³⁰⁰ Jean-Pierre CHANGEUX & Paul RICOEUR, **Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin zerine Bir Tartışma.**, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s.39.

³⁰¹ VORLANDER, A.g.e., s.371.

³⁰² René DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri.**, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.29.

³⁰³ DESCARTES, A.g.e., s.32.

düşüncesinde akıl merkezinde kurgulandığı ancak insana kutsiyet kazandıran şeyin insan ile Tanrı ilişkisi kapsamında kavrandığı gözlemlenir.

Bu dönemde Descartes'in dünyayı canlı ve cansız varlıklardan meydana gelen bir makine olarak tanımladığı Kartezyen imge bilime hâkim olmuş, *insana* ve dünyaya ilişkin tasavvurlar bu dönemde yön değiştirmiştir.³⁰⁴ Ancak yukarıda Antik Çağ ile ilişkili açıklamalarımızda da yer vermiş olduğumuz üzere Antik Çağ döneminde başlayan “*ruh*” fikri Descartes için de kabul edilen bir olgu olmuştur. Öyle ki Descartes'e göre insanlar bilinç, öz bilinç ve *akla* sahipti ki bu Descartes için *ruh* anlamına geliyordu.³⁰⁵ Ona göre hayvanlar yalnızca vücutlarını besleyecek besini bulmakla meşgulken insanın kendi ruhunu da beslemesi gerekir o nedenle insanlar ile hayvanlar arasında aşılabilir bir fark bulunur.³⁰⁶ Bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm düşüncesinde de yer alan temel sorunları kavramak açısından oldukça önem taşır. Zira Descartes de *ruh* kavramı üzerinden insana değer atfeder. Ancak Descartes'a göre hiçbir ruh bir bedene özgü veya hiçbir beden bir ruha ait değildir dolayısıyla bu anlamda Descartes'ın ruh anlayışının Antik Çağ düşüncesinden ayrıştığını da ifade etmek gerekir.³⁰⁷ Descartes'ın düşünce anlayışında insan üstün bir varlık olarak nitelendirilse de Tanrı'dan ayrılan yönleri de vurgulanmış ve insanın tanımı aslında insanı hem hayvan ile hem de Tanrı ile mukayese ederek yapılmıştır. Bu husus hem hümanizm hem de transhümanizm düşüncesini anlamak açısından oldukça önem taşır. Nitekim ona göre insanın doğası aldanmaya müsaittir ve Tanrı'nın yüksek iyiliğine karşı insan *aldanmaktan* kaçamaz.³⁰⁸ Descartes'e göre insanın hatası insanın özgürlüğüne delalettir, insan özgürdür.³⁰⁹

Dolayısıyla Descartes ile aklın merkeze alındığı bir düşünce anlayışının doğduğu ve hümanizmin bu akıl odaklı kurgulandığı bir dönem başlamıştır. Ayrıca

³⁰⁴ Richard C. LEWONTİN, Steven ROSE, Leon J. KAMİN, “Genlerimizden İbaret Değiliz: Biyoloji, İdeoloji ve İnsan Doğası”, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s.71.

³⁰⁵ LEWONTİN, A.g.e., s.72.

³⁰⁶ DESCARTES, A.g.e., s.33.

³⁰⁷ LEWONTİN, A.g.e., s.72.

³⁰⁸ René DESCARTES, *Yöntem Üzerine Söylem, Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar.*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s.196.

³⁰⁹ SCRUTON, A.g.e., s.44.

Tanrı'nın mutlak bilen olan kutsandığı ancak insan aklının da hakikati kavramaya yönelik kabiliyetinin kabul edildiği yeni bir döneme geçiş yapılmıştır. İnsan doğasının hayvan doğasından *ruhu* besleme ve *ruh* sahibi olma hasletiyle üstün kılındığı da bir diğer ayrışma noktası olmuştur. Bu husus insanın merkeze yerleştirildiği hümanist düşüncenin insanı bilgisiyle üstün gördüğü sürecine işaret ederken aynı zamanda insan ve hayvan arasındaki ayrımın çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm fikriyle ilişkisi de dikkat çekicidir.

Yine aynı zamanda modern düşüncenin Descartes ile başladığı söyleminde dahi Orta Çağ döneminde bu fikirlerin daha öncesinde zaten İmam Gazali tarafından da ileri sürülmüş olması insan düşüncesinin geçmişi ve geleceği arasındaki bağlantıyı anlamak ve çalışmamızı anlamlandırmak açısından ayrıca önem taşır. Nitekim buradan da anlaşılacağı üzere hem hümanizme hem tabii hukuka ilişkin değişimlerin lineer bir doğrultuda olmadığı ve zaman zaman fikirlerin git gel yaparak geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurduğu açıktır. Nitekim yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere transhümanistlerin köklerini dayandığı Pico Della Mirandola ile de aynı şekilde benzerliğin bulunması ve modern düşünce ile adlandırılan bir dönemde de yine Orta Çağ düşüncelerinin ve Antik Çağ düşüncelerinin yeniden ortaya çıkması oldukça dikkat çekicidir. Ancak bu bağlamda sosyal sözleşme düşünürlerinin de fikirlerini ortaya koyarak tabii hukukun bir diğer dönüm noktasını açıklamak gerekir.

3. 17. Yüzyıldan Günümüze Kadar Hümanizmin Gelişimi ve Antihümanizm

a. Sosyal Sözleşme Teorisi ve Hümanizmin Sekülerleşmesi ile Tabii Yasa

Yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere hem hümanizm hem de tabii hukuk düşüncesi Antik Çağ döneminde kendisine daha sonrasında transhümanistlerce de tutunulacak kökler bulurken Orta Çağ döneminde Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları akıl merkezli düşünceler bu iki düşüncenin gelişimini de önemli ölçüde etkilemiştir. Yine İspanyol kaşiflerin yeni dünya ile karşılaşınca geliştirdikleri hak merkezli düşünceler de yavaş yavaş tabii hukukun oturduğu bir süreci doğurmuştur.

Bu dönemde hem tabii hukuka hem de hümanizme ilişkin bir diğer kırılma noktasını da sosyal sözleşme düşünürleri olarak adlandırılan düşünürlerin teorileri oluşturmaktadır. Nitekim aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere hümanizm merkezinde insan doğası ve tabii hukuka ilişkin esas dönüşüm bütüncül bir sekülerleşmeye yol açacak sosyal sözleşme teorisidir. Bu dönüşüm Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sosyal sözleşme görüşünü temellendirmesi ile ortaya çıkacaktır. Aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere Hobbes, Locke ve Rousseau farklı perspektiflerden sosyal sözleşmeyi ele almışlardır. Hobbes, toplumsal sözleşmeye tarihsel bir nitelik atfetmiyor gibi görünürken; Rousseau ise açıkça tarihsel bir açıklama sunma niyetinde olmadığını belirtmiş, buna karşın Locke, siyasal toplumun kökenini sözleşme yoluyla tarihsel olarak kanıtlama çabasına girmiştir.³¹⁰ Bu üç düşünürün ortaya koyduğu birbiriyle ufak ayrışmalar yaşayan bu teori hem hümanizm fikrini dönüştürmüş hem de insan doğası düşüncesini daha insani bir yerden ele almaya yarar bir perspektif doğurmuştur. Nitekim 17.yüzyılda doğal haklar ve doğal hukuk üzerine yeniden düşünülmüş ve “*doğal durum*” ile “*sosyal sözleşme*” olgusu doğal hukuk teorisine girmiştir.³¹¹ Bu teoriye göre devredilemeyen özgürlükler söz konusudur ve devletin dokunamadığı zira devletten önce de var olan bu haklar *doğal hukukla* ve *doğal haklarla* bağlantılıdır.³¹²

Nitekim sosyal sözleşme görüşünü ortaya koyan düşünürlerden olan Hobbes'a göre doğaya en uygun şekilde tasarlanmış bir siyasi düzen ve tabii bir hukuk vardır.³¹³ Hobbes'un insan doğası ve tabii hukuk üzerine belirttiği fikirleri oldukça önemlidir. Zira Hobbes devlete ilişkin kurgularını dahi insan doğası kavramına bakışı üzerinden kurgulamıştır.³¹⁴ Dönemin pek çok düşünürü gibi Hobbes da tabii hukukun üstünlüğünü kabul etmiş ama tabii hukuku pozitif hukuktan üstün, nesnel bir düzen olarak gören düşünürlerden farklı olarak, Hobbes vurguyu tabii hak kavramına kaydırmış ve “*devredilemez haklar*” adına bireyciliğin yükselişinin yolunu hazırlamıştır.³¹⁵ Ona göre insan doğası iki unsurdan meydana gelmiştir “*akıl*” ve

³¹⁰ RITCHIE, A.g.e., s.11.

³¹¹ UYGUN, A.g.e., s.11.

³¹² UYGUN, A.g.e., s.11.

³¹³ Cemal Bali AKAL, **Devlet Kuramı**., Dost Yayınevi, Ankara, 2018, s.270.

³¹⁴ Damla UÇAK, **Doğal Hukuk Teorileri Bağlamında Yasa, Adalet ve Yurttaşlık**., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2023, s.62.

³¹⁵ Wolfgang FRIEDMANN, **Legal Theory**., Stevens and Sons Limited, Londra, 1960, s.70.

“*tutku*”.³¹⁶ Hobbes düşüncesinde insan arzusundan doğan bir “*doğal hak*”, ölüm korkusunun sonucu olarak ortaya çıkan bir “*doğal yasa*” ve toplumsal sözleşmeden doğan bir “*devlet*” olgusu vardır.³¹⁷ Ayrıca o siyaset felsefesini dahi insan doğasına dayandırarak temellendirmiş, bu doğayı da karamsar bir bakış açısıyla ele almıştır.³¹⁸ Zira Hobbes’a göre insan doğası gereği başka insanların da çıkarının bulunduğu şeylere sahip olmak ister ayrıca insan korkunç bir şekilde ölmek istemez.³¹⁹ Yine Descartes düşüncesi ile benzer şekilde *nedenleri bilmek arzusunun* insana özgü olduğunu savunmuş, merak duygusunun insana özgülüğünü tespit etmiştir.³²⁰ Ancak değinmiş olduğumuz üzere karamsar insan doğası tasavvurunun bir sonucu olarak insan doğasında üç temel kavga nedeni tespit etmiş, bunları “*rekabet*”, “*güvensizlik*” ve “*şan şeref*” olarak sıralamıştır.³²¹ Hobbes, insan doğasını tanımlarken büyük ölçüde biyolojik determinizmden yararlanmış ve insan biyolojisinin insan doğası üzerinde etkili olduğu düşüncesini savunmuştur.³²² İnsanın toplum karşısında birey olarak yüceltildiği ve rekabet, karşılıklı korku ve insan ilişkilerinin “*bellum omnium contra omnes*” yani herkesin herkesle savaşı olarak tanımlandığı bir doğa durumu tanımına görüldüğü Hobbes düşüncesi bireyi toplum karşısında bencilleştirmiştir.³²³

Yine Hobbes'a göre “*doğa durumu*”, bir tür kaos halidir insanlar birbirine karşı bir tehdit oluşturur ve insanlarda savunma güdüsü uyanır.³²⁴ Bu durumda, insanın her şey üzerinde hakka sahip olması kaçınılmazdır bu hal de sonu olmayan çatışmalar ve savaşlar yaratır.³²⁵ Ona göre “*jus naturale*” insanın kendi yaşamını koruma ve devam ettirme amacıyla aklını ve kendi yönetim gücünü kullanma özgürlüğü doğanın hukukudur.³²⁶ Ona göre doğal durum doğanın hakkıyla belirlenemez ancak doğal yasanın varlığı ve aklın varlığı ile belirlenebilir.³²⁷ Hobbes’a göre tabiat daima gizemli

³¹⁶ A.P. MARTINICH, **Thomas Hobbes.**, Çeviren: Akın Terzi, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013, s.141.

³¹⁷ RUSS, **A.g.e.**, s.224.

³¹⁸ M.Ertan KARDEŞ, **Çağımızda Thomas Hobbes.**, VakıfBankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s.58.

³¹⁹ MARTINICH, **A.g.e.**, s.220.

³²⁰ Thomas HOBBS, **Leviathan.**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.82.

³²¹ HOBBS, **A.g.e.**, s.94.

³²² LEWONTIN, **A.g.e.**, s.105.

³²³ **A.g.e.**, s.23.

³²⁴ KIREGEL, **A.g.e.**, s.41.

³²⁵ **A.g.e.**, s.41.

³²⁶ **A.g.e.**, s.41.

³²⁷ **A.g.e.**, s.41.

kalacaktır ancak insanın tabiatı fethedebilmesi mümkündür.³²⁸ Burada sözü edilen tabiatı fethetme fikrinin transhümanist düşüncede de öne çıktığını gözlemlemek mümkündür nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylıca değinmiş olduğumuz üzere insanın fetihlerinden birisini de insanın kendi doğası olarak gören transhümanistler bu perspektiften eleştirilmişlerdir. Ayrıca Hobbes, doğanın herkese her şeyi verdiğini düşünmüş insanın her şeye hakkı olduğu sonucuna ulaşmıştır.³²⁹

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Thomas Hobbes'un doğal hukuk ve doğal haklar düşüncesi yukarıda açıklamış olduğumuz üzere karamsar insan doğası fikrinin çevresinde şekillenmiştir. Nitekim Hobbes, yasanın temelini insanın kökleriyle ilk tabiatına dayandırarak ve insanı değişkenlerinden yalıtarak tabii yasayı açıklamaya çalışmıştır.³³⁰ Hobbes, doğal hukuk ve toplum yasalarını farklı türler olarak değil bir bütünün iki parçası olarak görmüştür.³³¹ Yine Hobbes'a göre doğal yasaların ihlali halinde cezaların ortaya çıkması oldukça normaldir ve doğal bir sonuçtur zira Tanrı'nın doğal yasalarının varlığı açıktır.³³² Buradan da anlaşılacağı üzere Hobbes'un bir doğal yasanın varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür ancak insan doğası görüşündeki karamsar hal insanın doğal durumuna da yansımıştır. Öyle ki Hobbes, doğa durumunu kaotik şekilde ele almıştır. Ayrıca Hobbes'a göre bir insanın en fazla hakka sahip olduğu zaman “*doğa durumu*” halidir zira hukukun ve yükümlülüklerin yokluğu halinde insan her şeye, hatta birbirlerinin bedenine dahi sahip olma hakkına sahip olabilecektir.³³³ Ona göre bu kaotik durumun sonra erebilmesi ve bir barış halinin doğabilmesi için insanın haklarının bir kısmından vazgeçilmesi gerekmiştir ancak birtakım haklardan ise vazgeçilmesi mümkün değildir.³³⁴ İnsanın en çok hak sahibi olduğu hal doğal hali olduğuna göre insanın doğal özgürlüğünün toplum yasalarıyla sınırlandığı açıktı ve yasa koymanın amacı insanın sınırlanmasından başka bir şey olarak da tanımlanamazdı.³³⁵ Ancak bu sınırlamanın gerçekleşmemesi halinde barış ve huzurun olmasının mümkün

³²⁸ AKAL, **A.g.e.**, 2018, s.275.

³²⁹ KRIEGER, **A.g.e.**, s.41.

³³⁰ AKAL, **A.g.e.**, 2018, s.278.

³³¹ HOBBS, **A.g.e.**, s.191.

³³² ASAD, **A.g.e.**, s.160.

³³³ John FINNIS, **Natural Law and Natural Rights.**, Clarendon Press, Oxford, 2005, s.110.

³³⁴ HOBBS, **A.g.e.**, s.113.

³³⁵ **A.g.e.**, s.191.

olmadığını, doğa yasalarının toplum yasalarıyla sınırlanması gerektiğini tespit etmiştir.³³⁶

Hobbes'un ileri sürdüğü bu düşüncelerden de anlaşılacağı üzere Hobbes'un doğal hukuk düşüncesi temelde insanın doğasına ve doğa durumunda meydana gelecek kaotik ortama bağlı olarak şekil almıştır. Bu kaosu yaşanmaması için toplum yasaları ile insanın özgürlüğünün sınırlandırılması gerektiği düşüncesi çevresinde doğal hukuk fikri meydana gelmiştir. Hümanizm perspektifi ise insanın merkeze alındığı varlık tahayyülü ile zaten açığa çıkmaktadır. Öyle ki Hobbes, iktidarın insanı sınırlaması karşısında *doğa durumuna* dönüş yapılabilceğini savunmuş, bireyi toplumun karşısında yücelterek yalnızca insanı değil insanlar topluluğu karşısında da bireyi kutsallaştırmıştır.³³⁷ Bu düşünceler aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere Locke ve Rousseau ile de benzer çerçevede kendine yer bularak seküler hümanizm ve seküler tabii hukuk düşüncesinin ayrıca modern hümanizm ve tabii hukuk fikrinin temel çerçevesini oluşturmuştur.

Nitekim modern tabii hukuk kuramının en önemli isimlerinden birisi ve kurucusu hiç şüphesiz ki John Locke'tur.³³⁸ Ona göre en iyi düzen tabii düzen olarak nitelendirilmiş, en iyi hukuk ise *tabii hukuk* olarak görülmüştür.³³⁹ John Locke'un tabii hukuk düşüncesi hem hümanizm fikrinin hem de insan doğasına bakışının bir yansıması gibidir. Zira Locke'un insan zihnini "*tabula rasa*" yani boş levha olarak nitelendirmesi insanın kendi yalnızca tabii yeteneklerini kullanarak bilgi elde edebileceğini kabul etmesiyle sonuçlanmıştır ve insan akli insan tabiatının tamamlayıcı bir unsuru olarak görülmüştür.³⁴⁰ Ancak Locke'da da farklı düşünürler için yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere *ruh* kabulünün olduğunu kabul etmek gerekse de onun ruh anlayışı da deneyseldir ve geçmişte sözünü etmiş olduğumuz düşünürlerden farklı bir anlam kazanmıştır. Nitekim ona göre insan ruhunda başlangıçta kazanılan bazı yetilerin insan zihninde doğuştan bilginin var olduğuna

³³⁶ A.g.e., s.191.

³³⁷ RITCHIE, A.g.e., s.42.

³³⁸ STRAUSS, A.g.e., s.195.

³³⁹ GÜRİZ, A.g.e., s.202.

³⁴⁰ GÜRİZ, A.g.e., s.202.

ilişkin olarak kabule yol açması doğru değildir.³⁴¹ İnsan zihni başlangıcında bilgi sahibi değildir ancak insan doğal yetilerini kullanarak bilgiyi sonradan edinebilir.³⁴² Bu da insan doğasına ilişkin görüşlerinin çerçevesini oluşturacak bir ayrım doğurmuştur. Ayrıca John Locke'da bütün insanların adaleti doğuştan benimsemediği düşüncesi hakimdir ve ona göre yasa dışı kimseler de kendi aralarında adildir zira bu işlerin ilerlemesinde kolaylık sağlar ayrıca ahlakın doğuştan geldiği söylenemez.³⁴³

Hobbes düşüncesinde yer alan karamsar doğa hali John Locke ile daha olumlu bir tahayyüle büründürülerek geliştirilmiş ve insan doğası ile hümanizme ilişkin düşüncelerle sosyal sözleşme teorisinin gücü bu dönemde giderek artmış ayrıca modern hümanizm ve tabii hukuk görüşü oluşmaya başlamıştır. Locke, Hobbes'un *herkesin herkesle savaşı* olarak tanımladığı doğa durumunun ve insan doğası tahayyülünün üzerine düşünmüş ancak doğa durumu bakımından tam tersi istikamette bir düşünce geliştirmiştir.³⁴⁴ Nitekim John Locke'a göre insanlar uygarlıkları kurmadan önce doğa durumunda yaşamıştır ve *yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlük hakkı* sahibi olarak dünyaya gelmiştir.³⁴⁵ Locke, doğa durumunun bir *özgürlük* hali olduğunu ifade etmiş ancak bu özgürlük halinin bir başıbozukluk hali olmadığını söylemiştir.³⁴⁶ Dolayısıyla Hobbes'un ortaya koyduğu kaotik durum burada söz konusu değildir. Öyle ki insanlar mecbur kalmadıkça ve kendilerini korumak gibi yüce bir amaca hizmet etmedikçe birbirlerine zarar verme ve birbirlerini yok etme özgürlüğüne sahip değildir.³⁴⁷ Locke bu doğa durumunun yalnızca bir anarşi hali olmadığını, onun bir hukukla yönetildiğini savunarak doğa yasası kavramına Aquinas'ın dahil ettiği pek çok unsuru da koymuştur.³⁴⁸ Yine Locke'a göre doğa yasasının ihlali halinde kişilerin kendi kendini yargılaması mümkün olmayacağından insanlar doğal halden çıkmış ve toplum sözleşmesini kurgulamışlardır.³⁴⁹ Öyle ki doğa yasasını çiğneyenlerin yargılanması ve cezalandırılması gerekmiştir bu durum da

³⁴¹ John LOCKE, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.**, Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s.63.

³⁴² LOCKE, **A.g.e.**, 1996, s.63.

³⁴³ **A.g.e.**, s.75.

³⁴⁴ LEWONTİN, **A.g.e.**, s.105.

³⁴⁵ John LOCKE, **Yönetim Üzerine İki İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme.**, Çeviri: Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2012, s.13.

³⁴⁶ LOCKE, **A.g.e.**, 2012, s.13.

³⁴⁷ **A.g.e.**, s.13.

³⁴⁸ RITCHIE, **A.g.e.**, s.42.

³⁴⁹ UYGUN, **A.g.e.**, s.12.

iktidarın devredilmesi sonucunu doğurmuştur.³⁵⁰ Dolayısıyla Locke'da da doğa yasası aklın bir buyruğu olarak görülmüş ve nitelendirilmiştir.³⁵¹ Nitekim John Locke'a göre *“doğa yasasının yürütülmesi her insanın ellerine verilmişti ve, tüm insanların barışıyla korunmasını öngören bu doğa yasasına riayet edilebilir ve bütün insanlar, başkalarının haklarını çiğnemekten ve birbirlerine zarar vermekten alıkonabilir.”* Dolayısıyla doğa durumundan çıkmanın temel nedeni Hobbes düşüncesinde olduğu gibi korku ve güvensizlik değil bilakis adaletin tesisi olmuştur.

Ayrıca Locke, yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere insana ilişkin kabullerde çağının öncesinde gelen düşünürlerden farklı bir pencere açmıştır nitekim insan zihnini *“tabula rasa”* olarak nitelendirerek insanın sonrasında kazandığı edimleri insan bilgisinin merkezine alan bir tahayyül oluşturmuştur. Bu nedenle insan doğası sabit bir doğaya indirgenmemiştir zira yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere insanlar arasında ortak adalet ve ahlak anlayışının bulunmadığı öne çıkarılarak bireyin kendi deneyiminin önemi Locke düşüncesinde vurgulanmıştır. Yine Locke'da insan aklının kutsandığı bir perspektif kurgulanarak insanın varlığın merkezinde olduğu hümanist fikir inşa edilmiş ancak insan doğasının sabit olduğu fikri elimine edilmiştir. İnsan doğasının sabit olmadığı, deneyimlerle geliştirildiği düşüncesi çalışmamızda da defalarca yer vermiş olduğumuz üzere Antik Çağ döneminden itibaren insanın kendisini geliştirmesi gerektiği yönünde kurgulanan insan tasavvuru ile uyumaktadır. Her ne kadar Locke, *tabula rasa* fikri ile insanı boş bir levha olarak doğurtmuşsa da o da insan doğasını sabit görmeden insanın deneyimlerini yücelterek insanı geliştirmeye yönelik bir gaye kurgulamıştır. Bu durumun çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanist idealler ile benzer bir perspektifte olduğu açıktır. Yine burada doğa durumu tahayyülü Hobbes'un ileri sürdüğü kaotik halden daha olumlu bir imajda tahayyül edilmiş, ancak insanların bu doğal halden adaleti sağlamak amacıyla çıktıkları kabul edilmiştir. Bu husus da tabii hukuk fikrinin şekillenmesine yol açmıştır. Locke'a göre Tanrı'nın insana verdiği akıl ile tabii hukukun kavranması mümkündür. Buradan da anlaşılacağı üzere tabii hukuk ve hümanizm düşüncesinde Tanrı'nın doğrudan müdahalesinin rafa kalktığı bir hümanizm ve tabii hukuk anlayışının yerleştiğini gözlemlemek mümkündür.

³⁵⁰ LOCKE, A.g.e., 2012, s.11.

³⁵¹ UYGUN, A.g.e., s.12.

Yine sosyal sözleşme teorisinin büyük üç düşünüründen sonuncusu olan Rousseau düşüncesine de burada yer vermek gerekecektir nitekim o, Aydınlanma döneminin bir düşünürü olmasına rağmen Aydınlanma dönemini eleştirmiş ve insan doğası fikirlerini de bu temelde kurgulamıştır.³⁵² Modernlik terimini günümüzdeki anlamıyla kullanan ilk düşünür olması modern düşüncede hümanizm ve tabii hukuk anlayışını da ortaya koyması açısından da ayrıca oldukça önem taşır.³⁵³ Rousseau'nun temelde yanıt aradığı soru *eşitliği* ve *özgürlüğü* temel alan iyi bir yönetimin mümkün olup olmadığı sorunudur ve insan doğasına, hümanizme ve tabii hukuka ilişkin görüşleri de bu ortaya koymuş olduğu bu sorunun köklerinden doğar.³⁵⁴

Rousseau'ya göre tabii hukukun bu kadar belirsiz olmasının nedeni insan doğasının belirsizliğidir.³⁵⁵ Ancak bu belirsizlik insanın doğasının kötü olduğu sonucuna yol açmaz bilakis Rousseau öncülerinin aksine insan doğasının kötü olmadığı konusunda ısrarcı olmuş insanın özünde iyi olduğunu ileri sürmüştür.³⁵⁶ Rousseau, Locke'un insanın deneylemek ve öğrenmek ile sonradan kazandığı ahlaki eğilimleri düşüncesinden farklı olarak insanda doğuştan var olan bir “iyi” öz bulunduğunu kabul eder.³⁵⁷ Yine doğal hal ve toplum sözleşmesinin doğmasından evvel insanların nasıl bir durumda oldukları konusunda ise Rousseau, Hobbes'tan farklı olarak daha pozitif bir evren hayal ederken Locke ile de çeşitli noktalarda ayrışır. Nitekim Rousseau insanın doğada yaşamak için gerekli içgüdüye sahip olduğu kabulüne dayanırken toplum yaşamında gerekli olan bilgilerin ise “işlenmiş akıl” ile elde edilebileceğini savunmuştur.³⁵⁸ Ona göre insan ruhunun ilk ve basit iki faaliyeti vardır, bu faaliyetler akıldan önce gelir: *kişinin kendine karşı duyduğu sevgi* ve *kişinin merhameti*.³⁵⁹ Dolayısıyla burada da Rousseau'nun da insan doğasının geliştirilebilir yönü olduğunu vurguladığı ve insanın mükemmelleştirilebilir bir canlı olarak

³⁵² Olkan SENEMOĞLU, “Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi”, **İnsan & Toplum Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, ss.187-211, s.200.

³⁵³ Sezgin KIZILÇELİK, **Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine.**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s.2.

³⁵⁴ SENEMOĞLU, **A.g.e.**, s.200.

³⁵⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.**, Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.81.

³⁵⁶ KIZILÇELİK, **A.g.e.**, s.43.

³⁵⁷ SENEMOĞLU, **A.g.e.**, s.200.

³⁵⁸ ROUSSEAU, **A.g.e.**, s.117.

³⁵⁹ **A.g.e.**, s.84.

kurgulandığı görülür.³⁶⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesindeki insan doğasının iyileştirilmesi amacının tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli düşünürler tarafından da arzu edildiği açıktır.³⁶¹ Nitekim yukarıda yer vermiş olduğumuz düşünürlerde de insan doğasına ilişkin aynı problemlerin ve insan doğasının iyi veya kötü olabilecek karakterinin benzer yönde bir arzu doğurduğu açıktır. Yine insan doğasını iyileştirmeyi arzulayan bu düşünürlerin aynı zamanda tabii hak fikrinin ve tabii hukukun gelişiminde önemli etkileri olması da dikkat çekicidir.

Nitekim bu bağlamda Rousseau, hayvanların doğal kanunlardan faydalanıp faydalanamayacağı fikri üzerine de düşünmüş, bilgidен ve özgürlükten yoksun oldukları için hayvanların doğal kanunlardan faydalanmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır.³⁶² Doğal hukuk görüşünde Rousseau; Hobbes ve Grotius ile şekillenen doğal hukuk geleneğini açıkça reddetmiştir zira yukarıda da açıkladığımız üzere Hobbes'tan farklı olarak insan doğasını iyi kabul etmiştir ve Grotius'un aksine fikirlerini Tanrısal eksende değil modern düşüncenin de doğduğu seküler eksende beyan etmiştir.³⁶³ Yine Hobbes, yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere doğal insanı bencil ve şiddete meyilli addederken Rousseau doğal insanı barışçıl ve merhamet sahibi olarak nitelendirmiştir.³⁶⁴ Ayrıca Rousseau, doğal durumun bir kurgu olduğunu kabul etmiştir zira ona göre insan doğası geriye gitmez, kaybolan masumiyet bir daha geri kazanılamaz ve insanlar kaybolan bu döneme geri dönemezdi dolayısıyla doğa durumu ona göre bir idealden fazlası değildi.³⁶⁵ Öyle ki “*Eşitsizlik Üstüne Konuşma*” adlı eseri geri gelmeyecek doğa haline duyulan özlemin bir ifadesiyken “*Toplum Sözleşmesi*” adlı eseri bu doğa durumuna dönüşün imkansızlığının kabulü ile

³⁶⁰ Fernando H. LLANO, “Transhumanism, Vulnerability and Human Dignity”, **Deusto Journal of Human Rights**, Sayı 4, 2019, ss. 39-58, s.42

³⁶¹ **A.g.e.**, s.42.

³⁶² ROUSSEAU, **A.g.e.**, s.85.

³⁶³ Judith N. SHKLAR, **Men And Citizens: Study of Rousseau's Social Theory.**, Cambridge At The University Press, Londra, 1969, s.9.

³⁶⁴ Hülya YALDIR & Keziban DER, “Hobbes and Rousseau on Human Nature”, **Current Topics Social Sciences**, Editör: Hülya YALDIR, St. Kliment Ohridski University Press, Sofya, 2016, ss.267-277, s.267.

³⁶⁵ Robert WOKLER, **Rousseau: A Very Short Introduction.**, Oxford University Press, New York, 2001, s.69.

toplumun içerisinde yaşayan insana doğal haklar sağlama düşüncesinin temellendirilmesi amacıyla kaleme alınmıştır.³⁶⁶

Dolayısıyla yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere doğa halini bir ideal olarak gören Rousseau bu idealin ulaşılamaz bir mükemmellikte olduğu bilinciyle doğal hakların insanlara nasıl tesis edilebileceği hususlarında düşünmüş ve çözüm üretmeye çalışmıştır. Ayrıca Rousseau özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarını fikirlerinin temel dayanağı yaparak toplumsal sözleşmeden önce de mutlu olan insanların “*tabii özgürlükleri*” karşılığında medeni “*özgürlük kazandıkları*” bir toplumsal sözleşme üzerinden düşüncesini kurgulamıştır.³⁶⁷ Yine Rousseau, doğal hukuk ilkelerini ne Grotius’un teorisi ile ne de halk ozanlarının şiirleri ile bulmaya gerek olmadığına değinmiş bilakis *akıl* ve *mantık* sonucu olarak doğal hukuk ilkelerinin bulunabileceğini söylemiştir.³⁶⁸ Dolayısıyla insan doğasını iyiye meyilli görmüş, insanın akli ve mantığı ile doğal hukuk ilkelerini kavrayabileceği sonucuna ulaşmıştır. Bu bakımdan Locke ve Hobbes ile farklı noktaları bulunan düşünür hem hümanizm hem de tabii hukuk düşüncesinde oldukça önemli sonuçlara ulaşmıştır. Nitekim insanın insan üzerinde doğal bir hakimiyeti olamayacağı düşüncesiyle³⁶⁹ köleliğin doğal olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşması ve insanlar arasında esas anlaşmanın sözleşmeler ile olacağı kabulü ayrıca bu anlamda önem taşır.

Yukarıda detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere 17.yüzyılın hümanizm fikri oldukça seküler bir karaktere bürünmüştür ve bu dönemin doğal hukuk teorisi çok güçlü beş teze dayanmaktadır: Birincisi *doğal hukuk ilkeleri ispat gerektirmeyecek derecede açıktır*, ikincisi *doğal hukuk ilkeleri insan doğasından ve doğadan doğrudan çıkartılabilir*, üçüncüsü *doğal hukuk ilkeleri evrenseldir*, dördüncüsü *doğal hukuk ilkeleri akıl veya sezgi yoluyla bulunması mümkün ilkelerdir* ve son olarak beşincisi *doğal hukuk pozitif hukukun üzerindedir ve pozitif hukukun doğal hukuka uygun olması gerekir*.³⁷⁰

³⁶⁶ WOKLER, A.g.e., s.67.

³⁶⁷ İZVEREN, A.g.e., s.44.

³⁶⁸ Jean-Jeaques ROUSSEAU, **Toplum Sözleşmesi.**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s.11.

³⁶⁹ ROUSSEAU, A.g.e., 2006, s.7.

³⁷⁰ UYGUN, A.g.e., s.16.

Dolayısıyla yukarıda detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere Amerika'nın keşfi ile insan kavramının aldığı şekil modern düşüncenin doğmasıyla beraber yepyeni bir şekilde yeniden ivme kazanmış ve güçlenerek temellenmiştir. Descartes'ın Orta Çağ düşüncesine de dayanarak aklın merkeze alındığı bir düşünce anlayışını doğurduğu bu süreç Tanrı'nın mutlak bilen olan kutsandığı ancak insan aklının da hakikati kavramaya yönelik kabiliyetinin kabul edildiği bir döneme doğru evrilmiş, ruh kavramına ilişkin kabuller ve insan doğası düşüncesi ile tabii hukuk fikri oldukça seküler bir hal almıştır. Orta Çağ düşünürleriyle kurulan bağ sayesinde hümanizm fikri güçlenerek ana özne olarak dünya sahnesinde yerini almaya başlamıştır. Bu süreçte sosyal sözleşme teorisinin teorisyenleri olan Hobbes, Locke ve Rousseau'nun ortaya koyduğu fikirler insan doğası ve tabii hukuk anlayışını ayrıca hümanizmi sekülerleştirmiştir. Hobbes'un doğal hukuk düşüncesi temelde insanın doğasına ve doğa durumunda meydana gelecek kaotik ortama bağlı olarak şekil alırken Locke ve Rousseau düşüncesinde insan doğasının Hobbes kadar karamsar ele alınmadığı görülür. Aynı zamanda Locke'a göre Tanrı'nın insana verdiği akıl ile tabii hukukun kavranması mümkündür ve bu düşünce Rousseau tarafından da savunulmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere tabii hukuk ve hümanizm düşüncesinde Tanrı'nın doğrudan müdahalesinin rafa kalktığı bir hümanizm ve tabii hukuk anlayışının yerleştiğini bu dönem aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere 1793 tarihli Fransız Anayasası'nda "*doğal, devredilemez, kutsal insan hakları*" ifadesiyle insana içkin birtakım hakların kabul edilmesi sonucunu doğurmuş, Yine aşağıda detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere 1789 Fransız Devrimi'yle ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile hümanizm eksenli bakış açısı modern çerçevesine oturmuştur.

Son olarak Antik Çağ ile başlayan insanın kendini geliştirmesi arayışının bu dönemde sosyal sözleşme düşünürlerinde de kendisine yer bulduğunu ve tabii hak ile tabii hukuk üzerinde önemli etkileri bulunan ve tabii hakların seküler perspektifte evrenselleşmesini sağlayan bu düşünürlerin de insanın kendisini geliştirebileceği inancıyla fikirlerin ortaya koyulduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Hobbes, her ne kadar insan doğasını kötü görse de tabiatı fetheden bir insan tasavvur etmiştir ki çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere bu husus, *kendi tabiatını da fetheden insan* görüşüyle transhümanizm düşüncesinde ortaya çıkmıştır.

Yine Locke'un insanı doğuştan “*tabula rasa*” yani boş bir levha olarak nitelendirdiği ancak insanı eğitimle daha ahlaklı ve daha iyi bir insan olarak tasavvur ettiği göz önünde bulundurulduğunda Locke'da da Antik Çağ düşünürleri ile benzer şekilde eğitim merkezli insanı geliştirme fikrinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Rousseau'nun da insan doğasının geliştirilebilir bir yönü olduğunu vurguladığı ve Rousseau düşüncesinde insanın mükemmelleştirilebilir bir canlı olarak kurguladığı gözlemlenmektedir.

Bu durumun da çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanist düşünceyle bir köprü kurulmasını mümkün kıldığı anlaşılmaktadır. Bu düşünürlerin aynı zamanda tabii hak ve tabii hukuk düşüncesi üzerinde önemli etkileri de bulunduğu düşünüldüğünde transhümanizm ve hümanizm fikirlerinin ne kadar iç içe olduğunu anlamak mümkün hale gelecektir. Yine yukarıda da söylemiş olduğumuz üzere tabii hak ve insan doğası düşünceleri ilerleyerek gelişse de geçmiş ile gelecek arasındaki düşünsel kurgunun sanılanın aksine lineer bir çizgiyi takip etmediğini söylemek mümkündür.

b. Aydınlanma Döneminde Hümanizm ve Tabii Yasa

Yine yukarıda açıklamış olduğumuz sosyal sözleşme teorisyenlerinin de bulunduğu dönemde yani 17. yüzyılın sonunda tabii hukuk ve hümanizm düşüncesinde oldukça dikkat çekici bir dönüşüm yaşanmıştır. Nitekim 17. yüzyıl sonlarında ve 18.yüzyılda hümanizm ve tabii hukuk düşüncesi giderek dinden kopmuş ve bazen deizme, dini farklılığa ve hatta inançsızlığa bağlanmıştır.³⁷¹ Aydınlanma Dönemi olarak adlandırılan bu dönem yukarıda açıklamış olduğumuz sosyal sözleşmecî düşünürler de dahil olmak üzere 18.yüzyılın sonuna kadar süren bir dönemi kapsar.³⁷² Yine bu dönemle beraber insan hakları metinlerinin ulusal düzlemde ortaya çıkmaya başladığı gözlemlenebilirken insanın aklıyla kutsandığı ve pozitif metinlerle de bu kutsallığın himaye altına alındığı bu dönem önemli bir kırılma noktası teşkil eder. Zira

³⁷¹ ZAGORIN, A.g.e., s.88.

³⁷² Ahmet ÇİĞDEM, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s.13.

aşağıda da detaylıca anlatmış olduğumuz üzere bu dönemde hümanizm, insan doğası ve doğal haklara bakışın önemli ölçüde değiştiği ve tabii hakların özellikle ulusal metinlerle ortaya koyulmaya başlandığı gözlemlenebilir. Yine Aydınlanma Dönemi'nde ise tabii hukuk düşüncesinin kurumsallaştığı gözlemlenir ve aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere sonrasında gelecek Amerikan ve Fransız menşeli insan hakları metinlerinde *tabii haklar* bu dönemde kendisine oldukça güçlü bir yer bulur.³⁷³

Yine bu süreçte modern hümanizmin seküler karakter kazandığı ve insan doğasının dünyevileştirilerek insan aklının temel referans haline getirildiğini gözlemlemek mümkündür.³⁷⁴ Öyle ki sosyal sözleşme teorisyenleri olan Rousseau, Locke ve Hobbes ile ortaya koyulan “*insan doğası*” kavramının ve hatta doğal haklar ve doğal hukuk kavramının dahi süreç sonunda somutlaştığını ve değiştiğini gözlemlemek mümkündür.³⁷⁵ Nitekim bu süreçte tabiat hali ile sosyal sözleşme teorilerinin dışlandığı ve “*insan doğası*” kavramı üzerinden doğal hakların daha gerçekçi bir temele oturtulmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir.³⁷⁶ Ancak çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere bu eğilimin de zamanla etkisini kaybettiği ve John Rawls gibi düşünürlerin günümüze oldukça yakın tarihlerde tabiat haline benzer bir kurguyu yeniden gündeme getirdiği bilinen bir gerçektir bu husus da daha önce belirtmiş olduğumuz üzere insan tabiatına ve tabii hakka ilişkin fikirlerin nasıl bir sarmal içerisinde geliştiğini gözlemlemek açısından dikkat çekicidir.

Yine sosyal sözleşme düşünürlerini yukarıda ayrı şekilde ele aldığımızı göz önünde bulundurduğumuzda Aydınlanma Dönemi düşüncesini anlamak için bu dönemde öne çıkan Spinoza, Montesquieu ve Immanuel Kant üzerinden dönemin genel mahiyetini ele almanın uygun olduğu kanaatindeyiz. Nitekim aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Spinoza doğayı ve insanı aynı zorunluluğa tabii görerek akılla özgürlüğü bir düzlemde özdeşleştirirken Montesquieu bu özgürlüğün siyasi kurumlar aracılığı ile korunması gerektiğini savunmuş, Kant ise ahlak temelinde insan doğasına evrensel ve onursal bir boyut kazandırırken çalışmamızda da yer

³⁷³ ÇİĞDEM, A.g.e., s.71.

³⁷⁴ KÜÇÜKALP/CEVİZCİ, A.g.e., s.155.

³⁷⁵ Ronay AYBAY, *İnsan Hakları Hukuku*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s.25.

³⁷⁶ Ahmet ÜZÜMCÜOĞLU, *Montesquieu*, Parola Yayınları, İstanbul, 2019, s.62.

vermiş olduğumuz üzere günümüze kadar sürecektir bir görüşün köklerini oluşturmuştur. Yine 17. yüzyılda ortaya koyulan felsefi görüşlerin çalışmamızın ikinci bölümünde mahiyetini açıklamış olduğumuz traanshümanizm düşüncesine yer alan onotlojik değişim idealini de şekillendirmiştir.

Nitekim aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere bu dönemin önemli düşünürlerinden olan Spinoza'nın hem doğal hukuk hem de insan doğası fikirleri oldukça dikkat çekicidir zira felsefesini bunun üzerine kurgulamıştır.³⁷⁷ Zira Spinoza'nın hukuka ilişkin fikirlerini temelde metafizik düşünceleri ve etik düşünceleri şekillendirmiştir ve bu nedenle Spinoza'nın insan doğası fikirlerini anlamak hümanizm ve doğal hukuka ilişkin fikirlerini kavramak açısından oldukça önemlidir.³⁷⁸ Öyle ki Spinoza öncelikli olarak insan doğası üzerinde çalışmış ve insanın kendi doğasının potansiyelini fark etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁷⁹ Dolayısıyla Spinoza'yı anlamak öncelikle cevheri yani özü anlamayı ve değişmeyi kavramayı gerektirir.³⁸⁰ Bu kapsamda insanın kendisinde bulunan doğasını fark etmesi, bu doğayı anlaması ve aşması fikri çalışmamızda da ortaya koymuş olduğumuz üzere Antik Çağ düşüncesinden beri insanlık düşünce tarihinde önemli bir açmaz olarak ön plana çıkmış ve zaman zaman yeniden beliren kuvvetli bir düşünce olarak her zaman kendisine bir yer bulmuştur. Bu bağlamda Spinoza'da da aynı kaygıyla yani insanın kendini anlaması ve geliştirmesi kaygısıyla felsefi düşüncenin geliştiğini gözlemlemek oldukça dikkat çekicidir. Nitekim ona göre insanın toplumun iyiliğini sağlaması için öncelikle kendi doğasını tanıması ve iyileştirmesi gerekir dolayısıyla insan doğasının var olduğunu, bilinebilir olduğunu ve bu doğanın gerçekleştirilebilir veya bozulabilir olduğunu söylemek mümkün olacaktır.³⁸¹ Dolayısıyla insana ait bir doğanın varlığını kabul etmek gerekir. Zira insan bir öz sahibi olduğu gibi yaratılan olduğundan özü varlığı kuşatmaz çünkü insan sınırlı bir varlıktır.³⁸² Yine Spinoza'ya göre insan ruh ve bedenden oluşur cisimsel, tensel ve aynı zamanda da düşünen bir

³⁷⁷ Mustafa YILDIZ, "Spinoza'da İnsan Doğası – Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme", **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 2012, ss.110-128, s.4.

³⁷⁸ Robert MCSHEA, "Spinoza: Human Nature And History", **The Monist**, Oxford University Press, Cilt 55, Sayı 4, 1971, ss. 602-616, s.603.

³⁷⁹ MCSHEA, **A.g.e.**, s.607.

³⁸⁰ Hilmi Ziya ÜLKEN, **Felsefeye Giriş: İkinci Kısım.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, s.29.

³⁸¹ MCSHEA, **A.g.e.**, s.607.

³⁸² M. Kazım ARICAN, "Spinoza Felsefesinde İnsan", **Felsefe Dünyası**, Cilt 2, Sayı 42, Ankara, 2005, ss.145.-165, s.147.

varlıktır.³⁸³ Buradan da anlaşılacağı üzere Spinoza düşüncesinde insanın bir özünün olduğu vurgulanmış bu özün mahiyeti ise Tanrının yaratıcılığı ekseninden açıklanarak insanın sınırlılığı ile insan kavramının içeriği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Yine Spinoza'ya göre bu özün iyiliğinin kabul edildiğini de kabul etmek gerekir. Nitekim Spinoza'ya göre hür insan her zaman doğru olana hareket eder zira hür bir insan hür olması dolayısıyla aldatıcı olarak hareket etseydi bunu aklın emri ile yapardı ki bu halde de aldatmak bir erdem olurdu.³⁸⁴ Oysa akılla yönetilen insan ortak haklarla ve kurallarla yönetilmek ister ve daha hür olmanın yolunun sitenin ortak haklarını gözlemlemek ve onlara göre yaşamak olduğunu bilir.³⁸⁵ Dolayısıyla hür insanın doğruya hareket eden ve ortak hakları gözetten insan olarak nitelendirildiği açıktır.

Ayrıca Spinoza düşüncesinde ölümsüzlük kavramı da oldukça önem taşır zira Spinoza ölümsüzlük kavramını Tanrı kavramına dayandırarak açıklar ve Tanrı onun için her şeyin zorunlu nedenidir dolayısıyla var olup biten her şey Tanrı tarafından meydana getirilmiştir ve nedenlerin nedeni Tanrı'dır.³⁸⁶ Spinoza düşüncesinde yer alan Tanrı fikri çalışmamız açısından da oldukça önem taşır çünkü Spinoza'ya göre zihin üçüncü bir bilgi ve Tanrıya duyulan entelektüel aşk aracılığıyla hem Tanrı ile hem de Tanrı'nın sonsuz aklı ile birleşebilir.³⁸⁷ Öyle ki ona göre bilgi üç kaynağa dayanır ve bu kaynaklar hayal gücü, akıl ve Tanrı'dan kaynaklanan ve sezgiye dayanan bilgidir.³⁸⁸ Spinoza düşüncesinde yer alan Tanrı ile bağlantılı akıl fikri ve ölümden sonra sonsuzluğun bu bilinç ile kavranması düşüncesi insan varoluşunun akacağı yön ve insan doğasının mahiyetini kavramak için oldukça önemlidir. Ayrıca Spinoza düşüncesinde yer alan Tanrı ile bağlantılı akıl fikrinin yeni olmadığını, çalışmamızda Orta Çağ bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere Gazali, İbn'ül Arabi gibi Orta Çağ dönemi İslam düşüncesinde de bu akla yer verildiği görülür. Nitekim yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Gazali'ye göre insanın kendini bilmesi Allah'ı da bilmesi için bir anahtar iken ve akıl yaratıcı ile ilişkilendirilerek yaratıcıdan kaynaklı bir akıl

³⁸³ ARICAN, A.g.e., s.147.

³⁸⁴ Benedictus Baruch SPINOZA, **Etika.**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s.253.

³⁸⁵ SPINOZA, A.g.e., 2011, s.254.

³⁸⁶ Errol E. HARRIS, "Spinoza's Theory of Human Immortality", **The Monist**, Cilt 55, Sayı 4, 1971, ss. 668-685, s.668.

³⁸⁷ HARRIS, A.g.e., s.669.

³⁸⁸ William Roberto DARÓS, "El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza", **Pensamiento**, Revista De Investigación E Información Filosófica, Cilt 64, Sayı 239, ss.71-96, s.72.

da tasavvur edilirken İbn Arabi düşüncesinde Tanrı'nın yaratılışıyla bir bütün olduğu ve her varlıkta Tanrı'dan bir öz bulunduğu fikri yani *vahdet-i vücud* düşüncesi ortaya koyulmuştur. Bu durum insan doğasına ve insana ilişkin bakışın yüzyıllardır nasıl bir sarmal içerisinde aynı sorunlar çevresinde dönüp durduğunu algılamak açısından bir diğer önemli örnektir.

Yine Spinoza'ya göre varlıkların özünün değişmesi mümkün değildir dolayısıyla insan doğası değişmez ancak bu özü ne ölçüde gerçekleştirebildiği yani öz ile bu doğanın ne ölçüde gerçekleştirebildiği ve hayatta bu özün ne ölçüde su üstüne çıkacağı değişkenlik gösterebilir.³⁸⁹ Ayrıca Spinoza'nın varoluş ve öz fikirlerini de Tanrı kavramına dayandırarak açıklaması Tanrı'nın varoluşunun ve özünün zorunlu olarak bir olduğu düşüncesi ve Tanrı tarafından yaratılanlarda varoluşun ile özün farklı olduğu fikri yaratılanların kaçınılmaz olarak Tanrı'nın doğasına ve bu doğanın düzenine tabii olduğu sonucunu doğurmuştur.³⁹⁰ Böylece değişmeyen yani öz veya cevher olarak adlandırılabilen o sabit sonsuz olan ve sonsuz sıfatları olan tek cevher olan yaratıcı Tanrı'nın yaratılan doğanın öz olarak ortaya koyulduğu anlaşılabılır.³⁹¹ Nitekim insan da doğanın ayrılmaz bir parçasıdır ve istese de istemese de doğanın genel ve zorunlu düzenine boyun eğmek zorunda olan kişi bilgili biri ise bunu bilerek yapar ancak cahil ise tutkular ve cehalet tarafından doğasına aykırı bir şekilde yönlendirilebilir.³⁹² Öyle ki ona göre akıllı kişi Tanrısal tabiatın zorunluluğuna bağlı olduğunu bilen kişidir.³⁹³ Dolayısıyla doğal yasalara tabii bir insanlık halinden söz edilebilirken insanı şekillendiren ve gün sonunda yine kaynağı Tanrı'ya dayanan doğal yasaların varlığının kabulü gerekir. Yine Spinoza'ya göre herkesin diğerini kendi mizacına uygun bir hayat yaşamakla yükümlü olarak görmek istemesi nedeniyle insanlar arasında doğal olarak güç mücadeleleri ortaya çıkmakta ve insanlar kendi doğaları gereği birbirine düşman olmaktadır.³⁹⁴ Ancak evrensel bir doğa düzeninin var olduğunu gözlemlemek mümkündür zira doğa tek bir tözden meydana gelir ve her şey

³⁸⁹ Hadi RIZK, *Spinoza'yı Anlamak.*, Çeviren: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.239.

³⁹⁰ Yakup ÖZKAN, "Spinoza Felsefesinde Varoluş-Öz Ayrımı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 29, 2017, ss.181-194, s.184.

³⁹¹ ÜLKEN, *A.g.e.*, 1958, s.63.

³⁹² DARÓS, *A.g.e.*, s.74.

³⁹³ SPINOZA, *A.g.e.*, 2011, s.254.

³⁹⁴ Hasan Bahadır TÜRK, "Spinoza'nın Tractatus Politicus'unda Zorunluluk ve İnsan Doğası Tartışmasının Siyasal Anlamı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt 6, Sayı 2, 2016, s.41-56, s.47.

bu tözün zorunlu sonucu olarak meydana çıkar böylece hukuk ve düzen tez bir tözün sonucudur.³⁹⁵ Öyle ki tabiata hükmeden tabii kanunlar vardır ve bu kanunlar sadece bir bireyin belli bir şekilde yaşayıp davranması biçiminde tabiatla şartlandırılmış tabii kanunlardır.³⁹⁶

Yine ona göre tabii yasa veya tabii hukuk diye bir şey mümkün değildir ancak Spinoza hukuku yalnızca toplumsallık içinde ve toplumu oluşturan biçimde, yasayla özdeşleştirdikten sonra hakkı insanın tabii gücüyle özdeşleştirmiş hukuktan ve toplumdan kopararak, ait olduğu yere yani tabiata iade etmiştir.³⁹⁷ Nitekim Spinoza'ya göre yukarıda da açıklamış olduğumuz tabii kanunlar neticesinde balıklar doğal olarak yüzmeye ve daha büyük daha küçük olanı yok etmeye şartlandırılmıştır ve doğada hak güç ile özdeş bir anlam taşır.³⁹⁸ Öyle ki tabiat soyut anlamda bakıldığında yapabildiğin her şeyi yapmaktır ve egemenin hakkı gücüyle bitişiktir.³⁹⁹ Dolayısıyla hukuk yerel olsa da hakkın evrenselliğini, ahlakdışı ve yasalar üstü yerini vurgulamıştır.⁴⁰⁰ Ayrıca hukuk sözcüğü yerine haklar sözcüğünü tercih etmiş ve etnik, dinsel, ulusal ve uluslararası kümelenmeleri reddetmiştir.⁴⁰¹

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Spinoza'nın Tanrı doğa eşliğinden kurguladığı doğa temelli felsefi bakış açısı onun insan doğasını bu yasaların zorunluluğuna tabii bir doğa olarak düşünmesine ve hakkı da bu doğadan gelen kudretle sınırlandırmasına neden olmuştur. Böylece özgürlük bir serbesti değil insanın kendi tutuklularını akıyla kavraması ve yönetmesi olarak açıklanmış ve böylece devletin amacı insan doğasına uygun bir yaşam tesisi olarak tanımlanmıştır. Nitekim Spinoza'nın bu düşüncelerinden doğan en önemli çıktılardan birisi de doğal hukukun aşkın yapısının akla dayalı bir modele dönüşmesi ve doğanın düzeni olarak tanımlanabilmesi olmuştur. Böylece hem insan doğası doğa ile uyumlu bir şekilde

³⁹⁵ Rafael VEGA PASQUÍN, “Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: el derecho natural,” **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, Sayı 45, 2011, ss.403-428, s.421.

³⁹⁶ Benedict de SPINOZA, **Teolojik-Politik İnceleme.**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s.225.

³⁹⁷ Cemal Bali AKAL & Reyda ERGÜN, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.56.

³⁹⁸ A.g.e., 2011, s.225.

³⁹⁹ A.g.e., 2011, s.225.

⁴⁰⁰ A.g.e., s.56.

⁴⁰¹ A.g.e., s.60.

temellendirilmiş hem de hukuk anlayışının seküler bir mahiyet kazanmasının öñü önemli şekilde açılmıştır.

Ayrıca Spinoza insan doğasını sabit görse de yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere arzuların ve tutukluların yönlendirilmesi gerektiği kanaatiyle insan doğasına yaklaşır. Böylece akılla kontrol altına alınması gereken ve insanda var olan negatif eğilimler fikri çalışmamızın başından beri değinmiş olduğumuz düşünürlerle farklı mahiyette ama benzer yönde kendisine yer bulur. Bu husus çalışmamızda da değinmiş olduğumuz üzere transhümanizm fikrine kadar uzanan geniş bir tarih içerisinde insanda bulunan kusurların bir şekilde kontrol altına alınması gerektiği düşüncesini beslemiştir. Yine Spinoza düşüncesinde doğal hakkın güç kavramı üzerinden ortaya koyulmuş olması da transhümanist ideallerle gücü ve etki alanı genişleyen insanın tabii hakkının da genişleyip genişlemeyeceği sorusunu haklı olarak gündeme getirmektedir. Bu husus da çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanist düşünürlerin hak talepleri açısından bir diğer dikkat çekici unsur olarak göze çarpmaktadır.

Yine bu dönemin önemli düşünürlerinden Montesquieu toplumun sosyal sözleşme ile değil doğal bir içgüdü ile kurulduğunu söylemiş ve insan doğasına uygun doğal yasaları bu anlamda ele alarak akılcı bir doğal hukuk anlayışı benimsemiştir.⁴⁰² Bu dönemde Montesquieu aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere Kanunların Ruhı adlı eserinde insan doğasının sadece "*saf akıl*" ile değil, *sosyal bağlam* içinde şekillendiğini savunmuş ve *doğal hukuk* ile *ilahi hukuk* ayrımını onaylamıştır.⁴⁰³ Ayrıca Montesquieu, Orta Çağ bölümünde açıklamış olduğumuz İspanyol fetihleri ile gelen fethetme odaklı tabii hukuk düşüncesinin karşısında yer almıştır. Zira ona göre fetih hakkı o dönemde gerçekleşen savaşların insan doğası nezdinde temize çekilmesi için çıkarılmış talihsiz bir haktır.⁴⁰⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere Montesquieu ile

⁴⁰² Joseph BIEN, "Montesquieu On Fundamental Law and Custom", **The Southwestern Journal of Philosophy**, Cilt. 3, Sayı, 3, Yıl 1972, ss. 149-154, s.149.

⁴⁰³ Anne BAUDART, François CHENET, Jean-Paul DUMONT, France FARAGO, Pierre HADOT, Christian JAMBET, François JULLIEN, Jacqueline RUSS "**Felsefe Tarihi III Akılın Zaferi**", İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.20.

⁴⁰⁴ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhı Üzerine.**, Çeviren: Berna Günen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.180.

Orta Çağ düşüncesinde yer alan *tabii hak* ve *tabii hukuk* perspektifinin oldukça değiştiği bir hal doğmuştur.

Nitekim yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere Grotius ve İspanyol fetihlerinde fetihlerin meşrulaştırılması tabii hukuk öğretisinin doğmasında önemli bir yer teşkil ederken Montesquieu'da fetih hakkı kötülenerek eleştirilmiştir.⁴⁰⁵ Bu bağlamda Montesquieu ile bu dönemde ortaya koyulan *hümanizm* ve *tabii hukuk* anlayışını anlamak için oldukça önem taşır zira aşağıda da belirtmiş olduğumuz üzere 1789 yılında İnsan Hakları Bildirgesi ile ortaya koyulan kuvvetler ayrılığı düşüncesinin sistemli şekilde Montesquieu tarafından dile getirildiği oldukça yaygın bilinen bir gerçektir.⁴⁰⁶ Nitekim ona göre insanlar çok çeşitli kanunlar tarafından yönetilmektedir ve bunlar; *doğal hukuk*, *tanrısal hukuk*, *kilise hukuku*, *milletlerarası hukuk*, *genel siyasi hukuk*, *fetih hukuku*, *medeni hukuk*, *aile hukuku* olarak sayılabilir.⁴⁰⁷ Ayrıca Aydınlanma Düşünürü olmasına rağmen Montesquieu düşüncesinde de tanrısal kanunlar insan kanunlarının üzerinde konumlandırılmış, ancak insan kanunlarıyla belirlenmesi gereken konuların tanrısal kanunlarla belirlenmesi ve buna ters olacak durumların ortaya çıkmaması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁰⁸ Ayrıca çalışmamızın da konusunu oluşturan tabii hukukun tanrısal hukuk ve insan hukukundan farklı olan yerinin Montesquieu tarafından tespit edilmiş olması ve tabii hukukun Montesquieu düşüncesinde yine de ayrı bir başlıkta ele alınması oldukça dikkat çekicidir.⁴⁰⁹ Zira ona göre tabii hukuk evrensel olsa da tabii hukukun değişebilmesi ve doğal hukukun prensiplerinin değiştirilmesi mümkündür.⁴¹⁰ Bu hususun çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere insanların sahip oldukları hak listesinin giderek uzadığı günümüz dünyası açısından oldukça yerinde bir gözlem olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanist fikirlerin tabii hukuk ve tabii haklar üzerinde meydana getirebileceği değişikliklerin mümkünlüğü hakkında da bir fikir oluşturmaktadır. Montesquieu'nun hümanizme ilişkin düşünceleri ise Aydınlanma Dönemi çerçevesinde şekillenmiş ve düşüncesinin merkezine insanı merkeze almış

⁴⁰⁵ A.g.e., s.180.

⁴⁰⁶ KRIEDEL, A.g.e., s.124.

⁴⁰⁷ A.g.e., s.608.

⁴⁰⁸ A.g.e., s.608.

⁴⁰⁹ A.g.e., s.608.

⁴¹⁰ A.g.e., s.611.

olsa da insanı tek tip bir doğayla tanımlamamış ve insanı tarihi, toplumsal ve kültürel bağlamda bir bütün olarak ele almıştır.⁴¹¹ Yine insanın tek bir doğadan ibaret görülmediği bu düşüncelerin insan doğasının çevresel ve toplumsal etkiyle değişebildiği yönündeki bu fikirlerin çalışmamızın ana konusunu oluşturan transhümanizm düşüncesiyle de örtüşmesi transhümanizm ve hümanizm bağlantısının ne kadar derinlere kadar nüfuz ettiğinin açık bir ispatı niteliğindedir.

Yukarıda açıklamış olduğumuz nedenlerden dolayı Aydınlanma Düşüncesinde Montesquieu'nun önemi ayrı yer teşkil etmiştir. Nitekim kuvvetler ayrılığı teorisiyle Montesquieu'nun ortaya koyduğu sistem hem hümanizmi hem de tabii hukuk düşüncesini dönüştürerek insanın devredilmez haklarının yazılı metinlerde doğmasının önünü açmıştır. Ayrıca insan doğasının ve tabii hakların değişebilen karakterine yaptığı vurgu çalışmamızın ana konularından olan transhümanizm fikriyle de benzer yöndedir. Yine aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile yukarıda doğuşunu şekillendirdiğimiz hümanizm ve tabii hukuk çerçevesinde insan haklarının somut metinlerde doğuşu sonucuna yol açmıştır.⁴¹²

Yine bu dönemde öne çıkan bir diğer düşünür ise Immanuel Kant'tır. Kant felsefesini temelde ahlak kurgusuna ve bu temellendirmeye dayandırarak kurgulamıştır. Kant'a göre hem fiziğin hem de etiğin bir deneysel bir de akılsal iki yüzü bulunmaktaydı etiğin akılsal yüzü ise ahlakı.⁴¹³ Dolayısıyla Kant, kurgulamış olduğu ahlak felsefesini aynı zamanda da akla dayandırarak ahlakı akıldan bağımsız bir obje olarak nitelendirmekten kaçınmıştır. Nitekim Kant'a göre bir yasanın ahlak yasası olarak tanımlanabilmesi için o yasa mutlak bir zorunluluğu da bünyesinde taşımalıdır zira yasanın akıl sahibi olan bir grup üzerinde geçerli olduğu ancak bir diğer grubun ise yasaya aldırış etmediği durumda yasanın geçerli olmayacağının

⁴¹¹ Ana J. SAMUEL, "The Design of Montesquieu's "The Spirit of the Laws": The Triumph of Freedom over Determinism", **The American Political Science Review**, Cilt 103, Sayı 2, Yıl 2009, ss. 305-321, s.306.

⁴¹² Erwin H. PRICE, "Montesquieu's "Spirit of the Law", **The Mississippi Quarterly**, Cilt 7, Sayı 1, 1953, ss.50-61, s.59.

⁴¹³ Immanuel KANT, **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi.**, Çeviren: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s.6.

kabulü gerekir.⁴¹⁴ Ayrıca ona göre doğa yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun dağıtmıştır öyle ki aklın gerekliliği de mutlak surette iyi bir isteme duygusunu ortaya çıkarmak olarak ortaya koyulabilir.⁴¹⁵

Yine ödev düşüncesinde de Kant benzer şekilde her akıl sahibi varlık için geçerli ve genel bir ödev yasası ortaya koyar ve bu yasanın evrenselliğini ispatlar.⁴¹⁶ Nitekim Kant'a göre insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, sırf araç olarak değil aynı zamanda kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen eylemlerde insanın aynı zamanda da amaç olarak görülmesi gerekir.⁴¹⁷ Dolayısıyla insan kendisi de amaç olduğundan genel pratik yasa işini gören bir ilke ya da buyruk olmalıdır ve insan eylemlerinde amaç olduğunu da düşünerek davranmalıdır.⁴¹⁸ İnsan bir şey değildir dolayısıyla sırf araç olarak görülmemeli ve insan insana sakatlayacak, bozacak veya öldürecek şekilde davranmamalıdır.⁴¹⁹ İnsanın amaç olarak görülmesi çalışmamızın ana konusunu oluşturan transhümanizm düşüncesi açısından da önemlidir zira çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizme getirilen eleştirilerden birisi de insanın araçsallaştırılması riski olarak ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda Kant'ın insanı amaç olarak gördüğü düşüncesinin hem hümanizm kurgusunda hem de transhümanizm kurgusunda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Ayrıca Kant süreklilik fikrinin hem akılda hem de duyumda aranamayacağı düşüncesiyle birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiş ve Kant'ın felsefesi kökten değişmiştir.⁴²⁰ Böylece Kant düşüncesinde sabitin insan doğasında değil aklında aranması sonucu doğmuştur.⁴²¹ Dolayısıyla Kant'ın anlatısında insan doğasının en önemli unsurlarından birisi ahlak iken ahlak kadar önemli olan bir diğer unsur da akıldır.⁴²² Yine Kant, insanların kendi doğalarına dair bilimsel bilgi elde edebilme

⁴¹⁴ A.g.e., s.6.

⁴¹⁵ A.g.e., s.11

⁴¹⁶ A.g.e., s.42.

⁴¹⁷ A.g.e., s.45.

⁴¹⁸ A.g.e., s.46.

⁴¹⁹ A.g.e., s.47.

⁴²⁰ KUEHN, A.g.e., s.177.

⁴²¹ A.g.e., s.177.

⁴²² Manfred KUEHN, **Immanuel Kant.**, Çeviren: Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s.176.

yeteneğine sahip olup olmadıkları hususunda hep şüpheli olmuştur.⁴²³ Nitekim Kant, o zamana kadar insan doğasına ilişkin yapılan tüm çalışmaları yetersiz görmüş ve ileriye dönük beklentilere tutunmuştur.⁴²⁴

Dolayısıyla Kant düşüncesinde insanın aklıyla yüceldiği ve ahlakıyla değer kazandığı anlaşılabılır. Ayrıca Kant, insanı temel olarak kendi kendisini yönlendirebilecek imkanlara sahip olarak tasvir etmiş ve insan doğası anlayışını bir nev'i tarihsel bir anlayış olarak tasavvur etmiştir.⁴²⁵ Yine Kant toplumsal ilerlemeyi de insan doğasındaki zıtlıklara dayandırmış insanlar arasında rekabet ve üstünlük dürtüsünün insanda mutsuzluğa yol açmasına rağmen aynı zamanda insan doğasını ve insanlık tarihini zenginleştiren yeteneklerin doğuşuna da bu dürtünün yol açtığını düşünmüştür.⁴²⁶ Dolayısıyla insan doğasına ilişkin sabitlik düşüncesinden çok zıtlıkların yarattığı dengenin vurgulandığını gözlemlemek mümkündür. Buradan da anlaşılabacağı üzere Kant insan doğasını zıtlıklara dayandırarak açıklamış ve ahlaki olarak insanın ilerleyebileceğini öngörerek insanda sınırsız mükemmelleşme potansiyeli olduğunu kabul etmiştir. Bu düşünce çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesinde de kabul edilen insanın sınırsız ilerleyişi düşüncesi ile benzer yöndedir fakat Kant düşüncesinde bu ilerleme ahlaki olarak tasavvur edilirken transhümanizmde özellikle teknik ve biyolojik gelişmeyle bu ilerleyiş öngörülmüştür. Ancak transhümanizm bölümünde de değinmiş olduğumuz üzere bu teknik ve biyolojik ilerleyişin de insan doğasını geliştirmeye yönelik sonuçları olacağı açıktır.

Ayrıca Kant'a göre hukuki ödev sisteminin temelini hak oluştururken hakkın bireylerin sadece dışsal özgürlüklerini koruduğunu ve hukukun bireye karşı emirlerine karşı hakkın duyarsız olduğunu düşünmüştür.⁴²⁷ Buna karşılık etik ödevler böyle değildir ve etiğin ödevleri bireylerin sadece davranışlarını dikkate almaz; önlerine koydukları amaçlarla ve davranışlarının saikleriyle de ilgilenerek bireyi sorumluluk

⁴²³ Allen W. WOOD, **Kant**, Çeviren: Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s.30.

⁴²⁴ **A.g.e.**, s.30.

⁴²⁵ **A.g.e.**, s.145.

⁴²⁶ **A.g.e.**, s.153.

⁴²⁷ **A.g.e.**, s.182.

sahibi tutar.⁴²⁸ Kant'ın ahlaki değer kavramının üzerinde durmasının ve bu kavramının başlıca amacı bu kavramın “*Evrensel Yasa Formülü'nün*” türetilmesiyle olan açık bağlantısı nedeniyledir.⁴²⁹ Nitekim Kant'a göre bir şey eğer evrensel yasaya göre herkesin özgürlüğü ile bir arada bulunabiliyorsa bu şey haktır.⁴³⁰

Ayrıca Kant'ın felsefesinin bir diğer özgün yanı da doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında net bir ayırım getirmesinden anlaşılabılır.⁴³¹ Zira çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere doğal hukuk ve pozitif hukuk Antik Yunan-Roma dönemine kadar uzansa da hiç kimse bu iki hukuk düzeni arasında rasyonel temellere dayalı net bir ayırım yapılması gereğini Kant kadar güçlü bir şekilde savunmamıştır.⁴³² Nitekim ona göre sadece *a priori* ilkelere dayanan doğal haklar ile bir yasa koyucunun iradesinden kaynaklanan pozitif hukuk birbirinden ayrı bir mahiyet teşkil etmektedir.⁴³³ Ayrıca ona göre doğuştan gelen tek hak özgürlük hakkıdır ve özgürlük diğerlerinin iradesinden bağımsız olmaktadır.⁴³⁴

Dolayısıyla Kant'ın hem doğal hukuka yaptığı etki hem de insan onuru ve insan onuruna saygı kavramları üzerinden insan haklarının temellendirilmesine yaptığı etki oldukça önemlidir.⁴³⁵ Yine yukarıda açıklamış olduğumuz üzere insanın araç değil amaç olarak bir değer kazanması Kant'ın insana bakış açısını anlamak için önemli bir örnek teşkil eder. Zira insanın amaç olarak görülmesi çalışmamızın ana konusunu oluşturan transhümanizm düşüncesinde de gündeme gelerek transhümanizme getirilen eleştirilerden birisini de insanın araçsallaşması riski oluşturmuştur. Yine Kant'ın insan doğasına olan bakışı da bu bağlamda dikkat çekicidir. Nitekim yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere Kant'ın insanın sınırsız gelişimine olan inancı çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesinde de kabul edilen insanın sınırsız

⁴²⁸ A.g.e., s.182.

⁴²⁹ Allen W. WOOD, *The Free Development of Each.*, Oxford University Press, New York, 2014, s.34.

⁴³⁰ WOOD, A.g.e., 2005, s.183.

⁴³¹ Fernando H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant.*, DYKINSON, S.L., Madrid, 2002, s.62.

⁴³² LLANO ALONSO, A.g.e., s.62.

⁴³³ Gökçe ÇATALOLUK, “Kant Düşüncesinde Hukukun Sınır Hatları”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2019, ss.202-209, s.205.

⁴³⁴ ÇATALOLUK, A.g.e., s.205.

⁴³⁵ Rachel BAYEFSKY, “Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective”, *Political Theory*, Cilt 41, Sayı 6, 2013, ss. 809-837, s.809.

ilerleyişi düşüncesi ile benzer yönde gözükmetedir. Ancak yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere Kant düşüncesinde ahlaki olarak tasavvur edilen bu ilerleme transhümanizm düşüncesinde teknik ve biyolojik olarak tasvir edilmiştir.

Ayrıca yukarıda açıklamış olduğumuz üzere Kant'ın ahlak üzerine temellendirdiği fikirlerinde akıl sahibi her varlığın kendisine ahlaki yasayı uygulayabildiği ve bu nedenle akıl sahibi olan insanın amaç olduğu ve insanın bu özelliği nedeniyle onur sahibi olarak kabul edildiği görülür.⁴³⁶ Ancak akli da kendi bilebilecekleriyle sınırlayarak kendinden önce aklın mutlak surette kutsallaştırıldığı düşüncelere karşı aklın asla bilemeyeceği bir metafizik gerçekler olabileceği düşüncesini ortaya koymuştur.⁴³⁷

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz Aydınlanma Dönemi'ne ait bu fikirlerin aşağıda yer vermiş olduğumuz üzere bu dönemde doğan yazılı metinler üzerinde de etkisi olmuştur. Sözünu etmiş olduğumuz düşünürler hem devrimleri ve yazılı metinleri etkilemiş hem de devrimlerden etkilenmişlerdir.

Nitekim yukarıda açıklamış olduğumuz Aydınlanma Dönemi sürecinin akabinde 27 Ağustos 1789'da *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* kabul edilmiştir.⁴³⁸ Bu bildiri dönemin hükümetindeki bozukluklara ve kamu işlerindeki felaketlere insan haklarının tanınmamasının veya bu hakların ihmal edilmesinin yol açtığı düşüncesinden hareketle doğmuş ve bu bağlamda bu bildiriyle insanlara ait temel haklar yazılı olarak ortaya koyulmuştur nitekim bu haklar; *devredilmez, zaman aşımına uğramaz ve devrolunmaz* haklar olarak kabul edilmiştir.⁴³⁹ Yine aşağıda yer vermiş olduğumuz üzere hem *Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi* açısından

⁴³⁶ BAYEFSKY, A.g.e., s.815.

⁴³⁷ Orhan HANÇERLİOĞLU, *Düşünce Tarihi.*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.242.

⁴³⁸ George RUDE, *Fransız Devrimi.*, Çeviren: Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları, 2015, İstanbul, s.92.

⁴³⁹ Thomas PAINE, *İnsan Hakları.*, Çeviren: Mehmet Emin Dostel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.123.

Amerikalıların hem de *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* bakımından Fransızların başta Locke, Montesquieu ve Rousseau olmak üzere *tabii hukukçu* felsefe okuluna çok şey borçlu olduklarını söylemek yukarıda açıkladığımız süreci de göz önünde bulundurduğumuzda oldukça yerinde olacaktır.⁴⁴⁰ Zira çalışmamız boyunca da açıklamış olduğumuz üzere hümanizmin ve tabii hukukun geçirdiği dönüşüm sonucunda moderniteyle beraber doğan Fransız Devrimi “*insan hakları*” başlığı altında insanın “*evrensel*”, “*devrilmez*” haklarını vurgulamıştır.⁴⁴¹

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin ortaya çıkış sürecinde dahi doğal hakların sınırsız olabileceği tartışması yer almış ve haklar sınırlandırılmak istenmiş ancak bildirinin temelleri *tabii hukuk* ve *tabii hak* düşüncesine dayandırılmıştır.⁴⁴² Yine mecliste bulunan bazı isimlerin bildiri mecliste görüşülürken ödevler beyannamesi de yayımlanmasını istemiş ve tabii hakların sınırları bu dönemde tartışma konusu olmuştur.⁴⁴³ Bu anlamda Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, tabii hukukun dönüşümünü ve siyaset sahnesinde dahi aldığı yeri anlamlandırmak açısından ve çalışmamızın ana konusunu da teşkil eden hümanizmin ve tabii hukukun bu dönemde aldığı önemi vurgulamak açısından oldukça önemlidir. Öyle ki bu dönemde doğal haklar siyasetin bir öznesi haline gelmiş ve yine bu dönemde siyasi meşruiyetin temel aracı ve stratejisi tabii hukuk ile tabii haklar üzerinden belirlenmiştir.⁴⁴⁴ Ayrıca Fransız devrimi ile beraber insan hakları evrenselleşmiş, sınıfsal ve coğrafi sınırlar mevcut olsa da insanların tabii olarak sahip olduğu haklar yazılı metinlerde kendine yer bulmaya başlamıştır.⁴⁴⁵ 1789'da ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi evrensel ilkeler ve burjuva sınıfı arasında bir denge kurmuş; *mülkiyet hakkı, inanç özgürlüğü, basın özgürlüğü, keyfi tutuklamalara son verme, kanun önünde eşitlik, vergi adaleti, kamuda işe alımlarda eşitlik, görevlilerin insan yaşamına saygı göstermesi* gibi taleplere bu deklarasyonda yer verilmiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ RUDE, A.g.e., s.92.

⁴⁴¹ Ferenc FEHER, *The French Revolution and The Birth of Modernity.*, University of California Press, California, 1990, s.103 vd.

⁴⁴² Gaetano SALVEMINI, *The French Revolution 1788-1792.*, Alden Press, London, 1954, s.143.

⁴⁴³ PAINE, A.g.e., s.128.

⁴⁴⁴ SALVEMINI, A.g.e., s.225.

⁴⁴⁵ FEHER, A.g.e., s.117.

⁴⁴⁶ RUDE, A.g.e., s.92.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ise, Thomas Jefferson tarafından yazılmış ve yukarıda açıklamış olduğumuz sosyal sözleşme teorisi düşünürlerinden John Locke'un ve Montesquieu'nun fikirleri bu bildirgede kendine yer bulmuştur.⁴⁴⁷ Aynı zamanda Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi de Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile benzer şekilde insanın sahip olduğu devredilmez haklardan söz etmiş ve bu devredilmez haklar metnin giriş kısmında kendine yer bularak *eşit* ve *devredilmez* olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴⁸ Yine Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde "*bütün insanların eşit yaratıldığı*" ve yaratıcının insanlar arasında inkâr edilemez "*haklar*" tayin ettiği düşüncesi kabul edilmiş ve yukarıda da bahsettiğimiz üzere Aydınlanma Düşüncesi ile kurumsallaşan tabii haklar öğretisi bu dönemde yazılı metinlerde kendine yer bulmuştur.⁴⁴⁹

Yine 1789 Fransız Devrimi'yle ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile *özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme hakları* olarak sayılan doğal haklar devlet iktidarının çerçevesini çizmektedir.⁴⁵⁰ Bu dönemde "*devletin ve hukukun*" kaynağına ilişkin sorular akıl öncülüğünde cevaplanmaya çalışılmıştır ve doğanın işleyişini değiştirmesi mümkün olmayan insanın doğa yasalarını kavraması ve buna göre hareket etmesi gerektiği görüşü kabul görmüştür.⁴⁵¹ Nitekim Doğal haklar görüşü, 1793 tarihli Fransız Anayasası'nda "*doğal, devredilemez, kutsal insan hakları*" ifadesiyle benimsenmiştir.⁴⁵² Bu anlamda doğal hukuk ilkelerinin insan varlığının korunabilmesine ve gelişmesine yönelik ilkeler olduğu ve insan kavramından ise insanın tinsel ve bedensel yapısının anlaşılması gerektiği söylenebilir.⁴⁵³

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere sosyal sözleşme teorileri ile seküler bir hal alan hümanizm fikri ve insan doğası düşüncesi 18. yüzyılda Aydınlanma Düşüncesi ile çerçevesini kazanmış ve yazılı metinlerde kendine yer

⁴⁴⁷ Füsün ÇOBAN DÖŞKAYA, "Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin Arka Planı ve Analizi", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, Cilt 11, Sayı 6, ss.4727-4745, s.4729.

⁴⁴⁸ ÇOBAN DÖŞKAYA, **A.g.e.**, s.4729.

⁴⁴⁹ ÇİĞDEM, **A.g.e.**, s.71.

⁴⁵⁰ UYGUN, **A.g.e.**, s.16.

⁴⁵¹ KOZAK, **A.g.e.**, s.64.

⁴⁵² UYGUN, **A.g.e.**, s.15.

⁴⁵³ Vecdi ARAL, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları.**, Onikilevha Yayıncılık, İstanbul, 2021, S.219.

bulmaya başlamıştır. Bu dönemde insan odaklı hümanist bakış açısının ana güç haline geldiği ve tabii hukuk teorilerinin şekillendirdiği insanların doğuştan gelen devredilmez, evrensel haklara sahip olduğu kabulü yazılı metinlerde kendine yer bulmaya başlamıştır. Fransız İnsan Hakları Bildirgesi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi bu hususta ortaya koyulan ilk yazılı metinler olarak ortaya çıkmıştır. Böylece hümanizmin ve tabii hukukun evrenselleşerek oldukça önem kazandığı bu dönem hümanizmin ve tabii hukukun ilk önemli yükselişini teşkil eder. İkinci önemli sıçrayış ise aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere İkinci Dünya Savaşı sonrasında olacaktır.

Sonuç olarak bu dönemde hümanizmin ve insanın aklıyla yüceldiğini ve insanın gücünün aklına dayandığının ekseriyette kabul gördüğünü söylemek mümkündür.⁴⁵⁴ Ayrıca yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere bu dönemde doğal hukuk teorilerinin kendisine akıl üzerinden bir dayanak noktası bulduğu açıktır.⁴⁵⁵ Yine de bu dönemde doğal hukukun kendine ayrı ve özel bir yer bulduğunu, dönemin filozoflarınca temellendirildiğini, özellikle insanın araç değil amaç olarak görüldüğü Kant felsefesiyle aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere insan haklarının temellerinin atıldığını belirtmek gerekir. Ayrıca Kant'ın doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında keskin bir ayrım görmesi hem hukuka ve hem de doğal hukuka bakışı dönüştürerek soyut bir devrime neden olmuştur. Bu dönemde ulusal düzlemde insan hakları metinleri ortaya çıkmaya başlamış, ulusal düzlemde de olsa haklar koruma altına alınmaya başlanmıştır. Yine özellikle devrimler sonrasında ortaya çıkan yazılı metinlerde Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin ve bu dönemde yaşamış sosyal sözleşmecî düşünürlerin etkisi oldukça belirgin şekilde gözlemlenebilir. Dolayısıyla bu dönemde insanın hem aklıyla hem de ahlakıyla varlıklar içerisinde yine odak konumunda olduğu ve bir mana kazandığı gözlemlenir. Yine doğal hukukun pozitif hukuk ile ayrımının bu kadar belirginleşmesi tarih akışında doğal hukukun aldığı şekli algılamak açısından oldukça önemlidir.

⁴⁵⁴ HANÇERLİOĞLU, A.g.e., s.215.

⁴⁵⁵ HANÇERLİOĞLU, A.g.e., s.215.

Ayrıca bu dönemde ortaya koyulan insan doğası fikirlerinin çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanist düşünceler ile bir yön birlikteliğinin bulunduğu gözlemlenebilir. Nitekim Spinoza'nın insan doğasını sabit görmesine rağmen insanın kendi arzuların ve tutukluların yönlendirilmesi gerektiği kanaatine ulaşması, yine Kant'ın benzer şekilde insanın kendisini ahlaki olarak sınırsız şekilde geliştirebileceğini düşünmesi transhümanist düşüncede de kendisine yer bulmuştur. Ayrıca Montesquieu'nun insan doğasını çevresel ve toplumsal etkiyle değişebilir görmesi de yine bu bağlamda benzer niteliğe haizdir. Ancak tabii hakların evrensel mahiyete kavuştuğu esas dönem aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere İkinci Dünya Savaşı döneminde ve sonrasında gerçekleşmiştir.

c. İkinci Dünya Savaşı Akabinde İnsan Haklarının Yükselişiyle Hümanizm ve Tabii Yasa

Yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Amerikan ve Fransız Devrimleri sırasında insan haklarının formüle edilerek metinleştirilmesinden itibaren İkinci Dünya Savaşı akabinde 1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne kadar olan süreç insan haklarının ulusal düzlemde ele alındığı bir dönem olarak tanımlanabilir.⁴⁵⁶ Bu dönemde evrensel bağlayıcılığı olan doğal haklar düşüncesinin geri planda kaldığını ve insan haklarının ulusal düzlemde ele alınarak ulus devlet çatısı altında tabii hakların daraltıldığını gözlemlemek mümkündür.⁴⁵⁷ Ancak aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere dünya savaşlarının yol açtığı felaketler bu düşünceyi yani ulus devlet ekseninde inşa edilen tabii hak anlayışına duyulan güveni yıkmıştır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Lynn HUNT, **Inventing Human Rights: A History.**, W.W. Norton & Company, New York, 2007, s.181.

⁴⁵⁷ A.g.e., s.181.

⁴⁵⁸ A.g.e., s.181.

Nitekim günümüzde uluslararası hukuk da insan haklarının korunmasına yönelik bir araç olmuştur ve uluslararası hukukun insan hakları hukuku olarak öne çıkmasının arka planında da İkinci Dünya Savaşı sürecinde ve akabinde meydana gelen gelişmeler yatmaktadır.⁴⁵⁹ Zira Milletler Cemiyeti'nin hukukçu kimliğine rağmen çökmüş olması ve İkinci Dünya Savaşı'nın önlenememiş olması göz önünde bulundurulduğunda İkinci Dünya Savaşı öncesinde kurulan dünya düzenin iflas ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁶⁰ Bu nedenlerle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Birleşmiş Milletler bir insan hakları komisyonu kurmayı öngörmüştür ve 1945 tarihli Birleşmiş Milletler anlaşmasıyla beraber 10 Aralık 1948 tarihinde “*İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*” onaylanmıştır.⁴⁶¹ Bildirge insanları; *kökeni, ırkı, dini* ya da *cinsiyeti* ne olursa olsun temel haklara sahip olarak öngörmüş ve Eleanor Roosevelt ile René Cassin gibi hukukçular ve filozoflardan oluşan bir grup tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁶² Ayrıca Birleşmiş Milletler'in Genel Kurul'da oylayarak kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi savaş sonrasında normatif düzenin yeniden oluşturulması amacıyla bir yangın duvarı işlevi görmeyi amaç edinmiştir.⁴⁶³ Nitekim İkinci Dünya Savaşı nedeniyle ortaya çıkan hak yoksunlukları ekonomik ve sosyal hakları siyasal hakların yanında bir zorunluluk olarak gündeme getirmiştir.⁴⁶⁴ Yine İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi dışında da Birleşmiş Milletler'in insan haklarının korunması amacıyla genel hukuki düzenlemeler yaptığını gözlemlemek mümkündür. Nitekim 1945 tarihli “*Birleşmiş Milletler Antlaşması*”, 1948 tarihli “*Soykırım Sözleşmesi*”, 1949'da gözden geçirilen “*Cenevre Sözleşmeleri*”, 1951 tarihli “*Mültecilerle İlgili Uluslararası Sözleşme*” uluslararası hukukta yalnızca devletlerin hakları olan İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemin 1948 tarihli “*İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*” ile değiştiği ve insanın özne olarak uluslararası hukukta hak sahibi olduğu bir süreci doğurmuştur.⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ Samuel MOYN, **The Last Utopia: Human Rights In History.**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts ve Londra, 2010, s.178.

⁴⁶⁰ MOYN, **A.g.e.**, s.180.

⁴⁶¹ HUNT, **A.g.e.**, s.203.

⁴⁶² José René OLIVOS CAMPOS, “El Humanismo en la era de los derechos Humanos”, **Revista de la Facultad de Derecho de México**, Cilt LXXIII, Sayı 287, 2023, s.302.

⁴⁶³ Michael IGNATIEFF, **Human Rights As Politics and Idolatry.**, Princeton University Press, New Jersey, 2001, s.5.

⁴⁶⁴ GÜRİZ, **A.g.e.**, s.461.

⁴⁶⁵ IGNATIEFF, **A.g.e.**, s.5.

Yine İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin de ötesinde Birleşmiş Milletler'in Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO) hümanist ve çok kültürlü çalışmak üzere örgütlenmiştir. Bu husus çalışmamız bakımından oldukça önem taşır. Nitekim UNESCO'nun müşterek bir temel ve bir *dünya felsefesi* ekseninde hümanist bir çerçevede çalışması gerektiğini savunan düşünür Julian Huxley⁴⁶⁶ çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere *transhümanizm* kelimesinin de mucidi olarak düşünce tarihine geçmiştir. Bu husus da daha önce de vurgulamış olduğumuz üzere transhümanizm ile hümanizm arasındaki bağın bir diğer kanıtı niteliğindedir. Dolayısıyla bu dönemde hümanizmin de güçlendiğini gözlemlemek mümkündür.

Yine bu dönemde 1953 yılında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin doğması Avrupa ülkelerinde İkinci Dünya Savaşı akabinde bir önlem arayışının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla bu dönemde insan hakları hem bireyin korunması amacını taşıırken hem de İkinci Dünya Savaşı ile insana içkin bu hakların uluslararası hukukun da bir süjesi haline getirildiği görülür.⁴⁶⁸ Ayrıca bu dönemde insanların *doğuştan gelen, vazgeçilmez ve devredilmez* hakları olduğu ve bu hakların devletten önce geldiği, devletin görevinin bu hakları tanıyarak geliştirmek ve iyileştirmek olduğu şeklindeki eski tabii hukuk anlayışı yeniden canlanmıştır.⁴⁶⁹ Ayrıca pozitif hukukun yetersiz kaldığının anlaşıldığı bu dönemde tabii hak adaletin tek kurtarıcısı olarak ortaya yeniden çıkmıştır.⁴⁷⁰ Bu süreçte tabii hukukun yeni bir görünüme kavuştuğunu ifade etmek yerinde olacaktır zira temel ilkelerinin bir kısmı yok sayılsa da tabii hak insan hakları olarak bir nevi yeniden zuhur etmiştir.⁴⁷¹

Öyle ki bu süreçte insanların doğuştan gelen devredilemez haklara sahip olduğu düşüncesiyle kanunların üzerinde de var olan bir kanun olduğu varsayılmış savaş esnasında suç olmasa dahi savaş suçları kanunlarla çelişme pahasına

⁴⁶⁶ Görkem BİRİNCİ, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin Kısa Tarihi: 1918-1948.*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2022, s.117.

⁴⁶⁷ Zeynep Özlem ÜSKÜL ENGİN, "Birey Kavramının Gelişimi ve İnsan Hakları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt LXXII, Sayı 1, 2014, ss.201-218, s.213.

⁴⁶⁸ GÜRİZ, A.g.e., s.461.

⁴⁶⁹ GÜRİZ, A.g.e., s.461.

⁴⁷⁰ Firuze YİĞİT, "Doğal Hakkın İnsan Hakkına Dönüşümü", *İnsan Hakları Yıllığı*, Cilt 41, 2023, ss. 1-28, s.14.

⁴⁷¹ A.g.e., s.18.

yargılanmıştır.⁴⁷² Bu düşünce aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere Gustav Radbruch tarafından formüle edilmiş ve doğal hukukun yeni bir görünüş kazanmasına vesile olmuştur. Bu husus doğal hukukun temel ilkelerinden birisini esas alırken doğal hukukun bir diğer ilkesi olan kanunsuz suç ve ceza olmaz ilkesi ile çelişmiştir.⁴⁷³ Yine hangi hakların insan hakları olması gerektiği sorunu bu dönemde önemli bir yer teşkil etmiştir.⁴⁷⁴ 20. yüzyılın sonundan itibaren insan hakları dünya gelinde hâkim olan bir ideoloji haline gelmiş ve insan hakları hukuku ve kurumları büyümüştür.⁴⁷⁵ Bu durum insan haklarının korunması amacıyla ve insan hakları ihlalleri nedeniyle devletlere zorla müdahale edilebilen bir uluslararası hukuk düzeninin doğmasına yol açmıştır.⁴⁷⁶

İkinci Dünya Savaşı ile kesintiye uğrayan hümanist düşünce savaş sonrasında yeni nesil hümanistlerin yetişmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁷⁷ Bu hümanist düşünürlerin arasında John Rawls ve Gustav Radbruch aşağıda nedenlerini de detaylıca açıklamış olduğumuz üzere ayrıca önem taşır. Nitekim Gustav Radbruch daha sonrasında “*Radbruch Formülü*” olarak adlandırılacak çözümü ile pozitif hukukun üstünde değerler öngörmüş İkinci Dünya Savaşı’ndan önce de tabii hukuka dair düşünceler taşımasına rağmen İkinci Dünya Savaşı sonrasında kesin şekilde tabii hukukçu çizgide düşünmeye başlamıştır.⁴⁷⁸ Aslında İkinci Dünya Savaşı öncesinde de görüşlerinde tabii hukuk eksenine kaymaya yatkınlık bulunsa da İkinci Dünya Savaşı akabinde pozitivist hukukun ötesinde bir çizgide dünya çapında tanınan bir isim haline gelmiştir.⁴⁷⁹ Nitekim Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna gelindiğinde dahi Radbruch’un hukukçuların tabii hukuka karşı ilgisizliğini dile getirdiğini gözlemlemek mümkündür.⁴⁸⁰ Zira ona göre hukuki araştırmaların meyletmesi gereken yön devlet

⁴⁷² A.g.e., s.18.

⁴⁷³ A.g.e., s.18.

⁴⁷⁴ AYBAY, A.g.e., s.49.

⁴⁷⁵ GÜRİZ, A.g.e., s.462.

⁴⁷⁶ Kelly Kate PEASE, David P. FORSYTHE, “Human Rights, Humanitarian Intervention, and World Politics”, **Human Rights Quarterly**, The Johns Hopkins University Press Stable, Cilt 15, Sayı 2, 1993, ss.290-314, s.290.

⁴⁷⁷ KADIOĞLU, A.g.e., s.159.

⁴⁷⁸ Stanley L. PAULSON, “On the Background and Significance of Gustav Radbruch's Post-War Papers”, **Oxford Journal of Legal Studies**, Cilt 26, Sayı 1, 2006, ss.17-40, s.19.

⁴⁷⁹ Stanley L. PAULSON, “Radbruch on Unjust Laws: Competing Earlier and Later Views?”, **Oxford Journal of Legal Studies**, 1995, Cilt 15, Sayı 3, 1195, ss. 489-500, s.490.

⁴⁸⁰ Kristian KÜHL & Mehmet Cemil OZANSÜ, “Radbruch Formülü”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt LLX, Sayı 1, 2012, ss.369-374, s.371.

iradesi değil bilakis adaleti incelemenin kendisiydi ve temelde aslında insandı.⁴⁸¹ Ayrıca Radbruch insanların görüşlerinden değil akıllarından doğan bir tabii hukukun var olup olamayacağını sorarak mutlak akla dayalı bir tabii hukuk düşüncesi var etmeye çalışmış, bu tabii hukuk mümkün olamasa da elimizdeki imkanlarla tarihsel akıl üzerine kurulabilecek bir tabii hukukun var olabileceği kanaatine ulaşmıştır.⁴⁸² Buradan da anlaşılacağı üzere tarihsel olarak değişebileceği kabul edilen tabii hukukun çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanist ideallerle de dönüşebileceği açıktır. Nitekim Radbruch’a göre *hukukun tarzını belirleyen temel şey onun yöneldiği ve ortaya koyduğu insan tasavvurundan başka bir şey değildir*.⁴⁸³ Bu bağlamda çalışmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız insan tasavvuru odaklı hümanizm ve transhümanizm anlayışıyla tabii hak tasavvurunun Radbruch düşüncesinde de bu bağlamda ele alındığını ifade etmek mümkündür.

Ayrıca Radbruch yasa yasadır⁴⁸⁴ düşüncesinin yanlış olduğunu vurgulayarak Nazi Dönemi’nde hukukçuların adaletsizliği meşrulaştırdığını vurgulamış ve hukukun araçsallaştırılmasına karşı çıkmıştır.⁴⁸⁵ Ona göre hukuk pozitivizmi hukuku yalnızca yasaya indirgemıştır ve askerlerin emir emirdir gibi hareket etmesine benzer şekilde de hukukçular yasa yasadır şeklinde hareket etmeye başlamıştır.⁴⁸⁶ Nitekim Almanya’nın 20.yüzyılda kendi kanunlarıyla hukuksuz eylemlerine meşru dayanak oluşturmuş olması ve kanunların hukuksuzluk dayanağı haline gelmiş olması, hukuksuzluğun hukuk biçimi altında, yani yasal haksızlık biçimi dahilinde gerçekleştirmiş olması Radbruch formülünün ortaya çıkışına neden olmuştur.⁴⁸⁷ Ayrıca Radbruch’a göre *bir yasa adaletle çelişerek dayanılmaz bir hâl aldığı*nda artık geçerli bir hukuk olarak kabul edilmemelidir.⁴⁸⁸ Ona göre pozitif yasalar hiç yasa

⁴⁸¹ A.g.e., s.371.

⁴⁸² A.g.e., s.371.

⁴⁸³ Britta VAN BEERS, “The Changing Nature of Law’s Natural Person: The Impact of Emerging Technologies on the Legal Concept of the Person”, **German Law Journal**, Cilt 18, Sayı 3, 2017, ss.559-594, s.560.

⁴⁸⁴ Gustav RADBRUCH, “Five Minutes of Legal Philosophy”, İngilizceye Çeviren: Bonnie Litschewski PAULSON ve Stanley L. PAULSON, **Oxford Journal of Legal Studies**, Cilt 26, Sayı 1, 2006, ss. 13-15, s.1.

⁴⁸⁵ Gustav RADBRUCH, “Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law”, İngilizceye Çeviren: Bonnie Litschewski PAULSON ve Stanley L. PAULSON, **Oxford Journal of Legal Studies**, Cilt 26, Sayı 1, 2006, ss. 1-11, s.1.

⁴⁸⁶ RADBRUCH, A.g.e., s13.

⁴⁸⁷ KÜHL & OZANSÜ, A.g.e., s.369.

⁴⁸⁸ RADBRUCH, A.g.e., s6.

olmamasından evladır zira neticede hukuki bir güvenlik sağlamaktadır ancak hukukun gerçekleştirilmesi için yeten tek değer hukuki güvenlik değildir.⁴⁸⁹

Dolayısıyla açıkça adaleti reddeden bir yasanın yasa olarak var olması ve bu yasanın hukuki geçerliliğini koruması mümkün olmayacaktır bu formül de Radbruch formülü olarak adlandırılır ve doğal hukukçu bir düşünceyi bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür.⁴⁹⁰ Nitekim ona göre hukukun sınırı olan bir üstün hukuk vardır ve bir pozitif norma içeriği dayanılmaz düzeyde ağır bir adaletsizlik barındırıyorsa hukuki nitelik atfedilmesi mümkün değildir zira insan hakları olarak adlandırılacak bir çekirdeği de bünyesinde barındırmayan bir yasanın yasa olarak atfedilmesi mümkün değildir.⁴⁹¹

Ayrıca Radbruch hukukta çelişen üç ilke tespit etmiştir.⁴⁹² Ona göre pozitivizm yalnızca yürürlükteki yasadır ve adaletin ihlal edilmemesi için gerçekleşmesi gereken bu üç ilke *adalet, hukuki güvenlik ve toplumsal yarar* unsurlarının sağlanması gerekir.⁴⁹³ Yine ona göre adalet ile yasa arasında bir çatışma çıkması ve katlanılamaz hale gelmesi durumunda yasanın da adalete boyun eğmesi gerekecektir ancak bu hale kadar yasaya boyun eğmek gerekir.⁴⁹⁴ Yine ona göre hukuki belirlilik ilkesi pozitivistlere göre bir ana amaç olsa da ona göre hukuki belirlilik de diğer değerler gibi yalnızca bir değerdir ancak çoğu zaman yasalara tamamen uyulmamasındansa ara ara vicdana aykırı kararların verilmesi toplumda tercih edilir böylece yasaya itaat sağlanırken zaman zaman vicdana aykırı kararların alınması kabul edilebilir olabilir.⁴⁹⁵ Ayrıca ona göre hukuk bazı temel ilkelere bağlıdır ve bu ilkeler, doğal hukuk ya da aklın hukuku olarak bilinir yine hukuka ilişkin insan hakları bildirgeleriyle geniş kabul

⁴⁸⁹ A.g.e., s6.

⁴⁹⁰ Marcela Reyes MOSSOS, “La fórmula de Radbruch: Una cuestión de iusnaturalismo”, **Nuevos Paradigmas de las Ciencias Sociales Latinoamericanas**, Cilt VII, Sayı 13, 2016, ss.7-26, s.8.

⁴⁹¹ A.g.e., s.24.

⁴⁹² Lon Luvois FULLER, “American Legal Philosophy At Mid-Century”, **Journal of Legal Education**, Cilt 6, Sayı 4, 1954, ss.457-485, s.482.

⁴⁹³ RADBRUCH, A.g.e., s6.

⁴⁹⁴ A.g.e., s6.

⁴⁹⁵ Anton-Hermann CHROUST, “The Philosophy of Law of Gustav Radbruch”, **The Philosophical Review**, Duke University Press, Cilt 53, Sayı 1, 1944, ss.23-25, s.44.

görmüş ortak bir çekirdek vardır ve bu ilkeleri inkâr etmek yalnızca aşırı şüphecilikle mümkün olacaktır.⁴⁹⁶

Bu halde Radbruch'un doğal hukukçu bir çizgide bir çözüm ileri sürdüğünü görmek mümkündür. Nitekim çalışmamızın başından itibaren ortaya koymuş olduğumuz üzere doğal hukuk düşüncesinde de pozitif yasanın ötesinde bir yasanın varlığı kabul edilerek pozitif yasanın bu ileri yasaya boyun eğmesi gerektiği düşüncesi temel özü oluşturmaktadır. Dolayısıyla çağlar süren doğal hukuk düşüncesi gelişimi İkinci Dünya Savaşı akabinde özüne dönerek bu süreçte meydana gelen ve pozitif yasaya dayanan adil olmayan eylemlerin ötesinde bir adalet arayışının temel uğrak noktası olmuştur. Radbruch formülünün de bu arayışta önemli bir dayanak noktası teşkil ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Ayrıca Radbruch tabii hukukun tarih içerisinde değişebilecek unsurları da bulunduğunu tespit ederek çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesiyle ortaya koyulan yeni insan tasavvuru ekseninde gelecekte yeni tabii hakların da doğabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere günümüze yakın tarihlerde yaşamış olan John Rawls'un fikirleri de dönemin düşüncesini anlamak için oldukça önemlidir. Nitekim Rawls, İkinci Dünya Savaşı'na katılmış ve bu savaştan oldukça etkilenmiştir öyle ki İkinci Dünya Savaşı'nda yaşadıkları yukarıda da anlatmış olduğumuz üzere dönemin diğer düşünürleriyle beraber onun da fikirlerini önemli ölçüde etkileyerek Rawls'un hem hukuk kuramına hem de hümanizme ilişkin bakışını şekillendirmiştir.⁴⁹⁷ Temelde Rawls'un toplumsal sözleşme düşünürlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira Rawls da bu düşünürler ile benzer şekilde toplumda her şeyin öncesinde var olan “*başlangıç durumu*” adını verdiği bir dönem belirlemiş ve bu *başlangıç durumu* üzerinden fikir hayatını şekillendirmiştir.⁴⁹⁸ Bu husus daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere insana ilişkin düşüncelerin lineer doğrultuda ilerlemediği hususuna bir diğer örneği teşkil etmektedir. Nitekim çalışmamızda da vurgulamış olduğumuz üzere insan doğasına ilişkin düşünceler

⁴⁹⁶ RADBRUCH, A.g.e., s15.

⁴⁹⁷ John MANDLE, **Rawls's Theory of Justice: An Introduction.**, New York, Cambridge University Press, 2009, s.4.

⁴⁹⁸ John RAWLS, **Siyasal Liberalizm.**, Çeviren: Filiz Ofluoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.67.

ilerleyerek dönüşse de bu ilerleme lineer doğrultuda gitmemektedir. Zira Rawls toplum sözleşmesini yeniden gündeme getirerek bu sözleşmenin kendini yenilediği ve sözleşmeye geri dönüşün sağlandığı bir sürecin temsilcisi olmuştur.⁴⁹⁹ Ayrıca Rawls başlangıç durumunda insanların özgür ve eşit olduklarını ileri sürmüş ve hümanizm perspektifli bir başlangıç halini bir nevi Locke’a benzer şekilde ortaya koymuştur.⁵⁰⁰ Rawls’ın başlangıç durumu olarak tanımladığı durumun doğa durumuna denk gelen bir kurgu olduğunu söylemek mümkündür zira bu halde insanlar kendilerini yönetecek olan *adalet ilkelerini* seçmek için bir araya gelmişlerdir.⁵⁰¹

İnsan doğası üzerine de düşünen John Rawls, insan doğasının yardımlaşmaya ve diğerkâmlığa kendiliğinden ve bütünüyle meyledeceğini düşünmez ancak yine de kişilerin hakkaniyete dayalı bir iş birliği içinde bulunabileceği kanaatindedir ve bu gönüllü durumun insanları daha iyi bir toplum yaratma noktasında harekete geçirebileceği görüşündedir.⁵⁰² Dolayısıyla insan doğasını iyi veya kötü olarak doğrudan nitelendirme gayretinde bulunmamıştır ancak insan doğasını bir bağlam içerisinde açıklamıştır. Rawls *cehalet peçesi* olarak adlandırdığı teorisiyle de insan doğasını açıklamaya çalışmış ve *cehalet peçesinin* metafizik bir iddiası olmadığını bilakis akla dayanan bir yönü olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰³ Ona göre *cehalet peçesi* ardındaki toplum ise ideal ve liberal bir toplumu temsil etmekte idi ki bu da Rawls’un büyük ölçüde John Locke ile benzer bir düşünce yapısına sahip olduğunu yukarıda da vurgulamış olduğumuz üzere açıkça göstermektedir.⁵⁰⁴ Ancak temel fark Rawls’ın başlangıç durumunun tarih dışı yani varsayımsal bir durum olması ve bu durumda bulunan insanların adalet ilkelerini seçerken kendi lehine olan ilkeleri seçecek avantajları bilmemesi yani *cehalet peçesi* ardında bulunmasıdır.⁵⁰⁵ Ezcümle Rawls’un insan doğasını doğrudan tanımlamadığı ancak insan doğasına dair bazı ahlaki, bilişsel ve toplumsal varsayımlar ile insan doğasına ilişkin çıkarımlarda bulunduğunu

⁴⁹⁹ Yağmur AYDIN, “Thomas Hobbes ve John Rawls’da Doğal Durum ve Toplumsal Sözleşme” **Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi**, Cilt 4, Sayı 6, ss.437-458, s.447.

⁵⁰⁰ A.g.e., 2007, s.69-70.

⁵⁰¹ AYDIN, A.g.e., s.447.

⁵⁰² Nisanur ÖNAY, **John Rawls ve Norman Barry’de Sosyal Adalet Düşüncesi.**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2023, s.111.

⁵⁰³ RAWLS, **Siyasal Liberalizm.**, 2007, s.71.

⁵⁰⁴ John RAWLS, **Halkarın Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması.**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.32.

⁵⁰⁵ Mehmet KOCAOĞLU, **John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları.**, İmaj Yayınevi, Ankara, 2015, s.49.

gözlemlemek mümkündür. Ayrıca Rawls bu bakış açısıyla insanların başlangıç durumundan yola çıkarak hümanist bir perspektifte adalet ilkeleri inşa etmeye çalışmıştır.

Ayrıca Rawls'ın ortaya koyduğu insan doğası anlayışının bu karakteri ve toplumun cehalet perdesi ardındaki durumu transhümanist düşünce bakımından da oldukça verimi tartışmalar doğurabilir. Nitekim Rawls'un adalet teorisine göre temel iki prensip ilke vardır: birincisi *herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır*.⁵⁰⁶ Dolayısıyla çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz transhümanist fikirlerin insanlar arasındaki eşitliği bozup bozmayacağı eleştirileri ile aynı zamanda kişinin kendini geliştirme hakkı gibi transhümanist düşünürler tarafından ileri sürülen hakların bu bağlamda da ele alınması mümkün olacaktır. Dolayısıyla Rawls düşüncesinde doğal hukuk ile uyumsuz bir bakış açısı bulunmadığını da gözlemlemek mümkündür. Ancak bütünüyle doğal hukuktan doğan bir anlayıştan söz etmek de mümkün değildir nitekim insanlar hakları doğa yasalarından değil ancak rasyonel bireylerin *cehalet peçesi* altında yaptıkları varsayımsal bir sözleşmeden türetmişlerdir. Ona göre ortaya koyduğu adalet teorisi evrensel bir doğru ileri sürmekten uzak, metafizik kabullere değil akla dayalı bir teori olarak ortaya koyulmuştur ve Rawls kesin felsefi ve metafizik iddialar ileri sürmekten uzaktır.⁵⁰⁷ Dolayısıyla mutlak doğal hukuk benzerliğinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim Rawls yukarıda sözünü etmiş olduğumuz üzere İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan dönemde insan haklarının ne yönde ele alınması gerektiği konusunda da düşünmüş ancak ortaya koyduğu insan hakları doktrininin ahlaki bir teoriye veya insan doğasına dair temel bir kabule dayanmadığını özellikle belirtir.⁵⁰⁸ Rawls, halkların birbirinden farklı olduğunu kabul ederken liberal olmayan halklara da saygı duyulması gerektiğini kanaatine sahiptir ancak insan haklarının her birey için garanti altına alınması gerektiğinin de altını çizer.⁵⁰⁹ Ancak ona göre insan haklarının anlamı da sınırlıdır ve temel bir

⁵⁰⁶ RAWLS, A.g.e., 2007, s.51.

⁵⁰⁷ John RAWLS, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy & Public Affairs**, **Summer**, Cilt 14, Sayı 3, 1985, ss. 223-251, s.223.

⁵⁰⁸ John RAWLS, "The Law of People", **Critical Inquiry**, The University of Chicago Press, Cilt 20, Sayı 1, 1993, ss.36-68, s.36-37.

⁵⁰⁹ KOCAOĞLU, A.g.e., s.139.

kümeden oluşur.⁵¹⁰ Dolayısıyla garanti altına alınması gereken temel haklar olacaktır. Bu haklar yaşama hakkı, özgür olma hakkı, mülkiyet hakkı ve eşitlik hakkı olarak sayılabilir.⁵¹¹ Yine ona göre devletin sahip olduğu egemenlik artık sınırsız değildir; iç özerklik bile temel insan haklarıyla sınırlanmıştır ki bu da insan haklarının devletlere müdahale etmek için meşru gerekçe haline geldiği bir döneme ışık tutar.⁵¹²

Dolayısıyla yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere 19.yüzyılda doğal hukuk düşüncesi pozitivist ekollerce bastırılmış olmasına rağmen⁵¹³ 20.yüzyılda güçlü şekilde yeniden doğduğunu gözlemek mümkündür. İkinci Dünya Savaşı sonrası bu dönemde Rawls'un düşüncelerinden de görüleceği üzere tabii hak ve tabii hukuka ilişkin fikirlerin yeniden canlanarak dönüştüğü bir dönemi gözlemlemek mümkündür. Nitekim yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere hakların ulusal perspektifte ele alındığı İkinci Dünya Savaşı öncesi dönem savaşıyla beraber yerini evrenselleşen haklara bırakmıştır. Öyle ki devletlerin egemenlik yetkisinin mutlak mahiyeti kısıtlanarak insan hakları meşru müdahale doktrini haline gelebilmiştir. Radbruch Formülü ile pozitif yasaların üstünde yasalar öngörölmüş olmasının bir nevi tabii hukuk perspektifini yansıttığı düşünülebilir. Ancak yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere insan hakları ile tabii hakların birebir aynı mahiyete karşılık gelmediği de izahtan varestedir. Yine aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere evrenselleşen hümanizm ve insan hakları düşüncesinin de zamanla yetersiz kalacağı ve eleştiriye maruz kalacağı açıktır.

Ayrıca hem Radbruch'un hem de Rawls'un düşüncelerinin transhümanizm düşüncesiyle köprü kurabileceği açıktır. Nitekim tabii hukukun meşruiyetine ilişkin kendi formülünü ortaya atan Radbruch'un aynı zamanda tabii hukuku zamanla ve tarihle olan ilişkisiyle de anlamlandırması teknolojik gelişmelerin de tabii haklar doğurabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Yine Rawls'ın adalet teorisi ise transhümanist ideallerin eşitsizlik doğurabileceği iddiasında ileri sürülebileceği gibi insanların kendilerini geliştirmesinin ve insanlar arasındaki eşitliğin sağlanmasının

⁵¹⁰ RAWLS, A.g.e., s.84.

⁵¹¹ A.g.e., s.84.

⁵¹² A.g.e., s.84.

⁵¹³ KÜHL & OZANSÜ, A.g.e., s.371.

gerektiği yönündeki iddiaların da dayanak noktasını teşkil edebilecektir. Bu husus hem transhümanizm ile hümanizm arasındaki kuvvetli bağı anlamak açısından hem de transhümanizmin tabii hak teorisinde doğurabileceği sonuçları algılamak açısından önemlidir.

d. Hümanizmin Bunalımı ve Hümanizme Getirilen Eleştiriler ile Tabii Yasa

Hümanizmin ve hümanizm kavramıyla beraber insan doğası, tabii yasa kavramlarının 20. yüzyılla beraber aldığı şekil ve kazandığı anlam çalışmamız bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Zira aşağıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere hümanizme ve insan doğasına getirilen eleştiriler, teknolojinin gelişmesi, savaş teknolojilerinin ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçları hem hümanizm kavramının hem de insan doğasının yeniden tartışıldığı ve bunalıma girdiği bir süreci doğurmuştur. İkinci Dünya Savaşı ile yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere hümanizm ve doğal hak kavramı ikinci sıçrayışını yaşamış olsa ve Birleşmiş Milletler nezdinde insan hakları uluslararası bir önem taşımaya başlasa da savaşın yıkıcı sonuçları insana ve insan doğasının özüne ilişkin yeni tartışmalar doğurmuştur. Bu durum hümanizm anlayışını ve tabii hukuk algısını dönüştürmüştür. Hümanizmin yetersiz olduğu, içinin boşaldığı⁵¹⁴ ve insanın aşkın bir varlık olarak tanımlanması gerektiği fikri ile hümanizme getirilen eleştiriler bu dönemde güçlenmeye başlamıştır. 20.yüzyılda ise hümanizm varoluşçu, Marksist ve Hristiyan görünümlere ayrılmış ve hümanizmin koşullarında sorgulamalar yapılmıştır.⁵¹⁵ 20. yüzyılda bir hümanizm sorununun mevcut olduğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde insan ve insan doğasına ilişkin tartışmalar gündeme gelmiş, klasik hümanizm eleştirileri çevresinde doğal haklar da eleştiriye tabii tutulmuştur. Zira kendi doğasından koparılmış bir insan kavramının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.⁵¹⁶

Dolayısıyla 20. yüzyıl hem İkinci Dünya Savaşı sonrasında hümanizmin ve doğal hukuk teorileri üzerinden insan haklarının yükseldiği bir dönemi kapsarken hem

⁵¹⁴ Josep Belda BENEYTO, “La Teoría Universal del Humanismo”, *Analecta Malacitana Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Cilt 34, Sayı 2, ss. 635-657, s.656.

⁵¹⁵ RUSS, A.g.e., s.430.

⁵¹⁶ A.g.e., s.459.

de hümanizmin çeşitli yönleriyle eleştirildiği bir dönemi de bünyesinde ihtiva eder. Bu eleştiriler çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz transhümanizm düşüncesini aşağıda da açıklamış olduğumuz üzere güçlendirici bir muhtevayı bünyesinde barındırır.

Bu süreçte 19. yüzyıldan itibaren düşüncenin gelişiminin “görelilik” yönünde olması ve daha önce kesinliği kabul edilen gerçeklerin göreceli hale gelmesi dönemin düşünürlerini etkilemiştir.⁵¹⁷ 20. yüzyılda bu görelilik derinliğini arttırarak ilerlemiş, psikolojide ve teknolojide meydana gelen değişiklikler insanların düşüncelerini de aynı şekilde etkilemiştir.⁵¹⁸ Ayrıca 20. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen dünya savaşı, 18. yüzyılda ortaya koyulmuş “mitosların” sınıandığı bir arena olmuş ve uluslararası problemlerin çözülmesine engel teşkil etmiştir.⁵¹⁹ Hümanizmin aldığı bu yara 21. yüzyılda günümüz dünyasına kadar güçlenerek açılmış ve 21. yüzyılı da ihtiva eden günümüz yüzyılına kadar hümanizm giderek bir açmaza girmiş ve önem yitirmiştir.⁵²⁰

20. yüzyılda insan doğası ve hümanizm kavramlarına getirilen bu eleştirilerin kapısını ise hiç şüphesiz Tanrı’nın ölümünü ilan eden Nietzsche açmıştır ve Nietzsche 20. yüzyıl düşüncesini domine edecek kadar etkili olabilmıştır.⁵²¹ Zira 20.yüzyılda aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere Martin Heidegger ile kapsamlı bir akılsallık eleştirisine esin vermiş, Michel Foucault gibi pek çok Fransız düşünürün fikirlerini ise doğrudan etkilemiştir.⁵²² Bu yüzden hümanizme ilişkin 20.yüzyıl eleştirilerini Nietzsche düşüncesinden başlayarak bir çerçeveye oturtmak daha sağlıklı olacaktır. Nitekim Nietzsche, insan doğasının hiçbir zaman salt mantık eksenli bir doğaya dönüşemeyeceğini söyler ve ona göre en mantıklı insan bile doğaya yani tüm şeyler karşısındaki mantıkdışı temel tutumuna ihtiyaç duyar.⁵²³ Ona göre insan doğasının

⁵¹⁷ ZEKİYAN, A.g.e., s.8.

⁵¹⁸ A.g.e., s.8.

⁵¹⁹ A.g.e., s.10.

⁵²⁰ Diego GARCÍA PAZ, “Evolución y desenlace del Humanismo en el siglo XXI: una perspectiva jurídica”, **Revista Estudios**, Sayı 47, 2023, ss.31-54, s.50.

⁵²¹ Brian LEITER, “Nietzsche and the Morality Critics”, **Ethics**, The University of Chicago Press Cilt 107, Sayı 2, 1997, ss. 250-285, s.250.

⁵²² Manuel KNOLL, **Friedrich Nietzsche Perspektivizmden Üst-İnsana. Beş Makale.**, Garuda Yayıncılık, İstanbul, 2022, s.8.

⁵²³ Friedrich NIETZSCHE, **İnsanca, Pek İnsanca-1.**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.27.

iyiliğine karşı olan kör inanç, insani eylemlerin çözümlenmesine karşı bir kayıtsızlık ve isteksizlik taşıır.⁵²⁴

Ancak yine Nietzsche'ye göre insan eksik ve tamamlanmamıştır, insan her şeye açıktır ve geri de gidebilir, sağa sola sapabilir veya yukarılara yükselebilir o halde insan kendi yönünü ve ereğini kendisi belirlemelidir.⁵²⁵ İnsan henüz tanımlanmamış bir hayvan olarak adlandırılabilir böylece insan doğasının sabit bir özünün olmadığını değişebilir ve tanımlanabilir bir doğanın varlığını kabul etmek gerekecektir.⁵²⁶ Nietzsche tarafından insanın tamamlanmamış bir hayvan olarak nitelendirilmesi çalışmamızda da defalarca yer vermiş olduğumuz üzere yeni bir düşünce değildir. İnsan doğası sabit görülsün veya görülmessin insanın iyileştirilmesi gereken yönleri olduğu fikri tarih boyunca çeşitli düşünürlerce defalarca dile getirilmiştir. Yine çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesi de bu temel üzerine inşaa edilmiştir. Nitekim Nietzsche'ye göre insan eksiktir ve bu eksikliği yalnızca insanın kendisi tamamlayabilir, kurtuluş insana yalnızca kendisinden gelir⁵²⁷ ve insanın kendisinin kurtuluşunu yine insanın kendisine bağlayan bu anlayış transhümanizm düşüncesinde de kendisine geniş yer bulur. Öyleyse insan var gücüyle daha öteye yani *üstinsana* yönelmeli ve kendini aşmaya çalışmalıdır zira insan alt edilmesi gereken bir şeydir.⁵²⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere insan Nietzsche düşüncesinde eksik olarak görülmüş ve insanın kendini aşarak üstinsana ulaşması gerektiği ileri sürülmüştür. İnsanı yalnızca üstinsana ulaşmak için basamak olarak görmüş ve insan “*üstinsan ile hayvan arasında gerilmiş bir köprü*” olarak nitelendirilmiştir.⁵²⁹ İnsanı büyük kılan da bu köprülük vazifesidir, erek olmayışıdır.⁵³⁰ Zira Nietzsche'nin de bahsettiği gibi insan kargaşasını anlamlı bir düzene çevirememesi halinde yıldız doğurtamaz ve karanlığa mahkûm kalarak yok

⁵²⁴ A.g.e., s.35.

⁵²⁵ Friedrich NIETZSCHE, **Böyle Buyurdu Zerdüş.**, Çeviren: Turan Oflazoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1964, s.28.

⁵²⁶ J. M. LOCHMAN, “European Humanism: A Theological Evaluation”, **CrossCurrents**, Cilt 19, Sayı 3, 1969, ss. 307-317, s.309.

⁵²⁷ NIETZSCHE, A.g.e., s.29.

⁵²⁸ A.g.e., s.12.

⁵²⁹ A.g.e., s.32.

⁵³⁰ A.g.e., s.32.

olur.⁵³¹ Dolayısıyla Nietzsche düşüncesinde hümanizm eleştirisi kendine yer bulurken aynı zamanda transhümanist ideallerin de çekirdekleri bulunur.

Ayrıca Nietzsche'nin ortaya koymuş olduğu *güç istenci kuramı* da bu fikirleri ile örtüşür. Zira Nietzsche'ye göre tüm canlıların temel dürtüsü hayatta kalmak ve haz aramak değil güç istemek arzusudur bu arzu da insanın temelini oluşturmaktadır.⁵³² Dolayısıyla Nietzsche düşüncesi, büyük oranda üst insan kurgusuna dayanır. Öyle ki üstinsan bir ütopya olarak bir erek olarak ulaşılması gereken mutlak bir son olarak kutsanmıştır.⁵³³ Bu düşünceler yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere çalışmamızın ikinci bölümünde de yer alan transhümanizm düşüncesiyle paralellik taşımaktadır. Nietzsche, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz üzere insan doğasına getirmiş olduğu eleştirilerin doğal bir sonucu olarak Aydınlanma Dönemi klasik hümanizm bakış açısına da eleştirel bir bakış açısı getirmiştir.⁵³⁴ Zira Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü ileri sürerek insanı merkeze koyan klasik hümanizme karşı çıkmakta⁵³⁵ ve insanın merkeze koyulduğu bu kurguya önemli eleştiriler getirmektedir. Ayrıca insanı geliştirilemeye açık eksik bir varlık olarak tanımlayarak insan doğasının sabit bir özü olmadığına ilişkin fikirleriyle üstinsan ütopyasını ortaya koyması insan varoluşuna ilişkin önemli soruların doğmasına yol açmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere Nietzsche doğal hukuk düşüncesine de sert eleştiriler getirmiştir. Ona göre doğa bir düzen değil karmaşa göstergesidir ve doğa yasaları ise doğanın kendisi değil, yalnızca doğaya dair yorumlardır.⁵³⁶ Bu eksende doğal hukuka da adalet kavramı üzerinden önemli eleştiriler getiren Nietzsche'nin haklara tarihsel ve mücadeleci bir açıklama getirmesi doğal hak düşüncesinin de sorgulandığı bir sürecin kapısını aralar. Nitekim Nietzsche'nin kapısını açtığı bu eleştiri kapısı kendisinden sonra gelen düşünürlerce de doğrudan veya dolaylı yönde geliştirilmiştir.⁵³⁷ Bu kapsamda özellikle Foucault ve

⁵³¹ A.g.e., s.13.

⁵³² Walter KAUFMANN, *İnsanı Anlamak II: Nietzsche ve Heidegger.*, İdea Yayınevi, 2009, İstanbul, s.54.

⁵³³ NIETZSCHE, A.g.e., s.32.

⁵³⁴ Graeme GARRAD, "Nietzsche for and against the Enlightenment", *The Review of Politics*, Cilt 70, Sayı 4, 2008, ss. 595-608, s.595.

⁵³⁵ Jorden HILLEBERT, "The Death of God and the Dissolution of Humanity", *New Blackfriars*, Cilt 95, Sayı 1060, 2014, ss. 674-688, s.686.

⁵³⁶ Eric S. NELSON, "Naturalism and Anti-Naturalism in Nietzsche", *Archiwum Historii Filozofii I Myśli Społecznej*, Cilt 58, 2013, ss., 213-228, s.221.

⁵³⁷ Elizabeth KUHN, "Toward an Anti-Humanism of Life: The Modernism of Nietzsche, Hulme and Yeats", *Journal of Modern Literature*, Indiana University Press, Cilt 34, Sayı 4, 2011, ss. 1-20, s.8.

varoluşçu düşünürlerin anti hümanizme varan hümanizm eleştirilerinin açıklanması çalışmamız açısından yerinde olacaktır.

Nitekim Foucault'nun insan doğasına ilişkin fikirleri insanın biyolojik yapısı ve iktidarın mahiyeti üzerinden çözümlenerek şekillenmiş olsa da Tanrı'nın öldüğünü düşünen Nietzsche düşüncesinin Foucault tarafından geliştirildiğini söylemek mümkündür zira aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere Foucault düşüncesinde insanın da Tanrı ile benzer şekilde ölümü tattığı gözlemlenir. Zira detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne ilişkin düşüncesinin ötesine geçen Foucault insanın da öldüğünü ifade etmiştir.⁵³⁸ Ayrıca Foucault'ya göre sabit bir insan doğasından bahsetmek mümkün değildir ve modern zamanla beraber insanlar artık birer özne olarak değil, birer 'nüfus' olarak ele alınmıştır; *yönetilmesi, düzenlenmesi ve normalleştirilmesi gereken bir topluluk*.⁵³⁹ Yine Foucault bu bağlamda keşfedilmiş insanın da ölümünün gerçekleşeceğini düşünmektedir.⁵⁴⁰ Foucault'nun bu tutumun en önemli kaynağı Nietzsche'yle kurduğu bağıdır zira Foucault, Nietzsche'nin estetik yaratıcılık kavramlarından yararlanarak doğaya insan öznelliğinin bir icadı olarak bakmıştır.⁵⁴¹ Yine Foucault da Nietzsche'yle benzer şekilde tanımlanabilir antropolojiden tanımlanamaz bir üst antropolojiye geçiş yaparak hümanizmi de eleştirmiştir.⁵⁴² Ayrıca Rönesans hümanizmi ve klasiklerin rasyonalizmi de insanı merkeze koymalarına rağmen insan üzerinde yeterince düşünemedikleri hasebiyle Foucault tarafından eleştiriye maruz kalmıştır.⁵⁴³

Dolayısıyla Foucault hem insan doğasına ilişkin fikirlerini hem de hümanizme ilişkin düşüncelerini iktidar ve devlet kavramları üzerinden şekillendirmiştir. Yine doğal hukuka ve hukuka ilişkin fikirleri de doğal olarak "iktidar" ve "devlet" üzerinden şekillenmiştir. Ona göre normal durumda doğal yasaya boyun eğmiş gibi duran

⁵³⁸ Taner TİMUR, *Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida.*, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s.60.

⁵³⁹ Michel FOUCAULT, *Güvenlik, Toprak, Nüfus.*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s.23.

⁵⁴⁰ RUSS, A.g.e., s.458.

⁵⁴¹ Allan MEGILL, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.*, Çeviren: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.375.

⁵⁴² MEGILL, A.g.e., s.375.

⁵⁴³ Michel FOUCAULT, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi.*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s.442.

“devlet” aslında bu yasalar devletten daha güçlü olduğu için boyun eğmez ancak istediği ölçüde ve yasalar kendi oyununun bir parçası olduğunda devlet yasalara saygı duyar.⁵⁴⁴ Kamu hukuku devlet aklı denen aklın karşısında doğal hukuk kurgusuyla çıkmış olsa da⁵⁴⁵ Öyle ki ona göre “*devlet aklı*” denen akıl ile ortaya koyulan hukuk doğal hukuku aşar hatta Tanrı’nın buyruğu bile “*devlet aklı*” ile kurgulanan akılsal hukukun altında kalır.⁵⁴⁶ Ona göre devletin zaruret hali yasadan üstün bir haldir ve devlete has olan bu akıl yasası yukarıda da belirtmiş olduğumuz üzere her türlü doğal hukuku aşar.⁵⁴⁷ Dolayısıyla devlet aklı üzerinden devletin kendi çıkarları söz konusu olduğunda varlığı mümkün olmayacak bir doğal hukuk düşüncesi üzerinden eleştirilerini kurgulamıştır.

Foucault devlet aklı ve doğal hukuk ilişkisinin dışında da doğal hukuka yönelik eleştirel ve mesafeli bir tutum sergilemiştir. Öyle ki Foucault doğa yasasının tarihin bir döneminde var olduğunun var sayılması halinde ve insanların tarihin bir döneminde eşit olduğu düşüncesinin kabulünde dahi doğa yasasının mağlup olduğu düşüncesindedir.⁵⁴⁸ Ona göre doğanın eşitlikçi yasası tarihin eşitlikçi olmayan yasası karşısında zayıftır ve doğanın eşitlikçi yasasının yerini tarihle beraber tarihin eşitlikçi olmayan yasası almıştır.⁵⁴⁹ Bu nedenle hukukçuların iddia ettiği gibi kurucu doğal yasa değildir nitekim tarih ona galip gelmiştir.⁵⁵⁰ Tarihin en büyük mağlubu “*ötekidir*” ve doğal hukuk yoktur.⁵⁵¹ Ayrıca tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin doğal haklara rastlamak mümkün değildir.⁵⁵² Eşitsizlik her yerde var olmuştur, her yerde şiddet yaratan bir eşitsizlik doğmuştur, aristokrasi ve halk gerilimi olmayan var olabilen bir toplum hiç olmamıştır.⁵⁵³

⁵⁴⁴ FOUCAULT, A.g.e., 2013, s.228.

⁵⁴⁵ Michel FOUCAULT, **Biyopolitikanın Doğuşu**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s.30.

⁵⁴⁶ FOUCAULT, A.g.e., 2013, s.229.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, A.g.e., 2013, s.229.

⁵⁴⁸ Michel FOUCAULT, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çeviren: Şehsuv Araktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.167.

⁵⁴⁹ FOUCAULT, A.g.e., 2002, s.167.

⁵⁵⁰ A.g.e., s.167.

⁵⁵¹ FOUCAULT, A.g.e., 2002, s.167.

⁵⁵² FOUCAULT, A.g.e., 2002, s.166.

⁵⁵³ FOUCAULT, A.g.e., 2002, s.166.

Dolayısıyla Foucault düşüncesinin temelde sabit bir insan doğası fikrini reddederek klasik hümanizmi eleştirdiği oldukça açıktır. Bu bağlamda Foucault doğal hukuk kurgusunu da iktidar kurgusu üzerinden şekillendirmiş ve devlet aklı denen üstün varlığın gerektiğinde doğal hukukun da üstünde bir varlık teşkil ettiğini tespit etmiştir. Genel anlamda hem insan doğasına hem de doğal hukuka kötümser bir bakış açısıyla bakan Foucault, Nietzsche'nin de ötesine geçerek Tanrı'nın akabinde insanın da öleceği kanaatindedir. Bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm fikrinde yer alan tartışmalarla da oldukça benzerlik taşır. Bu bakımdan çalışmamızın açısından ayrıca önem taşır.

Bu dönemde hümanizm eleştirileri ile öne çıkan diğer düşünürler varoluşçu düşüncenin öne çıkan düşünürleri Heidegger ve Sartre'dır. Heidegger varlığın temeline koyulan insanın bu temele yalnızca aklıyla oturtturulmasına karşı çıkmış ve varlık sorusunun yeniden sorgulanması gerektiği düşüncesini savunmuştur.⁵⁵⁴ Zira ona göre insanın Tanrı suretine indirgendiği klasik Hristiyan tasavvuru insanın varlık sorununu göz ardı eder ve insan doğasına ilişkin temel ontolojik soruları atlar.⁵⁵⁵ Bu bakımdan Heidegger, klasik hümanizmin insan anlayışının artık yetersiz kaldığını söylemiş ve insanın aşkın bir varlık olarak yeniden kurgulanması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵⁶ Bu düşünce çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesiyle de oldukça benzerlik taşır. Öyle ki Heidegger insanın yalnızca akıllı hayvan olarak tanımlanmasını insanı nesneleştiren ve insanın asıl ontolojik sorununu göz ardı eden yetersiz bir argüman olarak düşünür.⁵⁵⁷ Bu dönemde insanın *transcendental* yani aşkın bir varlık olarak kurgulanması gerektiği fikri Heidegger başta olmak üzere çeşitli Hristiyan düşünürler arasında yaygınlaşmıştır.⁵⁵⁸ Bu kapsamda Heidegger de klasik hümanizmi insanı yalnızca rasyonel hayvan veya Tanrı'nın sureti olarak görmesi nedeniyle eleştirmiştir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ RUSS, A.g.e., s.430.

⁵⁵⁵ Martin HEIDEGGER, **Varlık ve Zaman.**, Çeviren: Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s.48.

⁵⁵⁶ Eugenio FRUTOS, "El Humanismo y Sus Formas", **Espíritu: Cuadernos Del Instituto Filosófico de Balmesiana**, Cilt 1, Sayı 4, 1952, ss.160-179, s.172.

⁵⁵⁷ HEIDEGGER, A.g.e., s.48 vd.

⁵⁵⁸ FRUTOS, A.g.e., s.175-176.

⁵⁵⁹ Felix DUQUE, **El Torno Al Humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk.**, Tecnos Press, Madrid, 2006, s.29.

Heidegger modern hümanizmde insanın varlığın merkezine Tanrı yerine kendini koymasıyla doğanın ölçülebilir hale geldiği düşüncesindedir ve ona göre bu durum da teknolojik tahakkümü doğurarak insanı varoluşsal gerçeğinden koparmıştır.⁵⁶⁰ Heidegger'e göre bu düşünceler insanı zaten olan bir öz olarak ve *statik* bir nesne olarak indirger.⁵⁶¹ Oysa insan bir öz değil bir açıklıktır ve insanın özü ne olduğu değil nasıl olduğu üzerinden anlaşılabilir.⁵⁶² Heidegger, birçok başka "*hümanizm*" biçimi olduğunu kabul etse de her bir hümanizmin özünde Yunan *paideia* ruhunu taşıdığını savunmuştur.⁵⁶³ Dolayısıyla Heidegger düşüncesinde insanın varlığı değer kazanırken hümanizm anlayışı da insana atfettiği değer üzerinden kurgulanır. Heidegger klasik hümanizmde mevcut olan insanı tanımlama şekline karşı çıkmış ve insanı varlığın çağrısına kulak verebilen üstün bir varlık olarak nitelendirmiştir.⁵⁶⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere Heidegger düşüncesinde aydınlanmada merkeze yerleştirilen insan figürünün reddi ve mevcut hümanizm düşüncesinin karşıtlığı yer alır.⁵⁶⁵

Dikkat çekicidir ki Heidegger bu eleştirileri ile aslında hümanizmi yeterince *insan* olarak görmeyen yönüyle eleştirmiştir.⁵⁶⁶ Dolayısıyla Heidegger felsefesi hümanizm karşıtı posthümanizmi bir çıkar yol olarak gören felsefecilerden farklı olarak hümanist geleneğe aittir ve Heidegger'in Varlık felsefesinde insanların "*dasein*" olarak ayrıcalıklı bir yerlerinin olması hususu da bunu ayrıca teyit eder.⁵⁶⁷ Bu bağlantı oldukça dikkat çekicidir zira çalışmamızın ikinci bölümünde de detaylıca açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesiyle oldukça benzerlik taşır. Nitekim ona göre insan varlık nedir sorusunu soran tek canlıdır ve insanı eşsiz kılan da budur.⁵⁶⁸ Ayrıca insan vicdan sahibi olmasıyla varlıklar içerisinde ayrışır zira vicdan yalnızca *dasein* varlığı içinde vardır.⁵⁶⁹ Yine *dasein* ölümlü olduğunun bilinci

⁵⁶⁰ Resul YÜKSEL, "Heidegger'in Hümanist Özne Eleştirisi", **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı 32, Yıl 2021, ss.233-252, s.235.

⁵⁶¹ DUQUE, **El Torno Al Humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk**, s.30

⁵⁶² **A.g.e.**, s.30

⁵⁶³ Gavin RAE, "Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism", **Human Studies**, Cilt 33, Sayı 1, 2010, ss.23-39, s.24.

⁵⁶⁴ DUQUE, **El Torno Al Humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk**, s.30

⁵⁶⁵ RUSS, **A.g.e.**, s.430.

⁵⁶⁶ Katie FLEMING, "Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism", **International Journal of the Classical Tradition**, Cilt 19, Sayı 2, Yıl 2012, ss. 82-106, s.92.

⁵⁶⁷ Barbara BOLT, **Yeni Bir Bakışlar Heidegger**, Çeviren: Murat Özbank, Kolektif Kitap, İstanbul, 2012, s.113.

⁵⁶⁸ **A.g.e.**, s.114.

⁵⁶⁹ HEIDEGGER, **A.g.e.**, s.284.

içinde özgürlüğünü keşfetmiş bir varlık olması nedeniyle de varlıkların kalanından farklıdır.⁵⁷⁰ Dolayısıyla Heidegger hümanizmin ötesinde bir hümanizm anlayışı inşa etmiştir.⁵⁷¹

Yine Heidegger’e göre *varlık* var olan tüm şeyleri yani insanı ve insan olmayanı kapsar ancak insanı biricik kılan “*varoluş hissi*” olarak öne çıkar.⁵⁷² Aşağıda transhümanizm bölümünde yer vermiş olduğumuz teknolojinin insanla entegrasyonu düşüncesi Heidegger düşüncesinde kendine yer bulmuştur ve Heidegger insan teknoloji ilişkisini baştan düşünmüştür.⁵⁷³ Bu bakımdan Heidegger hem çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan transhümanizm düşüncesine geçiş açısından oldukça önem taşır hem de varlık insan ilişkisi üzerinden hümanizme getirdiği yetersizlik eleştirileri ile dikkat çeker.

Ayrıca Sartre da Heidegger gibi mevcut insan kurgusuna oldukça eleştirel bir bakış açısı getirmiştir. Nitekim Sartre’a göre insan doğasından bahsetmek mümkün değildir, doğayı tasarlayacak bir Tanrı da mevcut değildir.⁵⁷⁴ O’na göre insanda özden bahsetmek mümkün değildir ve varoluş özden önce gelir.⁵⁷⁵ Sartre, döneminde yaşayan kimi düşünürlerin insan doğasının var olduğuna dair düşüncelerine yer verdikten sonra kendini tanrıtanımaz bir “*varoluşçu*” olarak nitelendirmiş ve kendi görüşünü insan doğasını savunan düşünürlerden daha tutarlı bulmuştur.⁵⁷⁶ Sartre’a göre varoluşun özden önce gelmesinden anlaşılması gereken öncelikle insanın var olması sonrasında da insanın kendisini tanımlayıp belirlemesi ve kendi özünü oluşturmastır.⁵⁷⁷ Sartre, Tanrı düşüncesini reddederken insan doğası fikrine de karşı çıkmış ve insanı kendini nasıl yaparsa öyle olan bir varlık olarak nitelendirmiştir.⁵⁷⁸ Bu anlamda Sartre’ın yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere dönemin Hristiyan varoluşçu düşünürlerinden farklı bir çizgide, yani tanrıtanımaz bir varoluşçuluk fikrinde insan doğası kavramına baktığı gözlemlenebilir. İnsanın bir özü olmadığı

⁵⁷⁰ A.g.e., s.249.

⁵⁷¹ FLEMING, A.g.e., s.105.

⁵⁷² BOLT, A.g.e., s.114.

⁵⁷³ A.g.e., s.114.

⁵⁷⁴ RUSS, A.g.e., s.432.

⁵⁷⁵ Jean Paul SARTRE, *Varoluşçuluk*, Çeviren: Asım Bezirci, Say Yayınları, 1985, İstanbul, s.61.

⁵⁷⁶ A.g.e., s.63.

⁵⁷⁷ A.g.e., s.63.

⁵⁷⁸ A.g.e., s.63.

düşüncesinden hareketle Sartre varoluşun belirlenmiş, şekillenmiş ve olup bitmiş bir durum olmadığını ayrıca varoluşun kendisini ele verecek bir özden de yoksun olduğunu söyleyerek dolayısıyla insan doğasını da reddetmiştir.⁵⁷⁹

Yine ona göre insan kendi tasarısının bir ürünü olur ve tasarladığı şeye dönüşebilir bu nedenle de insanın tepeden tırnağa sorumlu bir varlık olduğunun vurgulanması gerekir.⁵⁸⁰ Böylece insan kişinin kendisini ortaya koymasıyla ortaya çıkan bir oluşuş olarak nitelendirilmiştir.⁵⁸¹ Öyle ki insan, özgür olmaya mahkum olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşıyan bir varlıktır, kendi için dünyanın var olmasını sağlayandır.⁵⁸² “*Varoluşçuluk*” adlı kitabında insanın yüce edimlerine yaslanarak insanı “yüce” bir varlık olarak nitelendirilmesini saçma bulduğunu beyan etmiş, hümanizmin bu yönüne karşı çıkmıştır.⁵⁸³ Sartre insanı bir girişimler bütünü olarak nitelendirerek kendisinden önce gelen düşünürlerden farklı bir insan tanımı yapmıştır.⁵⁸⁴ İnsan doğasını reddetmiş, insanın anasından doğduğu gibi kalmayacağını değişebileceğini savunmuştur.⁵⁸⁵ Sartre insanı bir son olarak değil gelişen ve asla bir son bulamayan bir varlık olarak nitelendirmiştir.⁵⁸⁶ Ona göre insan ilerleyiştir, aşıştır, oluşturmaya bu yönüyle de kendini aşmanın göbeğindedir.⁵⁸⁷ Her ne kadar Sartre insan doğasını reddetse de insanın gelişimine ve oluşuş haline ilişkin bu fikirlerin çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan transhümanizm düşüncesiyle de bağlantısının olduğunu vurgulamak gerekir.

Ayrıca bu dönemde Sartre düşüncesinde hümanizm ideasına karşı bir tutum olduğunu gözlemlemek ve insanı merkeze alan bakış açısını eleştiren fikirlerin doğduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki “*Existencialismo es un Humanismo*” başlıklı konferansına kadar Sartre’ın fikirleri hümanizmi doğrudan insani değerleri

⁵⁷⁹ Vedat ÇELEBİ “Jean Paul Sartre’in Varoluşçuluk Düşüncesi”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Cilt 4, Sayı 2, 2014, ss.63-76, s.64.

⁵⁸⁰ SARTRE, **A.g.e.**, 1985, s.65.

⁵⁸¹ Alfred STERN, **La Filosofia de Sartre y el Psicoanálisis Existencialista.**, Compania General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, s.41.

⁵⁸² Jean Paul SARTRE, **Varlık ve Hiçlik.**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s.687.

⁵⁸³ SARTRE, **Varoluşçuluk.**, s.97.

⁵⁸⁴ **A.g.e.**, s.81.

⁵⁸⁵ **A.g.e.**, s.82.

⁵⁸⁶ **A.g.e.**, s.97.

⁵⁸⁷ **A.g.e.**, s.98.

yıkan bir düşünce olduğu yönündeydi.⁵⁸⁸ Ancak bu konferans neticesinde Sartre'ın eleştirilerin özellikle klasik hümanizm olarak adlandırdığı hümanizme yönelik olduğu anlaşılmıştır.⁵⁸⁹ Nitekim 1945 yılına gelene kadar olan süreçte Sartre'ın hümanizm karşısı fikirleri öne çıkmış ve Sartre metinlerinde hümanizmle alay eden karakterler geliştirerek hümanizmi eleştirmiştir ancak 1945 yılında “*Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*” adlı konferansı ile hümanizmden yana taraf almıştır.⁵⁹⁰

Yine Sartre kendi savunmuş olduğu hümanizmi “*varoluşçu hümanizm*” olarak nitelendirerek klasik hümanizmden değil varoluşçu hümanizmden taraf olduğunu belirtmiştir.⁵⁹¹ Klasik hümanizmi insanı gaye ve yüksek değer olarak kabul eden nazariye olarak nitelendiren Sartre bu fikri reddederek suçlamıştır.⁵⁹² İnsanın kendisinin dışında olması ve aşkın bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesi öznelcilik ile birleştiğinde ortaya çıkan bağlantı Sartre tarafından “*varoluşçu hümanizm*” olarak nitelendirilmiş ve benimsenmiştir.⁵⁹³ Ona göre gerçek hümanizm insana kendini aşma imkanı veren ve insanı kendisine hapsedmeyen bir hümanizm olabilir zira insana özgürlük imkanı tanır.⁵⁹⁴ Sartre modern nihilist hümanizmin soruların altını oymasına karşı çıkmış ve ebedi insani konumu anlayan ve kabullenen bir dogmatik hümanizmi yeniden inşa etmeyi önermiştir.⁵⁹⁵

Dolayısıyla 20. yüzyıl düşüncesinde hümanizm fikrinin eleştiriyeye maruz kaldığını anlamak mümkündür. İkinci Dünya Savaşı sonrasında hümanizm ve tabii hak teorileri bir yükseliş yaşamışken aynı yüzyıl hümanizmin eleştirildiği bir dönemi de bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim Foucault hem insan doğasına hem de tabii hukuka kötümser bir bakış açısıyla bakmış, Nietzsche'nin de ötesine geçerek Tanrı'nın

⁵⁸⁸ Júlio FRAGATA, “O Humanismo Existencialista de Sartre”, **Revista Portuguesa de Filosofia**, Cilt 19, Sayı 1, 1963, ss. 48-58, s.49.

⁵⁸⁹ Nejat BOZKURT, “Jean-Paul Sartre'ın İnsan Anlayışı”, **Felsefe Arkivi**, Sayı 25, Yıl 1984, İstanbul, ss.133-167, s.160.

⁵⁹⁰ YILMAZ Erdal. “Varoluşçuluk: Hümanizm, Anti-Hümanizm ve Ötesi”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 37, Yıl 2024, s. 197-198.

⁵⁹¹ BOZKURT, A.g.e., s.161.

⁵⁹² Kenan GÜRSOY, **J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler.**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, Ankara, s.99.

⁵⁹³ Jean Paul SARTRE, **Existentialism is a Humanism.**, Yale University Press, New Haven, 2007, s.34.

⁵⁹⁴ GÜRSOY, A.g.e., s.99.

⁵⁹⁵ Harold John BLACKHAM, **Altı Varoluşçu Düşünür.**, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2005, s.149.

akabinde insanın da öleceği fikrini ortaya atmıştır. Yine Heidegger düşüncesinde de hümanizm insanın yeterince insan olarak görülmeyen yönüyle eleştirilmiş, varoluş hissi ile ön plana çıkarılan insan aşkın bir varlık olarak kurgulanmıştır. Ayrıca Heidegger insanın teknoloji olan ilişkisi üzerinde de düşünmüştür. Ayrıca Sartre da insanın anasından doğduğu gibi kalmayacağını değişebileceğini savunarak bu görüşlerin devamında yine insan tasavvuru üzerinde düşünerek fikirlerini kurgulamıştır. Bu dönem hem insan tasavvuru üzerinden hümanizmin eleştiriye tabii tutulduğu bir dönemi kapsarken hem de insanın aşkın bir varlık olarak kurgulandığı bir dönemi ihtiva eder. Nitekim aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere insana ve tabii haklara ilişkin asıl soruların transhümanizm düşüncesiyle son halini alacağı açıktır.



İKİNCİ BÖLÜM: TRANSHÜMANİZM FİKRİ, TARİHSEL ALT YAPISI VE HÜMANİST TABİİ HAK DÜŞÜNCESİYLE İLİŞKİSİ

Yukarıda da detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere hümanizm, tarih boyunca dolambaçlı yollardan geçmiş ve günümüzde yaşadığı anlam krizine ulaşana kadar varlığın merkezine insanı koyan bir bakış açısına haiz olmuştur. Öyle ki çalışmamızın birinci bölümünde de genişçe yer vermiş olduğumuz üzere hümanizm varlığı insanla anlamlandırarak kadar insan merkezli bir düşünce kurgulamış, bu insan merkezli düşüncenin sonucu olarak da modern hukukun ve uluslararası ilişkilerin temelini oluşturan tabii hakların doğuşu mümkün olmuştur. İnsanı evrenin merkezinde konumlandıran hümanizm, Antik Çağ'dan itibaren insanın kendisini geliştirmesi ve aşması düşüncesini bünyesinde ihtiva etmiş; özellikle Aydınlanma Dönemi sonrasında insan akıllı ve aşkın bir varlık olarak tanımlanmıştır. Yine çalışmamızın birinci bölümünde detaylarıyla açıklamış olduğumuz üzere hümanizmin gelişiminde rol oynayan düşünürlerin hümanizme ve tabii hakka ilişkin fikirlerinin aynı zamanda transhümanist fikirlerin filizlerini de bünyesinde taşıması transhümanizm ve hümanizm ilişkisinin bağlarını tespit etmek açısından oldukça önemli bir rol oynamaktadır.

İşte bu kapsamda bu bölümde transhümanizm fikri ortaya koyularak birinci bölümde de yer vermiş olduğumuz hümanist düşünce ile transhümanist düşünce arasındaki ilişkinin mahiyeti ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Transhümanizmin hümanizm ile olan ilişkisinden yola çıkılarak aynı zamanda transhümanizm

düşüncesinin tabii hak fikri üzerinde doğurabileceği olası etkiler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Nitekim transhümanist düşüncelerle doğan ontoloji hem yapay zekâ ve teknolojik araçlarla insanın geliştirilmesi gerektiği yönünde dinamik bir kaygı doğururken hem de bu gelişimde insanın doğasının ve onurunun korunması gayesini de bünyesinde taşır.⁵⁹⁶ Dolayısıyla çalışmamızın birinci bölümünde de zaman zaman değinmiş olduğumuz üzere bu bağlamda hem koruyucu hem de dinamik veya ilerleyici yönde tabii hakların doğması kaçınılmazdır. Aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere insanın geliştirilmesini temel amaç olarak gören bu düşünce akımının hümanizmle olan karmaşık ilişkisini açıklamak ve bu ilişkinin mahiyetine göre tabii hukukun ve tabii hakların gelecekte geçirebileceği potansiyel dönüşümü kavramak bu açıdan da oldukça kilit rol oynamaktadır.

Yukarıda açıklamış olduğumuz nedenlerle bu bölümde öncelikle transhümanizm kavramı açıklanmış, Antik Çağ'dan itibaren transhümanist düşüncenin köklerine inilmiştir. Burada çalışmamızın birinci bölümünde de vurgulanmış olduğu üzere transhümanizmin hümanizm ile olan kök birliği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca transhümanist düşünürler ile biyomuhafazakar düşünürlerin tartışmaları ele alınmaya çalışılarak transhümanist düşünürlerde öne çıkan tabii hak fikirleri açıklanmaya çalışılmış yine bunun karşılığında biyomuhafazakar düşünürlerin fikirleri üzerinden tabii hak fikrine yer vermeye çalışılmıştır. Böylece birinci bölümde de yer vermiş olduğumuz tabii hukukun ve tabii hakların transhümanizm ve hümanizm düşüncesindeki yerine ilişkin bir yargıya varılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz Radbruch'un da söylediği gibi hukukun tarzını belirleyen temel şeyin hukukun yöneldiği insan tasavvuru olduğu kabulüyle hareket edilerek özellikle transhümanizm ve hümanizm düşüncesinde bulunan insan tasavvurundan hareketle bu fikirlerin mahiyeti ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

⁵⁹⁶ Muharrem KILIÇ, "Hukuksak Aklın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-Robotik Varoluş Formları", *Adalet Dergisi*, Sayı 66, 2021, ss.15-54, s.15.

A. Transhümanizm Kavramı ve Mahiyeti

1. Transhümanizmin Tanımı

Yukarıda açmazlarını açıklamış olduğumuz düşünce akımı olan transhümanizmi tam anlamıyla tanımlayabilmek ve bu düşüncenin doğuş noktasını anlayabilmek için öncelikle yazar Julian Huxley'i bilmemiz gerekir.⁵⁹⁷ Nitekim transhümanizm her ne kadar terim ilk olarak 1930'larda filozof Franklin Merrell-Wolff tarafından ortaya atılmış olsa da bu kavram günümüzdeki anlamını Julian Huxley ile kazanmıştır.⁵⁹⁸ Öyle ki transhümanizm kelimesi bilindiği anlamıyla ilk defa Aldous Huxley'in kardeşi olarak da bilinen Julian Huxley tarafından 1957 yılında kullanılmıştır.⁵⁹⁹ Julian Huxley "*New Bottles for New Wine*" kitabının içerisinde yer alan "*transhümanism*" başlıklı bölümde milyonlarca yıldır süren evrim sürecine değinmiştir ve bu bölümün sonunda Huxley, insanın kendinin ötesine geçtiği bir duruma olan inancını ifade etmiştir.⁶⁰⁰ Burada insanın kendi ötesine geçtiği bir durum üzerinden transhümanizm teriminin ortaya koyulmuş olması hümanizm bölümünde de değinmiş olduğumuz üzere insanın kendisini geliştirmesi düşüncesini yansıtmaları nedeniyle oldukça önemlidir.

Nitekim transhümanizm kelimesi Huxley'in kendisinden sonra gelen düşünürlerin de katkılarıyla bu yönde büyük ölçüde genişlemiş ve günümüzdeki halini almıştır.⁶⁰¹ Nitekim Huxley'e göre insanın bir birey olarak sadece kendisini değil ancak bir bütün olarak insanlığı yükselttiği bu duruma olan inanç kendine özel bir ismi hak etmektedir ve bu isim *insanı* (*human*) içerisinde barındırırken aynı zamanda insanın kendini yükseltmesini de ifade eden "*trans*" kelimesiyle bir bütünlük kazanır ve bu inancın adı "*transhümanizm*" (*trans-humanism*) olarak ortaya koyulur.⁶⁰² Zira

⁵⁹⁷ Rafael MONTERDE FERRANDO, "El transhumanismo de Julian Huxleyuna nueva religión para la humanidad", **Cuadernos de Bioética**, Cilt 31, Sayı 101, 2020, ss.71-85, s.73.

⁵⁹⁸ Ryan BRADY, "Ethics of Enhancement: How Transhumanism and Buddhism Could Shape the Future of Moral Development", **Canadian Journal of Buddhist Studies**, Sayı 18, 2023, ss.44-71, s.45.

⁵⁹⁹ Michael LATORRA, "What is Buddhist Transhumanism?" **Theology and Science**, Sayı 13, 2015, ss.219-229, s.225.

⁶⁰⁰ Julian HUXLEY, **New Bottles for New Wine.**, Chatto & Windus Publishers, Londra, 1959, s.17.

⁶⁰¹ Jose CORDEIRO, "The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism", **World Future Review**, Cilt 6, Sayı 3, 2014, ss.231-239, s.236.

⁶⁰² HUXLEY, **New Bottles for New Wine.**, s.76.

Latince’de “*trans*” ön eki *aşmak, öteye geçmek* anlamını ihtiva eder.⁶⁰³ Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere transhümanizm kelimesini ortaya koyan Huxley’in insanı geliştirmek ve insanın kendi ötesine geçmek felsefesini yansıtmayı amaçladığı görülmektedir. Nitekim transhüman kelimesinin transhümanizm kelimesinden çağlar öncesinde dahi kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin Dante Alighieri tarafından İlahi Komedyada adlı eserde “*transhuman*” kelimesi kullanılarak bu kelimeye “*insan koşulunun ve algısının ötesine geçme*” anlamı yüklenmiş, bu kelime yüzyıllar sonra şair T.S Elliot tarafından “*Kokteyl Parti*” adlı eserde de kullanılmış, bu eserde insanın aydınlanma sürecinde karşılaştığı sorunları anlatırken “*transhumanized*” kelimesine yer verilmiş ve bu durum “*insanın transhümanize olması süreci*” olarak tanımlanmıştır.⁶⁰⁴ Çalışmamızın birinci bölümünde Antik Çağ’dan itibaren yer vermiş olduğumuz üzere Sofist düşünürlerin insanı eğitim yoluyla geliştirme idealiyle başlayan sürecin Heidegger ve 20. yüzyıl düşünürlerinde dahi insanın kendisini aşması fikriyle ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda transhümanizm kelimesinde de insanı aşmak ve insanın kendi ötesine geçmek manasının özellikle terimleştirilmesi oldukça dikkat çekicidir.

Nitekim çalışmamızda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere ilk bakışta transhümanizm kelimesini doğrudan hümanizm ile ilişkilendirmek ve transhümanizmin hümanizmden türeyen bir fikri ifade ettiğini anlamak doğal olsa da bu kelimedede bulunan “*trans*” ön ekinin oldukça dikkatli şekilde ele alınması gerekir.⁶⁰⁵ Nitekim kelime anlamında da çıkarılabileceği üzere transhümanizm düşüncesinde açıkça insanın kendi ötesine geçmesi amacı vardır.⁶⁰⁶ Yine çalışmamızın birinci bölümünde de detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere hümanizm tarihinin kendisi dahi oldukça karmaşık ve zenginken transhümanizmin bu geçmişin ötesine geçme ve bu geçmişi aşma iddiası dikkatle incelenmeye değer bir iddiadır.⁶⁰⁷ Zira transhümanizm temelde insan doğasında köklü değişimler yapmayı amaçlayarak bu değişimleri biyoteknoloji, nanoteknoloji ve bilgi teknolojisi ile bilişsel bilimlerle olarak

⁶⁰³ Stephen LILLEY, **Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement**, SpringerBriefs in Philosophy, Fairfield., 2013, s.3.

⁶⁰⁴ Natasha VITA-MORE, “The History of Transhumanism”, Editör: Newton Lee, **The Transhumanism Handbook**, Springer Publishing, Los Angeles, 2019, s.50.

⁶⁰⁵ Fred BAUMANN, “Humanism and Transhumanism”, **The New Atlantis**, Cilt 29, 2010, ss. 68-84, s.68.

⁶⁰⁶ **A.g.e.**, s.68.

⁶⁰⁷ **A.g.e.**, s.68.

adlandırılabilir NBIC teknolojileri kullanarak gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.⁶⁰⁸ Bu öteye geçmenin çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere bir kavram olarak *insanın* ölmüş olduğunun ileri sürülmesi ve özellikle 20. yüzyıl itibarıyla hümanizm kavramının ve insan düşüncesinin yaşadığı krizin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek abartı olmayacaktır.⁶⁰⁹ Öyle ki teknolojik gelişmelerin hızlanması biyolojik sınırları aşarak insan kavramının geleneksel çerçevesini değiştirmiş bu değişiklik insan olmak düşüncesiyle ilgili derin dönüşümler doğurmuş ve transhümanizm hümanizmin “*durağan*” fikirlerinin ötesine geçmiştir.⁶¹⁰ Terim olarak *transhüman* teriminin bir *geçiş insanı* olarak tanımlanabileceğini ve bu insanın günümüzdeki insandan oldukça ileri düzeyde yetenekleri bünyesinde ihtiva ettiğinin kabul edildiğini söylemek ayrıca mümkündür.⁶¹¹ Bu geçiş insanının çalışmamızın birinci bölümünde vurgulanmış olan aklıyla, aşkınlığıyla ve doğasıyla tanımlanan insanın ötesinde bir insan olması çalışmamızın da ana konusunu oluşturan bu geçiş insanının tabii haklarının mahiyetinin de tespit edilmesi gerektiği sonucunu doğuracaktır. Nitekim çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere Amerikan yerlileri ile karşılaşan İspanyol kolonilerinin sırf *küffar* olduğundan hareketle kendi türünden ve doğasından olan insanların dahi haklarını ve kölelik statülerini tartıştığı göz önünde bulundurulduğunda bu geçiş insanı ile doğal insan arasındaki gerilimin önemli bir tabii hak çatışması doğurabileceği açıktır.

Bu bağlamda yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere *transhümanizm* terimiyle insan üzerine bir gelişim hayali kurgulandığı ve insanlığın bütün bir insanlık olarak kendini daha ileriye taşıması inancının *transhümanizm* olarak ifade edildiği açıktır. Transhümanizm fikrinin mahiyetine ve amacına ilişkin temel tartışmalara aşağıda yer verilmiş olsa da transhümanizm kelimesinin içerisinde taşıdığı temel anlamı insanın ötesine geçmenin bir ifadesi olarak algılamak mümkündür. Bu öteye geçişin mahiyetine ilişkin tartışmalara ise aşağıda detaylıca yer verilmiştir.

⁶⁰⁸ Artur DYDROV, “Coexistence Between Human and Posthuman in Transhumanism: The Basic Scenarios”, **5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts**, 2019, ss. 457-464, s.458.

⁶⁰⁹ Krıman ANASTASIA, “Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism In The Context of The Idea of Posthuman”, **6th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts**, 2019, ss.95-102, s.96.

⁶¹⁰ CORDEIRO, A.g.e., s.231.

⁶¹¹ Carl ELLIOT, “Human 2.0”, **The Wilson Quarterly**, Cilt 27, Sayı 4, 2003, ss.13-20, s.14.

2. Transhümanizmin Mahiyeti

Günümüzde modern bilimin insanların sorunlarını çözebilmek için ürettiği çözümler insanın sorunlarının değil bizzat insanın kendisinin ortadan kaldırılmasına yol açacak bir gelişimle sonuçlanmıştır.⁶¹² Zira bilindiği üzere insan sınırlı bir varlıktır ve sınırlarla örülü insanın daima kaçamadığı iki hal olan “ölüm” ve “hastalık” hali insanda mevcut olan bu sınırlılığı daima sınamaktadır.⁶¹³ İşte bu soruların içerisinde doğan transhümanizm adlı düşünce hareketi de insanın bu sınırlı halini aşma fikrinden doğan bir felsefe hareketi olarak ortaya çıkmıştır.⁶¹⁴ Nitekim yukarıda da detaylıca kavramsal anlamına değinmiş olduğumuz üzere transhümanizm terimi bu bağlamda insanın dönüşümünü ve kendi ötesine geçmesini bünyesinde barındıracak şekilde tasarlanmış bir kelime olarak ortaya çıkmıştır. Yine transhümanizm düşüncesinin bu terimin üzerine inşa edilmiş bir düşünce dünyası olduğunu söylemek ve bu düşüncenin temel amacın insanı kendisinin ötesine götüren teknolojik, genetik, psikolojik değişiklikleri desteklemek olduğunu anlamak mümkündür. Ayrıca transhümanizm doğrultusunda bir *üst-insan* inşaat etmeyi ilke olarak öngören transhümanist anlayışın geleneksel sistemi etkileyecek derin bir potansiyeli olduğunu söylemek mümkündür.⁶¹⁵ Nitekim terimsel tanımda da açıklamış olduğumuz üzere insanın kendi ötesine geçmesini hedefleyen transhümanist düşüncelerin geleneksel hukuk sistemi üzerinde de yıkıcı etkiler doğuracağı açıktır. Nitekim hümanizm bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere insan tasavvuru üzerinden şekillenen hukuk anlayışının transhümanist fikirlerin mahiyetinde taşıdığı insan tasavvurundan etkileneceği açıktır. Bu bağlamda yapay zekâ ve tıbbi biyoteknoloji teknolojilerinin transhümanist düşüncede desteklendiği ve insan doğası gibi hümanizm düşüncesinde dahi tarih boyunca tartışmalı olmuş hususların transhümanist düşünceyle beraber yeniden hukuki gündeme taşındığını söylemek mümkündür.⁶¹⁶

⁶¹² Charles T. RUBİN, “Artificial Intelligence and Human Nature”, **The New Atlantis**, Sayı 1, Yıl 2003, ss.88-100, s.88.

⁶¹³ Talha DERECİ, “Eski Bir Arayışa Yeni Bir Soluk: Transhümanizm”, **Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi**, İstanbul, 2022, s.7.

⁶¹⁴ DERECİ, A.g.e., s.8.

⁶¹⁵ KILIÇ, A.g.e., s.15.

⁶¹⁶ BEERS, A.g.e., s.593.

Nitekim günümüzde genetik mühendisliğin mümkün olması ve biyolojik olarak insanın daha gelişmiş bir canlı olabilecek duruma gelmiş olması özellikle yapay zekâ ve robotik çalışan kimselerde insanın biyoloji ötesi bir forma evrilmesi yönünde bir isteğin doğmasına yol açmıştır.⁶¹⁷ Bu durumda insan tasavvurunun bizzat teknolojik müdahalelerin nesnesi haline geldiğini söylemek mümkündür. Yine biyoteknolojik yöntem ve uygulamalarla insan doğasının aşılması amacının toplumsal tabanda karşılık bulması durumunda toplumsal bir eğilimin doğabileceği ve bir geliştirme (*enhancement*) kültürünün oluşabileceğini öngörmek mümkündür.⁶¹⁸ Y Nitekim Dünya Transhümanist Derneği'ne göre “*transhüman*” günümüz insanına göre oldukça ileri düzeyde yeteneklere sahip bir varlıktır ve insanı aşmaktadır öyle ki tamamen insan olarak tanımlamak da artık mümkün olmayacaktır.⁶¹⁹ ine transhümanist çerçevede insanın geliştirilmesini savunan kesimlerde insan dışı varlıkları, yapay nesneleri ve hatta hayvanları dahi geliştirmenin mümkün ve ideal olduğunun savunulduğunu söylemek mümkündür.⁶²⁰ Ayrıca transhümanistler insan varlığını ilaçlar, genetik mühendislik ve genel biyoteknoloji ile geliştirmeyi hedefleyerek insan kapasitesini maksimize etmeyi; yaşlanmayı, bilişsel eksiklikleri, acıyı ve dünyaya bağlılığı aşmayı hedeflerler.⁶²¹ Bu hedefin bir sonucu olarak transhümanistlerin genetik mühendisliğe, teknolojik inovasyonlara veya ilaçlara ve bu yolla insan varlığının geliştirilmesine genel anlamda olumlu yaklaştığını gözlemlemek mümkündür.⁶²² Bu bağlamda transhümanist düşünürlerin temelde insanı geliştirme amacı güttüklerini ancak bu geliştirme idealinin Antik Çağ'dan itibaren hümanist düşüncede yer alan soyut geliştirmelerden farklı olarak somut ve teknolojik şekilde tahayyül edildiğini söylemek mümkündür.

Transhümanistler yukarıda da bahsetmiş olduğumuz üzere insanın değişimi amacıyla; “*beden dondurma*”, “*nanoteknoloji*”, “*klonlama ve psikofarmakoloji*”, “*yapay zekâ*”, “*robotik*” ve “*uzay kolonileştirilmesi*”, “*genetik geliştirme*” dahil olmak üzere pek çok teknolojik gelişimi desteklerler ve böylece insanlık durumunu

⁶¹⁷ RUBİN, A.g.e., s.88.

⁶¹⁸ Diego COMPAGNA & Melike ŞAHİNOL, “Enhancement Technologies and the Politics of Life”, **Nanoethics**, Sayı 16, 2022, ss.15-20, s.16.

⁶¹⁹ ELLIOT, A.g.e., s.14.

⁶²⁰ COMPAGNA & ŞAHİNOL, A.g.e., s.16.

⁶²¹ José WIDOW & Steven JENSEN, “Transhumanismo, Mejoras y Naturaleza Humana”, **Angelicum**, Cilt 91, Sayı 2, 2014, ss.325-356, s.325.

⁶²² WIDOW & JENSEN, A.g.e., s.327.

yeniden tasarlamaya yönelik gelişimlere olumlu baktıklarını⁶²³ hatta bu değişimin zorunluluk haline geldiğini savunduklarını gözlemlemek mümkündür.⁶²⁴

Zira transhümanistlere göre teknolojik gelişmelerin oldukça hız kazanması neticesinde makinelerin oldukça zeki bir hale dönüştüğü de göz önünde bulundurulduğunda bir noktada makinelerin insanlardan daha zeki hale geleceği ve insanların da makinelerden geri kalmaması gerekeceği açıktır.⁶²⁵ Transhümanistlere göre bu durumda sorulması gereken temel soru simüle edilmiş bilinçli zihinlerin sayısı biyolojik bilinçleri geride bıraktığında ve gelecekteki insanların hayatlarını bu yapay zihinler domine etmeye başladığında ne yapılacağıdır.⁶²⁶ Bu bağlamda tıbbın *tedavi etme* amacının bu bağlamda şekil ve amaç dönüşümü yaşayarak *insanı yükseltme* amacına dönüştüğünü ve tıbbi ilerlemelerin dahi insanı geliştirecek yönde şekil almaya başladığını söylemek mümkündür.⁶²⁷ Nitekim transümanistlere göre artık tıbbın bir normalleştirme amacı taşımasının gerek kalmadığı tam tersine sibernetik bedenlerin gündelik hayatın bir parçası haline gelmesiyle mevcut normalliğin anlam kaybedeceği bir geleceğin bizi beklediğini söylemek mümkündür.⁶²⁸

Ayrıca bu bağlamda transhümanistlerin insanın kendi bedeniyle ilgili hakları üzerinde de düşündüklerini ve yukarıda sözünü etmiş olduğumuz insanı aşma hedefi doğrultusunda insanların hakları üzerinde düşündüklerini de söylemek mümkündür. Öyle ki transhümanistlerin insanın bedensel haklarıyla ilişkili olarak: “*insanların kendi bedenlerini ve doğayı dönüştürme olasılığına inanmaları*”, “*insan bedenini ve doğayı geliştirmek için en son teknolojileri kullanılmasının mümkün ve meşru olduğuna inanmaları*” ve “*insan sağlığıyla ilgili çeşitli sorunları çözmek amacıyla en son teknolojilerin kullanılmasının gerekliliğine inanmaları*” transhümanist düşüncenin tabii hak kurgusunu anlamak için önemli rol oynamaktadır.⁶²⁹

⁶²³ ELLIOT, A.g.e., s.14.

⁶²⁴ WIDOW & JENSEN, A.g.e., s.327.

⁶²⁵ RUBİN, A.g.e., s.89.

⁶²⁶ Alison RENNA, “Review Essay Fit and Form in Science and Religion in the United States Jon Bialecki, *Machines for Making Gods: Mormonism, Transhumanism*”, **American Religion**, Cilt 5, Sayı 1, 2023, ss.161-171, s.162.

⁶²⁷ Luc FERRY, **Transhümanist Devrim.**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2023.

⁶²⁸ COMPAGNA & ŞAHİNOL, A.g.e., s.16.

⁶²⁹ Myroslava BIELOVA & Dmytro BYELOV, “Transhumanism as a Legal Category”, **Visegrad Journal on Human Rights**, Sayı 6, 2023, ss.6-11, s.6.

Buradan da anlaşılacağı üzere transhümanist düşüncenin temel mahiyeti insanın makine karşısında makineleşerek de olsa kendi varlığını kaybetmemesi inancı üzerine kurulmuştur. Nitekim onlara göre makinelerin yeni olması oysa insanın eski ve kusurlu olarak kalması ile ayrıca makinelerin tasarlanmış ve üretilmiş olmasına karşın insanın rastlantısal bir varlık olması sonucunda bu hikâyede makinelerin bizi ebeveyni gibi göreceği söylenebilir.⁶³⁰ Transhümanist düşüncede bu duruma karşı gelmenin yolu transhümanist düşüncede insanın da kendisini aşması ve insanın da makineleşmesiyle bulunmuştur. Bu bağlamda insanların tabii hakları da insanların bu imkanlara sahip olmaları gerektiği düşüncesinden hareketle kurgulanmıştır.

Ayrıca çalışmamızın konu kapsamına girmese de kısaca posthümanizm ve transhümanizm arasındaki farkını açıklamayı ve transhümanizmin mahiyetinin daha net şekilde ortaya koyulmasını elzem görüyoruz. Nitekim kavramların görünüşleri arasındaki benzerliğin transhümanizmin mahiyetinin anlaşılması yönünde kafa karışıklığına neden olabileceği aşikardır. Zira posthümanizm ve transhümanizm arasındaki ayrıma ilişkin tartışmalar transhümanizmin posthümanizmin bir alt dalı olup olmadığı sorusunu da içerisinde barındırmıştır.⁶³¹ Ancak posthümanizmde insanın varlıklar arasında diğer canlılardan farklı ve kategorik bir üstünlüğü bulunmadığı düşüncesi hakimken çalışmamızda da detaylı şekilde yer vermiş ve açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesinin temelinde “*sibernetikleşme*” (*cyborgism*), “*insan ve teknoloji bütünleşmesi*” ve “*bu bütünleşmenin insanın doğal eksiklerini gidermesi*” amacı ön plana çıkar.⁶³² Öyle ki posthümanizm yeniden inşa edici bir bakışla insanın varlık alemindeki konumunu hümanizm karşıtı bir düzlemde ele alırken transhümanizmde ekseriyette teknolojiye yönelik olumlu bir bakış açısının olduğunu söylemek mümkündür.⁶³³

Bu bağlamda transhümanizmin hümanist idealler ile benzeştiğini söylemek mümkündür. Nitekim çalışmamızın birinci bölümünde de detaylarıyla yer vermiş

⁶³⁰ RUBİN, A.g.e., s.89.

⁶³¹ COMPAGNA & ŞAHİNOL, A.g.e., s.16.

⁶³² A.g.e., s.16.

⁶³³ A.g.e., s.16.

olduğumuz üzere hümanizm düşüncesinde tarih boyunca insan tasavvuru üzerinden yapılan tartışmalar gerek Kant düşüncesindeki gibi ahlaki perspektiften olsun gerekse Orta Çağ döneminde olduğu gibi Tanrı insan perspektifinden olsun insanın kendini geliştirmesi ve iyileştirmesi amacıyla insanın varlık alemindeki üstün konumunun pekiştirilmesi gayesini güder. Transhümanist düşünürlerin de insanın makine karşısında yenik düşmemesi kaygısıyla insanı makineleştirmeye çalışması bu bağlamda trajik de olsa insan üstünlüğünü devamlı kılma ve insan doğasını geliştirme çabasının bir görünüşü olarak yorumlanabilir.

Dolayısıyla yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm teknokültürel bir devrim olarak adlandırılabilir ve transhümanist fikirler ütopyacı olarak görülse de bu fikirlerin özünde gerçekleştirilebilir idealar taşıdığını ve gün geçtikçe bu hareketin etkisini arttırdığını söylemek mümkündür.⁶³⁴ Bu değişikliğin bir noktada zorunlu bir mahiyet arz ettiği ve insanın makine karşısında bir noktada kendisini de değiştirmek zorunda kalacağı transhümanist düşüncenin özünde yer alır. Yine posthümanizm fikrinin aksine transhümanizm düşüncesinde insanın varlık alemindeki biricilikliğinin yapısal bir yıkıma maruz bırakılmadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda hümanizm düşüncesinden farklı bir mahiyet arz etmediği, hümanizm karşıtı bir düşünce olmadığını vurgulamak yerinde olacaktır. Nitekim transhümanist düşüncede de insan merkezli bir bakış açısının mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakış açısı neticesinde insanların hakları üzerinde de düşünen transhümanist düşünürlerin kendi ideallerini insanların hakları olarak ortaya koyduklarını *gözlemlemek mümkündür*. Nitekim çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere transhümanistlerce insanın bedensel hakları ortaya koyulmuş ve insanların kendi bedenlerini ve doğayı dönüştürme olasılığına binaen en son teknolojilerin kullanılması gerektiği fikri ortaya atılmıştır. Yine bu hususa ilişkin tartışmalara aşağıda yer verilmiş olup burada yalnızca mahiyet ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

⁶³⁴ MONTERDE FERRANDO, A.g.e., s.72.

B. Transhümanizmin Tarihsel Gelişimi

1. Transhümanizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci ve Tabii Hak

a. Antik Çağ'dan 20.Yüzyıla Kadar Transhümanizm ve Tabii Hak

Transhümanizm yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere günümüzde son şeklini almış bir tekno kültürel devrim olarak tanımlansa ve günümüzde transhümanizmin mahiyeti teknoloji ile ilişik şekilde açıklansa da transhümanist düşüncenin kökenlerinin çağlar öncesine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle transhümanizm düşüncesini tarihsel bağlamda da ele almak bu düşüncenin tarihsel akışta insan hayatında zaten hep var olan bir olgu olduğunu anlamak açısından elzemdir. Ayrıca çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere insana ilişkin tasavvurların ortaya çıkmaya başladığı ilk andan itibaren transhümanizmin izlerini bulmak mümkündür zira Antik Çağ döneminde felsefenin konusunun insan olmasıyla beraber insanın geliştirilmesi sorununun da doğmaya başladığını söylemek mümkündür.

Binaenaleyh insanın kendisini geliştirmesi ve kendi ötesine geçmesi düşüncesinin çağlar öncesinde ortaya çıktığını söylemek mümkünken ölümsüzlüğü de muhtevasında barındıran bu düşüncenin ilk izlerine Gılgamış Destanı'nda rastlandığını söylemek mümkündür.⁶³⁵

Öyle ki bu destanda tanrıların kendisine ilham armağan ettiği bir üst insan vardır ve bu kişi insanlık durumunun ötesinde betimlenerek destanlaştırılmıştır.⁶³⁶ Nitekim destanın da adını aldığı Gılgamış destandaki ifadesiyle; *Tanrılardan hediyesi kusursuz bir vücuda sahiptir; görkemli güneş Şamaş Gılgamış'a güzelliğini hediye etmiştir, fırtına tanrısı Adad'ın yürekliliğini almıştır ve yüce tanrılar Gılgamış'ı göz kamaştıran güzelliklerle donatmışlardır öyle ki güzelliği öteki varlıkları aşan*

⁶³⁵ Jean- Pierre FILLARD, "Transhumanism: A Realistic Future", World Scientific Publishing, London, 2020, s.3.

⁶³⁶ FILLARD, A.g.e., s.3

*kusursuzluktadır.*⁶³⁷ Ayrıca yine bu destana göre Gılgamış'ın üçte ikisi tanrı, üçte birisi insan kılınmıştır.⁶³⁸

Dolayısıyla Gılgamış'ın insanı aşan bir insan olarak tanımlandığını gözlemlemek mümkündür. Ancak Gılgamış bütün bu yeteneklerine rağmen Tanrıların öfkesini üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim bu destane göre Uruk halkını yöneten Gılgamış kudretli ama zalim bir hükümrانlık sürerek Uruk halkına baskı kurmaya başlayınca Uruk halkının yakınmaları tanrılara ulaşmıştır.⁶³⁹ Böylece Tanrılar Gılgamış ile başa çıkması için Enkidu'yu yaratarak ona Gılgamış'ı alt etme görevi vermiştir.⁶⁴⁰ Ancak bu görevle Gılgamış'a giden Enkidu Gılgamış ile kavgaya tutuşsa da Enkidu Gılgamış ile iyi dost olmuş ve Tanrıların ona yüklediği görevin aksine hareket etmiştir.⁶⁴¹ Dostluğu pekişen Gılgamış ve Enkidu bu olaydan sonra beraber tanrılar ormanını koruyan canavarı öldürünce bu küstahlığın karşısında tanrılar Enkidu'nun ölmesine karar vererek Enkidu'yu cezalandırmıştır.⁶⁴² Nitekim on iki gün ölüm döşeginde yatan Enkidu sonunda ölmüş ve Enkidu'nun ölümüyle beraber destan farklı bir boyut kazanmıştır zira Gılgamış'ın bu ölüm karşısında yaşadığı çaresizlik onun ölümden korktuğu bir anlatının ve ölümsüzlüğü aradığı bir geleceğin başlangıcı olmuştur.⁶⁴³

Dolayısıyla bu olaylardan sonra destanda Gılgamış'ın kendi geleceğini ve ölümünü kabullenmeyerek ölümsüzlüğü aradığı görülür.⁶⁴⁴ Nitekim destandaki anlatıya göre: “*Bozkırda /Acı gözyaşları döküyordu/ Dostu Enkidu için: / Ölmem mi gerek benim de? / Enkidu'ya benzerneyecek miyim ben de? / Bir kaygı / Kemiriyor içimi!*”⁶⁴⁵ Dolayısıyla Gılgamış Destanı ile hem Gılgamış figüründe hem de

⁶³⁷ Teoman DURALI, **Gılgamış Destanı.**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1998, s.15.

⁶³⁸ **A.g.e.**, s.16.

⁶³⁹ **A.g.e.**, s.17.

⁶⁴⁰ **A.g.e.**, s.18.

⁶⁴¹ **A.g.e.**, s.43.

⁶⁴² **A.g.e.**, s.43.

⁶⁴³ Esra AKBALIK, “Bir Varoluş Problemi Olarak Ölüm ve Ölüme Meydan Okuyan İki Kahraman: Gılgamış ve Deli Dumrul”, **Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, s. 68-80, s.75.

⁶⁴⁴ Jean BOTTERO, **Gılgamış Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan.**, Çeviren: Orhan Suda, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.161.

⁶⁴⁵ **A.g.e.**, s161.

Gılgamış'ın ölümsüzlük arayışında transhümanist idealin izlerini gözlemlemek mümkündür.

Bu destanda hem transhümanizmin hem de tabii hukukun izlerini bulmak mümkündür. Nitekim çalışmamızın birinci bölümünde yer vermiş olduğumuz üzere Sofokles'in "*Antigone*" adlı tragedyasında da Gılgamış Destanı ile benzer şekilde kralın koyduğu kanunlardan daha üstün kanunlar olup olmadığı düşüncesine yoğunlaşmıştır.⁶⁴⁶ Bu tragedyada kralın oğullarından Polynikes'in ölümünün ardından oğul ihanetle suçlanması ve kral Kreon Polynikes'in cesedine *gömülmeme* kararı vererek cenazenin gömülmesine engel olmasına binaen kralın yasalarının da üstünde yasalar olduğu düşüncesi vurgulanmıştır.⁶⁴⁷ Gılgamış Destanı'nda da benzer şekilde Gılgamış'ın halkına zulmetmesi ve bir üst insan olan Gılgamış'ın halkına hükümlerinin baskı boyutuna ulaşması Gılgamış'ın hükmünün de üstünde olan hüküm sahibi Tanrıların duruma müdahale etmesi sonucunu doğurmuştur. Öyle ki Gılgamış bir üst insan olsa ve Tanrılar Gılgamış'ı üstün yeteneklerle donatsa dahi Gılgamış'ın halkına zulmetme hakkı yoktur.

Ayrıca Gılgamış'ın üstün yeteneklerle donatılmış bir üst insan olarak tasvir edilmesi ve Enkidu'nun ölümünden sonra ölümden korkarak ölümsüzlük arayışında bulunması transhümanist düşüncenin de özünde yer alan arayışlarla birebir örtüşmektedir. Nitekim bu husus transhümanist düşünürlerden Nick Bostrom tarafından da dile getirilmiş ve Bostrom transhümanizm düşüncesinin tarihini anlattığı makalesinde Gılgamış Destanı'na ve dahi bu dönemde yer alan metinlere de örnek vermiştir. Nitekim Bostrom'un ifadesine göre: "...*Milattan Önce yaklaşık 1700 yılında Sümerlilerin Gılgamış Destanında bir kral ölümsüzlüğü aramak için yola çıkar. Gılgamış, doğada denizin dibinde yetişen bir bitki olduğunu öğrenir. Bitkiyi başarıyla çıkarır, ancak yemeden önce bir yılan onu ondan çalar...*"⁶⁴⁸ Dolayısıyla transhümanizm düşüncesinin çağlar öncesinde insanlar arasında bir şekilde kendisine yer bulduğunu söylemek mümkündür.

⁶⁴⁶ UYGUN, A.g.e., s.9.

⁶⁴⁷ A.g.e., s.9.

⁶⁴⁸ BOSTROM Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, Cilt 14, Sayı 1, 2005, ss.1-25, s.1.

Ayrıca yine transhümanist düşüncelerin dayandığı bir diğer mit hümanizm bölümünde de yer vermiş olduğumuz Prometheus'un hikayesidir. Nitekim hümanizm bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere Prometheus temelli Rönesans düşüncesi insan merkezci bir bakış açısı kurgulamış bu dönemden sonra gelen post-hümanist ve transhümanist kuramlar da kendilerini bu mite yaslayarak düşüncelerini temellendirmişlerdir.⁶⁴⁹ Nitekim bu mit Aiskhylos'un yazdığı "*Zincire Vurulmuş Prometheus*" adlı tragedya metnine dayanır ve oldukça köklü bir geçmişi vardır.⁶⁵⁰ Birinci bölümde de yer vermiş olduğumuz üzere bu mite göre Titanlar Savaşı'nda eski tanrılar mağlup olduktan sonra eski tanrılar yeraltı dünyasının en karanlık yeri olan Tartaros'a fırlatılır.⁶⁵¹ Bu tanrılar arasından kurtulan tek tanrı Zeus'a yardım eden Prometheus'tur.⁶⁵² Ancak çok zaman geçmeden Zeus'un zalim bir kral olduğunu anlayan Prometheus insanlar için gökten ateşi çalar ve insanlara bilgi vererek onlara birçok sanat öğretir.⁶⁵³ Ancak Zeus'un bu ihaneti öğrenmesi Prometheus'un ölümsüz olmasına rağmen zincirlenmesi ve her gün karaciğerinin bir akbaba tarafından yenilmesiyle sonuçlanan sonsuz bir ceza döngüsüne neden olur.⁶⁵⁴ Bu eylem Prometheus'a sonsuz bir ızdırıp ve acı olarak dönse de Prometheus ateşi çalarak insanlığa uygarlığı doğurması için bilgileri öğretecek tüm kapıları açmıştır.⁶⁵⁵

İnsanın da bilginin verdiği acılara rağmen Prometheus'u örnek alması ve aklını kullanarak hakikatin ve uygarlığın peşinde koşması beklenmelidir. Bu bağlamda birçok transhümanist de kendi fikirlerini Prometheus mitine dayandırarak açıklar nitekim transhümanist fikirlerin özünde yer alan klonlama ve genetik modifikasyon gibi değişim unsurlarının insana kendi geleceğini şekillendirme imkânı verdiği kabul edilirken bu süreçte cesur olunması ve risklerin göz önüne alınması gerekir.⁶⁵⁶ Nitekim

⁶⁴⁹ FRANSSEN Trijsje, "**Promethus**", **Post and Transhumanism An Introduction.**, Peter Land Edition, Frankfurt, 2014, s.73.

⁶⁵⁰ **A.g.e.**, s.73.

⁶⁵¹ AISKHYLOS, **Zincire Vurulmuş Prometheus.**, Çevirenler: Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Ankara, 2013, s.7.

⁶⁵² **A.g.e.**, s.8.

⁶⁵³ **A.g.e.**, s.8.

⁶⁵⁴ **A.g.e.**, s.8.

⁶⁵⁵ RUSS, **A.g.e.**, s.122.

⁶⁵⁶ FRANSSEN, **A.g.e.**, s.78.

Prometheus da kendi davranışının sonuçlarına katlanmıştır ve insan doğasının bizzat kendisi bu riskleri almakla yazgılıdır zira Prometheus'un öyküsü aynı zamanda insanın bilgi ve gelişme arzusunu içeren doğasını da yansıtır.⁶⁵⁷ Bu anlamda transhümanist bakışın yine insan odaklı bir tasavvur kurguladığını da gözlemlemek mümkündür.

Yine benzer arzuların oldukça farklı zamanlarda farklı kültürlerde belirdiğini ve insanların dönem dönem ölümsüzlüğü aradıklarını gözlemlemek mümkündür örneğin Orta Çağ simyacılarının *Felsefe Taşı'nı* bulmaya çalışmaları veya *Hayat İksirini* keşfetme çabaları veya Çinli Taoistlerin meditasyon, tıp veya bedensel jimnastikler ile insan ömrünü uzatmaya çalışmaları ya da Mısırlıların firavunların bedenlerini mumyalama çabalarında da aslında pek de farklı amaçlar gütmедiler.⁶⁵⁸ Öyle ki bu tarihsel örnekler saatlerce sayılabilir veya sayfalarca anlatılarak kişiyi tarihin kıvrımlarında kaybolmaya götürebilir.⁶⁵⁹ O nedenle transhümanistlerin kendi köklerini bağladıkları düşüncelere yer vermek ve bu düşünceler bağlamında transhümanizmin köklerini tespit etmek yerinde olacaktır.⁶⁶⁰

Yine çalışmamızın birinci bölümünde de vurgulamış olduğumuz üzere transhümanizmin felsefi kökenlerini Fransız Rönesans'ında ve Aydınlanma Dönemi'nde de bulmak mümkündür nitekim bu dönemde Giovanni Pico della Mirandola, insanı "*kendi heykelini yontmaya*" davet etmiştir.⁶⁶¹ Çalışmamızın birinci bölümünde de bahsetmiş olduğumuz üzere Pico Della Mirandola ve çağdaşları insanın dünyayı anlayabilmesinin yolunun önce kendini anlaması ve insanın maddi, manevi yükselişi ile gerçekleşebileceğini savunmuştur⁶⁶² ve bu husus Zygmunt Baumann fikrinde de ortaya koyulan "*bukalemun insan*" modeli ile örtüşür ve insanın her türlü değişime ayak uydurarak kendini yükseltmesi gerektiği fikrini bünyesinde taşır.⁶⁶³ Yine Mirandola, *World-Soul* olarak doğayı ruhun bir aşaması olarak nitelendirmiş ve

⁶⁵⁷ FRANSSEN, A.g.e., 79.

⁶⁵⁸ Roberto MANZOCCO, **Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status.**, Springer Publishing, Cham, 2019, s.2.

⁶⁵⁹ A.g.e., s.2.

⁶⁶⁰ A.g.e., s.2.

⁶⁶¹ FILLARD, A.g.e., s.4.

⁶⁶² KURTYILMAZ, A.g.e., s.112.

⁶⁶³ A.g.e., s.112.

doğaya tekil bir ruh atfetmiştir.⁶⁶⁴ Nick Bostrom'a göre Giovanni Pico della Mirandola'nın *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*'i ile insanın hazır bir formu olmadığını ve kendini şekillendirmekten sorumlu olduğunu söylemiş olması Aydınlanma Dönemi'nde transhümanizm izlerinin bulunduğu ilk izlerden birisidir.⁶⁶⁵

İbn'ül Arabi düşüncesinde yer alan varlığın Tanrı'nın yaratılışıyla bir bütün olduğu ve her varlıkta Tanrı'dan bir öz bulunduğu fikrinde örtüştüğünü bu bağlamda ele almıştık.⁶⁶⁶ Bu husus transhümanizm fikrinde yer alan *tekillik* düşüncesi ile örtüşmekte ve İbn'ül Arabi düşüncesinde ile Pico Della Mirandola düşüncesinde Tanrı alem ilişkisi üzerinden insanın tasvir edilmesi özellikle varlığın Tanrı ile ilişkisi üzerinden insanın varlık aleminde konumlandırılması transhümanizm kökenlerinin bu dönemde aranabileceğini gösterir. Nitekim bir transhümanist düşünürle konuşulması halinde bize transhümanizmin başlangıç noktasını Pico della Mirandola'nın 1486 tarihli eseri "*İnsanın Onuru Üzerine Nutuk*" adlı eseri olarak söyleyebilecek ve bu eserde yazarın insanı "*ne göğe ne yere ait ne ölümlü ne de ölümsüz bir varlık*" belirtmesi nedeniyle insanın "*yaşamı ilahi olan daha yüce düzleme yükseltmesi gerektiği*" fikriyle ilgili düşüncelerini Pico della Mirandola'dan aldığını söyleyebilecektir.⁶⁶⁷ Nitekim Mirandola'nın bu ünlü sözleri insan türünün doğasının belirlenmişliğine mutlak bir boyun eğmeyişi ifade ederken aksine insana melekler gibi olma kapasitesinin bahşedildiği düşünülür ve böylece insan daha büyük sosyolojik ve tarihsel anlamlar taşıyabilecek bir canlı olarak tanımlanır.⁶⁶⁸ Transhümanizme karşı çıkanlar transhümanizmin insanın özünü meşru olmayan biçimlerde değiştireceğini savunurken; Pico della Mirandola, insanın doğasının olmamasını ve bu yüzden insanın isterse bir hayvanın, isterse bir meleğin doğasını üstlenebilmesini insanın yüceliği olarak görmektedir.⁶⁶⁹ Ancak bu düşüncelerin özellikle Orta Çağ dönemi İslam düşünürlerinin etkisiyle ortaya çıktığını belirtmiştik. Nitekim Gazali düşüncesinde de insanın hem iyi yönleriyle hem de kötü yönleriyle ortaya koyulmuş olması ve insan doğasının hem meleklerden üstün olabilecek hem de hayvanlardan aşağı olabilecek

⁶⁶⁴ CASSIRER, A.g.e., s.338.

⁶⁶⁵ BOSTROM Nick, "A History of Transhumanist Thought"

⁶⁶⁶ DEMİRLİ, A.g.e., s.206.

⁶⁶⁷ MANZOCCO, A.g.e., s.3.

⁶⁶⁸ Micha BRUMLIK, "Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism", **Perfecting Human Futures: Transhuman Visions and Technological Imaginations**, 2016, ss. 121–140., s.122.

⁶⁶⁹ ADORNO, A.g.e., s.18.

şekilde tasavvur edilmiş olması Pico Della Mirandola düşüncesinde de kendisine yer bulmuştur. Dolayısıyla Mirandola düşüncesinde kendisine kök bulan transhümanist insan doğası fikirlerinin Mirandola'dan da önce ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Yine Nick Bostrom'a göre transhümanizmin kökenleri Kant, Hobbes, Locke gibi düşünürlere kadar uzanabilir zira bu kişiler eleştirel aklın kullanımını ve bilimin ilerlemesini insanlığın hem ahlaki hem maddi ilerlemesinin bir aracı olarak görmüş ve desteklemişlerdir.⁶⁷⁰ Bu düşüncenin haklı yanları bulunduğunu vurgulamak gerekir nitekim çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere hümanizm üzerine düşünen pek çok düşünürün hattta insan doğası ve doğal hukuk çalışan filozofların ekseriyette insanın gelişimi ve kendisini aşmasını bir amaç olarak gördükleri aşıkardır. Nitekim yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere transhümanist düşüncenin insan yapısında meydana getirmek istediği ontolojik değişim hedefinin temelinde hümanizmin sistematik bir boyut kazanmasına katkıları olan 17. yüzyıl felsefesinin önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁷¹ Nitekim yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere Kant, insanı temel olarak kendi kendisini yönlendirebilecek imkanlara sahip olarak tasvir ederken⁶⁷² insan doğası anlayışını tarihsel bir perspektiften ele almış ve insan doğasını sabit bir doğa olarak görmemiş zıtlıkların yarattığı dengeyle ilerleyen bir insan anlayışı kurgulamıştır.⁶⁷³

Ayrıca çalışmamızın birinci bölümünde de detaylıca açıklamış olduğumuz üzere tabii hak teorisi üzerinde çarpıcı etkileri olan bu düşünürlerin aynı zamanda transhümanist düşünürler tarafından da görüşleriyle kabul görmeleri ve transhümanizmin kurucu isimleri olarak addedilmeleri transhümanizm ile tabii hukuk arasındaki ilişkinin de ispatı niteliğindedir.

⁶⁷⁰ ADORNO, A.g.e., s.18.

⁶⁷¹ Hüsnü AYDENİZ, "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi", **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, Sayı 53, 2020, ss.353-376, s.364.

⁶⁷² WOOD, A.g.e., 2005, s.145.

⁶⁷³ A.g.e., s.153.

Nitekim çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere Hobbes, Locke ve Rousseau bakımından ise çalışmamızın birinci bölümünde de bahsetmiş olduğumuz üzere Antik Çağ ile başlayan insanın kendini geliştirmesi anlayışının sosyal sözleşme düşünürlerinde de kendisine yer bulduğunu ve tabii hak ile tabii hukuk üzerinde önemli etkileri bulunan ve tabii hakların seküler perspektifte evrenselleşmesini sağlayan bu düşünürlerin de insanın kendisini geliştirebileceği inancıyla fikirlerin ortaya koyulduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Locke'un insanı doğuştan "*tabula rasa*" yani boş bir levha olarak nitelendirdiği ancak insanı eğitimle daha ahlaklı ve daha iyi bir insan olarak tasavvur ettiği göz önünde bulundurulduğunda Locke'da da Antik Çağ düşünürleri ile benzer şekilde eğitim merkezli insanı geliştirme fikrinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Rousseau'nun da insan doğasının geliştirilebilir bir yönü olduğunu vurguladığı ve Rousseau düşüncesinde insanın mükemmelleştirilebilir bir canlı olarak kurguladığı gözlemlenmektedir. Ayrıca Hobbes, her ne kadar insan doğasını kötü görse de doğayı fetheden bir insan tasavvur etmiştir ve bu husus "*kendi tabiatını da fetheden insan*" düşüncesiyle beraber transhümanizm fikrinde de ortaya çıkmıştır. Son olarak Kant'ın hem doğal hukuka yaptığı etki hem de insan onuru ve insan onuruna saygı kavramları üzerinden insan haklarının temellendirilmesine yaptığı etki oldukça elzemdir.⁶⁷⁴ Zira çalışmamızın birinci bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere insanın araç değil amaç olarak bir değer kazanması transhümanizm düşüncesinde de gündeme gelmiştir ve transhümanizme getirilen eleştirilerden birisini de insanın araçsallaşması riski oluşturmuştur. Ayrıca çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere ahlaki olarak da olsa Kant düşüncesinde insanın sınırsız geliştirilmesine duyulan inanç transhümanist amaçlarla ortaklık teşkil eder. Bu bağlamda Kant düşüncesinde ahlaki olarak tasavvur edilen bu ilerleme transhümanizm düşüncesinde teknik ve biyolojik olarak tasvir edilmiştir.

Yine Nietzsche düşüncesinde de transhümanizm izleri oldukça derin şekilde aranmıştır özellikle *übermensch* kavramı üzerinden bu tartışma derinleştirilmiştir. Nitekim hem transhümanizm düşüncesinde hem de Nietzsche düşüncesinde insan doğasının gelişen ve değişime açık yapısının kabul edilmesi bu görüşü destekler

⁶⁷⁴ Rachel BAYEFSKY, "Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective", **Political Theory**, Cilt 41, Sayı 6, 2013, ss. 809-837, s.809.

niteliktedir.⁶⁷⁵ Nitekim yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Nietzsche, insanın aşılması gereken bir varlık olduğunu söylemiş ve üstinsan olarak tanımladığı *übermensch* kavramını ortaya koymuştur.⁶⁷⁶ Öyle ki transhümanist düşünür Stefan Lorenz Sorgner Nietzsche ile transhümanizm arasında doğrudan bir bağlantı kurarak Nietzsche'nin eğitim aracılığıyla üstinsanı yaratma vizyonu ile transhümanistlerin genetik geliştirme yoluyla yeni insan tipi yaratma arzusu paralel olduğunu söyler.⁶⁷⁷ Yine ona göre Nietzsche ve transhümanist düşünce arasında toplumsal ve bireysel koşullar altında insan evriminin ilerleyeceği ve insan doğasının sabit kalmayacağı düşüncesinde de bir ortaklık bulunur.⁶⁷⁸ Nitekim transhümanist düşüncenin insanı aşma hedefinin ilk bakışta Nietzsche'nin "*übermensch*" olarak kavramlaştırdığı "*üst insan*" modelini çağrıştırdığı açıktır. Ancak bu düşüncenin yanlış olduğu ve Nietzsche'nin transhümanist düşünce ile bağlantısının bulunmadığını iddia eden yazarlar da vardır ki örneğin transhümanist Nick Bostrom bu düşüncededir.⁶⁷⁹

Bostrom'a göre Nietzsche kültürel ve kişisel bir yükselmeyi hedeflerken teknolojinin bir araç olacağı fikrini savunmamıştır.⁶⁸⁰ Öte yandan Nietzsche'nin ölümsüzlük, ebedi dönüş konularına karşı olan *huysuzluğu* ve hatta daha doğrusu ölümsüzlük arzusunun gereksiz olduğuna ilişkin düşünceleri ile ölümlü yaşama yönelik küçümseyici ve nefret dolu tutumunun transhümanist bir ideal ile uyuşmadığı açıktır.⁶⁸¹ Nitekim Nietzsche'nin üst insan tanımının teknolojik bir öteye geçme amacı yokken onun kurguladığı üst insan düşüncesi iyinin ve kötünün ötesine geçmek isterken cesur, bireysel, muhalif ve kutsal denilebilecek bir niteliğe sahiptir.⁶⁸² Dolayısıyla transhümanizmin Nietzsche felsefesinden bütünüyle beslendiğini söylemek mümkün değildir ancak aksinin kabulü de mümkün olmayacaktır zira üst insan idealinin ve insanın kendisini aşmasına ilişkin düşüncelerinin de büyük ölçüde transhümanist bir hayale benzer bir kurguyu oluşturduğu açıktır ayrıca yukarıda da yer

⁶⁷⁵ Stefan Lorenz SORGNER, **On Transhumanism.**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2021, s.86.

⁶⁷⁶ MANZOCCO, **A.g.e.**, s.3.

⁶⁷⁷ **A.g.e.**, s.3.

⁶⁷⁸ SORGNER, **A.g.e.**, s.86.

⁶⁷⁹ Yunus TUNCEL, "Nietzsche", **Post and Transhumanism An Introduction**, Peter Land Edition, Frankfurt, 2014, ss.83-99, s.92.

⁶⁸⁰ TUNCEL, **Ag.e.**, s.92.

⁶⁸¹ Adam BUBEN, "The Dark Side of Desire: Nietzsche, Transhumanism, And Personal Immortality", **The Southern Journal of Philosophy**, Cilt 59, Sayı 1, 2021, ss.66-84, s.80.

⁶⁸² Ahmet DAĞ, **İnsansız Dünya Transhümanizm**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s.80.

vermiş olduğumuz üzere Sorgner gibi kimi transhümanist düşünürlerin aksini kabul ettiği de açıktır. Yine Nietzsche'nin dolaylı veya sınırlı da olsa transhümanist bakış açısını sezdiğini söylemek abartı olmayacaktır.⁶⁸³

Nitekim çalışmamızın birinci bölümünde de bahsetmiş olduğumuz üzere Nietzsche düşüncesi, büyük oranda üst insan kurgusuna dayanır. Hatta Nietzsche'nin fikriyatında üstinsanın bir ütopya olarak veya bir erek olarak ulaşılması gereken mutlak bir son minvalinde kutsandığını gözlemlemek mümkündür.⁶⁸⁴ Bu düşünceler transhümanizmin içeriğinde taşıdığı aşkın insan hayaliyle ve insanın aşılması düşüncesiyle de oldukça benzerlik taşır ancak Nietzsche'nin teknolojik bir kurguyla değil etik ve ahlaki bir gelişimle üst insana ulaşmak istemesiyle buna ek olarak ölümsüzlük arayışını anlamsız bir çaba olarak görmesi Nietzsche'nin transhümanist fikirlerin kökü olamayacağı düşüncesinin öğretilerinde güç kazanmasına neden olmuştur.

Ancak çalışmamızın birinci bölümünde de detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere Nietzsche'nin insan doğasını sabit bir özden yoksun olsa da değiştirilmeye ve üstinsana ulaşabilecek imkanlara da sahip olarak nitelendirmiş olması ve Aydınlanma Dönemi klasik hümanizm bakış açısına da eleştirel bir bakış açısı getirmiş olması dikkat çekicidir.⁶⁸⁵ Zira Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü ileri sürerek insanı merkeze koyan klasik hümanizme karşı çıkmakta⁶⁸⁶ ve insanın merkeze koyulduğu bu kurguya önemli eleştiriler getirmektedir. Ayrıca insanı geliştirilemeye açık eksik bir varlık olarak tanımlayarak insan doğasının sabit bir özü olmadığına ilişkin fikirleriyle üstinsan ütopyasını ortaya koyması çalışmamızın birinci bölümünde de detaylı şekilde ele almış olduğumuz üzere insan varoluşuna ilişkin önemli soruların doğmasına yol açmıştır. Bu soruların hümanizmin krizine giden bir sürece yol açtığı ve Foucault, Heidegger gibi kendisinden sonra gelen düşünürleri de etkilediği açıktır.

⁶⁸³ Manuel ARIAS MALDONADO, "Transhumanismo, posthumanismo, Antropoceno: notas sobre la humanidad vertiginosa", *Pasajes*, Sayı 57, 2019, ss.28-36, s.28.

⁶⁸⁴ NIETZSCHE, *A.g.e.*, 1964, s.32.

⁶⁸⁵ GARRAD, *A.g.e.*, s.595.

⁶⁸⁶ HILLEBERT, *A.g.e.*, s.686.

Dolayısıyla transhümanist düşünürlerin Gılgamış Destanı gibi tarihsel destanlarda kendilerine iz aramaları ve Prometheus'un miti gibi Antik Çağlara kadar uzanan mitlerde transhümanist düşünceye dair kökler bulmaları oldukça dikkat çekicidir. Ölümsüzlük arayışında olan Gılgamış ile Tanrılara baş kaldıran Prometheus'un öyküsünün bu arayışta kendisine yer bulması transhümanist düşünürlerin insan türünün varlık alemindeki merkezi konumunu ön planda tutan hümanist düşünürlerden pek de farklı bir noktada bulunmadığı hususunu akla getirmektedir. Yine insan doğasının geliştirilmesine ve insanın kendi doğasını geliştirerek aşmasına ilişkin arzuların çalışmamızın birinci bölümünde de yer alan Sofistlerden itibaren insan arayışında kendisine önemli bir yer bulduğunu da ayrıca belirtmek gerekecektir. Antik Çağlarda günümüzdeki teknolojik imkanların bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu dönemlerde arayışların teknoloji odaklı değil eğitim ve ahlak odaklı olmasının da doğal olduğu ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

Yine bu dönemde Gılgamış Destanı'nda da Gılgamış'ın kötü hükümdarlığının Tanrılar tarafından engellenmesi Sofokles'in *Antigone* adlı eseriyle benzer bir yönden tabii hukuk ve tabii hak fikrini ele almaktadır. Nitekim yarı tanrı haline gelmiş üst insanın bile ölüm karşısındaki çaresizliği ve kötü hükümdarlığının Tanrılar tarafından engellenmesi transhümanizm ve tabii hukuk arasındaki çalkantılı ilişkinin izlerini taşımaktadır. Yine transhümanistlerin köklerini dayandırdıkları Mirandola, Kant, Locke veya Hobbes gibi düşünürlerin aynı zamanda hem hümanizm hem de tabii hak üzerinde önemli etkilerinin olmuş olması transhümanizm düşüncesinin tabii hukuktan bağımsız ele alınamayacağının ispatı niteliğindedir. Ayrıca çalışmamızın birinci bölümünde de değinmiş olduğumuz üzere hem hümanizmin hem de transhümanizmin kökenlerinin Rönesans öncesi Orta Çağ ve Antik Çağ düşünceleriyle de iç içedir ve bu fikirlerin bu bağlamda lineer değil ancak bütüncül şekilde ele alınması gerekir.

b. Transhümanizm Fikrinin Doğuşu ve Tabii Hak

Transhümanizm düşüncesi yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere temel amacı olan insanın kendi ötesinde ulaşması gayesi nedeniyle Antik Çağ'a kadar

kendisine köken bulabilir. Ancak teknolojinin insanlara sağladığı imkanların kısıtlılığı nedeniyle bu dönemde tabii ki günümüzdeki anlamıyla transhümanist bir dünya anlayışının ve insan tasavvurunun oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere bu dönemde fikri düzeyde kalan bu tasavvurların zaman geçtikçe günümüzdeki şeklini almaya başladığı görülür. Ancak insan geliştirme temelli bu düşüncelerin özellikle 20. yüzyılda ortaya çıkmaya başladığı ve 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan totaliter rejimlerin “*yeni insan*” adını verdikleri insanı ortaya çıkarmak konusunda oldukça istekli oldukları gözlemlenir.⁶⁸⁷ Bu düşünceler 20. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde bilim insanları ile filozoflar tarafından tartışılmış ve bu dönemde transhümanizmin öncüsü olabilecek düşüncelerin ortaya çıkmaya başlamış aynı zamanda insan doğası evrimsel bir bakış açısıyla ele alınmıştır.⁶⁸⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere transhümanist düşünürlerin fikirlerinin açıklanması ve transhümanizmin hümanist bir mahiyetinin olup olmadığının tespiti gerekir. Böylece tabii hak ile transhümanizm ilişkisi ortaya koyulabilecektir. Nitekim bu açıklamanın sağlanabilmesi için yukarıda transhümanizm kavramını ortaya koyduğunu belirtmiş olduğumuz Julian Huxley’den başlamak üzere öne çıkan transhümanist düşünürlerle yer verilmiş ve transhümanizmin mahiyeti ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Böylece tabii hukuk ile transhümanizm ilişkisinin mahiyeti anlaşılmasına çalışılmıştır.

1. Julian Huxley ve Tabii Hak

Transhümanizm fikri aşağıda da detaylıca yer vermiş olduğumuz üzere tek homojen bir hareket değildir aksine çok sayıda teori, örgüt ve gruptan oluşan bir bütündür ve tek bir transhümanist hareketten söz etmek neredeyse imkansızdır.⁶⁸⁹ O nedenle transhümanizm düşüncesinin ortaya çıkışından itibaren bu düşüncenin gelişmesinde öne çıkan başlıca düşünürleri fikirleriyle ele almak ve bu düşünürlerin temel savları üzerinden ortak bir mahiyet ortaya koymak çalışmamız açısından daha makul bir yaklaşım olacaktır. Nitekim transhümanizm düşüncesi çalışmamızın birinci

⁶⁸⁷ Francesco Paolo ADORNO, *The Transhumanist Movement.*, Palgrave Macmillan Publishing, Fisciano, 2021, s.16.

⁶⁸⁸ *A.g.e.*, s.16.

⁶⁸⁹ *A.g.e.*, s.14.

bölümünde de yer vermiş olduğumuz hümanizm düşüncesinden farklı okunamaz zira çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere hümanizm fikri de kendi bünyesinde birden fazla düşünceyi taşır ve tek bir hümanizm tanımı yapmak mümkün olmadığı gibi tek bir transhümanizm tanımına ulaşmak da mümkün olmayacaktır. Ancak temel bir öze ulaşmak ve bu temel özün tabii hukuka olan etkisini tespit etmeye çalışmak daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Ayrıca günümüzdeki transhümanist dünya tasavvurunun ilk örneklerinden birisi transhümanizm kavramını tanımlarken de açıklamış olduğumuz üzere edebiyat alanında ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda özellikle Aldous Huxley'in ve yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere kardeşi Julian Huxley'in transhümanizm düşüncesi ve kavramı üzerinde önemli etkileri olduğu söylenebilir. Nitekim Aldous Huxley 1932 yılında çıkarmış olduğu “*Cesur Yeni Dünya*” adlı romanında teknolojilerin toplumu şekillendirmek için kullanılabileceğini ileri sürmüştür.⁶⁹⁰ Öyle ki Huxley'e göre biyokimyasal mühendislik, uykuda öğrenme veya güçlü psikotropik ilaçlar gibi araçlarla toplumsal düzene karşı çıkmayacak bireylerin üretilmesi mümkündür ve Max Weber'in “*demir kafes*” uyarıları ile benzer şekilde bilim ve biyomühendislik temelli yeni *kafesler* oluşturulmasının önünde bir engel yoktur.⁶⁹¹ Nitekim Aldous Huxley'in 26. yüzyılda gerçekleşmesini öngördüğü üreme teknolojisi, insan duygularını kontrol edecek ilaç endüstrisi ve uykuda öğretim tekniği sayesinde insanların kastlara ayrıldığı toplum düzeninin Aldous Huxley'in öngördüğünden çok daha önce yani günümüzde gerçekleştirilmiş olması aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere önemli hukuki ve etik tartışmaları doğurmuştur.⁶⁹² Aldous Huxley'in romanını kaleme aldığı bu tarihlere yani 1940'lı yıllarda transhümanizm fikrinin bir çıkış yakalamaya başladığını ve bu yılların sibernetiğin gelişiminden hareketle transhümanizm fikrine de kapı araladığını söylemek mümkündür.⁶⁹³

⁶⁹⁰ LILLEY, A.g.e., s.8.

⁶⁹¹ LILLEY, A.g.e., s.8.

⁶⁹² Oktay UYGUN, “Çağımızın İnsan Onuruna Yönelttiği Tehditler Karşısında İnsan Haklarının Önemi”, *Cumhuriyetin 100. Yılı Anısına İnsan Hakları Makaleleri Seçkisi*, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, Ankara, 2023, s.312.

⁶⁹³ Hava TIROSH-SAMUELSON & Kenneth L. MOSSMAN, “New Perspectives on Transhumanism”, *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, Editörler: Hava Tirosh-Samuelson & Kenneth L. Mossman, Peter Lang Publishing, Frankfurt, 2011, s.30.

Transhümanizm kelimesini terimleştiren ise Aldous Huxley'in kardeşi ve evrimci teorilerin ateşli savunucusu Thomas Huxley'in torunu olan Julian Huxley'dir.⁶⁹⁴ Julian Huxley "*New Bottles for New Wine*" kitabının içerisinde yer alan "*transhümanism*" başlıklı bölümde milyonlarca yıldır süren evrim sürecine değinmiştir ve bu bölümün sonunda Huxley, insanın kendinin ötesine geçtiği bir duruma olan inancını ifade etmiş⁶⁹⁵ ve günümüzdeki anlamıyla "*transhümanizm*" kelimesi bu metinde kendisine yer bulmuştur.⁶⁹⁶ Nitekim bu metinde Huxley'e göre *evren* milyarlarca yıllık evrim sonucunda kendi geçmişini ve geleceğini anlayan özne olarak ortaya çıkmıştır ve bu evrimin yöneticisi ise bizzat *insandır*.⁶⁹⁷ Ona göre insan istese de istemese de evrimin yönünü belirleyecektir bu kaçınılmaz bir kaderdir dolayısıyla bu görevi ne kadar erken ve ne kadar bilinçli şekilde ele alırsa bu durum o kadar hayrına olur.⁶⁹⁸

Yine Huxley'e göre insanın yapması gereken en önemli keşif kendi doğasını keşfetmek olmalıdır zira insan kendi doğasını keşfederse potansiyelini de keşfeder ve bu zamana kadar insan doğasının keşfine hiç başlanmamıştır dolayısıyla insanın kendi doğasını keşfetmesi ve devasa bir yeni dünyayı kendi içinde bularak kendi Kristof Kolomb'u olması gerekmektedir.⁶⁹⁹ Bu görüşün hümanizm bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere insanın kendini fethetmesi gayesini taşıyan Hobbes'un görüşleriyle benzer yönde olduğu söylenebilir. Huxley'in insanın evrimin tekeline kendi eline alması ve evrimin yöneticiliğini kendi doğası üzerinden gerçekleştirmesi gerektiği fikri oldukça dikkat çekicidir zira metinden de anlaşılacağı üzere Huxley insan doğasını vurgulayarak ve insanın kendi potansiyeline ulaşması gerektiği düşüncesini açıklayarak fikirlerini temellendirmektedir. Nitekim bu yazının sonunda Huxley insanın kendi türünü bir bütün insanlık olarak aşması gerektiğini savunarak bu duruma *transhümanizm* adını vermiş ve transhümanizme inandığını belirtmiştir.⁷⁰⁰ Yine transhümanizmin mahiyetini ise: "*insan, insan olarak kalırken, kendi insan doğasının yeni imkânlarını keşfederek ve gerçekleştirerek kendini aşması*" olarak

⁶⁹⁴ BRADY, A.g.e., s.45.

⁶⁹⁵ HUXLEY, A.g.e., 1959, s.17.

⁶⁹⁶ LATORRA, A.g.e., s.225.

⁶⁹⁷ HUXLEY, A.g.e., 1959, s.13.

⁶⁹⁸ A.g.e., s.13.

⁶⁹⁹ A.g.e., s.17.

⁷⁰⁰ A.g.e., 1959, s.17.

açıklamaktadır.⁷⁰¹ Böylece Huxley'in transhümanizm fikrini bizzat insanın kendisine ve insanın kendi doğasına dayandırıldığını anlamak mümkündür. Ayrıca Thomas Huxley'in torunu olması da bu bağlamda bu anlamda önem taşımıştır zira Thomas Huxley'in kendi döneminde Charles Darwin'in görüşlerine olan bağlılığı Julian Huxley'in de temelde öjenik geleneğine bağlı bir kökenden geldiği ve transhümanizmin öjenik düşüncelerin evrilmesiyle zamanla kendi şeklini aldığı düşüncesini doğurmuştur.⁷⁰² Nitekim bu görüşlere göre transhümanizmin öncüllerini Aydınlanma Dönemi'nde değil öjenik düşüncesinde aramak gerekir zira her ideolog transhümanist fikirleri bünyesinde taşıyabilecekken transhümanizmin ayırt edici karakteri ideali gerçekleştirme metodudur bu anlamda Darwin temelli öjenik görüşler insanın evrimsel sürecine bilinçli müdahaleyi savunmakla bu anlamda ayırt edici bir özellik taşır.⁷⁰³ Yine bu bağlamda ortaya koyulmuş olan insanın kendi kaderini ele alması gerektiğinin fikrinin de çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere hümanizm düşüncesinin gelişimde de ortaya koyulduğunu ifade etmek gerekir.

Ayrıca Huxley hümanizm üzerinde de fikirlerini açıklamış ve hümanizmi hayata sahip olmak ve onu bolca yaşamak olarak tanımlayarak evrenin en temel kaynağını *yaşam* olan zihin ve madde etkileşimi olarak yorumlamıştır.⁷⁰⁴ Nitekim ona göre bilimsel olan bir hümanizm insanın isterse sonsuz bir denetim gücüne sahip olabileceğini düşünür ve insanı kendi yapısında bulunan sonsuz bir enerji ve bir madde ile evrim sürecine karşı kendisinin farkına varmış bir canlı olarak görür.⁷⁰⁵ Öyle ki insanın doğadaki konumuna atfetmiş olduğumuz anlam insan bunu istemese de evrimsel bir deneye tabii olmasıyla şekillenir ve bilimsel rehberlik kişisel olmayan bir rehberliktir ve bilim olmadan insan uygarlığı ya duraklar ya da çöker ve insan doğası evrimsel kaderini gerçekleştirme yolunda ilerleme kaydedemez.⁷⁰⁶

⁷⁰¹ HUXLEY, A.g.e., 1959, s.17.

⁷⁰² Rafael MONTERDE FERRANDO, “Génesis Histórica del Transhumanismo: Evolución de una Idea”, *Cuadernos de Bioética*, Cilt 32, Sayı 105, 2021, ss.141-148, s.143.

⁷⁰³ Juan BAGUR TALTAVULL, “La razón humilde frente a la abolición del hombre: C. S. Lewis y los orígenes del transhumanismo”, *Transhumanismo: ¿homo sapiens o ciborg?*, Editör: María Lacalle Noriega, Madrid, 2022, s.73.

⁷⁰⁴ Julian HUXLEY, *The Uniqueness of Man.*, Chatto & Windus Publishing, Londra, 1943, s.260.

⁷⁰⁵ HUXLEY, A.g.e., 1943, s.260.

⁷⁰⁶ HUXLEY, A.g.e., 1943, s.276.

Ayrıca çalışmamızın birinci bölümünde de bahsetmiş olduğumuz üzere Julian Huxley'in aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı sonrasında Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür kurumu olan UNESCO'da Kuruluş Yasası'nın hazırlık komitesine sekreter olarak atanmış olması oldukça dikkat çekicidir.⁷⁰⁷ Çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere Birleşmiş Milletler'in Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu olan UNESCO Huxley'in de girişimleriyle hümanist ve çok kültürlü çalışmak üzere örgütlenmiştir ve Huxley bu kuruluşun müşterek bir temel ve bir *dünya felsefesi* ekseninde *hümanist* bir çerçevede çalışması gerektiğini savunmuştur.⁷⁰⁸ Nitekim yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere öjenik ve Darwinizm düşüncesinin bu dönemde sivil hareketler ve protesto hareketleriyle özgürlükçü ve değer sahibi bir bilim bakış açısına evrildiği söylenebilir.⁷⁰⁹ Nitekim öğretide Julian Huxley'in bir noktada öjenik düşünceye ve toplumsal planlamaya katkıda bulunduğu ve eskiye dayanan öjenik fikrinin Julian Huxley'in köprülüğü ile transhümanist yeni öjenik bakış açısına evrildiği de söylenmiştir.⁷¹⁰ Son olarak bu konuya ilişkin ele almış olduğu eserinde Huxley, UNESCO'nun çalışmalarını yürütebilmesi için insanın varoluşu ve amaçlarına yönelik ve sorunlarını çözecek şekilde bir çalışma felsefesine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş ve kuruluşun ırklar arasında denge gözeterek, hümanizm temelli ve insan onurunu esas alacak şekilde çalışması gerektiğini vurgulamıştır.⁷¹¹

Dolayısıyla Julian Huxley'in transhümanizm kavramını ortaya atarken aynı zamanda hümanist fikirlere de dayandığı ve temelde insan doğasının kendi sınırlarını keşfetmesi ve insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi amacına yaslandığı açıktır. Ona göre transhümanizm insan ötesi, insanın varlığını bitiren bir kavram değildir bilakis insana bütün bir insanlık olarak daha üstün bir forma ve doğaya ulaşmayı sağlayan bir aparatır. İnsan bu aparatla evrimin pasif bir nesnesi olmaktan çıkacak evrimin yöneticiliğini yaparak kaderini yaşayacaktır.

⁷⁰⁷ BYK, A.g.e., s.147.

⁷⁰⁸ BİRİNCİ, A.g.e., s.117.

⁷⁰⁹ Paul WEINDLING, "Julian Huxley and the Continuity of Eugenics in Twentieth-century Britain", **Journal of Modern European History**, Cilt 10, Sayı 4, 2012, ss.480-499, s.497.

⁷¹⁰ WEINDLING, A.g.e., s.497.

⁷¹¹ Julian HUXLEY, "UNESCO: Its Purpose and its Philosophy", Preparatory Commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 1946, s.8.

Yine Huxley'e göre insan türünün isterse kendisini aşması mümkündür ve bir şekilde bir birey olarak değil tamamen bir tür yani insanlık olarak kendisini aşabilecek insanlığın bu hali *transhümanizm* olarak tanımlanabilecektir.⁷¹² Nitekim bu yıllarda özellikle Avrupa'da *yeni insan* arayışının olduğu bir gerçektir ve bu dönemde asıl mesele *insanın* yeniden doğuşunu sağlayarak insanı yalnızca politik olarak değil ancak ekonomik, bilimsel ve kültürel anlamda da yeniden ortaya çıkartmaktır.⁷¹³ Öyle ki Huxley'in fikirleri de bu bağlamda vahiy içermeyen bir insan dini olarak ortaya koyulan transhümanizmi açıkça savunmaktadır.⁷¹⁴

Dolayısıyla bu dönemde transhümanizm fikrinin bir kurgu şeklinde ortaya çıkmaya başladığını ve sanat eserlerinde kendisine yer bularak bir hayal ürünü gibi ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür. Julian Huxley 1957 yılında kaleme aldığı "*Transhumanism*" başlıklı metinde transhümanizmin insanın kendisini aşması ideali olduğunu ve transhümanizme inandığını belirterek yaşadığı dönemde oluşan ve popülerleşen bu düşüncelerin kavramlaşmasını sağlamıştır. Ancak aşağıda da detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm fikrinin asıl şeklini alması ve kurumsallaşarak ciddiyet kazanması günümüze çok daha yakın zamanlarda ve teknolojik imkanların etkisi altında gerçekleşmiştir. Ayrıca UNESCO'nun müşterek bir temel ve bir "*dünya felsefesi*" ekseninde hümanist bir çerçevede çalışması gerektiğini savunan düşünür Julian Huxley⁷¹⁵ çalışmamızın ikinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere *transhümanizm* kelimesinin de mucidi olarak düşünce tarihine geçmiştir. Bu husus da daha önce de vurgulamış olduğumuz üzere transhümanizm ile hümanizm arasındaki bağın bir diğer kanıtı niteliğindeyken aynı zamanda transhümanist düşüncenin köklerini oluşturan bu düşünürün aynı zamanda tabii hakların bir görünüşü olan insan hakları üzerinde de çalışmış olması oldukça dikkat çekicidir.

2. Feridun M. Esfandiary ve Tabii Hak

⁷¹² ADORNO, A.g.e., s.14.

⁷¹³ Christian BYK, "Transhumanism: from Julian Huxley to UNESCO What Objective for International Action?", *European Journal of Bioethics JAHR*, Cilt 12/1, Sayı 23, 2021, ss.141-162, s.144.

⁷¹⁴ BYK, A.g.e., s.144.

⁷¹⁵ BİRİNCİ, A.g.e., s.117.

Ayrıca bu yine bu hareketin ilerlemesinde öne çıkan bir diğer düşünür de yazmış olduğu eserleriyle transhümanist literatüre katkıda bulunan ve transhümanist felsefeyi 1970’lerde yazdığı “*Upwingers*”, “*Telespheres*” ve “*Optimism One*” adlı üçlemesinde anlatan; 1989’da “*Are You a Transhuman?*” adlı kitabında da yine bu felsefeyi özetleyerek açıklayan Feridun Esfandiary⁷¹⁶ üzerinde de durmak gerekir. Nitekim o Julian Huxley’in sonrasında transhümanizmin üzerinde çalışan ve transhümanist teoriyi oluşturan düşünürlerin başında gelmektedir. İsmi FM-2030 olarak değiştiren Esfandiary, “*transinsan çağı*” tezini ortaya atmış ve 20. yüzyılın son birkaç on yılında yaşanan teknolojik değişimin, teknolojik olarak gelişmiş toplumlarda insan yaşam biçiminde radikal bir dönüşüme yol açacağını öngörmüş ayrıca bu dönüşümü olumlu karşılamıştır.⁷¹⁷ Öyle ki ölümsüzlüğe mutlak olarak inanmış ve 2030 yılına kadar kriyonik yani dondurarak korumanın bulunabileceğini düşünerek insanın geliştirilmesi düşüncesine olumlu bir perspektif kazandırmıştır.⁷¹⁸ Esfandiary’nın fikirlerine aşağıda detaylıca yer verilmiş olup tarihsel anlamda transhümanizm ve insanın geliştirilmesi fikrine olan etkisinin vurgulanması gerekir.

Yine Esfandiary döneminde de benzer şekilde başka edebiyat yazarlarının da insanlığın geleceğine dair eserler ürettikleri ve transhümanist fikirlere ilişkin sanat eserlerinin çoğaldığı gözlemlenir. Öyle ki insanı geliştirme ideali bir düşünce olarak edebiyat, televizyon, sinem gibi alanlarda kendisine yer bulmuştur.⁷¹⁹ Nitekim bilimkurgu yazarları olan Arthur C. Clarke, Isaac Asimov, Robert Heinlein, Stanislaw Lem ve daha sonra Bruce Sterling, Greg Egan ve Vernor Vinge gibi isimlerin transhümanist gelecek kurguları üzerinde sanat eserleri ürettikleri ve bu dönemde sanat eserlerinin de düşünce ekseninde şekil aldığı bilinen bir gerçektir.⁷²⁰ Örneğin Stanley Kubrick Arthur C. Clarke’ın kitabı olan *2001: A Space Odyssey*’i uyarlamış

⁷¹⁶ Jose DE MUL, “Transhumanismo: La convergencia de la evolución, humanismo y tecnología de la información”, **Arquitectonics: Mind, Land & Society**, Sayı 19, 2001, ss.13-26, s.18.

⁷¹⁷ Agustín SÁNCHEZ COTTA, “Afrontando la definición contemporánea del pensamiento transhumanista”, **El Búho**, Sayı 21, 2021, ss.249-264, s.256.

⁷¹⁸ Juan Sebastián HERNÁNDEZ VALENCÍA, “¿Es “humano” el transhumanismo? Visión desde los orígenes y desarrollo del movimiento”, **Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales**, Editörler: Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce, Sevilla, 2021, s.226.

⁷¹⁹ Yulfren Jhonattan GONZALEZ RAMIREZ, “Transhumanismo: una versión de la «Transfinitud» garcíabaquiana”, **Bajo Palabra**, Sayı 37, 2024, ss. 395-412, s.404.

⁷²⁰ TIROSH-SAMUELSON & L. MOSSMAN, **A.g.e.**, s.30.

yine Blade Runner filmi *Android'ler Elektrikli Koyun Düşler mi?* adlı romanından uyarlanarak yayınlanmıştır.⁷²¹ Ayrıca *The Matrix*, *Robocop* filmlerini de bu anlamda ele almak mümkündür.⁷²²

Dolayısıyla transhümanizme ilişkin düşüncelerin kesintisiz bir şekilde geliştirilerek genişletildiğini ve transhümanizm fikrinin bir nevi bir *evcilleştirme* sürecinden geçerek yabancı veya soğuk görünen bir halden transhümanist yaşam tarzına dönüşebilecek bir hale geldiğini söylemek mümkündür.⁷²³ Öyle ki daha sonradan ismini FM-2030 olarak değiştirecek olan Feridun M. Esfandiary'nin bu dönemde yazdığı kitaplarında rasyonel gelecekçiliği hızlandığı ve insanlara korkmamaları gerektiğini öğütleyerek radikal bir gelecekte *evlerinde* hissetmeleri yönünde tavsiyede bulunduğu bilinmektedir.⁷²⁴ Ayrıca yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm kelimesinin kavramlaşması Huxley sayesinde olsa da ideoloji olarak dağarcığımıza girmesi Esfandiary'nin çalışmalarıyla olmuştur.⁷²⁵ Bu hareketin biçimlenişi aşağıda yer vermiş olduğumuz Max More ile Esfandiary'nin psikodelik ve sibernetik gelecekçi ideallerine yaslanmış ve transhümanizm kuruluşunda "*tuhaf gelecekçilik*" anlayışıyla şekillenmiştir.⁷²⁶ Nitekim gelecekçi olan Esfandiary, yukarıda da belirttiğimiz üzere kaleme aldığı bir dizi eserle, teknolojik değişimin insanları evrimleştirdiği fikrini kullanarak evrimsel gelecekçilik söyleminden beslenen Huxley'in de ortaya koymuş olduğu çağdaş transhümanizmin devamını getirmiştir.⁷²⁷ Ayrıca insanlığın pozitif bir bakış açısıyla olumlu şekilde teknolojik gelişmelere yaklaşması gerektiği düşüncesinden hareketle geleceğin *yukarıya ve iyiye* gittiği düşüncesini ortaya koymuştur.⁷²⁸

Nitekim Esfandiary'e göre *transhüman* 20. yüzyılın sonlarındaki büyük atılımlardan doğan yeni türden varlıklar olacaktır ve yeni evrimsel varlıkların en erken

⁷²¹ David LIVINGSTONE, *Transhumanism: The History of A Dangerous Idea.*, Sabillillah Publications, United States of America, 2015, s.5.

⁷²² A.g.e., s.5.

⁷²³ Andrew PILSCH, *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia.*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2017, s.39.

⁷²⁴ A.g.e., s.39.

⁷²⁵ A.g.e., s.39.

⁷²⁶ A.g.e., s.140.

⁷²⁷ A.g.e., s.179.

⁷²⁸ PILSCH, A.g.e., s.179.

belirtileri olan *transhüman* en eski insansı varlığa benzeyen ancak evrimin bir köprüsü olan, tam olarak insan da sayılamayacak zira her zaman insan olarak tanımlanmış insanın biyolojik bağlılığına bağlı olmayan bir varlıktır.⁷²⁹ Esfandiary “*Are You Transhuman?*” adlı kitabında bir test de yapmış bu testin sonucunda yüksek puan alan kişileri 21.yüzyılın ilerleyecek dönemlerinde insan ötesi olarak evrimleşecek insanlar olmakla müjdelemiştir.⁷³⁰ Esfandiary bu kitabında okurlarına tavsiye de vermiş, onlara: “*değişim hızı yavaşlamayacak, geçmişe dönüş bekleme; toplum sarkaç değildir, geçmişe dönüş yoktur*” diyerek gelişen dünyada dünya ile beraber gelişmeyi öğütlemiştir.⁷³¹

Yine ona göre insanların doğadan giderek uzaklaştığı düşüncesi bir yanılgıdır, insan geçmişte doğanın hükmü altındayken artık doğaya hükmetmektedir.⁷³² Ayrıca doğaya hükmeden insanın kendi doğasının da Esfandiary düşüncesinde kendisine yer bulduğunu söylemek gerekir nitekim ona göre insan doğası gelişir ve ilerler. Çalışmamızda da defalarca yer vermiş olduğumuz üzere hem insan doğasına ilişkin bu ilerleme düşüncesinin hem de insanın doğaya fethetmesiyle beraber kazandığı anlam düşüncesinin yeni olmadığını söylemek gerekir. Öyle ki Esfandiary’ye göre insanlığın yalnızca teknolojik olarak ilerlediği ve insanların kendisinin hiç değişmediği düşüncesi bir yanılgıdır ayrıca insanın doğasının geliştiği ancak kötüye gittiği düşüncesi de oldukça yanlıştır zira bu yanılgı şehirlerde hala el arabası ve gaz lambası var diye gelişmediğimizi düşünmemizle aynı düşünceye benzer.⁷³³ Esfandiary insanlığın bizzat kendi doğasının evrimleşmiş ve ilerlemiş olması hasebiyle teknolojik olarak da geliştiği düşüncesini savunur ona göre teknolojik ilerlemenin gözle görülür olması insan doğasının ilerlemediği anlamına gelmez ancak bu ilerleyiş gözle bu kadar kolay görülmez.⁷³⁴ Dolayısıyla o insan doğasının da değişebileceğini ve ilerleyebileceğini öngörür ve o da insan doğasının ilerleyici karakterini kabul eder. Yine ona göre medeniyetimizin önemli makinelere yoğunlaşmış olması bir yanılgıdır zira insan hiçbir dönemde *makine uygarlığı* döneminde olduğu kadar içsel

⁷²⁹ Feridun M. ESFANDİARY, *Are You A Transhuman: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth In a Rapidly Changing World*, Warner Books, 1989, s.150.

⁷³⁰ A.g.e., s.150.

⁷³¹ A.g.e., s.150.

⁷³² A.g.e., s.150.

⁷³³ Feridun M. ESFANDİARY, *Optimism One: The Emerging Radicalism.*, W. W. Norton & Company, New York, 1970, s.47.

⁷³⁴ A.g.e., s.47.

yolculuğuna odaklanıp kendi içiyle meşgul olmamıştır.⁷³⁵ Ona göre eski otoriter dünyalarda insanlar kendi iç dünyalarından da kaçmaktaydı dolayısıyla günümüz dünyasında insanın kendi varoluşunun da ilerlediğini söylemek mümkündür.⁷³⁶ Esfandiary, insanların en büyük sorununun politik sorunlar olmadığını bilakis insanın ölümle ve biyolojik sınırlılıkla nasıl mücadele etmesi gerektiği konusunu ele alınması gerektiğini söyler.⁷³⁷ Onun arayışının transhümanist bir ölümsüzlük arayışı etrafında şekillendiğini söylemek de mümkündür.⁷³⁸

Dolayısıyla Esanfary'nin insanı yok etmek veya insanı ortadan kaldırmak amacını gütmeyeceğini aksine insan doğasının değişebilir karakterini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ona göre insan da teknoloji ile gelişmektedir ve insanın kendisini daha iyi bir insan yapmak amacıyla yani makineler gibi gelişmek amacıyla transhümanist ideallere tutunması gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere hümanizmin aksine değil bilakis yine insan merkezli bir bakış açısıyla transhümanist bir fikri savunduğunu anlamak mümkündür. Yine ortaya koyduğu bu görüşlerim ilk defa kendisi tarafından söylenmediğini bilakis kendisinden önce gelen hümanist ve tabii hukukçu düşünürlerin de insan doğasının değişebileceği görüşünü ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere Esfandiary, çalışmalarıyla Max More başta olmak üzere kendisinden sonra gelen transhümanist çalışmacıları da önemli ölçüde etkilemiştir.⁷³⁹

c. Transhümanizm Düşüncesinin Kurumsallaşması ve Tabii Hak

Yukarıda detaylıca açıklamış olduğumuz üzere transhümanizm düşüncesinin kökleri Antik Çağlar'a kadar dayandırılabilir de bu düşünce asıl ivmesini günümüzde yakalamıştır. Zira günümüze kadar uzanan bu süreçte yeni teknolojiler insan bedeni

⁷³⁵ A.g.e., s.47.

⁷³⁶ A.g.e., s.47.

⁷³⁷ Yaylagül Ceran KARATAŞ, "Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı 39, 2019, ss. 61-88, s.72.

⁷³⁸ A.g.e., s.72.

⁷³⁹ PILSCH, A.g.e., s.179.

üzerinde daha önce görülmemiş değişiklikleri mümkün kılmış ve insan bedeni daha önce hiç olmadığı kadar biçimlendirilebilir bir hal almıştır.⁷⁴⁰ Öyle ki insanlık, biyolojik cinsiyetin belirliliği de dahil olmak üzere insan doğasına ilişkin önceden kazanılmış belirlenimleri sorgulamaya başlamış ve insan bedeninin sınırlarının yeniden tanımlanması gerektiği düşüncesi mevcut insan anlayışında felsefi sorgulamalara yol açmıştır.⁷⁴¹ Yine çalışmamızın birinci bölümünde de değinmiş olduğumuz üzere özellikle 20. ve 21. yüzyıllarda hümanizm ve insan doğası üzerine getirilen eleştirilerin, özellikle de insanın aşkın bir varlık olarak yeniden ele alınması gerektiği fikri hem hümanizm düşüncesinde hem de insan doğası fikrinde önemli bunalımlara yol açmış ve bu durum düşünce tarihinin seyrinde önemli kırılmalara yol açmıştır.

Ayrıca bu dönemde insanın kendisini geliştirmesi yönündeki arzuların maddi bir hal aldığı gözlemlenirken Dünya Transhümanist Derneği'nin ilk sekreterlerinden birisi olan James Hughes'in de bu arzuyu vurguladığı gözlemlenir.⁷⁴² Nitekim ona göre transhümanizm insanlığın binlerce yıldır sürüklendiği iki eğilimin birleşimi olan transhümanizm bir yandan insanın kendisini arzusunu aşma arzusunun bir ürünüken bir diğer yandan da bilim ve teknolojinin gelişmesiyle bu imkanın sağlanabilmiş olmasının bir sonucudur.⁷⁴³ Nitekim dinler de insanı manevi ve kültürel olarak aşma amacı taşıırken bilim ve teknolojinin gelişmesiyle beraber maddi olarak veya somut olarak bu aşkınlığın sağlanması imkanı doğmuştur.⁷⁴⁴

Yine bu dönemde de sanat eserlerinde de transhümanist fikirlerin kurumsallaştığını gözlemlemek mümkünken bu duruma örnek olarak bir yapay zekâ bilgisayarına âşık olan başrolün konu edildiği “*Her*” filmi ile bir bilincin bilgisayara yüklenmesini konu edinen *Transcendence* filmi yine bu bağlamda örnek olarak sayılabilir.⁷⁴⁵ Son olarak transhümanizm fikrinin özellikle Amerika’da uç noktalara taşındığını ve dini hareketlere dahi transhümanist fikirlerin entegre edildiğini

⁷⁴⁰ ANASTASIA, A.g.e., s.96.

⁷⁴¹ ANASTASIA, A.g.e., s.96.

⁷⁴² ADORNO, A.g.e., s.16.

⁷⁴³ A.g.e., s.16.

⁷⁴⁴ A.g.e., s.16.

⁷⁴⁵ LIVINGSTONE, A.g.e., s.5.

söylemek mümkündür. Öyle ki Lincoln Cannon tarafından kurulan Mormon Transhümanist Derneği'nin insanın Tanrılaşması fikrini gerçekleştirmeyi hedeflediklerini söylemek mümkündür.⁷⁴⁶

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere işte transhümanizm bu şekilde, bir felsefe olmaktan çıkıp büyüyen bir dünya görüşüne dönüşmüştür.⁷⁴⁷ Ayrıca günümüzde tıbbin ilerleyişini ve gelişimini göz önünde bulundurduğumuzda transhümanist düşüncelerin özellikle son yıllarda neden görünürlüğünü arttırdığını anlamak mümkün olacaktır. Nitekim tıbbın artık yapay bir alana girmeye başladığı ve kamu sağlığı ve çevre gibi dışsal bir alandan insan bedeninin iç işleyişine taşınmış olduğu göz önünde bulundurulduğunda teknolojinin bugüne kadar hiç olmadığı şekilde insan bedenine entegre olduğunu anlamak mümkündür.⁷⁴⁸ Öyle ki tıbbi araçlar vasıtasıyla insan bedeninin korunması amaçlanarak; *aşı, yitirilen uzuvların yerine yeni uzuvların takılması* ve *yapay eklemelerin sinirsel kontrolü* gibi uygulamalarla insan bedenine teknolojik eklemeler yapılmaya başlamış bu uygulamalar özellikle gelişmiş ülkelerde giderek yaygınlaşmıştır.⁷⁴⁹ Bu anlamda özellikle son yıllarda insan ve makine arayüzleri ile bu teknolojiyle bağlantılı cyborg teknolojisi ayrıca ölümden sonraki olasılıklara odaklanan bilimsel gelişmeler günümüz dünyasında kendisine yer bulmuştur.⁷⁵⁰ Teknolojinin bu öngörülmez hızı dolayısıyla insanın da gelişebileceği inancını yaygınlaştırarak çalışmamızda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere hem insan doğası hem insanın varlık alemindeki yeri hem de bu bağlamda doğal hukuk tartışmalarını dönüştürmüştür.

Bu bağlamda yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere insanın geliştirilmesine ilişkin fikirlerin filizlerinin 20. yüzyılda ortaya çıktığını söylemek mümkün olsa da bu dönemde öngörülerin bilimsel ve teknik koşullar nedeniyle yetersiz kaldığını söylemek mümkündür.⁷⁵¹ Ancak 21. yüzyılda bilimin gelişmesi ve insan da dahil

⁷⁴⁶ RENNA, A.g.e., s.171.

⁷⁴⁷ VITA-MORE, A.g.e., 2019, s.52.

⁷⁴⁸ Gareth JONES & Maja WHITAKER, "Transforming the Human Body", **Beyond Human: From Animality to Transhumanism**, Editörler: Charlie Blake, Claire Molloy & Steven Shakespeare, Continuum International Publishing, Londra, 2012, s.254.

⁷⁴⁹ A.g.e., s.255.

⁷⁵⁰ A.g.e., s.

⁷⁵¹ COMPAGNA & ŞAHİNOL, A.g.e., s.16.

olmak üzere canlıların fiilen modellenebilir, yeniden yapılandırılabilir ve tasarlanabilir hale gelmesi nedeniyle insanın geliştirilmesine ilişkin fikirlerin de bu yüzyılda tam olarak anlamını kazandığını söylemek abartı olmayacaktır.⁷⁵² Bu nedenlerle yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere kavram olarak transhümanizmin 20. yüzyılın ikinci yarısında Batı’da ortaya çıktığını söylemek mümkün olsa da 21. yüzyılda transhümanizm, akademik çevrelerin dışına çıkarak küresel ölçekte yayılmış, birçok insanın dünya görüşünü etkilemiş, geleneksel değerleri ve idealleri sarsmıştır.⁷⁵³ Dolayısıyla aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizm fikrinin teknolojinin ve bilimsel gelişmelerin de ışığında kurumsallaşmaya başlaması özellikle son on yıllara denk gelmektedir. Ayrıca transhümanizm fikrinin kurumsallaşmasında çalışmamızda da genişçe yer vermiş olduğumuz üzere Nick Bostrom, Max More, Ray Kurzweil gibi isimlerin önemli katkılarının bulunduğunu söylemek gerekir.

1. Max More ve Tabii Hak

Yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere Esfandiary ile şeklini almaya başlayan transhümanizm düşüncesi Esfandiary’nin hilaflarını da etkilediği bir süreçle giderek yayılmaya başlamıştır. Nitekim yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere Esfandiary, çalışmalarıyla Max More başta olmak üzere kendisinden sonra gelen transhümanist çalışmacıları da önemli ölçüde etkilemiştir.⁷⁵⁴

Nitekim İsmi değiştirilen Feridun Esfandiary ile benzer şekilde ismini değiştiren Max More, eski adı olan Max O’Connor ismini bırakarak insanlığın ilerleyişini, daha çok yaşamı, daha çok zekayı ve daha çok özgürlüğü yansıtmak istediğini ifade etmiştir.⁷⁵⁵ Öyle ki öncelikle Feridun Esfandiary’nin kendi adlandırmasıyla FM-2030’un 1970’li yılların sonlarına doğru Berkeley’de vermeye başladığı konferansların transhümanizm fikirlerini benimseyen insanların bir araya gelmesini sağladığı, bu grubun 1988 yılında “*Extropy Magazine*” adlı bir dergi yayımlamasıyla bu fikirlerin bilimsel bir çerçeveye oturmaya başladığını söylemek

⁷⁵² A.g.e., s.16.

⁷⁵³ DYDROV, A.g.e., s.458.

⁷⁵⁴ PILSCH, A.g.e., s.179.

⁷⁵⁵ Max MORE, “Changing Times”, *Extropy*, Sayı 6, 1990, ss.4-5, s.5.

mümkündür.⁷⁵⁶ Bu dergi Max More ve Tom Morrow tarafından çıkarılmış aynı ekip yine 1992’de *Ekstropi Enstitüsü’nü* (*Extropy Institute*) kurmuştur.⁷⁵⁷ Max More’un fikirlerini anlatmak amacıyla aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere “*ekstropizm*” akıllı teknoloji ve açık toplum ilkelerine dayanırken sınırsız genişlemenin ve öz dönüşüm ile dinamik iyimserliğin gerçekleşmesini ilke edinmekteydi.⁷⁵⁸ Ekstropi Enstitüsü, konferanslar düzenleyerek ve bültenler yayımlayarak oldukça fazla ziyaret edilen bir internet sitesini yönetmektedir.⁷⁵⁹

Bu dönemde Max More, “*Transhümanizm: Gelecekçi Bir Felsefeye Doğru*” adlı makalesinde transhümanizmi bir felsefe olarak ele almış ve teknoloji ile insan zekasının birleşmi sayesinde insan yaşamının sınırsız boyutta genişleyebileceği bu ilkeyi ortaya koymuştur.⁷⁶⁰ 1989 yılında “*Transhümanist Düşünce Dergisi*” (*Extropy: The Journal of Transhumanist Thought*) yayımlanmaya başlamış ekstropi adlı bir e-mail listesi kurularak yukarıda da bahsetmiş olduğumuz üzere entropinin tersi olarak kavramlaşan ekstropi ilkesiyle bir metafor oluşturulmuştur.⁷⁶¹ Bu metafor büyük ölçüde insanın gelişim kapasitesini ve ilerleme dürtüsünü ifade etmek için kullanılmış ve düzen ile canlılık mahiyetini bünyesinde barındırmıştır.⁷⁶² Ayrıca *Ekstropi Enstitüsü* 1994 yılından itibaren konferanslar düzenlemeye başlamış ve transhümanizm alanında öncü düşünürlerin konuşmalarıyla beraber transhümanizm fikrinin kurumsallaşmasında oldukça önemli bir girişime öncülük ederek çitanın yükselmesine yardımcı olmuştur.⁷⁶³

Max More doktora tezini “*The Diachronic Self*” başlığıyla ele almış, bu tez ölümün doğasıyla ilgilenirken More, ölümün geri döndürülemez bir durum olduğu varsayımını reddederek henüz öğrenciyken yan bir girişim olarak *Extropy Institute*’u

⁷⁵⁶ DE MUL, A.g.e., s.18.

⁷⁵⁷ Nick BOSTROM, “A History of Transhumanist Thought”, **Journal of Evolution and Technology**, Cilt 14, Sayı 1, 2005, ss.1-25, s.7.

⁷⁵⁸ BOSTROM, A.g.e., 2005, s.

⁷⁵⁹ DE MUL, A.g.e., s.18.

⁷⁶⁰ VITA-MORE, A.g.e., 2019, s.52.

⁷⁶¹ A.g.e., s.52.

⁷⁶² A.g.e., s.52.

⁷⁶³ A.g.e., s.52.

kurmuştur.⁷⁶⁴ Ekstropi sözcüğü yukarıda da yer vermiş olduğumuz üzere Max More tarafından ortaya koyulmuş bir sözcüktür ve maddenin ve enerjinin zamanla dağılma eğilimini ifade eden entropi kavramına karşı bir terim olarak ortaya koyularak insanlığın büyük şeylere karşı durdurulamaz ilerleyişini ifade etmektedir.⁷⁶⁵ Yine ona göre posthümanist bir gelecek de mümkün transhümanizm bir ara form olarak kendisine hayat bulan bir idealdir zira More'a göre posthümanizm, transhümanizmden gelişecektir; ancak muhtemelen 21. yüzyılın sonlarından önce formüle edilemeyecektir.⁷⁶⁶ Ayrıca ona göre *ekstropi* More'un yayınladığı *ekstropi* adlı dergide formüle edilmiş özel bir transhümanizm formudur ve bu felsefe, *sınırsız genişleme, kendini dönüştürme, dinamik iyimserlik ve akıllı teknoloji* değerlerini kapsamaktadır.⁷⁶⁷

Ayrıca Max More'a göre hümanizm doğru bir istikamette aksa da içerisinde çok fazla eskimiş değer ve fikir barındırması nedeniyle değişmiş ve gelişmiş bir transhümanizm olan *extropianizm* ile hümanizmin ötesine geçmek gerekir ve böylece evrimsel geleceğe odaklanmak mümkün hale gelir.⁷⁶⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere More'un düşünceleri de hümanizm karşıtlığı üzerine değil bilakis hümanizmde eksik kalan yönlerin transhümanizmle giderilmesi isteği üzerine kurgulanmıştır. Yine More'a göre insan ırkını din geride tutar ancak dinin alternatifi ne nihilizm ne de kısır bilimcilik olabilir bilakis dinin alternatifi bizzat transhümanizm olmalıdır.⁷⁶⁹ Ayrıca ona göre hümanizm; tanrıları, inancı ve ibadeti reddetmekte bunların yerine ise anlam ve değer anlayışını koyarak insan doğasına ve aklına potansiyel atfetmektedir bu bakımdan hümanizm transhümanizm ile benzer mahiyet taşısa da transhümanizm; *nörobilim, nörofarmakoloji, nanoteknoloji, yapay süperzekâ, uzayda yaşam* olarak çeşitlendirilebilecek radikal değişimleri tanımakta ve görmektedir.⁷⁷⁰ Nitekim ona göre insan ile makineyi kaynaştırmanın yeni yollarının keşfi sayesinde bireye daha büyük fiziksel, zihinsel ve duygusal kapasiteler kazandırılabilmesi mümkündür

⁷⁶⁴ Corey PEIN, "Everybody Freeze!: The Extropians Want Your Body", **The Baffler**, Sayı 30, 2016, ss.84-101, s.94.

⁷⁶⁵ PEIN, **A.g.e.**, s.94.

⁷⁶⁶ MORE, **A.g.e.**, s.6.

⁷⁶⁷ **A.g.e.**, s.6.

⁷⁶⁸ Max MORE, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", **Extropy**, Sayı 6, 1990, ss.6-12.

⁷⁶⁹ **A.g.e.**, s.6.

⁷⁷⁰ **A.g.e.**, s.6.

dolayısıyla insan potansiyeli tırmandırılabilir.⁷⁷¹ More, transhümanizmin felsefi temellerini bilimin ve teknolojinin rehberliğinde, insanın fiziksel, bilişsel ve duygusal sınırlarını aşmayı hedefleyen bir yaşam felsefesi olarak tanımlamış ve transhümanizm onun için hem entelektüel hem de kültürel bir araştırma alanı olarak ortaya koyulmuştur.⁷⁷² Yine More'a göre transhümanizmin kökleri Aydınlanma Dönemi'ne dayanırken transhümanizmde hümanizmden farklı olarak yalnızca eğitimle ve kültürle değil aynı zamanda teknoloji ile de gelişimin önü açılır.⁷⁷³

Yine More'a göre transhümanizm ütöpik bir ideal veya bir mükemmelleştirme arzusu değil bilakis insanın sürekli ilerlemesi sağlayarak durağan bir sona hapsolmasının önünde geçmektir.⁷⁷⁴ Nitekim ona göre *ekstropi* ilkelerinden birisi *kendimizi, kültürlerimizi ve çevrelerimizi sürekli geliştirmektir ve fiziksel, entelektüel ve psikolojik olarak geliştirmek ile bilginin ve anlayışın sürekli peşinde olmak* bir hedeftir.⁷⁷⁵ Öyle ki transhümanistler durağan bir ütopyanın değil sürekli gelişmeyi hedefleyen *ekstropyanın* hayaliyle yaşarlar ve hedefleri ilerlemek üzerine kuruludur.⁷⁷⁶ Ayrıca transhümanistlere göre insan bedeni kusurları olan harika bir mühendislik ürünüdür ve gerçek transhümanizm insan bedeninin geliştirilmesi imkanını savunarak *biçimsel özgürlüğü (morphological freedom)* desteklemektedir.⁷⁷⁷ Öyle ki transhümanistler bedeni inkar etmek yerine bedenin şeklini seçmek ve sanal bedenler de dahil olmak üzere farklı bedenlerde yaşamak istemektedir.⁷⁷⁸ Transhümanistlerin bu talepleri oldukça önemlidir nitekim insanın biçimsel özgürlüğünün teknoloji ile insanın sahip olması gereken bir tabii hak olarak kurgulanması muhtemeldir. Nitekim More'a göre insan bir ideal kişilik yaratmalı ve kendi hayatının sorumluluğunu üstlenerek kendi kaderini tayin etme hakkını talep etmelidir.⁷⁷⁹ Burada More'un insanın kendi kaderini tayin etme hakkı olarak

⁷⁷¹ Andrew BELL, "Artificial Enhancement and The Posthuman Condition in Joseph Conrad's "The Secret Agent", **Yearbook of Conrad Studies**, Cilt 8, 2013, ss.133-138, s.134.

⁷⁷² Max MORE & Natasha VITA-MORE, "**The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future**", John Wiley & Sons Publishing, 2013, s.4.

⁷⁷³ MORE & VITA-MORE, **A.g.e.**, 2013, s.4.

⁷⁷⁴ **A.g.e.**, s.15.

⁷⁷⁵ **A.g.e.**, s.15.

⁷⁷⁶ **A.g.e.**, s.15.

⁷⁷⁷ **A.g.e.**, s.15.

⁷⁷⁸ **A.g.e.**, s.15.

⁷⁷⁹ Max MORE, "Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy," **Extropy**, Cilt 4, Sayı 2, 1993, ss.15-25, s.17.

tanımladığı bu hakkı devletlerin kişinin deneyimini kısıtlamamasına bağlaması ve sağlık, uzun ömür ve bilişsel gelişim arayışımızda, ABD'deki en büyük düşmanını, tekelci onay süreciyle Gıda ve İlaç Dairesi yani FDA olarak görmesi oldukça dikkat çekicidir.⁷⁸⁰ Nitekim More, insanlara kendi kaderini tayin etme hakkı ihdas etmekte ancak bu hakkı da transhümanist gelişim idealleriyle bağdaştırmaktadır.

Yine yukarıda da bahsettiğimiz üzere doktora tezini de “*The Diachronic Self*” başlığıyla ele alan ve bu tezde ölümün doğasıyla ilgilenen More’un tezinde de benzer yönde çalıştığı göze çarpmaktadır. Nitekim bu tezinde More, son yıllarda insanların kendilerini geliştirmek üzere çabaladığını söylemiş, yalnızca doğuştan gelen kimlikleriyle sınırlı olan insanoğlunun bu kimliği aşması gerektiğini iddia etmiştir.⁷⁸¹ Nitekim ona göre artık yalnızca doğuştan gelen kimliğimizle yetinmemesi gereken insanoğlu, daha fazla seçeneğe sahiptir ve insanın kendisini dönüştürmesine gerçekten izin veren teknolojiler, yaşam tarzları, alışkanlıklar ve inançlar geliştirilmiştir dolayısıyla insanlığın yeni kimlikleri, değerleri doğrultusunda şekillendirebilmesi mümkündür.⁷⁸² Ayrıca More’un da belirtmiş olduğu üzere insanın kendisini geliştirme eğilimi devam ettikçe ve genetik, biyoteknoloji, sinirbilim, bilişim ve diğer alanlardaki hızlı gelişmeler arttıkça insanlığın kendisini ve doğa düzenini değiştirmesine yönelik sorunlarının artması da kaçınılmazdır.⁷⁸³

İnsan doğası hususunda ise Max More yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere transhümanizm ile hümanizm arasında Aydınlanma Dönemi odaklı bir bağlantı kurarken aynı zamanda transhümanizmin teknolojik yönünde de dikkat çekerek hümanizmi insan doğasını eğitim ve kültür olarak geliştirme amacına sahip olarak görmüş ancak transhümanizmi biyolojik ve genetik mirasın getirdiği sınırlamaları aşmak isteyen bir teknoloji amacıyla ön plana çıkarmıştır.⁷⁸⁴ Ona göre transhümanistler insan doğasını ne kendi başına bir amaç, ne kusursuz, ne de sadakatimizi hak eden bir şey olarak görmektedir dolayısıyla ona göre

⁷⁸⁰ A.g.e., s.17.

⁷⁸¹ Max MORE, *The Diachronic Self: Identity, Continuity, Transformation.*, Doktora Tezi, University of Southern California, 1995, s.278.

⁷⁸² A.g.e., s.287.

⁷⁸³ A.g.e., 1995, s.287.

⁷⁸⁴ MORE & VITA-MORE, A.g.e., 2013, s.4.

transhümanistler insanın doğasını arzu edilen ve değerli bulunan ölçüde yeniden şekillendirebileceğini söylerler.⁷⁸⁵ Ona göre post-insan olmak *insanlık durumunun istenmeyen yönlerini* aşmaktır ve ona göre post insanlar çok daha yüksek bilişsel yeteneklere ve daha rafine duygulara sahip olan geniş yaşam yelpazesine sahip canlılardır.⁷⁸⁶ Nitekim yine ona göre teknolojik geliştirmenin önündeki eleştirilerden birisi insan doğasının bozulma tehdidi yönündedir ancak More insan doğası var ise bile bu doğanın mutlak ilerleme ve gelişme içerdiği kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre insan doğası gelişmeyi de içeren bir doğa olarak tanımlanmalıdır.⁷⁸⁷

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Max More'un da transhümanist düşünceleri hümanist fikrin gelişiminden hareketle açıkladığı görülmektedir. Nitekim Max More da benzer bir şekilde transhümanizmi açıkça hümanist köklere sahip olan bir düşünce olarak tanımlayarak transhümanizmi posthümanizmin karşısında konumlandırarak açıklamış, özellikle Aydınlanma Düşüncesi ile transhümanist düşünceler arasında bir köprü kurarak transhümanist düşüncelerine hümanist kökler aramıştır.⁷⁸⁸

More, post-insan dönemini dahi insan tasavvuru üzerinden şekillendirmekte, insan doğasını sabit olmayan ve değişime açık bir doğa olarak görerek insanın ilerlemesi gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu düşünce hem Huxley hem de Esfandary düşüncesinde de gördüğümüz insan merkezci tasavvurun bir devamı mahiyetindedir. Bu durumda hümanizm merkezli bir kurgunun olduğunu anlamak mümkündür. Ayrıca insanın kendisini geliştirme hakkı olduğunu ve morfolojik özgürlüğün insana sağlanması gereken bir özgürlük olduğunu ileri süren More, tabii hak perspektifinden bakıldığında insana yeni haklar ve özgürlükler getirerek transhümanist düşünceyle insanın sahip olması gereken hakların alanını genişletmektedir. Dolayısıyla bu bağlamdan bakıldığında transhümanizmin tabii hakları genişletecek bir yönü olduğunu da vurgulamak gerekir.

⁷⁸⁵ A.g.e., s.60.

⁷⁸⁶ A.g.e., s.60.

⁷⁸⁷ A.g.e., s.60.

⁷⁸⁸ ADORNO, A.g.e., s.14.

2. Nick Bostrom ve Tabii Hak

Yine transhümanizm konusunda çalışan bir diğer önemli düşünür Nick Bostrom'un görüşlerine de bu bağlamda yer vermek gerekir. Nitekim Nick Bostrom tarafından 1990 yılında Oxford Üniversitesi'nde kurulan *İnsanlığın Geleceği Enstitüsü* yeni ortaya çıkan teknolojilerle insanın gelişiminin nasıl gerçekleştirilebileceği düşüncesi üzerine çalışmıştır.⁷⁸⁹ Ayrıca Bostrom, David Pearce ile daha sonra en büyük transhümanist kâr amacı gütmeyen kuruluş olan *Humanity+* adını alacak *Dünya Transhümanist Derneği*'ni kurmuştur.⁷⁹⁰ Bu derneğin kurulmasının amacı *extropianların* katı havasından arındırılmış, akademik saygınlığı olan ve olgun bir transhümanizm kurmaktır.⁷⁹¹ Nitekim *Dünya Transhümanist Derneği*, *Transhümanist Deklarasyon*, *Sıkça Sorulan Sorular* ve bir adet tüzük hazırlayarak alana katkıda bulunmuştur.⁷⁹² Ayrıca *Teknoloji Etiği ve Gelişen Teknolojiler Enstitüsü*'nü kuran Bostrom, demokratik bir transhümanizm savunmuştur.⁷⁹³ Bunlara ek olarak Bostrom, Oxford Üniversitesi'nde *İnsanlığın Geleceği Enstitüsü*'nü yönetmektedir.⁷⁹⁴

Nick Bostrom, bir insanın ancak mevcut tüm insan yeteneklerini önemli ölçüde aşan en az bir yetiye sahip olduğunda transhüman olarak kabul edilebileceğini öne sürmüş ve transhümanizmin gelecekteki bir durumu ima ettiğini söylemiştir.⁷⁹⁵ Yine Bostrom, transhümanizmin geleceğe dair yeni bir anlayışı temsil ettiğini söylemekte ve bu anlayış neticesinde yapay zekâ, nöroloji ve nanoteknoloji kullanılarak insan doğasının *iyileştirebileceğini* kabul etmektedir.⁷⁹⁶ Nitekim ona göre değerlerimize

⁷⁸⁹ Miguel ACOSTA, "El camino hacia el transhumanismo: Genesis y evolución de un fenómeno posmoderno a partir del «Mito del Hombre Nuevo» de Dalmacio Negro", **Persona y Derecho**, Cilt 84, Sayı 1, 2021, ss.133-156, s.134.

⁷⁹⁰ Alexander THOMAS, "Chapter Title: A Brief History of Transhumanism and its Critics", **The Politics and Ethics of Transhumanism**, Bristol University Press, 2024, ss.1-31, s.3.

⁷⁹¹ A.g.e., s.3.

⁷⁹² A.g.e., s.3.

⁷⁹³ A.g.e., s.3.

⁷⁹⁴ Nicholas AGAR, "Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass", **The Hastings Center Report**, Cilt 37, Sayı 3, 2007, ss.12-17, s.12.

⁷⁹⁵ THOMAS, A.g.e., s.3.

⁷⁹⁶ Zulema PUGLIESE, "Transhumanismo: Una promesa de mejoramiento humano carente de fundamento ético", **Nuevo Pensamiento**, Cilt 10, Sayı 16, 2020, ss.429-446, s.433.

ilişkin günlük sezgilerimiz, *deneyimlerimizin darlığı ve hayal gücümüzün sınırlılıkları tarafından kısıtlanmıştır dolayısıyla ideallerimiz mevcut biyolojik yapımızın dışında yer alıyor da olabilir* ve bilinmeyen bir şeye aşına olunamaz bir şey için tartışabilmek için o şeye tamamen aşına olmak lazımdır.⁷⁹⁷ Ancak tabii ki Bostrom da süper zekaya sahip yapay bir zekanın iyilik kadar kötülük için de çalışması mümkün olacağından *değer yükleme problemi* üzerinde düşünölmeli ve bu problemin çözölməsi amacıyla çalışılmalıdır.⁷⁹⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere biyolojik yapımızın ötesinde bir aşkınlık halini mevcut durumda isteyip istemeyeceğimizi bilmemiz mümkün değildir dolayısıyla transhümanizmi ancak onu yaşayarak ve uygulayarak anlayabiliriz.

Transhümanizm hareketi bu girişimlerin akabinde lokal girişimlere de tanık olmuştur nitekim 1997 yılında kurulan *Hollanda Transhümanist Derneğı (Trascendo: Nederlandse Transhumanisten)* bu döneme yeni bir girişim hareketi olarak ortaya çıkmıştır.⁷⁹⁹ Ayrıca 1998 yılında Nick Bostrom ve David Pearce tarafından kurulan transhümanizm derneğı transhümanizm fikrini daha da görünür hale getirerek akademik bir disiplin kazanan bu düşönceyi toplumsal hareket olarak organize etmiştir.⁸⁰⁰ Ayrıca 1998 yılında Transhümanist Deklarasyon, uluslararası bir yazar grubu tarafından hazırlanmıştır bu grupta: *Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leidl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding ve Nick Bostrom* gibi isimler bulunmuş bu deklarasyon 2009 yılında Hümanisty+ derneğı tarafından güncellenmiştir.⁸⁰¹

Transhümanist Deklarasyon'a bakılarak da Humanity+ çatısı altında Nick Bostrom'un görüşlerini anlamak mümkündür. Nitekim bu deklarasyonun birinci maddesine göre: *“İnsanlık, gelecekte bilim ve teknolojiiden derin şekilde etkilenecektir.*

⁷⁹⁷ AGAR, A.g.e., s.15.

⁷⁹⁸ Susan B. LEVIN, “The Future of Knowing and Values: Information Technologies and Plato's Critique of Rhetoric”, *Philosophy & Rhetoric*, Cilt 50, Sayı 2, 2017, ss.153-177, s.157.

⁷⁹⁹ DE MUL, A.g.e., s.18.

⁸⁰⁰ ELLIOT, A.g.e., s.14.

⁸⁰¹ Humanity+ **The Transhumanist Declaration.**, 1998, Erişim adresi: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>, (Erişim Tarihi: 11.08.2025)

Yaşlanmayı, bilişsel yetersizlikleri, istemsiz acı çekmeyi ve Dünya gezegeniyle sınırlı olma durumumuzu aşarak insan potansiyelini genişletme olasılığını öngörüyoruz”⁸⁰² ifadesinden de anlaşılacağı üzere transhümanizm idealiyle insanlığın kendi potansiyelinin genişletilmesi amacının güdüldüğü açıktır. Yine bu deklarasyonun ikinci maddesinde: *“İnanıyoruz ki insanlığın potansiyeli hâlâ büyük ölçüde açığa çıkarılmamıştır. Harika ve son derece değerli, geliştirilmiş insan koşullarına yol açabilecek olası senaryolar vardır”* denilerek insanın potansiyelinin mevcut durumunun ötesinde olduğu inancı vurgulanmış ve insanlığın kendi potansiyelinin ortaya çıkarılması amacı güdülmüştür.⁸⁰³ Ayrıca bu deklarasyonun devamında yine insanlığın teknoloji ile karşı karşıya kaldığı bu durumda araştırmaların artırılması ve teknolojik zararların önlenmesi amacının güdüldüğü vurgulanarak insanın teknoloji ile kendini gerçekleştirmesinin bir hak olduğu vurgulanmıştır.

Nitekim deklarasyonun son maddesinde: *“Bireylerin yaşamlarını nasıl şekillendirecekleri konusunda geniş kişisel seçme hakkına sahip olmalarını destekliyoruz. Bu, hafızayı, dikkati ve zihinsel enerjiyi artıracak tekniklerin; yaşam uzatma tedavilerinin, üreme seçimi teknolojilerinin; kriyonik (dondurma) prosedürlerinin ve diğer pek çok insan geliştirme ve iyileştirme teknolojisinin kullanımını kapsar*”⁸⁰⁴, demek suretiyle insanların gelecekte sahip olması gereken haklarının bir nevi insanın kendini geliştirmesi yönünde de gelişebileceği hususunun önü açık tutulmuştur. Bu husus oldukça dikkat çekicidir zira Humanity+ tarafından ortaya koyulan bu deklarasyondan da anlaşılacağı üzere transhümanist düşünürler teknolojinin insan üzerinde getireceği değişiklikleri kaçınılmaz gördükleri, bu değişikliklerin ise kişinin kendi iradesine ve isteğine dayanması yönünde bir duruş sergiledikleri görülmektedir. Bu husus oldukça önemlidir zira insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme vurgusuyla teknolojinin kaçınılmaz ilerleyişinin kabulü oldukça gerçekçi bir perspektifi ortaya koyarken aynı zamanda kişinin kendi geliştirme konusunda *seçim hakkına sahip olması* gerektiği düşüncesiyle insanın var oluşunu geliştirme hakkını ortaya koymaktadır.

⁸⁰² A.g.e.

⁸⁰³ A.g.e.

⁸⁰⁴ A.g.e.

Ayrıca uümanity+ derneğinin bu çalışmaları ve yukarıda açıklamış olduğumuz hususlar da göz önünde bulundurulduğunda Nick Bostrom'un insanı temel alan bir aşkınlık idealini taşıdığını anlamak mümkündür. Nitekim Bostrom, post-hümanist beklentilerin insanlığın kaybı endişesi düşüncesi karşısında da düşünmüş ve avcılık toplayıcılık döneminde yaşamış insanların da bizi post-hüman olarak görebileceğini dolayısıyla transhümanist gelecekte yer alan insanın da bizden ayrı bir insan olarak değerlendirilemeyeceğini tespit etmiştir.⁸⁰⁵ Dolayısıyla insanı ötesine ulaştırmayı düşünen bu fikirlerin temelinde insanın doğasının temelinde değişmesinin mümkün olduğu ve teknoloji ile bu doğanın geliştirilmesi gerektiği fikri yatar.⁸⁰⁶ Nitekim Bostrom'a göre nasıl avcılık ve toplayıcılık döneminde yaşayan insandan günümüzdeki insana geçişte bir onur ve ahlak kaybı olmamış ise transhümanist gelecekte yer alacak insanda da ahlak ve onur kaybı olacağı düşünülmemelidir.⁸⁰⁷

Ayrıca ona göre insanlığın geleceğinde dört dönem olması muhtemeldir ve bu dönemler: *yok oluş, tekrarlayan çöküş, plato (durağanlık) ve posthuman (insan ötesi)* olarak sayılabilirken insanın olduğu gibi kalması düşük bir ihtimaldir dolayısıyla uzun vadeli gelecekte insanın kendi ötesine ulaşması muhtemeldir.⁸⁰⁸ Zira yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere teknolojinin önünü kesmek zordur ve insanlık ya kendi yok oluşuna ya da kendi ötesine geçişine tanıklık edecektir.⁸⁰⁹ Öyle ki Bostrom süper zeka adını verdiği insandan çok daha akıllı bir yapay zekanın ortaya çıkacağını öngörmüş bu zekanın etkilerinin geri dönüşsüz olacağını insanlığın elinde patlamaya hazır bir bomba tutan küçük bir çocuk gibi olduğunu söylemiştir.⁸¹⁰ Bu durumda insanlığın yapması gereken şey bu yapay zekaya ve teknolojik gelişmelere

⁸⁰⁵ David QUEVEDO MARTIN, "Raíces humanistas del transhumanismo tecnocientífico", **Teknokultura**, Cilt 18, Sayı 1, 2021, ss.45-51, s.46.

⁸⁰⁶ Jacek Leszek ŁAPIŃSKI & Łukasz SADŁOCHA, "Sustainable Development and Transhumanism: Enlightenment Visions of Future Generations", **Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development**, Cilt 16, Sayı 2, ss.166-170, s.168.

⁸⁰⁷ QUEVEDO MARTIN, **A.g.e.**, s.46.

⁸⁰⁸ Nick BOSTROM, "The Future of Humanity", **Geopolitics, History, and International Relations**, Cilt 1, Sayı 2, 2009, ss.41-78, s.71.

⁸⁰⁹ BOSTROM, **A.g.e.**, 2009, s.71.

⁸¹⁰ Nick BOSTROM, **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies.**, Oxford University Press, Oxford, 2014, s.259.

hazırlanmak ve bunu zor bir sınava hazırlanmak gibi görmektir.⁸¹¹ Yukarıda açıkladığımız hususlara binaen ve transhümanizmin tarihsel gelişimi bölümünde de açıklamış olduğumuz üzere Bostrom'un transhümanizmin kökenlerini çok daha önce yer vermiş olduğumuz çağlarda yaşayan düşünürlerle dayandırarak açıklaması tesadüf değildir. Nitekim Bostrom özellikle Pico della Mirandola'nın transhümanizm düşüncesindeki etkisini kabul ederek *onun insan doğasını sabit görmemesi ve insanı hem melek hem hayvan olabilecek bir canlı olarak nitelendirmesini* transhümanist düşünceye uygun bulmuştur.⁸¹² Bu düşünce de kendi kökenlerini Orta Çağ düşüncesine dayandırmaktadır. Ayrıca yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere transhümanist insanı post-hümanist kaygılarla kendi değerini ve onurunu kaybetmiş bir insan olarak değil bilakis bugünkü insanların geçmişteki atalarına olan benzerliğine dayandırarak açıklamıştır. Bu tavrın daha önce de açıklamış olduğumuz Julian Huxley, Max More, Esfandiary gibi düşünürlerden pek de farklı bir yönde olmadığı bilakis insanın geleceğinin yine insanın kendisine dayandırılarak açıklandığını anlamak mümkündür.

Nick Bostrom düşüncesinde hümanizme dayanan bir tarihsel kök arayışı varken Bostrom, düşüncelerini Pico Della Mirandola'ya dayandırarak ve insan doğasının değişken doğasına atıf yaparak açıklar. Dolayısıyla Bostrom düşüncesinde de amansız bir hümanist kök arayışı ve insan merkezci bir bakış açısı kurgulandığını gözlemlemek mümkündür. Yine bu anlayışın bir sonucu olarak transhümanist ideale ulaşırken insanın kendisini geliştirme yönünde bir seçim hakkına sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu hususun insan merkezci bakış açısını yansıttığı ve transhümanist düşüncenin insanı yine varlığın merkezinde gördüğü ayrıca bu bakışın bir sonucu olarak insana kendi varlığını geliştirme konusunda seçim hakkını verdiği açıktır.

Yine Bostrom düşüncesinde insanlığın biyoteknoloji, genetik, yapay zekâ ve diğer teknolojilerle kendi doğasını dönüştürme kapasitesi öngörülmüş olması da insanların kendi bedenleri üzerinde bir dönüşümü gerçekleştirebilecekleri düşüncesini beslemekte ve More ile benzer şekilde insana kendi bedenini yükseltme hakkı

⁸¹¹ A.g.e., s.259.

⁸¹² ADORNO, A.g.e., s.14.

vermektedir. Ayrıca yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere deklarasyonun son maddesinde: “*Bireylerin yaşamlarını nasıl şekillendirecekleri konusunda geniş kişisel seçme hakkına sahip olmalarını destekliyoruz. Bu, hafızayı, dikkati ve zihinsel enerjiyi artırabilecek tekniklerin; yaşam uzatma tedavilerinin, üreme seçimi teknolojilerinin; kriyonik (dondurma) prosedürlerinin ve diğer pek çok insan geliştirme ve iyileştirme teknolojisinin kullanımını kapsar*⁸¹³ denmek suretiyle insanların gelecekte sahip olması gereken haklarının bir nev’i insanın kendini geliştirmesi yönünde de gelişebileceği hususunun önü açık tutulmuştur. Bu durum da yine transhümanist düşüncenin tabii hak kavramı üzerinde genişletici bir etkiye sahip olacağının göstergesi niteliğindedir.

3. Ray Kurzweil ve Tabii Hak

Transhümanizm düşüncesiyle ilgili açıklanması gereken bir diğer düşünür tekillik düşüncesinin kurucusu Ray Kurzweil’dir. Nitekim tekillik düşüncesi insanla makine arasındaki sınırı özellikle bulanıklaştırması ve Theseus Paradoksu’nun yeniden ortaya çıktığı sorunlar silsilesi doğurması nedeniyle ayrıca önem taşır.⁸¹⁴ Theseus Paradoksu, Theseus’un gemisinin parçalarını tek tek değiştirmesiyle başlayan ve bir gün geldiğinde geminin parçaları tamamen değiştiğinde halen aynı gemiden söz edilip edilemeyeceği sorusunu konu edinen bir paradokstur.⁸¹⁵ Bu paradoks transhümanizm ve posthümanizm çalışmalarında da önem kazanmaktadır zira teknolojinin insan ile entegrasyonunun hangi aşamasından sonra bugün bildiğimiz “*insan*” kavramının artık mümkün olmayacağı⁸¹⁶ cevaplanması gereken önemli bir soru olarak önümüze çıkar. Bu bakımdan transhümanizmin hümanist geleneğin takipçisi olup olmadığının tespiti ile insanın özü denilebilecek kavrama transhümanist düşünürlerin bakış açılarının tespit edilmesi çalışmamız açısından oldukça önem arz eder. Bu bağlamda tekillik düşüncesi ve dahi Ray Kurzweil’in düşünceleri transhümanist fikrin insan doğası ve hümanizm ile ilişkisinde en önemli

⁸¹³ Humanity+ **The Transhumanist Declaration.**, 1998, Erişim adresi: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>, (Erişim Tarihi: 11.08.2025)

⁸¹⁴ Elif KÜZECİ, **Sayısal Fil.**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2021, s.196.

⁸¹⁵ **A.g.e.**, s.197.

⁸¹⁶ **A.g.e.**, s.197 vd.

açmazlarından birisini oluşturur. Tekillik görüşü bilgisayar kapasitesindeki büyüme eğilimlerinin yakın gelecekte hızlanarak devam edeceği düşüncesine dayanarak bilimkurgu yazarı ve bilgisayar bilimci Vernor Vinge tarafından 1987’de ortaya atılmıştır ve Kurzweil tekillik kavramını popülerleştirmiştir.⁸¹⁷ Ayrıca Kurzweil transhümanizm düşüncesinin popülerleşmesinde de emeği geçmiş olması, dünyanın en tanınmış transhümanistlerinden olması ve ek olarak *tekillik* düşüncesini de savunmasıyla transhümanizm düşüncesinde önemli bir yer tutar.⁸¹⁸

Kurzweil Google’da 2012 yılında Mühendislik Direktörü olarak çalışmış ve teknoloji devi şirket California Life Company adlı teknoloji bir şirket kurarak yaşlanma karşıtı biyoteknolojik faaliyetler üzerinde yoğunlaşmıştır.⁸¹⁹ Dolayısıyla teknoloji şirketlerine yakından aşina olan Kurzweil’in teknolojinin geleceği ve insanlık üzerinde olan düşüncelerinin önem arz ettiği izahtan varestedir. Nitekim 2010 yılında tıp doktoru Terry Grossman ile yayımladığı kitabı “*Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*” adlı kitabında Kurzweil, insan yaşamının uzatılmasına ilişkin bir kişisel rehber yazmayı amaçlamıştır.⁸²⁰ Ayrıca bu amaca ilişkin olarak bir de web sitesi kuran Kurzweil’in bu sitede evrimsel gelecekçilik temasıyla transhümanizmi bir yaşam felsefesine dönüştürmeye çalışmaktadır.⁸²¹

Ayrıca Kurzweil “*The Law of Accelerating Returns (Hızlanan Getiriler Yasası)*” adı verilen yasa ile tekilliğin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymuş ve bilimsel olarak tekilliği kanıtladığını iddia ederek teknolojinin sürekli olarak gelişmesinin ve teknolojinin giderek artan hızının bir noktada tekillik durumunu sağlayacağını ileri sürmüştür.⁸²² Yine Kurzweil’a göre insan yapımı teknoloji, başlangıcından bu yana üstel büyüme ve hızlanma modelini izlemiştir.⁸²³ Yine bu yasaya göre Kurzweil, makinenin insan adı verilen kaplumbağayı geçeceğini düşünmekte ölümsüzlük meselesini de bu perspektiften ele alarak üstün makine olan bir insanı

⁸¹⁷ Apolline TAILLANDIER, “Staring into the Singularity and Other Posthuman Tales: Transhumanist Stories of Future Change”, **History and Theory**, Cilt 60, Sayı 2, 2021, ss.215-233, s.223.

⁸¹⁸ MONTERDE FERRANDO, **A.g.e.**, s.72

⁸¹⁹ MONTERDE FERRANDO, **A.g.e.**, s.72.

⁸²⁰ PILSCH, **A.g.e.**, s.39.

⁸²¹ **A.g.e.**, s.148.

⁸²² **A.g.e.**, s.148.

⁸²³ Ray KURZWEIL, **The Singularity Is Near.**, Penguin Publishing, Londra, 2005, s.62.

düşlemektedir.⁸²⁴ Gılgamış Destanı'nda da açıkladığımız üzere transhümanistlerin sahip olduğu ölümsüzlük arzusunun en iyi örneklerinden birisini Kurzweil düşüncesinde görmek mümkündür. Nitekim Terry Grossman ile kaleme almış olduğu “*Transcend: Nine Steps to Living Well Forever*” adlı kitabında Kurzweil, yakın zamana kadar ölümü atlatmanın hiçbir yolu olmadığı söylenmiş olsa da insanın günümüzdeki teknoloji ile dahi ölümü yavaşlatabileceğini iddia etmiş yine zamanla ölüme neden olan süreçlerin zamanla tersine çevrilebileceğine inanmıştır.⁸²⁵

Ayrıca Kurzweil'in bilgisayarla ve teknolojiyle bir nev'i evrimin nasıl sağlanabileceği, insanın kendi sınırlarının ötesine nasıl geçebileceği düşüncesini ayrıntılı şekilde bir anlatı haline getirdiğini gözlemlemek mümkündür.⁸²⁶ Zira Kurzweil'a göre makinelerin doğası ve hatta kendi insan doğamız hakkında büyük bir tutkuyla benimsediğimiz birçok varsayım önümüzdeki birkaç on yıl içerisinde değişiklik gösterecektir ve sorgulanacaktır.⁸²⁷ Hatta ona göre 2030'lar ve sonrasında makineleri, öylesine büyük bir karmaşıklık ve örgütsel zenginliğe sahip olacak ki, davranışlarında duygusal tepkiler, arzular bir *tarih* sergileyecektir.⁸²⁸ Ayrıca makineler bu kadar gelişirken Kurzweil'a göre makineleşmesi gereken insanın kendini özünü bozmadan insanı aşması mümkündür ve bir paradoks olarak gözüken bu durumda ona göre insanın insan olmaktan çıktıktan sonra dahi insan olarak kalması mümkündür.⁸²⁹ Yine yukarıda Bostrom'un fikirlerini açıklarken de değinmiş olduğumuz üzere Kurzweil da Bostrom ile benzer şekilde insanın fiziksel ve duygusal geliştirilmesi gerektiğini ve bu gelişimin kaçınılmazlığını vurgular ve insanın fiziksel ile duygusal gelişimini olumlu karşılar.⁸³⁰

Bu değişimin kaçınılmazlığı ile Kurzweil, tekillik düşüncesine nasıl ulaştığını da yine aynı ada sahip “*Tekillik Yakındır (Singularity is Near)*” adlı kitabında açıklamıştır. Nitekim Kurzweil: “*Tekillik düşüncesinin farkında ilk ne zaman*

⁸²⁴ Juan ARANA, “El futuro del hombre. ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?”, *Naturaleza y Libertad*, Sayı 12, ss.45-66, s.65.

⁸²⁵ Ray KURZWEIL & Terry GROSSMAN, *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever.*, Rodale Publishing, New York, 2009, s.400.

⁸²⁶ PILSCH, *A.g.e.*, s.148.

⁸²⁷ KURZWEIL, *A.g.e.*, s.318.

⁸²⁸ *A.g.e.*, s.318.

⁸²⁹ ARANA, *A.g.e.*, s. 65.

⁸³⁰ BELL, *A.g.e.*, s.134.

vardığımı tam olarak hatırlamıyorum, Bunun aşamalı bir uyanış olduğunu söylemeliyim. Neredeyse yarım asırdır bilgisayar ve ilgili teknolojiler içinde yoğun bir şekilde yer alırken, tanık olduğum sürekli değişim ve çalkantının anlamını ve amacını birçok düzeyde anlamaya çalıştım. Yavaş yavaş, 21. yüzyılın ilk yarısında ufukta beliren dönüştürücü bir olayın farkına vardım. Uzaydaki bir kara deliğin, olay ufkuna doğru hızla yaklaşan madde ve enerjinin düzenini dramatik biçimde değiştirmesi gibi, geleceğimizdeki bu yaklaşan Tekillik de cinsellikten maneviyata kadar insan yaşamının her kurumunu ve yönünü giderek dönüştürmektedir” demek suretiyle tekillik düşüncesinin kaçınılmazlığını vurgulamıştır.⁸³¹

Yine Kurzweil: “Teknolojik değişimin hızının o kadar büyük olacağı, etkisinin o kadar derin olacağı bir gelecek dönemdir ki, insan yaşamı geri dönülemez şekilde değişecektir. Ne tamamen ütöpik ne de tamamen distöpik olan bu çağ, iş modellerimizden insan yaşam döngüsüne ve hatta ölümün kendisine kadar hayatımıza anlam veren kavramları dönüştürecektir. Tekillik’i anlamak, geçmişimizin anlamına ve geleceğimizin sonuçlarına bakış açımızı değiştirecektir. Onu gerçekten anlamak, insanın yaşamın genel anlamına ve kendi hayatına bakışını kaçınılmaz olarak değiştirir. Tekillik’i anlayan ve bunun kendi hayatı üzerindeki etkileri üzerine düşünen bir kişiyi ben “tekillikçi” (singularitarian) olarak adlandırıyorum” şeklinde ifade ettiği tekillik düşüncesinde insanın anlamının ve manasının değişeceğini ve bu durumun kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.⁸³²

Bu sonun kaçınılmaz olduğunu düşünen Kurzweil, bu son dan kaçmanın imkansızlığı öngörüldüğünde bizzat bu geleceğe karışmanın ve bu gelecekte var olmanın en makul seçenek olduğu kanaatindedir.⁸³³ Burada Kurzweil’in makineye benzeyen ve hatta makine olan bir insan kurguladığı ancak bu insanı da insanın kendi doğasından koparamadığı açıktır. Nitekim yukarıda da vurgulamış olduğumuz üzere Kurzweil aynı zamanda insanın kendi özünü bozmadan kendisini aşabileceği kanaatine vararak bir paradoksun içinde hapsolmuş görünmektedir. Kurzweil’a göre Church–Turing tezinin temelinde insanın kendi bedeninin de etkisiyle beyni tarafından

⁸³¹ KURZWEIL, A.g.e., s.24.

⁸³² A.g.e., s.24.

⁸³³ ARANA, A.g.e., s. 65.

gerçekleştirildiği düşüncelerin madde ve enerjiden oluştuğu ve bu madde ile enerjinin doğal yasalara tabii olduğu ve dolayısıyla matematiksel terimlerle ifade edilebildiği düşüncesi yatar dolayısıyla bu düşünce insanın düşüncesinin simüle edilebileceği varsayımına dayanır.⁸³⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere insan aklının doğa yasalarına bağlı açıklanması neticesinde taklit edilebileceği ve bu taklit neticesinde teknolojik bir zeka ile de insanın yapabileceklerinin yapılabileceği sonucuna varılmıştır. Nitekim ona göre makineler bir noktada insan bilgisinde önemli olan her şeyi öğrenebilecek ve bütünüyle yakalayabilecektir ayrıca bu bilginin ötesine de geçmeleri mümkün olacaktır.⁸³⁵ Öyleyse insanın kendi kaderi olan bu değişime bir an önce ayak uydurması olabilecek en makul yol olarak ileri sürülmektedir.

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Kurzweil insanın kendisini bozmadan kendisini aşması gerektiğini ileri sürmüş ve insanın kendi sınırlarının ötesine geçmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca insan yaşamını kaliteli hale getirmek ve yaşlanmayı önlemek üzere kurduğu felsefesinde tabii hakların en temel unsurlarından biri olan yaşama hakkı merkezinde ölümsüzlüğe kadar giden idealler düşlemiştir. Ayrıca diğer transhümanist düşünürlerde de yer vermiş olduğumuz üzere insanın kendisini geliştirmesinin insanın en temel özgürlüğü olduğunu savunarak ilaçların denetlenmesini dahi insan özgürlüğünü kısıtlayıcı bulmuştur. Bu bakımdan Kurzweil düşüncesinde de tabii hakların genişlediği görülmektedir. Yine tekillik düşüncesini savunan Kurzweil'in bile felsefesini insan merkezinde ortaya koyduğu ve Kurzweil düşüncesinde de transhümanist ideallerin hümanist idealler ile iç içe geçtiği görülür. Bu bakımdan transhümanist felsefenin en uç örneklerinin dahi hümanist karakteri bulunduğunu söylemek ve tabii hakların genişlediği bir gelecek kurgusunun var olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Dolayısıyla yukarıda detaylı şekilde açıklamış olduğumuz üzere transhümanist düşünürlerin taşıdıkları kaygıların temelde teknolojinin hızla gelişerek ilerleyeceği düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Huxley'den Kurzweil'a kadar transhümanist düşüncenin sorunlarının insanın evrimine yönelik sorulardan doğduğu

⁸³⁴ KURZWEIL, A.g.e., s.303.

⁸³⁵ LEVİN, A.g.e., s.157.

ve teknoloji karşısındaki kaçınılmaz gelecek tasavvurlarının transhümanist düşüncenin temel taşlarını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen transhümanist düşüncenin insanı varlık aleminde önemsiz bir nesne haline getiren anti-hümanist bir kurgu taşımadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim transhümanist düşünürlerin hümanist bir bakış açısı etrafında toplandıklarını gözlemek ve transhümanistlerin bilim ve teknolojiye duydukları sarsılmaz inançla yine insan merkezli bir tasavvur kurguladıklarını gözlemek mümkündür.⁸³⁶

Ayrıca transhümanist düşünürler çalışmamızın hem birinci hem de ikinci bölümünde yer vermiş olduğumuz üzere Antik Çağ'dan itibaren insanda bulunan kendini geliştirme arzusunu bünyelerinde taşıyarak sorunları temelde insanın kendisini geliştirmesi gerektiği varsayımına dayanarak sormuşlar ve cevaplamışlardır. Ancak transhümanist düşüncede farklı olarak insanın kendisini teknoloji ve ilaçlarla geliştirilmesi gerektiği kabulü vardır.⁸³⁷ Ayrıca transhümanistlerin sarsılmaz bir inançla bağlandığı bilim ve teknoloji bakımından insanın diğer türler arasında yer alan normal bir tür olduğunun kabulü bir nevi bir zorunluluk taşıırken transhümanistlerin klasik hümanist düşünceden kopmak zorunda olmalarına rağmen bu düşünceden kopamadıkları açık bir gerçeklik taşımaktadır.⁸³⁸ Nitekim Kurzweil gibi tekillik düşüncesini ve transhümanizmin uç fikirlerini savunan bir düşünürün dahi insanın bugünkü hali yok edilmiş bir insan tasavvuru yapılırken de bir noktada insan kavramını tamamen yok etmeyi düşünmediği açıktır. Öyle ki yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere Kurzweil'a göre makineleşmesi gereken insanın kendini özünü bozmadan kendisini aşması mümkün olurken insan, insan olmaktan çıktıktan sonra dahi insan olarak kalabilir.⁸³⁹ Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere hümanizmin son zamanlarda taşıdığı bunalımın ve krizin izlerini transhümanizm düşüncesinde de izlemek mümkündür. Zira transhümanistlerin bir nevi geleceğin ve teknolojinin getirdiği paradoksal çaresizlik içerisinde transhümanist idealleri kabul ettikleri de anlaşılmaktadır.

⁸³⁶ FRANSSEN, A.g.e, s.81.

⁸³⁷ A.g.e, s.81.

⁸³⁸ A.g.e, s.81.

⁸³⁹ ARANA, A.g.e., s. 65.

Yine bazı yazarlara göre transhümanizm, hümanizm fikrinin modern çağda yaşadığı krizlerin derinine inerek hümanizmin eksiklerini tespit etmiş, bu zayıflıkları teknoloji ile geliştirmeyi hedeflemiş ve genel anlamda yine insan merkezli bir düşünce kurgulayarak insanın kendisine bir değer atfetmeye devam etmiştir.⁸⁴⁰ Nitekim transhümanistlere göre insanın kendi özünü kaybetmemesi bilakis doğasını yeniden temellendirerek kendisini yeniden üretmesi gerekir.⁸⁴¹ Zira hümanizmin insan merkezci anlayışı bir erozyona uğramıştır ve biz istesek de istemesek de hümanizm fikri dönüşmektedir ve *özne/nesne, insan/makine* ya da *bilim/kültür* gibi klasik hümanist ikilikler çözülmektedir.⁸⁴² Ayrıca bu çözümlenin ötesinde teknolojik gelişmelerin de ayrıca bu durumda rol oynayacağı göz önünde bulundurulduğunda özellikle Humanity+ hareketinin insanın kendisini geliştirmesi gerektiği idealini bir hak olarak öngörmüş olması dikkat çekicidir. Bu durumda insanın doğasının değişebileceği ve geliştirilebileceği düşüncesinden, yukarıda da özellikle değinmiş olduğumuz üzere Pico Della Mirandola'nın ve onun da kendi fikirlerini aldığı Gazali'nin insanı hem hayvan olarak hem melek olabilen bir canlı olarak betimlediği göz önünde bulundurulduğunda transhümanizm düşüncesinde insanın kendisini geliştirmesinin teknolojik olarak da sağlanması gerektiği düşüncesinin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Tabii hak perspektifinden ele alındığında ise yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere -tabii hak düşüncesine terimsel olarak doğrudan atıf yapılmasa da- transhümanizmde insanın kendini geliştirmesi gerektiği fikri önemli bir yer tutmuş ve bu gelişmenin sağlanması da ayrıca özgürlük olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda hak ve özgürlük kavramlarının transhümanist perspektifte yine insan merkezci yani hümanist şekilde ele alındığı ve yine giderek genişleyen perspektifte insanın hak sahibi bir varlık olarak görüldüğü gözlemlenmektedir. Nitekim transhümanist düşünürler yeni üreme özgürlüğü, hak süjelerinin ihdası, tıbbî kavramların güncellenmesi, morfolojik özgürlük ve ihtiyat ilkesinin yerine ön etkinlik ilkesinin benimsenmesini talep etmektedirler.⁸⁴³

⁸⁴⁰ ANASTASIA, A.g.e., s.96.

⁸⁴¹ A.g.e., s.96.

⁸⁴² FRANSSEN, A.g.e., s.75.

⁸⁴³ Halim Alperen ÇITAK, "Transhümanizm Karşısında Hukuk Devleti İdeali", *İnsan Hakları Yıllığı*, Cilt 38, 2020, ss.1-40, s.29.

Ancak bu bağlamda teknolojik dönüşümlerin yarattığı tartışmalar sürerken bir yandan insanın kendisinin geliştirmesi konusunda hak sahibi olması gerektiği fikri hem tabii hukukun dönüşümünü anlamak açısından hem de aşağıda Fukuyama'nın eleştirilerinde de bahsetmiş olduğumuz üzere hak kavramının çeşitlenmesi ve giderek artması sorunu bakımından oldukça önemlidir. Yine transhümanist düşüncelerin oldukça önemli eleştirilere maruz kaldığını söylemek gerekir. Bu husus aşağıda yer vermiş olduğumuz biyo-muhafazakâr düşünürler perspektifinden açıklanmıştır.

2. Transhümanizmi Eleştiren Biyo-Muhafazakâr Düşünürler

Yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere transhümanistlerin temelde teknolojik gelişmelerin kaçınılmazlığından hareketle teknolojiye uyum sağlamak gerektiği düşüncesinde oldukları açıktır. Nitekim hem transhümanistlerin hem de aşağıda da yer vermiş olduğumuz üzere transhümanizmi eleştiren düşünürlerin temelde yaşamın en temel düzeyine kadar müdahale edebilecek bir gelecek tasavvurunu kabul ettikleri açıktır.⁸⁴⁴ Burada insan doğasına yönelik müdahalelerin nerede sınırının çizilmesi gerekeceği sorunu transhümanist düşünceyle biyo-muhafazakâr düşünce arasındaki temel gerilimi oluşturur.

Bu nedenle transhümanizm nedeniyle biyo-muhafazakârlar (biyolojik muhafazakârlar) ile biyo-prograsifler (biyolojik ilerlemeciler) arasında hararetli tartışmalar sürmektedir.⁸⁴⁵ Ayrıca bu hususun hukuki anlamda da tartışmaları doğurduğu ve hukuki sınırlandırmaların mahiyetinin ne ölçüde olacağı veya yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere insanın kendisini geliştirmesi hakkının bir insan hakkı olarak tanımlanıp tanımlanmaması gerektiği hususu önemli muğlak noktalar olarak ortaya çıkar. Nitekim insanın duygularının değiştirilmesi mi yoksa insanın bütünüyle başka bir bedende yaşaması mı insanı tamamen insan olmaktan çıkaracaktır

⁸⁴⁴ LILLEY, A.g.e., s.5.

⁸⁴⁵ Samson TADELLE DEMO, "Deconstructing Transhumanism: A Metanoia from Homo Deus to Homo Kenosus", *Conspectus*, Sayı 36, 2023, ss.84-97, s.84.

yani insan hangi sınırının değişmesinden sonra bütünüyle insan olmaz ve bundan ötesi yasak olacaktır bunu belirlemek mümkün değildir.⁸⁴⁶

Yine “*İnsan Genomu Projesi*” ile yakın gelecekte insanoğlunun kendi genetik geleceğini belirleyebilecek olması, günümüzde milyonlarca insan tarafından Prozac ve Ritalin gibi ilaçlarla insan doğasının; içe kapanıklık, depresyon, öfke, saldırganlık ve dikkatsizlik gibi kişiden kişiye değişen pek çok özelliği denetim altına alınabilmiş olması hem hukuki açıdan hem de etik açısından incelenmeye değer konuları bünyesinde barındırmaktadır.⁸⁴⁷ Ayrıca bilimin doğrudan insan çıkarına hizmet eden bir araç olarak meşruiyet kazanmış olması bilimsel çalışmalara ne zaman müdahale edilmesi gerektiği ile ilgili bir soru işareti oluşturmaktadır.⁸⁴⁸ Buradaki bir diğer sorun ise devletlerin veya uluslararası kuruluşların biyoteknolojik gelişmeleri takip etmesinin ve kontrol altına almasının oldukça zor olması gerçeği altında yatar nitekim laboratuvarların içerisinde hangi çalışmaların yapıldığının tespit edilmesi oldukça güçtür.⁸⁴⁹ Dolayısıyla temelde transhümanizm tartışmasının bir teknoloji tartışması olmadığını aslında temelde yeniden şekillenen insan doğası ile toplumsal yapı ve değer dünyası tartışmasının önemli olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.⁸⁵⁰

Yine çalışmamızda daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere insan tasavvuru doğrudan hukuk tasavvurunu da şekillendiren önemli bir etmendir. Bu nedenle insan tasavvurunun tabii hak tasavvurunu da doğrudan etkileyeceği oldukça açık bir gerçeklik olarak göze çarpmaktadır. Nitekim transhümanizm tartışmalarında bir diğer husus hak sahibi olan kişilerin kimler olabileceği hususunda toplanmıştır ki transhümanist düşüncenin en önemli açmazlarından birisini de hukuk kişiliklerinin çoğalması oluşturmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde bu eleştirilere özellikle Fukuyama ve Habermas’ın düşünceleri ortaya koyularak açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Böylece tabii hak ve transhümanizm ilişkisi ortaya koyulmak istenmiştir.

⁸⁴⁶ UYGUN, A.g.e., s.316.

⁸⁴⁷ A.g.e., s.313.

⁸⁴⁸ A.g.e., s.314.

⁸⁴⁹ A.g.e., s.315.

⁸⁵⁰ LILLEY, A.g.e., s.5.

Nitekim Bu bağlamda özellikle Francis Fukuyama ve Jürgen Habermas'ın eleştirileriyle öne çıktığını ve özellikle transhümanizm fikrinde yer alan genetik müdahale düşüncesinin bu düşünürler tarafından önemli eleştirilere maruz kaldığını söylemek mümkündür. Yine aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere insan doğasına yapılacak müdahalelerin sakıncalı olduğu fikri bu düşünürler tarafından ileri sürülmüş, özellikle insan doğası merkezli eleştiriler transhümanist düşünürlerle yöneltilmiştir.

a. Francis Fukuyama ve Tabii Hak

Nitekim bu kapsamda öncelikli olarak yer verilmesi gereken kişi Francis Fukuyama'dır zira aşağıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere ona göre tabii hukuk benzeri bir düzenin şemsiyesi altında insan doğasının bir çekirdeği vardır ve transhümanizm dünyanın en tehlikeli fikirlerinden birisidir. Nitekim Fukuyama *“Doğal Haklar ve İnsan Tarihi”* adlı makalesinde yukarıda değinmiş olduğumuz üzere insanın kendini geliştirmesi hakkı açısından da yorumlanabilecek haklı bir noktaya değinir. Öyle ki Fukuyama'ya göre James Watson'un: *“bir köpeğe hak verilmiş olması absürt bir şeydir ve hak kelimesi tehlikeli bir hal almaya başlamıştır nitekim kadınların hakları vardır, çocukların hakları vardır ve bu liste sonsuza kadar uzanabilecekken semender ile kurbağanın da hakları olması işi absürt bir noktaya taşımaktadır”* yönündeki sitemleri bütünüyle anlaşılabilir olmasa da bir noktada haklı bir mahiyet taşır zira çağdaş haklar büyük ölçüde saçmalığa dayanabilmektedir.⁸⁵¹ Yine son yıllarda haklar endüstrisi, 1990'lı yılların sonundaki internet borsasından çok daha hızlı büyümüştür ve yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz üzere kadın, çocuk, engelli, yerli halk, yaşam hakkı, idam karşıtlığı, sanık hakları ve kurban haklarının yanı sıra, gey hakları ve periyodik tatil hakkı gibi hakların da eklenmesiyle haklar çeşitlenmiştir.⁸⁵² Nitekim yine bu yıllarda Amerika'da Roe v. Wade davasından *kürtaj*

⁸⁵¹ Francis FUKUYAMA, “Natural Rights and Human History”, *The National Interest*, Sayı 64, 2001, ss.19-30, s.21.

⁸⁵² A.g.e., 2001, s.21.

hakkı doğmuştur.⁸⁵³ Fukuyama'ya göre siyasal sistemler belirli hak türlerini kutsallaştırırken dayandıkları toplumun ahlakını da yansıtırlar.⁸⁵⁴ Yine ona göre hakların üç temel dayanağı vardır; ilahi haklar, tabii haklar ve çağdaş pozitivist haklar.⁸⁵⁵ Dolayısıyla bir hakkın Tanrı'dan, doğadan veya insanın bizzat kendisinden doğması mümkündür.⁸⁵⁶ Ancak günümüzde hiçbir hakkın Tanrı'dan vahiyle doğduğu kabul edilen bir temel değilken ikinci olasılık olan doğadan doğan hak bizzat insanın kendi doğasıdır.⁸⁵⁷ Örneğin eşitlik gibi bir ilke dahi insanların doğası gereği nasıl olduklarını gözlemleyen ampirik bir deneyin ürünüdür ve Fukuyama'ya göre felsefe, Kant öncesi geleneğe dönerek hakların ve ahlakın temellerini doğada aramaya şiddetle ihtiyaç duymaktadır.⁸⁵⁸ Fukuyama bu bağlamda pozitif hukukun evrenselliği sağlayamadığı düşüncesinden hareketle pozitif hukuku eleştirmiş ve günümüzde süper bir çoğunluğun ikna edilmesi halinde insanların iç çamaşırlarıyla dolaşma hakkı da, dernek kurma ve ifade özgürlüğü gibi temel bir insan hakkı haline gelebilir kabulünü ortaya koyarak buna rağmen pozitif hakların evrensel hale gelmesinin imkansızlığı üzerinden pozitif hukuku eleştirmiştir.⁸⁵⁹ Zira kültürel farklılıkların getirdiği sorunlar göz önünde bulundurulduğunda insan haklarının insan doğasına dayandığı klasik görüşü terk etmenin ne ölçüde doğru olduğunun tartışılması gerekir.⁸⁶⁰ Nitekim ortak insanların paylaştığı tek bir insan doğasının varlığının kabulü halinde en azından teoride, evrensel insan haklarını dayandırabileceğimiz ortak bir zemin sağlayabilir o nedenle tabii haklar teorisinin gündemde tutulması gerekir.⁸⁶¹

Fukuyama burada hem tabii hak ve tabii hukuk teorilerini yüceltir hem de çalışmamızın Kurzweil bölümünde de yer vermiş olduğumuz üzere hakların sonsuz şekilde genişleyecek olmasına da haklı bir eleştiri getirir. Nitekim transhümanizm bölümünde de değinmiş olduğumuz üzere teknolojik ilerleyişin de insanda yeni haklar ve yeni özgürlükler doğurması beklenmektedir. Bu bağlamda transhümanist düşünürlerin de bu eleştiriden paylarını aldıkları söylenebilir.

⁸⁵³ A.g.e., s.21.

⁸⁵⁴ A.g.e. s.22.

⁸⁵⁵ A.g.e. s.22.

⁸⁵⁶ A.g.e. s.22.

⁸⁵⁷ A.g.e. s.22.

⁸⁵⁸ A.g.e. s.22.

⁸⁵⁹ A.g.e., s.24.

⁸⁶⁰ A.g.e., s.24.

⁸⁶¹ A.g.e., s.24.

Bu nedenle Fukuyama yalnızca transhümanizm düşüncesine değil aynı zamanda tabii hukuk ve tabii hak fikrinden önemli bir kopuşu teşkil eden Kant sonrası düşünceye de önemli eleştirilerde bulunur. Öyle ki Kant'ın ahlakı doğadan koparmasını Protestan bir düşüncenin bir ürünü olarak görür ve çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz John Rawls'ın adalet teorisinde özellikle doğal hukuk tartışmalarını atlamış olması ve başlangıç durumunda aslında üstü kapalı olarak insan doğasında bulunan varsayımlara dayanmasını bir eksiklik olarak görür.⁸⁶² Ayrıca Fukuyama'ya göre insan doğasından insan haklarına doğrudan bir geçiş yoktur zira insanların doğasında hem iyi hem kötü özellikler aynı anda bulunurken neyin hak olarak kurgulanacağını da ortaya koyulması gerekir ki bunu yapmanın en uygun aracı da felsefedir.⁸⁶³ Dolayısıyla Fukuyama ortak bir insan doğasının olduğunu kabul etmek gerektiğini aksi halde insanların, ırk, etnik köken, kültür, zenginlik ve eğitim farklılıklarına rağmen, özünde aynı olmadıklarını iddia etmemiz halinde tüm hükümetlerden vatandaşlarını eşit şekilde dikkate almalarını istemek için bir dayanak noktası kalmayacaktır.⁸⁶⁴

Çalışmamızda da bu yönde hareket etmiş olduğumuz üzere Fukuyama'nın hem tabii hukuk hem de transhümanizm konusundaki bakış açısını derinden anlamak için öncelikle onun insan doğası kavramına bakışını anlamlandırmak gerekir zira böylece Fukuyama'nın işbu kavramlara olan eleştirilerini açıklamak mümkün hale gelir. Nitekim Fukuyama'ya göre değerler ve siyaset arasındaki yakın bağlantı nedeniyle, insan doğası kavramı son birkaç yüzyılda son derece tartışmalı hâle gelmiştir.⁸⁶⁵ Ona göre insan doğasına ilişkin bazı klasik yaklaşımları yeniden gözden geçirmek faydalı olsa da insanın bir onuru olduğu gerçeği su götürmez bir gerçektir ve insanın türcü olduğu düşüncesi yanlıştır zira insanın ampirik gözleme dayanan, insana ait *insan onuru* inancı vardır.⁸⁶⁶ Dolayısıyla Fukuyama düşüncesinde insan odaklı bir bakış açısının yer aldığını, insanın onuruyla ve doğasıyla kutsal bir varlık olarak ortaya koyulduğunu anlamak mümkündür. Yine ona göre yaşam bilimleri insan doğası

⁸⁶² A.g.e., s.26.

⁸⁶³ A.g.e. s.26.

⁸⁶⁴ A.g.e., s.29.

⁸⁶⁵ Francis FUKUYAMA, **Our Posthuman Future: Consequences of The Biotechnology Revolution.**, Farrar, Straus and Giroux Publishing, New York, 2002, s.217.

⁸⁶⁶ A.g.e., s.217.

hakkında önemli keşifler yapmıştır ve bilimin bize insan doğası hakkında söylediği şeyler arttıkça, insan hakları ve bu hakları koruyan kurumlar ile kamu politikaları için de daha fazla sonuç ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸⁶⁷ Nitekim Amerikan rejimi, 1776'dan başlayarak, tabii hak temelinde inşa edilmiş bir rejimdir ve anayasal yönetim ile hukukun üstünlüğü düşüncesi zorba yöneticilerin keyfi yetkilerini sınırlamış ve insanların doğaları gereği sahip oldukları özgürlüğü koruyarak insanların eşit yaratıldığını vurgulamıştır.⁸⁶⁸ İnsan özgürlüğünün eşitliği düşüncesinin temeli aslında insanların özünde doğal eşitliği olduğu kabulüne dayanmaktaydı ve bu doğal eşitlik siyasi eşitlikle sonuçlanan bir düşünceyi doğurmaktaydı.⁸⁶⁹ Bu eşitlik başlangıçta tam olarak sağlanamamış olsa bile giderek genişleyen bir çerçeveye yayılmıştır bu da *insanın özü* olduğu fikrinin mutlak kabulüne dayanmanın bir sonucunda gerçekleşmiştir.⁸⁷⁰

İnsan doğasına ilişkin düşüncelerini oldukça açık şekilde ortaya koyan Fukuyama, transhümanizm ile ilgili olarak ise oldukça negatif bir perspektif ortaya koymakta ve transhümanizmi ciddi şekilde eleştiriye tabii tutmaktadır. Ona göre transhümanistler insan ırkını biyolojik sınırlamalarından kurtarmak isterken aynı zamanda insanın evrimin kör süreci olan rastgele değişim ve uyum sürecini ele alması gerektiği kanaatindedirler.⁸⁷¹ Yine onların temel amacı bir gün biyoteknolojiyi, insanoğlunu daha güçlü, daha akıllı, şiddete daha az eğilimli ve daha uzun ömürlü yapmak için kullanmak ve bu imkanların az bir kısmı mevcut biyomedikal çalışmalarla örtük de olsa gerçekleştirilebilir.⁸⁷² Nitekim ruh halini değiştiren ilaçlar, kas kütlesini artıran maddeler, embriyo taraması, gen terapisi veya seçici gen taraması gibi uygulamalarla da *türümüzü geliştirmek* mümkündür.⁸⁷³

Ancak Fukuyama'ya göre ufak ufak yapıldığında tehlikesi öngörülemeyen bu uygulamaların uzun vadede doğuracağı sonuçlar oldukça tehlikeli olabilecektir

⁸⁶⁷ A.g.e., s.22.

⁸⁶⁸ A.g.e., s.217.

⁸⁶⁹ A.g.e., s.217.

⁸⁷⁰ A.g.e., s.217.

⁸⁷¹ Francis FUKUYAMA, "Transhumanism", **Foreign Policy**, Slate Group Publishing Sayı 144, 2004, ss. 42-43, s.42.

⁸⁷² A.g.e., s.42.

⁸⁷³ A.g.e., s.42.

nitekim transhümanizmin ilk kurbanı eşitlik olabilir.⁸⁷⁴ Zira çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere Amerika Bağımsızlık Bildirgesi tüm insanların eşit olduğunu kabul ederken kimin *tam olarak insan sayılacağı* Amerikan tarihinde kadınlar ve siyahları da içine alan büyük grupların eşitlik mücadelesi önemli yer tutar.⁸⁷⁵ Ayrıca çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere zamanla *yalnızca insan olmak* hak sahibi olmaya yeter bir argüman iken insan olmak kutsal bir argüman olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁷⁶ Bu eşitlik anlayışında ise yukarıda da bahsetmiş olduğumuz üzere insanların eşit şekilde sahip olduğu bir *insanın doğası/özü* kabulü önemli bir rol oynamıştır.⁸⁷⁷ Bu durumda transhümanist tasavvurların bu özü değiştirme hedefi göz önünde bulundurulduğunda kendimizi üstün bir şeye dönüştürürsek, bu geliştirilmiş varlıklar hangi hakları talep edecek ve geride kalanlara kıyasla hangi haklara sahip olacaktır bu hususun önemle tartışılması gerekir.⁸⁷⁸ Ayrıca gelişmemiş toplumlarda bu teknolojik entegrasyona uyumun sağlanmasının nasıl sağlanacağı da ayrı bir problemi teşkil etmekte *eşitlik* olgusu büyük bir tehdit altına girmektedir.⁸⁷⁹ Nitekim Fukuyama'ya göre insana ait olan temel özelliklerden birisini değiştirmek aslında birbirine bağlı ve karmaşık özelliklerin tamamını değiştirmek anlamına gelecektir ve nihai sonucun tam olarak öngörülmesi mümkün değildir.⁸⁸⁰ Fukuyama'ya göre günümüzde çevrecilerin doğaya duymaya başladığı saygının ve bu mütevaziliğin bir benzerini de insan doğasına duymayı öğrenmeliyiz böylece transhümanistlerin genetik buldozerleri ve psikotropik alışveriş merkezleriyle insanlığı tahrif etmelerinin önüne geçmek mümkün olacaktır.⁸⁸¹

Yukarıda da detaylıca açıklamış olduğumuz üzere Fukuyama'nın temel eleştirileri aslında insanın bir özünün varlığını kabul etmesinden ve doğal hakların bu kabul üzerine inşa edilmesinin sonuçlarından doğar. Nitekim yukarıda da açıklamış olduğumuz üzere Fukuyama'ya göre insanlar arasındaki eşitlik düşüncesi ve pozitif yasaları aşarak evrensel kabullere yol açan hak düşünceleri insanın ortak bir özünün olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır ve transhümanistler bu özü yavaş yavaş

⁸⁷⁴ A.g.e., s.42.

⁸⁷⁵ A.g.e., s.42.

⁸⁷⁶ A.g.e., s.42.

⁸⁷⁷ A.g.e., s.42.

⁸⁷⁸ A.g.e., s.43.

⁸⁷⁹ A.g.e., s.43.

⁸⁸⁰ A.g.e., s.43.

⁸⁸¹ A.g.e., s.43.

değiştirmek isterler. Nitekim Fukuyama'ya göre teknoloji bize özü zaman içinde kademeli olarak değiştirme kapasitesi vermektedir ve ebeveynlerin sahip olacakları çocukların türünü seçme özgürlüğü, bilim insanlarının araştırma yapma özgürlüğü ve girişimcilerin teknolojiyi kullanarak servet yaratma özgürlüğü birçok kişi tarafından desteklenmektedir.⁸⁸² Fakat bu özgürlük bu zamana kadar sahip olduğumuz özgürlüklerden farklı bir mahiyet taşır zira bu zamana kadar insanın doğasının esnekliği sayesinde doğanın bizim için belirlediği amaçları gerçekleştirme özgürlüğüne sahiptik.⁸⁸³ Ancak bu doğanın sınırsız şekillendirilmesi mümkün değildir nitekim sabit unsurlarımız bize kendi türümüz arasında potansiyel bir bağ kurma imkanı vermektedir.⁸⁸⁴ Transhümanistlerin de iddia ettiği gibi kendi biyolojik yapımızı kör doğal seçim güçlerine bırakmak yerine, onu bilinçli olarak kontrol altına alacağımız bir dönem başlamış olabilir ancak bu değişikliklerin oldukça dikkatli şekilde ele alınması ve *ortak insanlık* kavramının kaybolabileceği bir gelecekte kaçınılması gerekmekte, teknolojik ilerlemeler insani amaçlara hizmet etmediğinde, bu ilerlemeleri kaçınılmaz bir kader gibi görüp kendimizi teknolojiye köle haline getirmemeliyiz.⁸⁸⁵ Zira Fukuyama'ya göre gerçek özgürlük siyasi toplumların en değerli gördükleri değerleri koruma özgürlüğüdür ve biyoteknoloji devrimine karşı bugün elimizde bulundurmamız gereken özgürlük budur.⁸⁸⁶

Dolayısıyla Fukuyama düşüncesinde transhümanist düşünceye yönelen eleştiriler hem insan doğası hem de tabii hak odaklıdır. Nitekim ona göre tabii haklara dayanarak kurulan Amerika tarihi transhümanizm ve teknolojik gelişmeler de göz önünde bulundurulduğunda insanlar arasındaki eşitliğin bozulacağı bir geleceğe tanık olabilir. Bu bağlamda insanın kendisini değiştirmesi ve geliştirmesi yönündeki özgürlük anlayışının ve transhümanistlerce kurgulanan insanın kendini geliştirmesi gerektiği hakkının insan doğasını bozabilme tehlikesini de bünyesinde barındırdığını söylenebilecektir. Bütün insanların eşit şekilde sahip olduğu insan özünün eşitlik dengesinde kilit bir rol teşkil ettiğini savunan Fukuyama transhümanist ideallere daha korumacı bir perspektiften yaklaşır.

⁸⁸² FUKUYAMA, A.g.e., s.217.

⁸⁸³ A.g.e., s.217.

⁸⁸⁴ A.g.e., s.217.

⁸⁸⁵ A.g.e., s.217.

⁸⁸⁶ A.g.e., s.217.

Nitekim insanın kendini geliştirmesi özgürlüğü ve hakkı mevcut olabileceği gibi bütün insanların eşit özü olması gerektiği fikri de doğabilir. Bu eleştiriler transhümanist fikirlerin tabii hak düşüncesine yaptığı çift yönlü etkiyi anlamak için önemlidir. Öyle ki transhümanistler tarafından insan doğasının geliştirilmesi gerektiği fikri özgürlük ve hak olarak düşünülürken Fukuyama'nın fikirlerinde de tam ters istikamette insanların eşit bir doğasının bulunması gerektiği düşüncesi temel bir hak olarak ileri sürülür ve eşitlik perspektifli bir hak anlayışı savunulur.

b. Jürgen Habermas ve Tabii Hak

Yine bu bağlamda Jürgen Habermas'ın fikirlerine de yer vermek gerekir nitekim Habermas, modern teknolojinin insan yapısı üzerinde gerçekleştirebileceği değişikliklerin üzerinde durarak bu teknolojileri eleştiren bir perspektifte gelişmelere yaklaşmıştır. Habermas, 1973 yılında bilim insanlarının bir genomun temel birleşenlerini ayırarak yeniden tasarlamasıyla başlayan ve özellikle üreme tıbbı alanında genetik mühendisliğin hızla ilerlemesine yol açan gelişmelerin, tüp bebek uygulamasının ve insan embriyonik kök hücreleri artık rahim dışı deneyler için kullanılabilir hâle gelmesinin toplumsal ebeveynlik ile biyolojik soy arasındaki geleneksel ilişkide büyük bir değişikliğe yol açtığını düşünmektedir.⁸⁸⁷ Bu durumun politik tartışmaların ötesinde ahlaki tartışmalar da doğurduğunu düşünen Habermas, bizatihi olduğumuz doğa ile kendimize sağladığımız organik donanım arasındaki sınırın bulanıklaşmasını rahatsız edici olarak tanımlarken gen manipülasyonunu türün kimliğine dokunan sorunlarla bağlantılı görmüş ve bu durumun antropolojik öz-anlayış, hukuk ve ahlak kavramları bakımından sonuçlar doğuracağını altını çizmiştir.⁸⁸⁸ Ayrıca o da Fukuyama ile benzer bir yönden konuyu ele almış ve bireyin üzerindeki genetik değişikliklerin insanın kendi yaşam biçimini seçme özgürlüğünü kısıtlayabileceğini, *özgür* ve *eşit* insanlar arasındaki ilişkileri zayıflatabileceğini vurgulamıştır.⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ Jürgen HABERMAS, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çeviren: Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s.23.

⁸⁸⁸ A.g.e., s.23.

⁸⁸⁹ A.g.e., s.23.

Ayrıca Habermas, bugün transhümanist idealar içerisinde olan genetik değiştirme ve insan doğasını iyileştirme amaçlarını özellikle *insan doğası* kavramını da ele alarak incelemiştir. Nitekim ona göre moleküler biyolojinin sağlamış olduğu ilerlemeler “doğa gereği” sahip olduğumuz özelliklerin giderek daha fazlasının biyoteknolojik müdahalenin erişimine açılmaktadır ve insan doğası üzerindeki bu teknolojik kontrolün doğal çevremiz üzerinde kontrol edebildiğimiz alanı sürekli genişletme eğilimimizin bir başka sonucudur.⁸⁹⁰ Habermas’a göre *terapötik klonlama*, “*taşıyıcı annelik*” ve “*tıbbi olarak desteklenmiş intihar*” gibi günümüzde mümkün olan ve başka ülkelerde yasal olan tıbbi imkanların Almanya’da yasak olması bir örnek teşkil eder ve yine ona göre her yeni teknolojik gelişme, yeni düzenleme ihtiyaçları doğurur.⁸⁹¹ Ayrıca ona göre: “*Genetik manipülasyon, türün öz-anlayışını o kadar köklü bir biçimde değiştirebilir ki, modern hukuk ve ahlak anlayışına yönelik bir saldırı, aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin devredilemez normatif temellerini de etkileyebilir.*” Dolayısıyla Habermas, insanın öz-anlayışının (*self-understanding*) değişmesi halinde yalnızca biyoloji alanında değil aynı zamanda ahlaki ve hukuki alanda da sonuçlar doğacağını kabul eder zira insan anlayışı değiştiğinde hukukun üzerinde kurulu olmuş olduğu insan tasavvuru da artık değişmiş olur.⁸⁹²

Nitekim Habermas’a göre modern doğal hukuk 17. yüzyıl’da din savaşlarına müteakiben modern devlet mekanizmasının oluşumunun akabinde ortaya çıkar ve bu yaklaşım hukukun ve siyasi erkin ilk biçimlenişindeki akılcı ve eşitlikçi içeriği eleştirel bir şekilde analiz eder.⁸⁹³ Pozitif hukukun demokratik yasama gücüyle meşrulaşmasına karşın doğal hukuk siyasi iktidarın özünde akla değil, kurallara bağlı olmadan keyfi karar verme yetkisine dayanan yönünü ortaya koyar.⁸⁹⁴ Dolayısıyla pozitif hukuk demokratik meşru dayanaklara sahip görünse de içinde devletin keyfi karar alma yetkisini de içinde barındırır bu bağlamda doğal hukukun bu durumu ortaya koyabildiği açıktır. Ancak Habermas’a göre liberal düşünce geleneğinde anayasanın meşruiyeti, “*yasaların üstünlüğü*” düşüncesini tabii hukuktan ve insan haklarının doğa

⁸⁹⁰ A.g.e., s.25.

⁸⁹¹ A.g.e., s.25.

⁸⁹² A.g.e., s.26.

⁸⁹³ Jürgen HABERMAS, **Bölünmüş Batı.**, Çeviren: Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.123.

⁸⁹⁴ A.g.e., s.123.

gereği, yani insan var olduğu için zaten geçerli olduğuna dair inançtan almaktadır ancak “*metafizik-sonrası*” düşünce ortamında bu tür doğal haklar anlayışını temellendirmek artık neredeyse imkânsız sayılabilecektir.⁸⁹⁵ Dolayısıyla Habermas, modern tabii hukuku otoriter devlet gücünü sınırlayan ve hukuku meşruiyetle ilişkilendiren bir yönü olması hasebiyle vurgulamakta ve insan hakları kavramını geliştiren önemli bir tarihsel aşama olarak ele almaktadır ancak *metafizik-sonrası* dönemde doğal hukukun meşruiyetini aşkın görüşlerden alamayacağını savunur. Ona göre kamusal akıl yürütme kullanılarak hakların özüne varılmalı ve tabii hukuk tarihsel olarak ele alınmalıdır. Nitekim modern tabii hukuk çerçevesinde hukuk ve siyasetin meşrulaştırılması, çoktan sekülerleşmiş dinî kaynaklardan beslenmektedir dolayısıyla modern hukuk dinî köklerden beslense bile, artık tamamen sekülerleşmiş bir şekilde işlemektedir.⁸⁹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere Habermas tabii hakları sabit metafizik haklar değil, demokratik söylemde sürekli yeniden üretilen ilkeler olarak görmektedir. Ancak buna rağmen insan doğası üzerindeki teknolojik kontrolün doğal çevremiz üzerinde kontrol edebildiğimiz alanı sürekli genişletme eğilimi yarattığını dile getirmiş ve transhümanist idealleri eleştirmiştir.

⁸⁹⁵ A.g.e., s.123.

⁸⁹⁶ A.g.e., s.123.

SONUÇ

İnsanlık, düşünce tarihinde yönünü doğadan kendisine çevirmeye başladığından beri yani Antik Çağ döneminden beri insanın en büyük problemi yine insanın kendisi olmuştur. Bu bağlamda insan doğasının mahiyeti Sokrates öncesi döneme kadar uzanan geniş bir tarih aralığında tartışma konusu olmuş, bu doğanın iyi ve kötü karakteri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu arayış içerisinde hümanizm, çalışmamızda da ortaya koymuş olduğumuz üzere tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar karmaşık ve kümülatif bir düşünce yığını olarak ortaya çıkmış, ancak bütün hümanizmler en nihayetinde bünyesinde insanı yücelten bir kimliğe bürünmüştür. Nitekim bu yüceltme akılla, Tanrı ile veya insanın aşkınlığıyla kendisine dayanak noktası bulmuştur.

Ancak insan ne kadar yüce bir varlık olarak tasvir edilirse edilsin Sokrates öncesi düşünce geleneğinden itibaren insanın geliştirilmesi gerektiği fikri de felsefe geleneğine hâkim olmuştur. Nitekim bu gelişim fikri Antik Çağ döneminde eğitim vurgusuyla su yüzüne çıkarken, Orta Çağ düşüncesinde veya Rönesans düşüncesinde ise insan doğasının hem hayvana hem de meleğe yönelebilecek karakteri tasvir edilerek insanın kendini iyiye yöneltmesi gerektiği fikri felsefe düşüncesine hâkim olmuştur. Bu arayış hümanizmin bunalım yaşadığı 20. yüzyıl düşüncesinde de güçlenerek ilerlemiş, insanın aşkın yapısı insanın kendi ötesine geçebileceği düşüncesini doğurmuştur. Bu dönemde teknolojik vurgu olmasa da hümanizm vurgusu üzerinden insan biricikliğiyle daha iyiye ulaşması gereken bir canlı olarak tasvir edilmiştir.

Bu dönemde çizilmeye çalışılan insan tasavvurları tabii hukukun ve tabii hakkın da gelişimini aynı yönde etkilemiştir. Nitekim tabii hak düşüncesinin insandan ve insana ilişkin tasavvurlardan ayrı düşünülmemeyeceği bir gerçektir. Zira hümanizmin doğuşuyla tabii hak teorilerinin de kuvvet kazandığı, İspanyol keşiflerinde *küffar* olarak nitelendirilen yerlilerle fethin sorumlusu *mümin* Hristiyanların bu bağlamda kendilerini eşit hak sahibi olarak gördükleri bilinen bir gerçektir.

Buradan da anlaşılacağı üzere hümanizm düşüncesi hem transhümanizm düşüncesinde yer alan insanın kendini geliştirmesi ve fethetmesi gerektiği düşüyle hem de tabii hak teorileriyle iç içe anlam kazanır. Nitekim çalışmamızda da ortaya koymuş olduğumuz üzere transhümanist düşünürlerin kendi köklerini çoğu zaman hümanizm düşüncesinde bulmaları tesadüf değildir. Çalışmamızda hümanizmin bu karmaşık karakteri ortaya koyulmaya çalışılarak hem tabii hak düşüncesiyle hümanizm ilişkisine hem de transhümanizm fikrinin özünde taşıdığı hümanist karaktere vurgu yapılmak istenmiştir.

Yine transhümanizm düşüncesinde de temel arayışın insanın kendi doğasını fethetmesi gerektiği düşüncesi olduğu, bu fethetme düşüncesinin günümüzün teknolojik imkanlarıyla da donatıldığı açıktır. Çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere insanın terbiyesi, eğitim veya ahlak yoluyla geliştirilmesi amaçlarının günümüzde biyolojik ve teknolojik bir görünüşle kendisini transhümanizm düşüncesinde bulduğu söylenebilir. Yine transhümanistlerin kendi köklerini hümanist düşünürlerde aradığı ve kendi özlere hümanist özlere dayandırdığı açıktır. Bu nedenle transhümanizmin hümanist bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Ayrıca transhümanist düşüncenin çalışmamızda da yer vermiş olduğumuz üzere tabii hak düşüncesi üzerinde genişletici yönde etki doğuracağı söylenebilir. Nitekim transhümanizmi savunan düşünürlerin *insanın kendini geliştirmesi hakkı* olarak ortaya koydukları hak ve bu hakkın gerçekleştirilmesi için sağlanması gereken serbestlik olarak tanımladıkları *özgürlük* transhümanist düşünürlerin yine insan merkezci noktadan tabii hakları genişletme gayesinde olduklarını göstermektedir. Öte yandan transhümanizmi eleştiren düşünürlerde ise *insanların eşit bir doğaya sahip olması hakkı* ve bu hakkın gerçekleşmesi için sağlanması gereken *eşitlik* düşüncesi ön plana çıkmakta ve hem transhümanizm anlatısında hem de transhümanizm eleştirilerinde tabii hak düşüncesine dayanan bir bakış ortaya koyulmaktadır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

ADORNO Francesco Paolo, **The Transhumanist Movement.**, Palgrave Macmillan Publishing, Fisciano, 2021.

AKAL Cemal Bali & ERGÜN Reyda, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler.**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

AKAL Cemal Bali, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı.**, Dost Kitapevi, Ankara, 1997.

ARAL Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, Onikilevha Yayıncılık, İstanbul, 2021.

ASKHYLOS, **Zincire Vurulmuş Prometheus.**, Çevirenler: Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Ankara, 2013.

ARISTOTELES, **Fizik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.

ARISTOTELES, **Metafizik**, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

ARISTOTELES, **Politika**, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

ARISTOTELES, **Retorik**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

ASLAN Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021.

ASLAN Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2022.

AYBAY Rona, **İnsan Hakları Hukuku**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

AQUINAS Thomas, **Summa Theologia.**, Mcgraw-Hill Book Company, New York, 1963.

AQUINAS Thomas, **Varlık ve Öz**, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

BAUDART Anne, CHENET François, DUMONT Jean-Paul, FARAGO France, HADOT Pierre, JAMBET Christian, JULLIEN François, RUSS Jacqueline, **Felsefe Tarihi I Kurucu Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

BAUDART Anne, François CHENET, Jean-Paul DUMONT, France FARAGO, Pierre HADOT, Christian JAMBET, François JULLIEN, Jacqueline RUSS **Felsefe Tarihi III Aklın Zaferi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

BELTRAN Vicente, **Francisco de Vitoria**, Editorial Labor, Barcelona, 1939.

BİRİNCİ Görkem, **İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin Kısa Tarihi: 1918-1948**, Ekin Yayınevi, Bursa, 2022.

BLACKHAM Harold John, **Altı Varoluşçu Düşünür**, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2005,

BOLT Barbara, **Yeni Bir Bakışlar Heidegger**, Çeviren: Murat Özbek, Kolektif Kitap, İstanbul, 2012.

BOSTROM Nick, **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies.**, Oxford University Press, Oxford, 2014.

BOTTERO Jean, **Gılgamış Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan.**, Çeviren: Orhan Suda, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

BRONOWSKI Jacob, **İnsanın Yükselişi: Türümüzün Biyolojik ve Kültürel Evrimine Renkli Bir Bakış.**, Say Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 2009.

BURNS Tony, **Aristotle and Natural Law.**, Continuum International Publishing Group, New York, 2011.

CICERO, **Devlet Üzerine.**, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

CICERO, **Tanrıların Doğası.**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.

CHANGEUX Jean-Pierre & RICOEUR Paul, **Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma.**, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

ÇİĞDEM Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi.**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

DAĞ Ahmet, **İnsansız Dünya Transhümanizm.**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

DAVIS Tony, **Humanism.**, New York: Routledge, 2018.

DEMİRLİ Ekrem, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği.**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

DESCARTES René, **Felsefenin İlkeleri.**, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

DURALI Teoman, **Gılgamış Destanı.**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1998.

DUQUE Felix, **El Torno Al Humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk.**, Tecnos Press, Madrid, 2006.

ERASMUS Desiderius, **Deliliğe Övgü.**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

ERASMUS Desiderius, **Tatlı Gelir Yaşamayana Savaş.**, Can Yayınları, İstanbul, 2020.

ECO Umberto ve FEDRIGA Riccardo, **Felsefe Tarihi 3: Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye.**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2021.

EMON Anver M., **Islamic Natural Law Theories.**, Oxford University Press, 2010.

ESFANDIARY Feridun M., **Are You A Transhuman: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth In a Rapidly Changing World.**, Warner Books, 1989.

ESFANDIARY Feridun M., **Optimism One: The Emerging Radicalism.**, W. W. Norton & Company, New York, 1970.

EZZATİ A., **Islam and Natural Law.**, ICAS Press, Londra, 2002.

FEHER Ferenc, **The French Revolution and The Birth of Modernity.**, University of California Press, California, 1990.

FERRY Luc, **Transhümanist Devrim.**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2023.

FESER Edward, **Aquinas.**, Babil Yayıncılık, İstanbul, 2023.

FILLARD Jean- Pierre, **Transhumanism: A Realistic Future.**, World Scientific Publishing, London, 2020.

FINNIS John, **Natural Law and Natural Rights.**, Clarendon Press, Oxford, 2005.

FOUCAULT Michel, **Biyopolitikanın Doğuşu.**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

FOUCAULT Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus.**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

FOUCAULT Michel, **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi.**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

FOUCAULT Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir.**, Çeviren: Şehsuv Araktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

FRANSSEN Trijsje, **“Promethus”, Post and Transhumanism An Introduction.**, Peter Land Edition, Frankfurt, 2014.

FRIEDMANN Wolfgang, **Legal Theory.**, Stevens and Sons Limited, Londra, 1960.

FUKUYAMA Francis A, **Our Posthuman Future: Consequences of The Biotechnology Revolution.**, Farrar, Straus and Giroux Publishing, New York, 2002.

GAZALİ İmam, **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife.**, Çeviren: Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.

GAZALİ İmam, **Kimya-yı Saadet.**, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2014.

GAZALİ İmam, **Tevhid ve Ledün Risalesi.**, Çeviren: Serkan Özburun & Yusuf Özkan Özburun, Furkan Yayınevi, İstanbul, 1995.

GILJE Nils, SKIRBEKK Gunnar, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi.**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

GONZALEZ Ruben C., **Francisco de Vitoria.**, Institucion Cultural Espanola, Buenos Aires, 1946.

GROTIUS Hugo, **The Law of War and Peace.**, Walter J. Black Publishing, New York, 1949.

GUTHRIE William Keith Chambers, **Yunan Felsefe Tarihi II Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates.**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2021.

GÜRSOY Kenan, **J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler.**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, Ankara.

HABERMAS Jürgen, **Bölünmüş Batı.**, Çeviren: Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

HABERMAS Jürgen, **İnsan Doğasının Geleceği.**, Çeviren: Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019,

HANÇERLİOĞLU Orhan, **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2003,

HAMILTON Bernice, **Political Thought In Sixteenth-Century Spain.**, Oxford At The Clarendon Press, Londra, 1963.

HEIDEGGER Martin, **Varlık ve Zaman.**, Çeviren: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

HOBBS Thomas, **Leviathan.**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

HUANG Kuan-yun, **The Lost Texts of Confucius' Grandson.**, The Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong, 2023.

HUNT Lynn, **Inventing Human Rights: A History.**, W.W. Norton & Company, New York, 2007.

HUXLEY Julian, **New Bottles for New Wine.**, Chatto Windus Publishers, Londra, 1959.

HUXLEY Julian, **The Uniqueness of Man.**, Chatto & Windus Publishing, Londra, 1943.

HUXLEY Julian, **UNESCO: Its Purpose and its Philosophy.**, Preparatory Commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 1946.

IGNATIEFF Michael, **Human Rights As Politics and Idolatry.**, Princeton University Press, New Jersey, 2001.

INGRAM David Bruce, **Hukuk Felsefesi.**, Fol Yayınları, Ankara, 2019.

İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddin, **Fususu'l Hikem 1. Cilt.**, Çeviren; Ahmed Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İBN'ÜL-ARABÎ Muhyiddin, **Fususu'l Hikem.**, Çeviren; Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.

KARDEŞ M.Ertan, **Çağımızda Thomas Hobbes.**, VakıfBankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

KAUFMANN Walter, **İnsanı Anlamak II: Nietzsche ve Heidegger.**, İdea Yayınevi, 2009, İstanbul.

KENNEDY Hugh, **Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi.**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020.

KIZILÇELİK Sezgin, **Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine.**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011.

KNOLL Manuel, **Friedrich Nietzsche Perspektivizmden Üst-İnsana. Beş Makal.**, Garuda Yayıncılık, İstanbul, 2022.

KRIEGEL Blandine, **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri.**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

KOÇAOĞLU Mehmet, **John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları.**, İmaj Yayınevi, Ankara, 2015.

KUEHN Manfred, **Immanuel Kant.**, Çeviren: Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

KURZWEIL Ray, **The Singularity Is Near.**, Penguin Publishing, Londra, 2005.

KURZWEIL Ray & GROSSMAN Terry, **Transcend: Nine Steps to Living Well Forever.**, Rodale Publishing, New York, 2009.

KÜZECİ Elif, **Sayısal Fil**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2021.

LAMONT Corliss, **The Philosophy of Humanism.**, Half-Moon Foundation, INC., New York, 1992.

LEWONTİN Richard C., ROSE Steven, KAMİN Leon J., **Genlerimizden İbaret Değiliz: Biyoloji, İdeoloji ve İnsan Doğası.**, Yordam Kitap, İstanbul, 2015.

LI CHUNQING, **Zhong and Zhongyong in Confucian Classics.**, Foreign Language Teaching and Research Publishing, Singapur, 2020.

LILLEY Stephen, **Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement.**, SpringerBriefs in Philosophy, Fairfield., 2013.

LIVINGSTONE David, **Transhumanism: The History of A Dangerous Idea.**, Sabilillah Publications, United States of America, 2015.

LLANO ALONSO Fernando H., **El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant.**, DYKINSON, S.L., Madrid, 2002.

LOCKE John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.**, Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

LOCKE John, **Yönetim Üzerine İki İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme.**, Çeviri: Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2012.

MANDLE John, **Rawls's Theory of Justice: An Introduction.**, New York, Cambridge University Press, 2009.

MANZOCCO Roberto, **Transhumanism Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status.**, Springer Publishing, Cham, 2019.

MÅRTENSSON Ulrika, **Al-Ṭabarī's madhhab jarīrī: A Paradigm of Natural Law and Natural Rights for the 'Abbasid Caliphate.**, Gorgias Press, Piscataway, 2022.

MARTINICH A.P., **Thomas Hobbes.**, Çeviren: Akın Terzi, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013.

MEGILL Allan, **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.**, Çeviren: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

MİRANDELO Pico Della, **İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu.**, Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa, 2006.

MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine.**, Çeviren: Berna Günen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

MOYN Samuel, **The Last Utopia: Human Rights In History.**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts ve Londra, 2010.

MORE Max & VITA-MORE Natasha, **The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future.**, John Wiley & Sons Publishing, 2013.

NIETZSCHE Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt.**, Çeviren: Turan Oflazoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1964.

NIETZSCHE Friedrich, **İnsanca, Pek İnsanca-1.**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

ÖNAY Nisa Nur, **John Rawls ve Norman Barry'de Sosyal Adalet Düşüncesi**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2023.

ÖZKAN Mehmet Şükrü, **Transhümanizm Felsefesi Tekillğe Giden Yollar.**, Elis Yayınları, 2024.

PAINE Thomas, **İnsan Hakları**, Çeviren: Mehmet Emin Dostel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

PATEL Chirag & PRASAD Rishabh, **The Hidden History of Humanism**, 2015.

PILSCH Andrew, **Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia.**, University of Minnesota Press, Minnesota, 2017.

PLATON, **Sokratesin Savunması.**, Say Yayınları, İstanbul, 2014..

RAMAN Sushama & SCHULZ William F., **The Coming Good Society.**, Harvard University Press, Cambridge, 2020.

RAWLS John, **Halkarın Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması.**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

RAWLS John, **Siyasal Liberalizm**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

RITCHIE David G., **Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Concepts**, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2013.

RIZK Hadi, **Spinoza'yı Anlamak**, Çeviren: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

ROUSSEAU Jean-Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

ROUSSEAU Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

RUDE George, **Fransız Devrimi**, Çeviren: Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları, 2015, İstanbul.

SAHLINS Marshall, **Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması**, BGST Yayınları, 2021.

SALE Kirkpatrick, **The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy**, Alfred A. Knope Publishing, New York, 1990.

SALVEMINI Gaetano, **The French Revolution 1788-1792**, Alden Press, London, 1954.

SARTRE Jean Paul, **Existentialism is a Humanism**, Yale University Press, New Haven, 2007.

SARTRE Jean Paul, **Varlık ve Hiçlik**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.

SARTRE Jean Paul, **Varoluşçuluk**, Çeviren: Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985.

SERRA Antonio Truyol, **Los Principios Del Derecho Publico en Francisco Vitoria**, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Murcia, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid, 1946.

SCRUTON Roger, **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, Çevirenler: Utku Özmakas & Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

SHKLAR Judith N., **Men And Citizens: Study of Rousseau's Social Theory**, Cambridge At The University Press, Londra, 1969.

SOFOKLES, **Antigone**, Tem Yayıncılık, İstanbul, 2014.

SORGNER Stefan Lorenz, **On Transhumanism.**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2021.

SPINOZA Benedictus Baruch, **Etika**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

SPINOZA Benedict de, **Teolojik-Politik İnceleme**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

STARR S. Frederick, **Arap Fetihlerinden Timura Orta Asyanın Altın Çağı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2020.

STRAUSS Leo, **Doğal Hak ve Tarih**, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

STERN Alfred, **La Filosofia de Sartre y el Psicoanalisis Existencialista**, Compania General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

TARAKÇI, Muhammet ST. **Thomas Aquinas**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

TİMUR Taner, **Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005.

UYGUN Oktay, **Hukuk Teorileri**, Onikilevha Yayıncılık, İstanbul, 2017.

UZUN Nergis, **Doğuda ve Batı'da Hümanizm**, Urzeni Yayınları, İstanbul, 2020.

ÜLKEN Hilmi Ziya, **Felsefeye Giriş: İkinci Kısım**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.

ÜZÜMCÜOĞLU Ahmet, **Montesquieu**, Parola Yayınları, İstanbul, 2019.

VERSENYİ Lazslo, **Sokratik Hümanizm**, Sentez Yayınları, İstanbul, 2007.

VORLANDER Karl, **Felsefe Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

ZEKİYAN Boğos, **Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler**, İstanbul, 1982.

WATT W. Montgomery, **İslamiyetin Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi**, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013.

WEİL Simone, **Felsefe Dersleri**, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020.

WOKLER Robert, **Rousseau: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, 2001.

WOOD Allen W., **Kant**, Çeviren: Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

TEZLER

MORE Max, “**The Diachronic Self: Identity, Continuity, Transformation**”, Doktora Tezi, University of Southern California, 1995.

TOMRUK Emre, **Human Nature in Aristotle's Philosophy**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

MAKALELER & KİTAP BÖLÜMLERİ

ACOSTA Miguel, “El camino hacia el transhumanismo: Genesisy evolucion de un fenomeno posmoderno a partir del <<Mito del Hombre Nuevo>> de Dalmacio Negro”, **Persona y Derecho**, Cilt 84, Sayı 1, 2021, ss.133-156.

AÇIKALIN Nilgün, “Etik ve Hukuk İçin Zorlu Sınav: Yeni Nesil Teknolojik İnovasyonlar”, **Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ticaret ve Fikri Mülkiyet Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2021, ss. 1-19.

AĞIN Başak, “Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm”, **Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi**, İstanbul, 2022.

AKBALIK Esra, “Bir Varoluş Problemi Olarak Ölüm ve Ölüme Meydan Okuyan İki Kahraman: Gılgamış ve Deli Dumrul”, **Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, s. 68-80.

ANASTASIA Krıman, “Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism In The Context of The Idea of Posthuman”, **6th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts**, 2019, ss.95-102.

ANGHIE Antony, “Francisco De Vitoria ve Uluslararası Hukukun Kolonyal Kökenleri”, Çeviren; Umut KOLOŞ, **Public and Private International Law Bulletin**, Cilt 33, Sayı 1, 2013, ss.273-294.

ARIAS MALDONADO Manuel, “Transhumanismo, posthumanismo, Antropoceno: notas sobre la humanidad vertiginosa”, **Pasajes**, Sayı 57, 2019, ss.28-36.

ARICAN M. Kazım, “Spinoza Felsefesinde İnsan”, **Felsefe Dünyası**, Cilt 2, Sayı 42, Ankara, 2005, ss.145.-165.

AGAR Nicholas, “Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mas”, **The Hastings Center Report**, Cilt 37, Sayı 3, 2007, ss.12-17.

AYDENİZ Hüsnü, “Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”, **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, Sayı 53, 2020, ss.353-376.

AYDIN Mehmet, “Avrupa’da Hümanizmin Arka Plânı ve Erasmus”, **NEU Press**, Cilt 52, Sayı 2, Kış 2022.

AYDIN Yağmur, “Thomas Hobbes ve John Rawls’da Doğal Durum ve Toplumsal Sözleşme” **Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi**, Cilt 4, Sayı 6, ss.437-458.

BAGUR TALTAVULL Juan, “La razón humilde frente a la abolición del hombre: C. S. Lewis y los orígenes del transhumanismo”, **Transhumanismo: ¿homo sapiens o ciborg?**, Editör: María Lacalle Noriega, Madrid, 2022.

BAUMANN Fred, “Humanism and Transhumanism”, **The New Atlantis**, Cilt 29, 2010, ss. 68-84.

BAYEFSKY Rachel, “Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective”, **Political Theory**, Cilt 41, Sayı 6, 2013, ss. 809-837.

BELL Andrew, “Artificial Enhancement and The Posthuman Condition in Joseph Conrad's "The Secret Agent””, **Yearbook of Conrad Studies**, Cilt 8, 2013, ss.133-138.

BENEYTO Josep Belda, “La Teoría Universal del Humanismo”, **Analecta Malacitana Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras**, Cilt 34, Sayı 2, ss. 635-657.

BERBER Yunus Emre, “İnsan Haklarında Hümanizmin ve Liberalizmin İzleri” **Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi Prof. Dr. M. Fatih UŞAN’a Dekanlıkta 10. Yıl Anısına Teşekkür Armağanı**, Yıl 2022, Sayı 2, ss. 315-358.

BEŞER Ali Sertan, “Gazzâlî Descartes’ın Felsefesine Etki Etmiş Midir?”, **Temaşa Felsefe Dergisi**, Sayı 19, ss.60-79.

BIELOVA Myroslava & BYELOV Dmytro, “Transhumanism as a Legal Category”, **Visegrad Journal on Human Rights**, Sayı 6, 2023, ss.6-11.

BIEN Joseph, “Montesquieu On Fundamental Law and Custom”, **The Southwestern Journal of Philosophy**, Cilt. 3, Sayı, 3, Yıl 1972, ss. 149-154.

BOSTROM Nick, “A History of Transhumanist Thought”, **Journal of Evolution and Technology**, Cilt 14, Sayı 1, 2005, ss.1-25.

BOSTROM Nick, “The Future of Humanity”, **Geopolitics, History, and International Relations**, Cilt 1, Sayı 2, 2009, ss.41-78.

BOZKURT Nejat, “Jean-Paul Sartre’in İnsan Anlayışı”, **Felsefe Arkivi**, Sayı 25, Yıl 1984, İstanbul, ss.133-167.

BOYER John H., Geoffrey MEADOWS, “Thomas Aquinas: Teacher Of Transhumanity?”, **Newcastle Upon Tyne**, Cambridge Scholars Publishing, 2015, ss. 176-187.

BRADY Ryan, “Ethics of Enhancement: How Transhumanism and Buddhism Could Shape the Future of Moral Development”, **Canadian Journal of Buddhist Studies**, Sayı 18, 2023, ss.44-71.

BRUMLIK Micha, “Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism”, **Perfecting Human Futures: Transhuman Visions and Technological Imaginations**, 2016, ss. 121–140.

BUBEN Adam, “The Dark Side of Desire: Nietzsche, Transhumanism, And Personal Immortality”, **The Southern Journal of Philosophy**, Cilt 59, Sayı 1, 2021, ss.66-84.

BÜYÜK Mehmet Emin, “Machiavelli’den Grotius’e Egemenlik Kuramının ve Modern Devletler Hukukunun Gelişimi”, **İstanbul Hukuk Mecmuası**, Cilt 80, Sayı 1, ss.299-356.

BYK Christian, “Transhumanism: from Julian Huxley to UNESCO What Objective for International Action?”, **European Journal of Bioethics JAHR**, Cilt 12/1, Sayı 23, 2021, ss.141-162.

CAMILLO Ottavio Di, “Humanism In Spain”, **Renaissance Humanism, Volume 2: Foundations, Forms, and Legacy**, Editör: Albert Rabil Jr., University of Pennsylvania Press, 1991.

CASSIRER Ernst, “Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, **Journal of the History of Ideas**, 1942, Cilt 3, Sayı 3, ss.319-346.

CHROUST Anton-Hermann, “The Philosophy of Law of Gustav Radbruch”, **The Philosophical Review**, Duke University Press, Cilt 53, Sayı 1, 1944, ss.23-25.

COMPAGNA Diego & ŞAHİNOL Melike, “Enhancement Technologies and the Politics of Life”, **Nanoethics**, Sayı 16, 2022, ss.15-20.

CORDEIRO Jose, “The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism”, **World Future Review**, Cilt 6, Sayı 3, 2014, ss.231-239.

CORDURA Carla, “El Humanismo”, **Revista Chilena De Literatura**, Universidad de Chile, Santiago, Şili, Sayı 84, 2013, ss. 9-17.

ÇATALOLUK Gökçe, “Kant Düşüncesinde Hukukun Sınır Hatları”, **İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2019, ss.202-209.

ÇELEBİ Vedat, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Cilt 4, Sayı 2, 2014, ss.63-76.

ÇITAK Halim Alperen, “Transhümanizm Karşısında Hukuk Devleti İdeali”, **İnsan Hakları Yıllığı**, Cilt 38, 2020, ss.1-40.

ÇOBAN DÖŞKAYA Füsün, “Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin Arka Planı ve Analizi”, **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, Cilt 11, Sayı 6, ss.4727-4745.

DARÓS William Roberto, “El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza”, **Pensamiento**, Revista De Investigación E Información Filosófica, Cilt 64, Sayı 239, ss.71-96.

DECOCK Paul Bernard, “Erasmus as Reformer: Humanism and Piety—Scholarship and Tolerance”, **Studia Historiae Ecclesiasticae**, Church History Society of Southern Africa and Unisa Press. Cilt 45, Sayı 2, 2019.

DE MUL José, “Transhumanismo: La convergencia de la evolución, humanismo y tecnología de la información”, **Arquitectonics: Mind, Land & Society**, Sayı 19, 2001, ss.13-26.

DENK Erdem, “Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği”, **Bilge Strateji Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, 2011, ss.99-127.

DERECİ Talha, “Eski Bir Arayışa Yeni Bir Soluk: Transhümanizm”, **Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi**, İstanbul, 2022.

DIAGNE SERTDEMİR İlknur, “Ru Düşünce Ekolü’nde Fikir Çatışması: Mengzi ve Xunzi”, **Düşünme Dergisi**, Yıl 2016, Sayı 9, ss.18-36.

DUMAN Soner, “İmam Gazzali’nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 18, 2011, ss.9-32.

DÜZGÜN Şaban Ali, İnsan Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt 14, Sayı 2, 2016, ss.322-342.

DYDROV Artur, “Coexistence Between Human and Posthuman in Transhumanism: The Basic Scenarios”, **5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts**, ss. 457-464.

ELLIOT Carl, “Human 2.0”, **The Wilson Quarterly**, Cilt 27, Sayı 4, 2003, ss.13-20.

FLEMING Katie, “Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism”, **International Journal of the Classical Tradition**, Cilt 19, Sayı 2, Yıl 2012, ss. 82-106.

FRAGATA Júlio, “O Humanismo Existencialista de Sartre”, **Revista Portuguesa de Filosofia**, Cilt 19, Sayı 1, 1963, ss. 48-58.

FRUTOS Eugenio, “El Humanismo y Sus Formas”, **Espíritu: Cuadernos Del Instituto Filosófico de Balmesiana**, Cilt 1, Sayı 4, 1952, ss.160-179.

FUKUYAMA Francis, “Natural Rights and Human History”, **The National Interest**, Sayı 64, 2001, ss.19-30.

FUKUYAMA Francis, “Transhumanism”, **Foreign Policy**, Slate Group Publishing Sayı 144, 2004, ss. 42-43.

FULLER Lon Luvois, “American Legal Philosophy At Mid-Century”, **Journal of Legal Education**, Cilt 6, Sayı 4, 1954, ss.457-485.

GARCÍA PAZ Diego, “Evolución y desenlace del Humanismo en el siglo XXI: una perspectiva jurídica”, **Revista Estudios**, Sayı 47, 2023, ss.31-54.

GARRAD Graeme, “Nietzsche for and against the Enlightenment”, **The Review of Politics**, Cilt 70, Sayı 4, 2008, ss. 595-608.

GÖZLER Kemal, “Tabîî Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 4, Sayı: 15, 2008, ss. 77-90.

GOOLAM Nazeem, “The Influence of Al-Ghazali and Ibn Sina on Descartes”, **Journal of Islamic Studies**, Cilt 12, Sayı 3, ss.291-307.

GOLDER Ben, “What Is Anti-Humanist Humanism”, **Social Identities**, Vol. 16, No. 5, September 2010, pp. 651-668.

GONZALEZ RAMIREZ Yulfren Jhonattan, “Transhumanismo: una versión de la «Transfinitud» garcíabaquiana”, **Bajo Palabra**, Sayı 37, 2024, ss. 395-412.

GREEN Brian Patrick, “Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms?”, **Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human**, Praeger Publishers, 2015, ss. 201-214.

GUTIERREZ Ana Maria Vega, “Building a New Humanism for a Globalised World: The Contribution of Religion”, **Ecclesiastical Law Society**, 2021, Sayı 23, ss. 294-321.

GÜLLER Abdülsamet, “Tabii Hukuk Anlayışının Klasik ve Modern Dönem Görünümleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, Yıl 11, Sayı 2, ss. 1284-1314, s.1291.

GÜRBÜZ, Ahmet, “Platon’un Hukuk Görüşünün Karşılaştırılması, Değeri ve Sonuçları”, **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Yıl 2003, Sayı 7, ss. 52-67.

HARRIS Errol E., “Spinoza's Theory of Human Immortality”, **The Monist**, Cilt 55, Sayı 4, 1971, ss. 668-685.

HERNÁNDEZ VALENCÍA Juan Sebastián, “¿Es “humano” el transhumanismo? Visión desde los orígenes y desarrollo del movimiento”, **Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales**, Editörler: Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarcé, Sevilla, 2021.

HILLEBERT Jorden, “The Death of God and the Dissolution of Humanity”, **New Blackfriars**, Cilt 95, Sayı 1060, 2014, ss. 674-688.

JONES Gareth & WHITAKER Maja, “Transforming the Human Body”, **Beyond Human: From Animality to Transhumanism**, Editörler: Charlie Blake, Claire Molloy & Steven Shakespeare, Continuum International Publishing, Londra, 2012.

KADIOĞLU, Muhsin. “Hümanizm”. **Istanbul Journal of Sociological Studies**, Yıl 2011, Sayı 23, ss. 157 – 165.

KALE Nesrin, “Hümanizm”, **Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences**, Cilt 25, Sayı 2, ss. 763-770.

KARATAŞ Yaylagül Ceran, “Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı 39, 2019, ss. 61-88.

KETENCİ Taşkın, TOPUZ Metin, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 20, 2013, ss.1-18, s.3.

KEYİNCİ Ceyda, “Aristoteles’in Solon’u: Mutluluk ve Akıbeti Üzerine”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yıl 57, Sayı 2, 2017, ss. 1463-1473.

KILIÇ Muharrem, “Hukuksak Aklın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-Robotik Varoluş Formları”, **Adalet Dergisi**, Sayı 66, 2021, ss.15-54.

KRISTELLER Paul Oskar, "Humanism", **Minerva**, Springer Publishing, 1978, Cilt 16, Sayı 4, ss. 586-595.

KRISTELLER Paul Oskar, "*Renaissance Humanism and Classical Antiquity*", **Renaissance Humanism, Volume 1: Foundations, Forms, and Legacy**, Editör: Albert Rabil Jr., University of Pennsylvania Press, 1988.

KÖSE Mustafa, "Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist Miydi?", **Turkish Journal of Religious Studies**, Cilt 20, Sayı 1, 2020, ss.167-194.

KUHN Elizabeth, "Toward an Anti-Humanism of Life: The Modernism of Nietzsche, Hulme and Yeats", **Journal of Modern Literature**, Indiana University Press, Cilt 34, Sayı 4, 2011, ss. 1-20.

KURTYILMAZ Deniz, "Modernliğin Müphem Özneliği Çerçevesinde Bukalemun İnsan Zelig", **SineFilozofi Dergisi**, 2020, ss.110-129.

KÜHL Kristian & OZANSÜ Mehmet Cemil, "Radbruch Formülü", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt LLX, Sayı 1, 2012, ss.369-374.

ŁAPİŃSKI Jacek Leszek & SADŁOCHA Łukasz, "Sustainable Development and Transhumanism: Enlightenment Visions of Future Generations", **Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development**, Cilt 16, Sayı 2, ss.166-170.

LATORRA Michael, "What is Buddhist Transhumanism?" **Theology and Science**, Sayı 13, 2015, ss.219-229.

LEITER Brian, "Nietzsche and the Morality Critics", **Ethics**, The University of Chicago Press Cilt 107, Sayı 2, 1997, ss. 250-285.

LEVİN Susan B., "The Future of Knowing and Values: Information Technologies and Plato's Critique of Rhetoric", **Philosophy & Rhetoric**, Cilt 50, Sayı 2, 2017, ss.153-177.

LLANO Fernando H. L., "Transhumanism, Vulnerability and Human Dignity", **Deusto Journal of Human Rights**, Sayı 4, 2019, ss. 39-58, s.42

LOCHMAN J. M., "European Humanism: A Theological Evaluation", **CrossCurrents**, Cilt 19, Sayı 3, 1969, ss. 307-317.

MCSHEA Robert, "Spinoza: Human Nature And History", **The Monist**, Oxford University Press, Cilt 55, Sayı 4, 1971, ss. 602-616.

MERKİT Ekin, "Doğal Hukukun Pozitif Hukukla İlişkisi Bağlamında Sokrates'in Ölümü Üzerine Bir Değerlendirme", **Türkiye Adalet Akademisi Dergisi**, Yıl 14, Sayı 54, Nisan 2023, ss. 225-252.

MOAD Edward, "Al-Ghazali's Ethics and Natural Law Theory", **In Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History**, Editör; R. C. Weller ve A. M. Emon, Singapur, 2021 ss. 83-99.

MONTERDE FERRANDO Rafael, "El transhumanismo de Julian Huxleyuna nueva religión para la humanidad", **Cuadernos de Bioética**, Cilt 31, Sayı 101, 2020, ss.71-85.

MONTERDE FERRANDO Rafael, "Génesis Histórica del Transhumanismo: Evolución de una Idea", **Cuadernos de Bioética**, Cilt 32, Sayı 105, 2021, ss.141-148.

MORE Max, "Changing Times", **Extropy**, Sayı 6, 1990, ss.4-5.

Max MORE, “Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy,” **Extropy**, Cilt 4, Sayı 2, 1993, ss.15-25.

MORE Max, “Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy”, **Extropy**, Sayı 6, 1990, ss.6-12.

MOSSOS Marcela Reyes, “La fórmula de Radbruch: Una cuestión de iusnaturalismo”, **Nuevos Paradigmas de las Ciencias Sociales Latinoamericanas**, Cilt VII, Sayı 13, 2016, ss.7-26.

NELSON Eric S., “Naturalism and Anti-Naturalism in Nietzsche”, **Archiwum Historii Filozofii I Myśli Społecznej**, Cilt 58, 2013, ss., 213-228.

OLÍVOS CAMPOS José René, “El Humanismo En La Era De Los Derechos Humanos”, **Revista de la Facultad de Derecho de México**, Cilt LXXIII, Sayı 287, 2023.

ÖZKAN Fatih, “*Sokrates ve Platon Felsefesinde İnsan Sorunu*”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 18, 2019, ss. 1-20.

ÖZKAN Yakup, “Spinoza Felsefesinde Varoluş-Öz Ayrımı”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 29, 2017, ss.181-194.

PAULSON Stanley L., “On the Background and Significance of Gustav Radbruch's Post-War Papers”, **Oxford Journal of Legal Studies**, Cilt 26, Sayı 1, 2006, ss.17-40.

PAULSON Stanley L., “Radbruch on Unjust Laws: Competing Earlier and Later Views?”, **Oxford Journal of Legal Studies**, 1995, Cilt 15, Sayı 3, 1195, ss. 489-500.

PEASE Kelly Kate ve FORSYTHE David P., “Human Rights, Humanitarian Intervention, and World Politics”, **Human Rights Quarterly**, The Johns Hopkins University Press Stable, Cilt 15, Sayı 2, 1993, ss.290-314.

PEIN Corey, “Everybody Freeze! : The Extropians Want Your Body”, **The Baffler**, Sayı 30, 2016, ss.84-101.

PRICE Erwin H., “Montesquieu's "Spirit of the Law””, **The Mississippi Quarterly**, Cilt 7, Sayı 1, 1953, ss.50-61.

PUGLIESE Zulema, “Transhumanismo: Una promesa de mejoramiento humano carente de fundamento ético”, **Nuevo Pensamiento**, Cilt 10, Sayı 16, 2020, ss.429-446.

RAE Gavin, “Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism”, **Human Studies**, Cilt 33, Sayı 1, 2010, ss.23-39.

RADBRUCH Gustav, “Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law”, İngilizceye Çeviren: Bonnie Litschewski PAULSON ve Stanley L. PAULSON, **Oxford Journal of Legal Studies**, Cilt 26, Sayı 1, 2006, ss. 1-11.

RAWLS John, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, **Philosophy & Public Affairs**, Summer, Cilt 14, Sayı 3, 1985, ss. 223-251.

RAWLS John, “The Law of People”, **Critical Inquiry**, The University of Chicago Press, Cilt 20, Sayı 1, 1993, ss.36-68.

RENNAL Alison, “Review Essay Fit and Form in Science and Religion in the United States Jon Bialecki, Machines for Making Gods: Mormonism, Transhumanism”, **American Religion**, Cilt 5, Sayı 1, 2023, ss.161-171.

RUBİN Charles T., “Artificial Intelligence and Human Nature”, **The New Atlantis**, Sayı 1, Yıl 2003, ss.88-100.

SENEMOĞLU Olkan, “Machiavelli’den Hobbes’a Rönesans Dönemi Siyaset Teorisinde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı”, **İnsan&İnsan Dergisi**, Yıl 2016, Cilt 3, Sayı 8, ss. 77-100.

SEVER Oğuzcan, “Rönesans ve Perspektif: Modern Görme Biçiminin Temelleri”, **ViraVerita E-Dergi**, Yıl 2021, Sayı 13, ss. 89-109.

SAMUEL Ana J., “The Design of Montesquieu's "The Spirit of the Laws": The Triumph of Freedom over Determinism”, **The American Political Science Review**, Cilt 103, Sayı 2, Yıl 2009, ss. 305-321.

SÁNCHEZ COTTA Agustín, “Afrontando la definición contemporánea del pensamiento transhumanista”, **El Búho**, Sayı 21, 2021, ss.249-264.

SENEMOĞLU Olkan, “Locke ve Rousseau’nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi”, **İnsan & Toplum Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, ss.187-211.

SCHILLER Ferdinand Canning Scott, “The Humanism of Protagoras”, **Mind** 20, Sayı 78, ss.181-196.

SENEMOĞLU Olkan, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, **İnsan&İnsan**, Yıl 3, Sayı 10, 2016, ss.42-63.

TAILLANDIER Apolline, “Staring into the Singularity and Other Posthuman Tales: Transhumanist Stories of Future Change”, **History and Theory**, Cilt 60, Sayı 2, 2021, ss.215-233.

TADELLE DEMO Samson, “Deconstructing Transhumanism: A Metanoia from Homo Deus to Homo Kenosus”, **Conspectus**, Sayı 36, 2023, ss.84-97.

TEPE Harun, “İnsan, İnsancılık (Hümanizm) ve İnsan Hakları: İnsancılık Eleştirisi Üzerine”. **Kilikya Felsefe Dergisi**, Yıl 2019, Sayı 2, 1-16.

TELOH Henry, “Human Nature, Psychic Energy, and Self-Actualization in Platos Republic”, The **Southern Journal of Philosophy**, Yıl 14, Sayı 3, 1976, ss. 345-358.

THOMAS Alexander, “Chapter Title: A Brief History of Transhumanism and its Critics”, **The Politics and Ethics of Transhumanism**, Bristol University Press, 2024, ss.1-31.

TIROSH-SAMUELSON Hava & L. MOSSMAN Kenneth, “New Perspectives on Transhumanism”, **Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism**, Editörler: Hava Tirosh-Samuelson & Kenneth L. Mossman, Peter Lang Publishing, Frankfurt, 2011.

TUNCEL Yunus, “Nietzsche”, **Post and Transhumanism An Introduction**, Peter Land Edition, Frankfurt, 2014, ss.83-99.

TÜRK Hasan Bahadır, “Spinoza’nın *Tractatus Politicus*’unda Zorunluluk ve İnsan Doğası Tartışmasının Siyasal Anlamı”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Cilt 6, Sayı 2, 2016, s.41-56.

UYGUN Oktay, “Çağımızın İnsan Onuruna Yönelttiği Tehditler Karşısında İnsan Haklarının Önemi”, **Cumhuriyetin 100. Yılı Anısına İnsan Hakları Makaleleri Seçkisi**, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, Ankara, 2023.

ÜSKÜL ENGİN Zeynep Özlem, “Birey Kavramının Gelişimi ve İnsan Hakları”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt LXXII, Sayı 1, 2014, ss.201-218.

VAN BEERS Britta, “The Changing Nature of Law’s Natural Person: The Impact of Emerging Technologies on the Legal Concept of the Person”, **German Law Journal**, Cilt 18, Sayı 3, 2017, ss.559-594.

VEGA PASQUÍN Rafael, “Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: el derecho natural,” **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, Sayı 45, 2011, ss.403-428.

VILLA Sergio Moratiel, “Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Hukuku”, Çeviren; Aydın Furkan KAYNAK, **ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaştırmalar**, Sayı 17, 2023, ss. 230-249.

VITA-MORE Natasha, “The History of Transhumanism”, Editör: Newton Lee, **The Transhumanism Handbook**, Springer Publishing, Los Angeles, 2019.

YALDIR Hülya & DER Keziban, “*Hobbes and Rousseau on Human Nature*”, **Current Topics Social Sciences**, Editör: Hülya YALDIR, Recep EFE, Elizbieta

YAŞAR Naif, “İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği”, **Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi**, Sayı 1, Yıl 2017, ss.27-68.

YILDIRIM Mustafa, “Rönesans ve Reformasyon”, **Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2020, ss.184-210.

YILDIZ Mustafa, “Spinoza’da İnsan Doğası – Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 2012, ss.110-128.

YILMAZ Erdal. “Varoluşçuluk: Hümanizm, Anti-Hümanizm ve Ötesi”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 37, Yıl 2024, ss. 195-216.

YİĞİT Firuze, “Doğal Hakkın İnsan Hakkına Dönüşümü”, **İnsan Hakları Yıllığı**, Cilt 41, 2023, ss. 1-28.

YÜKSEL Resul, “Heidegger’in Hümanist Özne Eleştirisi”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı 32, Yıl 2021, ss.233-252.

ZAGORIN Perez, “On Humanism Past & Present”, **Daedalus**, The MIT Press American Academy of Arts & Sciences, 2003, Cilt 132, Sayı 4, ss. 87-92.

ZUZANSKA-ZYSKO, Mehmet ARSLAN, St. Kliment Ohridski University Press, Sofya, 2016, ss.267-277.

QUEVEDO MARTIN David, “Raíces humanistas del transhumanismo tecnocientífico”, **Teknokultura**, Cilt 18, Sayı 1, 2021, ss.45-51.

WEINDLING Paul, “Julian Huxley and the Continuity of Eugenics in Twentieth-century Britain”, **Journal of Modern European History**, Cilt 10, Sayı 4, 2012, ss.480-499.

WIDOW José & JENSEN Steven, “Transhumanismo, Mejoras y Naturaleza Humana”, **Angelicum**, Cilt 91, Sayı 2, 2014, ss.325-356.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Humanity+ “**Transhümanist Deklarasyon**”, 1998, Erişim adresi: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>, (Erişim Tarihi: 11.08.2025)



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Sena KARADUMAN
Tez Başlığı : Hümanizm ve Transhümanizm Düşüncesinde Tabii Hak Anlayışı
Savunma Tarihi : 29 /08/ 2025
Danışman : Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

JÜRİ ÜYELERİ:

Prof. Dr. Rıdvan AKIN
Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN
Doç. Dr. Gökçe ÇATALOLUK

İmza

Prof. Dr. Ulun AKTURAN
Enstitü Müdürü