

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL: 14 SAYI: 22 TEMMUZ-ARALIK 2009 ŞANLIURFA

İnsan Ahlâkının Temelini Ortaya Koymada Teoloji Ve Bilim Arasındaki Etkileşim¹

Hans Schwarz

Çev. Muammer Cengil**

Özet: Teoloji ve canlı bilimleri² ahlâkî davranışın kaynağını ve fonksiyonlarını anlamada birbirlerine bağımlıdırlar. Canlı bilimleri ahlâkî insanlığın tarihi ve toplumsal boyutu perspektifinden inceler ve insan davranışının birincil fonksiyonunun hayatta kalma olduğuna işaret ederler. Bu yüzden bütün insanlığın ve diğer yaratıkların korunması görüşünü öne süren bir Hıristiyan özveri ahlâkına canlı bilimleri tarafından itiraz edilmemelidir. Bununla birlikte din hayatta kalma mekanizmalarından çok daha öte bir şeydir. O (din) insanlığın ötesinde koruyucu bir araca işaret eder ve canlı bilimlerinin hayatı katı biyolojik konuma indirgemelerine engel olur.

Anahat Kelimeler: Diğergamlık, Davranışçılık, Özgür İrade, Genetik Determinizm, Ahlâk, Koruyucu Emirler, Sosyobiyojoloji Hayatta Kalma.

İnsanoğlu bir davranışı değil de ona karşı başka bir davranışı seçebilecek şekilde hür iradeye sahip midir? Veya insanoğlunun davranışı doğuştan getirmiş olduğu tabiatıyla katı bir şekilde sınırlıdır? Bu konu kilisenin erken dönemlerinde Augustine ve Pelagius arasında ateşli bir şekilde tartışılmış ve orta çağın sonlarında Luther ve Erasmus arasındaki tartışmada yeniden gündeme gelmiştir. Aydınlanma çağı boyunca hararetli bir şekilde tartışılmış olan insanoğlunun doğuştan getirmiş olduğu düşüncelerinin olup olmadığı veya her şeyin basit bir şekilde öğrenilip öğrenilmediği hususu bu konunun yalnızca farklı bir uzantısıdır. Bugün bu problem hem bilim adamları hem de ahlâkçılar tarafından “İnsanoğlunun ahlâkî tercihlerini şekillendiren güçler nelerdir?” şeklinde tekrar ortaya atılmıştır. Konrad Lorenz, insanoğlunda saldırganlık güdüsünün var olduğu iddiasını ileri sürdüğü “*Saldırganlık Üzerine*” isimli kitabını yayımladığında, bazı eleştirmenler bunun “artık insanoğlunun kendi davranışlarından sorumlu tutulamayacağı” anlamına geldiğini düşünerek Lorenz’in bu iddiasına karşı çıkmıştır (Eibl-Eibesfeldt 1976, 112). Lorenz aslında böyle bir iddia ortaya atmak istememişti. O yalnızca hiç kimsenin tek başına bir

¹ Bu çalışma Hans Schwarz’ın Zygon, vol. 28, no.1 (March 1993)’de yayımlanmış olan “The Interplay Between Science and Theology in Uncovering the Matrix of Human Morality” isimli makalesinin tercümesidir. (Çeviren)

* Hans Schwarz, Sistematik Teoloji ve Çağdaş Teolojik Konular Profesörüdür. Aynı zamanda Almanya’da Regensburg Üniversitesi, Protestan Teolojisi Enstitüsü Müdürlüğü yapmaktadır. Bu metin Amerikan Din Akademisi’nin Teoloji ve Din Grubunun, 25 Kasım 1991’de Kansas’da düzenlenen Yıllık Toplantısında sunulmuştur.

** Yrd., Doç., Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Çorum TR; muammercengil@gmail.com

² Canlı Bilimleri; Biyoloji, Tıp, antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji gibi canlı organizmalar ve yaşam süreçleriyle ilgili bilim dallarını ifade etmektedir. (Çev.)

“ada” olmadığını göstermek istemişti. Bizler etkileşim içerisinde bulunduğumuz belli çevrelerde yaşamaktayız. Çünkü biz kendi kendimizin yaratıcısı değiliz ve sürekli bizden önceki ve sonraki kuşaklarla etkileşim içerisindeyiz. Geçmişten ve şu anki birikimsel çevremizden bize ulaşan bu etkilerin boyutu nedir? Ve davranış bunların sonucu olarak ortaya çıktığında ahlâki anlamda “iyi” veya “kötü” denilebilir mi? Bu sorunun birinci bölümü bilimin etki alanını işaret ederken, ikinci bölümü bilimin ötesinde bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu sorunun cevabı bize teoloji ve bilimin özellikle canlı bilimlerinin insan ahlâkının şekillendiği alanı keşfetmede nasıl birlikte hareket etmeleri gerektiğini gösterebilir.

İnsan Ahlâkının Bilimsel Yönleri

Canlı bilimleri kendilerinin çıkış noktası olarak insanlığın tarihi ve toplumsal boyutunu ele alır ve ahlâki davranışın ortaya çıkışını ve aktarılmasını araştırır. İnsanın ahlâkıyla ilgili klasik yaklaşım, insan ruhunun (psyche) araştırılmasıdır. Sigmund Freud (1856-1939) bu yaklaşımın en meşhur temsilcisidir. Bu yüzyılın ikinci yarısında davranışçı psikoloji tarafından özellikle de Burrhus Frederic Skinner’in (1904-1990) çalışmalarıyla insan davranışının ne ölçüde değiştirilebileceği araştırılmıştır. Etoloji, özellikle de Konrad Lorenz’in doğa (içgüdüsel davranış) ve kültür arasındaki ilişkiyi sorgulayan çalışmalarıyla gündeme gelmiştir. Son olarak da Edward O. Wilson (1929) ve diğerlerinin -her ne kadar genetik temelli olsa da- diğergamlığı konu alan ve sosyobioloji olarak isimlendiren çalışmaları önem kazanmıştır. Böylece davranış bilimleri ile genetik arasındaki ara birimi ayrıntılarıyla ortaya koymaya girişen davranışçı genetiğe yönelik mevcut ilgi yalnızca mantıksal olarak sonraki bir aşama oldu. İnsan davranışının nihai sebep(leri) gözle görülebilir dışsal çevresi göz ardı edilmeksizin -artan bir şekilde içsel (tamamıyla görülemeyen) alana dayandırılmaktadır.

Öncelikle, insanın durumuyla ilgili hemen hemen birbirine zıt iki farklı anlayışla karşılaştığımız psikolojiyi ele alalım. Birincisi; düşünceleriyle kendisinden bir nesil sonra gelecek olan Konrad Lorenz’i haber veren Sigmund Freud’un psikoanalitik yaklaşımıdır. İkincisi ise; birincisinden tamamen farklı yönde gelişen B. F. Skinner’in davranışçı yaklaşımıdır. Freud, en güçlü engellenmesini insanoğlunun ürettiği medeniyette bulan saldırganlığa doğru olan eğilimin, temelde insandan bağımsız bir içgüdü olduğuna inanmaktadır. (Freud, [1930] 1961, 119-22). İçimizdeki cinsellik içgüdüsüyle birlikte bulunan ve ölüm içgüdüsünden türemiş olan saldırganlık güdüsü dünyayı yönetme kudretinde pay sahibidir. Bu Freud’un cinsellik ve ölüm, yaşam içgüdüsü ve tahrip etme içgüdüsü arasında bir mücadelenin varlığını kabul ettiği anlamına geliyor. Bu hayatın temel bir anlamı ve kültürel gelişmenin de özüdür. Freud, kötüyü, saldırganlığa, yakıp yıkmaya ve buradan yola çıkarak barbarlığa doğru kalıtsal bir eğilime sahip olduğumuz makul görünmediği için, başlangıçta böyle bir yıkma içgüdüsünün varlığını kabul etmede tereddüt ettiğini itiraf etmektedir. (Freud, [1930] 1961, 120].

Freud uzun bir tereddüt ve şüpheden sonra, insanoğlunda cinsellik ve yıkma olarak iki temel içgüdünün varlığını kabul etmiştir (Freud [1938] 1964, 148). Birincisinin hedefi, daha büyük birimler oluşturmak ve onları muhafaza etmektir. Bu bütün şeyleri birbirine bağlamak anlamına gelir. İkincisinin hedefi ise, birincinin tersinedir. Bu içgüdü ilişkileri çözmek ve her şeyi tahrip etmek için çalışır. Bu tahrip

ıçgüdücü yaşayan her şeyi cansız bir duruma getirmek için uğraşır. Bu yüzden Freud bu güdüye “ölüm ıçgüdücü” demıştır. Freud hayatın dualist bir bakış açısını betimlerken, her iki ıçgüdücünün de birbiriyle ilişkili ve birbirini kapsadığına kânidir. Onlar az veya çok büsbütün birbirinden ayrıldığında, her iki güdü arasındaki ilişki yokluğundan dolayı ortaya çıkan bir sapkınlık olan sadizm gibi bir fenomen ortaya çıkar – fakat bu iki güdüden hiçbirini henüz nihai sınırına ulaşmamıştır (Freud [1923] 1961, 41).

Kültürel gelişim boyunca kötülük eğilimlerinin ortadan kaldırılıp, yerine iyilik eğilimlerini yerleştirmek için gayret sarfedilmiştir. Fakat kötülük sürekli, güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkmaktadır. “Gerçekte, kötü eğilimlerin ‘yok edilmesinin imkansızlığı’ diye bir şey olamaz” (Freud [1915] 1939, 7). İnsanoğlundaki temel bir takım güdüler vardır ve Freud’un iddia ettiği gibi “bunlar kendiliklerinden ne iyi, ne de kötüdür.” Freud’a göre insanoğlundaki karakterini iyi veya kötü olarak sınıflandırmak tamamen yersiz bir yaklaşımdır; çünkü bir kimse nadiren tamamen iyi veya kötüdür; fakat genellikle bir açıdan bakıldığında iyi, diğeri bir açıdan bakıldığında ise kötü olabilir. Çocuklukta kötülüğe doğru ilk eğilimler varolmakla birlikte, doğrusunu söylemek gerekirse durum yetişkinlikte iyiliğe doğru tekâmül etmektedir. Bizim medeni toplumumuz iyi davranışlar ister. Bu medeni toplum insanoğlundan kendisinin doğasını takip etmek yerine mevcut kültürel değerlere itaat etmesini ister. Tabî güdüdürse bastırılır, fakat onlar genellikle kendi arzularını tatmin etmek için ortaya çıkarlar. Bencillik, diğergamlığa dönüştürüldüğünde ve bencillik eğilimlerinin sosyal eğilimlerle yer değiştirilmesi aracılığıyla, kültürel kabuller bencillik dürtüsüyle yer değiştirince iyi davranışlar garanti altına alınmış olur. Freud insanoğlundaki çelişki dolu tablosunu ortaya koyarken ve insan tabiatındaki birbiriyle rekabet eden güdülere işaret ederken, o insanoğlundaki yaratılıştan kötü olduğu kanaatinde değildir. Fakat insanoğlu kötülüğe meyleden ıçgüdücülerini, kendini korumak amacıyla ortaya koymaktadır. İnsanoğlundaki bu karanlık yönüyle ilgili görüş aynı zamanda Carl Gustav Jung ve Erich Fromm tarafından da paylaşılır. Ancak psikolojide, insanoğlundaki durumunu tamamen farklı bir biçimde analize tâbi tutan başka düşünceler de vardır.

Davranışçı Psikoloji’ye göre her insanda belli genetik istidatlar vardır. B. F. Skinner yalnızca birkaç davranışçının “insandaki genetik katkının varlığını inkâr etmeseler bile oldukça küçümsediklerini... Fakat diğerilerinin davranışın sürekli değişebilir olduğunu ileri sürdüklerini” ifade ediyor (Skinner 1974, 221). Nihayetinde insan tabiatının niteliği onun değiştirilebilir ve örnek olmasıdır. Davranışçı teori bu değişim sürecinin evrensel olduğunu ileri sürüyor ve sonuçta ne tür tecrübelerin bu değişime neden olduğunu araştırıyor (Schwartz and Lacey 1982, 12). Rus fizyolog Ivan Pavlov bir organizmanın, bir pekiştiricinin bir diğeri uyarıcıyla eşleştirildiği zaman şartlandırılabilceğini kabul ederken, Amerikalı davranışçı B. F. Skinner pekiştiricinin kendi davranışı üzerinde cereyan ettiği zaman organizmanın şartlandırılabilceğini iddia etmektedir (Skinner 1953, 65). Birincisi uyarıcı-tepki davranışı olarak isimlendirilirken, diğeri operant pekiştirme denmektedir. B. F. Skinner: “Çevrenin bir yandan türlerin genetik istidatlarını üreten tabî seleksiyon vasıtasıyla şekillenmeye devam ederken diğeri yandan operant şartlanma olarak isimlendirilen bir diğeri seçici süreç aracılığıyla bireyin davranış repertuarını koruduğunu” ifade ediyor (Skinner 1978, 85). Skinner, kültürel pratiklerin kaynağının ve onların değişiminin operant şartlanma ve tabî seleksiyonun ortak ürünü olarak açıklanabileceğini ileri

sürmektedir. Bu manada kültür; Bir grup insanın, grubun devamına katkı sağlayan ayırt edici uygulamalarının toplamıdır (Skinner, 1989, 117).

Skinner, “davranışın basitçe uyarıcıya karşı yapılan tepkiden başka bir şey olmadığını” iddia etmenin meseleyi çok aşırı bir şekilde hafife almak olduğunu bizi ikna ediyor (Skinner 1974, 230). Fakat o aynı zamanda geçmişteki benzer davranışları takip eden sonuçlardan dolayı, insanların aynı şekilde davrandığına inanmaktadır (Skinner 1953, 87). Bu belli bir hedef üzerine odaklanmış bir amaç veya bir dürtü hakkında konuşmak için hiçbir neden olmadığı anlamına geliyor. Biz kolaylıkla geçmiş analiz edebiliriz ve şu anda olabilecek olan şeyleri oldukça güzel bir tablosunu elde edebiliriz. Skinner henüz Teleoloji’den tamamen uzaklaşmak istememektedir. O şunu iddia eder: “İlerleme ve gelişme düşüncesinden veya gerçekten insanın mükemmel olduğu düşüncesinden kaçmanın zamanı değil”. Şu basit bir gerçektir ki insan, şu anda ve daha önceden hiç olmadığı kadar kendi ayakları üzerinde durabilecek güçtedir. Bir parçası olduğu dünyanın kontrolünü elde etmeyi başararak sonunda kendi kendini kontrol etmeyi öğrenebilir (Skinner [1955/56] 1972, 4). Bununla birlikte bu yeni bir kahramanlığa çağırısı ifade etmemektedir.

Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (Özgürlük ve Saygınlığın Ötesinde) isimli kitabında, insanoğlunun mutlak özgür olduğu düşüncesinin ilgasının vaktinin çoktan geldiğini açıklamıştır. (Skinner 1971, 200). Davranışın bilimsel analizi, bize mutlak anlamda özgür bir insanın var olmadığını söyler. Bizler etrafımızdaki çevre ve büyük ölçüde diğer insanlar tarafından kontrol edilmekteyiz. Skinner insan davranışının bazı dışsal kontrollere maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu söylediğinde problem; etkili bir kültür oluşturmada bu kontrolün tesadüflere bırakılması mı, zorla yapılması mı, yoksa kendi kendimize sağlamalıyız mı gerektiğindedir (Skinner [1955/56] 1972, 10). Skinner bu gücün yanlış kullanılmasının meydana getireceği tehlikenin her şeyden daha büyük olduğunu kavrayacak kadar realistir. Ütopik bir roman olan *Walden Two* isimli eserinde belirttiği gibi (1948), Skinner, hayatın davranışsal sonuçlarını tamamen şansa bırakma yerine, insanoğlunun bazı davranışlarının kasıtlı olarak şartlandırılması gerektiğine inanmaktadır. “Kendiliğinden meydana gelen erdem” onun için arzu edilen bir durumdur (Skinner [1955/56] 1972, 14). Skinner, böyle eşitlikçi bir faziletin, kahramanlık eylemlerinden farklı olduğunu ve uzun vadede bunların gerekli olmayacağını da farkındadır. Kademeli olarak bizlerin yorucu şartlara boyun eğme veya yıpratıcı işlerle uğraşma zorunluluğumuz ortadan kalkacaktır. Bizler gittikçe kolaylıkla elde edilebilen yiyecek, barınma, giyinme ve emekten tasarruf sağlayan ekipmanlara sahip olacağız. Skinner şu sonucu çıkarmaktadır: “Bizler kahramanların gitmesinden dolayı üzülebiliriz; fakat kahramanların ortaya çıkışını sağlayacak şartların ortadan kalkmasından dolayı asla.” (Skinner [1955/56] 1972, 16).

Skinner önerilerinin pek çok problemi de ortaya çıkardığının farkındadır. Fakat, O bunların başa çıkılamaz problemler olduklarını düşünmemektedir. Kontrol edenleri kimin kontrol edeceği sorununa, meselenin *kim* değil de *ne* olduğu şeklinde bir yorum ile mukabelede bulunulur (Skinner 1978, 14). İnsanlar sosyal çevreleri o şekilde yapmalarını teşvik ettiği zaman sürekli kültürel pratikleri geliştirecek yönde davranırlar. Bu etkiye sahip olan ve ilgili bilimleri destekleyen kültürler muhtemelen kendi problemlerini çözer ve varlıklarını devam ettirirler. Bu daha ziyade kontrol

edenlerin kontrol edildiği tekâmülcü bir kültürdür (Skinner 1978, 14). Bu Skinner'ın değer yargısını daha çok *varolma* ve *evrim* ile aynı kefeye koyduğu anlamına gelir. Skinner yaklaşımının bir kıymetsiz olmadığını farkındadır, çünkü kıymet ifade etmeyen hiçbir bilim bizzat insandan hakıyla bahsedemez. (Skinner 1978, 52). Skinner, bir şeyi *iyi* veya *kötü* olarak değerlendiren, içsel başlatıcı amillerden tekrar uzaklaşır. O tekrar çevresel olasılıklara atıfta bulunur. "İnsanların iyi olarak isimlendirdikleri şeyler pozitif pekiştiricilerdir ve türlerin hayatta kalma olasılıkları bunlar üzerinden geliştiği için de pekişirler" (Skinner 1978, 52). *İyi* terimi bir his veya eğilimin ürünü değil, yalnızca var olmanın bir gereğidir. Skinner sık sık yıkıcı bir rol oynadıkları için değerlerin seçiminde insanoğlunun duygularına önemli bir rol atfetmekte özellikle isteksizdir (Skinner 1978, 92). Şeylerin nasıl hissedildiği veya tecrübe edildiği önemli değildir, fakat önemli olan bunların olası oldukları davranışı güçlendirip güçlendirmedir. Eğer tutumlar veya şeyler var olmaya katkı sağlıyorsa onlara o zaman iyi denebilir. Özgürlük meselesini düşündüğümüzde bile biz duygular üzerine değil de; kendisi vasıtasıyla, eğer başarabilirsek, önceden olduğundan daha özgür olabileceğimiz hayatta kalma üzerine odaklanmalıyız.

Skinner'ın önerileri bize, irade vasıtasıyla her bir arzuyu ortadan kaldıran ve buna karşılık da belirli bir davranışın evrenselleştirilip evrenselleştirilemeyeceğini soran Kant'çı Vazife Ahlâkını hatırlatmaktadır. Kant evrenselleştirilebilen bütün değerlerin sürekli pozitif olduğunu ispat eder; çünkü eğer onlar negatif olsaydı bizler onları kendi isteğimizle uygulamazdık. Skinner'ın hem genetik istidadı hem de davranışsal değişimi birleştiren sözlerini hatırladığımızda, öncelikle ahlâkın genetik bir temelini olup olmadığına bakmamız gerekmektedir.

Şimdi saldırganlık davranışını, büyük bir ilgiyle ahlâki davranışla aynı işleve sahip olarak gören etolojiye dönelim. Konrad Lorenz klasik çalışması olan "*On Aggression*" (Saldırganlık Üzerine)'de saldırganlığın; pek çok hayvan arasında türün korunmasını sağlamak için gerekli bir içgüdü olarak kendi üyelerine yöneltildiğini ve bunun zararlı bir özellik olmadığı iddiasını ortaya koyar. Hayvanlar arasında tür içi saldırganlık belli bir alanda muayyen bir türün tanzimini temin eder veya iki rakipten güçlü olanın eşe sahip olmasını sağlar. İnsanlar arasında ise bu güdü seleksiyonun vasıtası olarak iki komşu kabile arasında savaşa yol açar. İnsanlığın tarih öncesi dönemlerinde kurbanı yalnızca tırmıklayarak, ısırarak ve boğazını sıkarak saldırlabildiği için, bir insanın aniden öldürülmesini önlemek için bir mekanizmaya gerek yoktu. Kurbanın da saldırganı karşı teslim olduğunu bildirecek hareketlerde bulunmak ve korkudan yalvarmak için yeterli fırsatı vardı. Şu anda ise insanoğlunun birtakım yapay silahlar geliştirmesiyle ve yeni öldürme yollarını keşfetmesiyle bu durum korkunç bir şekilde değişti (Loorenz 1963, 323). Bu durumda, yeniden kazanmamız gereken ve aslında doğuştan getirdiğimiz öldürmeye karşı ket vurma ile silahlar arasındaki denge vasıtasıyla bir sorumluluk ahlâki kazanmamız gerekmektedir. Bundan Lorenz şu sonucu çıkarmaktadır: "İnsanlık gelişim döneminden bu yana bu kadar kötü olmadı ve modern bir toplumun gerektirdiği kadar da iyi değildir" (Lorenz 1963, s. 333).

Büyük oranda Konrad Lorenz'in analizlerini takip eden Eibl-Eibesfeldt insanlar arasında saldırganlık davranışının yaygın olarak aşağıdaki durumlarda ortaya çıktığını görür: Yiyecek yarışında, gençlerin savunmasında, aşağı yukarı birbiriyle eşit düzeydeki iki rakip arasındaki üstünlük mücadelesinde, daha aşağı durumda olanlara uygulanagelen acı verici saldırganlık durumunda, bir grubun kendi üyeleri arasında

davranışları farklı algılananlar da, statü değişiminde, çiftleşmede, bir grupta yabancı görülenlerde ve özellikle küçük çocuklar arasında olmak üzere bir objenin çalınmasında (Eibl-Eibesfeldt 1976a, 98). Öldürmeye karşı olan engellemeler bizim kendi kişisel yaşantımızda geliştiği için, onlar bizim bedensel yeteneklerimizle yakından ilgilidir. Etkili bir biçimde savaşılabilmek için savaş propagandasının zorunlu oluşu, bizlere bir yabancıyı öldürmeye karşı olan engellenmenin ne kadar güçlü olduğunu gösterir.

Eibl-Eibesfeldt insanın saldırgan davranışının önceden programlandığını; fakat eğitim yoluyla artırılabilirliğini veya yeniden düzenlenebileceğini iddia etmektedir. (Eibl-Eibesfeldt 1976a, 116, 102). Barış kültürlerinde bile onlarla ilgili herhangi bir kötü tecrübeye sahip olmamalarına rağmen, çocuklar yabancıları reddetme ve onlara karşı saldırganlık durumu geliştirirler (Eibl-eibesfeldt 1976b, 14). Benzer bir şekilde, insanlar her ne zaman yeni bir gelişim aşamasına girse veya yeni bir topluluğun bir üyesi olsa, hareket özgürlüklerinin sınırlarını araştırma eğilimindedirler. Örneğin bu saldırgan sosyal keşifte bir çocuk nelere müsaade edilip nelere edilmediğini sorar. (Eibl-Eibesfeldt 1988, 212-17). Bu yüzden saldırganlık toptan arzu edilmeyen bir şey olarak belirtilemez. Öyleyse fitri saldırganlık istidadımız geliştirildiğinde ve kısıtlayıcı saldırganlık durumu bastırıldığında (örneğin savaş zamanında düşmanın öldürülmesinin zannedilmesi) bu tür saldırganlık bir kültürel evrim ürünüdür ve ihtiyaçlar bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu durum insanoğlunun bu tür bir davranışın sorumluluğunu yüklenmesinin ve bu yönelimin devam edip etmemesini isteyip istemediğini belirlemesinin gerekli olduğu anlamına gelmektedir.

E. O. Wilson'un *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) isimli kitabı gibi birkaç kitap böyle ateşli tartışmalara neden olmaktadır. Sosyobiyojisi: Bütün sosyal davranışların biyolojik temellerinin sistematik olarak araştırılmasıdır (Reis 1984, 117). Wilson bazı eleştirmenleri tarafından "insanoğlunun davranışlarının tamamını anlamamız ve hatta ilkçağ felsefi problemlerinin çözümünde nasıl davranmamız gerektiğini hususunda" bize imkân sağlamaya kalkışmakla suçlanmıştır (Singer 1984, 141). O aynı zamanda statükoyu savunmasından dolayı da suçlanmıştır; çünkü O iddia edildiğine göre " var olan her şey uyarlanabilir, uyarlanabilen bir şey iyidir, öyleyse var olan her şey iyidir" demektedir" (Allen 1978, 261). Diğerleri ise şimdye kadar "insanoğlunun bir davranışı değiştiği için o zorunlu olarak iyi bir şeydir diye inanan" bir sosyobiyojisi ne duyduklarını ne de onunla karşılaştıklarını iddia etmişlerdir (Reis 1984, 137). O yüzden bu olması gereken ile olanın birbirine karıştığı bir yanıştır.

Wilson *Sociobiology* isimli eserinin yalnızca son bölümünde insanlığa açıkça dikkat çekerken, son çalışması *On Human Nature* (1978) münhasıran insan davranışının araştırılmasına adanmıştır. O bu kitabının giriş bölümünde insanoğlunun beyinde "Ahâkî öncüllerimizi derinden ve biz farkında olmadan etkileyen ve buradan hareketle ahlâklılığın bir içgüdü olarak gelişmesini sağlayan" içsel engelleyici ve hareket ettiricilerin bulunduğu dikkat çekmektedir (Wilson 1978, 5). Bunun anlamı geleneksel teolojinin korunma emirleri olarak isimlendirdiği, varolmamızı garanti altına alan davranışın kalıtsal formları bulunduğuudur.

Wilson insan genlerinin açık bir şekilde özellikler belirttiğine ikna edilememiştir. Bilakis onlar belli özellik dizilerini geliştirecek durumu tanzim etmektedirler. (Wilson 1978, 56). Bazı durumlarda bu dizi tahditlidir ve bir kimse onun sonuçlarını güçlükle değiştirebilir; bununla birlikte bazı durumlarda ise bu dizi o kadar geniştir ki onun

neticesi kolaylıkla etki altına alınabilir. Bunun anlamı insan davranışının çeşitli dereceler altında açıkça belirlenebileceğidir. Wilson bir yandan davranışçılığın temsilcileri tarafından geliştirilen, insan davranışının materyalist temelleriyle ilgili görüşü paylaşırken, diğer yandan da onların davranışın kontrolüyle ilgili olarak geliştirmiş oldukları temel önermelerin çok basit olduğuna dikkat çekmektedir. Genetik sınırlamalar ve yaşayabileceği çevrelerin sınırlı sayıda oluşundan dolayı insanoğlunun davranışı teorik olarak belirlenebilir ki “burada sınırlama muhtemel sonuçların büyük oranda tanzim edilmiş olmasıdır” (Wilson 1978). Buna rağmen bir ferdin detaylı davranışları hakkında kısa vadeli tahminler olsa bile insanoğlu herhangi hayal edilebilir bir idrak kapasitesinin ötesinde olabilir mi? Gözardı edilmemesi gereken çok sayıda değişken vardır ve tahminlerin önemli oranda değiştirilebilmesi için küçük orandaki belirsizlikler kolaylıkla abartılabilir durumdadır.

Wilson açıkça insanoğlunun sosyal evriminin, genetik olmaktan ziyade kültürel olduğuna inanmaktadır (Wilson 1978, 153). Hatta O “bilinçli diğergamlığın insanoğlunu hayvanlardan ayıran aşkın bir nitelik olduğunu” iddia etmektedir (Wilson 1978, 150). Hayvanlar türlerinin devamını garantilemek için diğergamca davranırken, belli biyolojik mekanizmalar tarafından güdülendiklerinden genellikle ne yaptıklarının bilincinde değildirler. Bununla birlikte insanlar bilgi ve biyolojik yapılarından (kaynaklanmayan) farklı nedenler vasıtasıyla ahlâkî prensiplerini seçebilmektedirler. Lorenz gibi Wilson da artık içgüdüsel dürtülere ihtiyacımız olmadığını, yalnızca belli bir davranış türünü önermemiz gerektiğini iddia etmektedir. “Yüksek ahlâkî değerlerin kültürel evrimi belli bir yönelim elde edebilir mi, kendi kendisinin hareket ettiricisi olabilir mi, ve genetik evrimle tamamen yer değiştirebilir mi?” gibi sorular buradan çıkmaktadır (Wilson 1978, 167). Wilson’un bu sorulara cevabı olumsuzdur: “Genler kültürün iplerini elinde tutmaktadır. Bu ip çok uzundur fakat değerler kaçınılmaz bir biçimde insanoğlunun gen havuzundaki etkilerine göre sınırlandırılacaktır (Wilson 1978, 167). Her ne kadar bizim davranışlarımız derin duygusal tepkiler tarafından yönlendirilse ve güdülenirse de sonunda bu davranış “bozulmamış ve bozulmayacak olan insanın genetik yapısını içeren” bir uygulamadır (Wilson 1978, 167).

Wilson buradan şu sonucu çıkarmaktadır: “Ahlâk varlığımızı garanti etmekten başka ispat edilebilir nihâi bir fonksiyona sahip değildir”. Ahlâkın diğer pratik fonksiyonlarının ispat edilemez olduğunu kabul etmekten başka bir çaremiz olmadığını farkında olarak, bütün türlerin varlıklarını şimdiye kadar devam ettiremediğini hatırlamalıyız. Bütün türlerin mutlak bir biçimde varlıklarını kendilerinin temin etmesi gibi bir amacı varken, bu şekilde varlığın devamı, evrimsel sürecin kendisi tarafından veya genetik yapının yaşam sürecini yönetmesi ve yol göstermesi şeklinde garanti altına alınmamıştır. Wilson *On Human Nature* isimli kitabını, temenniler bölümünde, sonuç olarak hiç tereddütsüz bir şekilde “bilimsel materyalizmin bir mitoloji” olduğunu söyleyerek bitirir (Wilson 1978, 209). Yaşamın meydana gelmesine sebep olan sınırlı maddi esas tarafından, varlığın devamıyla ilgili olarak hiçbir garanti verilemez. Bu açıdan bakıldığında sınırlı hayatın sınırlı olan maddeyle olan ilişkisi gibi, davranışın da genetik temeliyle bir ilişkisi vardır.

Konrad Lorenz ve onun takipçileri için ahlâk tabî idi. Bununla birlikte sosyobiyojoloji bizleri böyle bir iyimserliğe karşı uyardı ve aynı türün üyeleri arasındaki diğergamlığın (gerçek taşıyıcılarını insanları; yani ne türler ne de tek tek o türlerin

üyelerinin oluşturmadığı) biyolojik evrimin değil bilakis türün devamı için işbirliği içerisinde olan genlerin sonucu olduğu gerçeğini gösterdi (Vogel 1988, 207). Bu dışarıdan bakıldığında diğergamlık olarak gözüken şeylerin genetik olarak egoistik olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı tabî seleksiyon aslında genel uygunluktan ziyade bir kimseye daha yakın olanın tercih edilmiş olduğu genetik ilişkilerin tekrar üretilmesinden artı bir biçimde meydana gelen reproduksiyonlarındaki kişisel başarıları yönünden ölçülen bireysel uygunluğun üst sınırına çıkarılmasından öte bir şey değildir. Christian Vogel bu tür tabî ahlâkı şu kelimelerle ifade eder: “Seninle olan genetik ilişkilerinden dolayı yakınlarına yardım et. Fakat kuşku içinde olduğunda onlara kendi kendinize ve kendi neslinize olduğundan daha az yardım et!” (Vogel 1988, 207).

Lorenz’in iddialarının aksine davranışsal genetik tabî bir ahlâk fikrini inkâr eder. Her ne kadar tabî eğilimlerimiz ahlaki davranışlarımızı kuşatsa da davranışlarımızın ahlâki vasfını tayin etmezler. Ahlâki niteliklerden söz etmedeki bu tereddüt bir bilim adamı olarak neyi betimlemesi ve neyi öngörmemesi gerektiğinin idrak edilmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası; genetik etki genlerin, fizyolojinin ve çevrenin kendi arasındaki etkileşimlerin karmaşası içine gömülmektedir. “O deterministik değil, olasılıklıdır ve olabilecek olana hiçbir sınırlama koymaz” (Plomin 1986, 21). Hala genetik etkileşimi keşfetmek önemlidir; çünkü çevresel özellikler bilindiği kadar genetik özellikler de ne kadar çok bilinirse arzu edilmeyen olarak kabul edilen sonuçlara daha rasyonel biçimde müdahale ve engelleme stratejileri tasarlanabilir.

Bununla birlikte davranışsal genetik ahlâkî uygulamalarda tamamen hükümsüz değildir. O hala var olmayla ilgilidir. Buna rağmen fertlerin ve türlerin devamlılığına inanan Darwin’in tersine, davranışsal genetikçiler kesinlikle ne fertlerin ne de grubun tam olarak varlığını devam ettirebileceğini kabul etmiyor. Evrimsel şemada yalnızca genetik üniteler var olabilecek kadar uzun süre kalır ve bu üniteler kendi benzerleri her nerede yaşayabileceklerse onların orada yeniden üretilmesine yardımcı olarak türün varoluşunu sağlamak için evrimleşirler (Alexander 1981, 511). İnsanlık düzeyinde bunun anlamı şudur: “Kendi bedenlerimize ait genlerin benzerlerinin yeniden üretilmesi yoluyla türün devamını sağlayan davranışlarımızı en üst düzeyde yaymakla bizler bencil fertleriz ve bu davranış diğer insanların bedenlerindeki bizim genlerimizin benzerlerinin yeniden üretilmesi yoluyla varoluşu en üst düzeyde genişlettiği için de bizler grup olarak diğergamız” (Alexander 1981, 511). Biz buradan; davranışsal genetiğin bencillik ve diğergamlık konularında fikrini değiştirmede sonucunu çıkarabiliriz. Bir yandan konu daha da farklılaşmakta ve aynı zamanda bencillik veya diğergamlığa yol açan genetik temel araştırılırken, davranışçı genetik hala varoluş konusuna odaklanmaktadır. İnsan fenomenine yönelik bu farklı bilimsel yaklaşımlardan ne sonuç çıkarabiliriz.

İnsan Ahlâkının Teolojik Boyutu

Öncelikle etolojinin verilerine baktığımızda, ahlaki davranışa benzer bir biçimde isimlendirebileceğimiz saldırganlık fenomeniyle karşılaşırız. Bu davranış her ne kadar diğer insanların bütünlüğüne ve mutluluğuna doğru bir saldırı niteliği taşımakta ise de nefsin korunması ve bir kimsenin kendi mutluluğunu sürdürmesinde önemli bir role sahiptir. Bu saldırganlığın etkileri eğitim yoluyla artırılabilir veya azaltılabilir. Bunun anlamı her ne kadar doğuştan var olsa da, onun katı bir şekilde insanın muhtemel

davranışlarının belirleyicisi olmadığıdır.

Diğer taraftan psikoloji ise sanki insanoğlunda gerçekten yıkıcı bir özelliğe işaret ediyormuş gibi görünür. Ancak Freud genellikle bir kimsenin kendi nefsinin korunmasını temin etmesi kötü olarak anlaşılabilirliği için, hemen insanoğlunun tabiatı gereği kötü olmadığını vurgular. İlk bakışta, davranışçı psikoloji farklı bir tablo çiziyormuş gibi görülür. Buradan (davranışçı psikolojiden) hareketle bir kimse insanoğlunun basitçe kendi çevresinin bir ürünü olduğu kanaatine ulaşabilir. Her ne kadar başlangıçta basit bir olasılık tarafından başlatılmış olsa da, pozitif pekiştirmenin sebebi asıl olarak insanlığın üzerinde evrimleştiği varolma olasılığına dayanmaktadır. Varoluşa katkı sağlayan her şey pekiştirilmiş, engelleyen her şey ise atılmıştır. Her ne kadar çok farklı bir açıdan da olsa, benzer bir ses sosyobiolojiden de işitilebilir. O insan davranışının genetik temeline vurgu yaparken sadece insanın kalıtsal faktörleri üzerinde pozitif etkiye sahip olan yüksek değerlerin varlığını sürdüreceğini gösterir. Bu varlığını garanti etmekten başka diğer gözlenebilir fonksiyonlara sahip olmadığından dolayı genlerin ve netice itibarıyla de insan davranışının bencil olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı davranışsal genetik, her ne kadar çevre ile etkileşimleri olsa da nihâi olarak kendini genetik özelliklerin var oluşları konusuyla ilgili kılmaktadır.

Çeşitli canlı bilimleri, her ne kadar yaklaşımları açısından oldukça farklı olsalar da sıra insan türünün dürtülerinin ne olduğu hakkındaki iddialarına gelince, şaşırtıcı bir biçimde benzerlik gösterirler. Hangi açıdan bakarsak bakalım nihâi olarak insan davranışının, kendi türünün devamı için üreme arzusu tarafından şekillendirildiğini görürüz. Bu insanoğlunun kendi türünün ilerlemesini sağlamak için çalıştığı ve bundan dolayı bu süreci ilerletecek şeyleri geliştirdiği, onun gelişmesini sınırlayan şeyleri ise engellediği anlamına gelir. Bizler bundan dolayı bazı boyutlarıyla çok iyi bilinen “en uygun olanın bekası” ve “var olmak için mücadele” sloganlarıyla yankılanan var olma ahlâkı ile karşılaşırız. Her ne kadar, pozitif bir değer olarak var olma yaygın bir şekilde kabul edilse de, biz bunun asla apaçık bir değer anlamına gelmediğine dikkat etmeliyiz. O herhangi bir delili olmayan ve imanın temelinde kabul edilmesi gereken belitsel¹ bir kavramdır (Sperry 1974, 15). Evrimsel süreç boyunca o kadar tür ortadan kalktı ki, niçin var olmanın yokluğa tercih edildiği merak edilmektedir. Bu, artan bir şekilde hayatın tehlikelerinin farkına vardığımız şu anda daha belirgin olabilir. Öyleyse, insanoğlunun varlığının devamı kendi ekosistemi kadar diğer yaşayan canlı türlerinin varlığına bağlı olduğu artan bir açıklıkla gözlemlendiği halde mücadele niçin devam ettiriliyor? İnsanlık tarihinin gösterdiğine göre hayatta kalma kavramı büyük oranda yalnızca insanoğluna uygulanmaktadır. Yakın bir zamana kadar varolan diğer canlıların da aynı derecede yaşamaya layık olduğu düşünülmemiştir.

Var olma içgüdüsünün varlığı empirik temellerle desteklenebilecek gibi görünürken, onu herhangi bir değerlendirmeye bağlı olarak, yüceltilmesi gereken bir pozitif etik değere dönüştürmek için herhangi bir nedeni makul gösterecek hiçbir delil öne sürülemez. Her ne kadar bizim kişisel olarak bu değere bir itirazımız yoksa da, yine de onların imanın temelini oluşturduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Hatta

¹ Belit kavramı mantıkta, bir şeyi kanıtlamada kullanılan fakat kendisi kanıtlanmaya gerek duyulmayacak kadar açık olan ilke anlamına gelir. (Çevirmen)

biz Philip Hefner'in ikazını paylaşabiliriz: "Teolojinin bu gün bir alternatifi yoktur; fakat türlerin varlığının, dünyanın, değerlerin, insan değerinin ve insan ruhu tarafından beslenen bütün şeylerin varoluş sürecinin ne olduğu ve ne olması gerektiğiyle ilgili doğruları konuşulmalı" (Hefner 1980, 393). Ama teolojinin, bilimin tarzı olan, bu şekilde konuşması için aslında bir nedeni yoktur. Eğer böyle bir durum varsa da, teoloji bu söz söyleme hakkını kendi sahası dışında bir başka alandan almıştır ve bu durumda kendi bütünlüğünden feragat ederek, bilimin bir hizmetkarı konumuna düşer. "On Emir" in insanların ve hayvanların varlıklarının devamı için gerekli olduğunu ifade eden Wolfgang Wickler tarafından da vurgulandığı gibi teolojik olarak varlığın devamı süreci hakkında konuşmada bilim bir önceliğe sahiptir (Wickler 1971, 141).

Teolojik olarak, yaratmadan bahsettiğimiz zaman varolma terminolojisinden çok daha iyi bir şekilde bu amacı ifade eden *korunma* kavramından da bahsetmemiz gerekmektedir. Süregelen yaratılış anlamında korunma, geleceğine doğru ilerleyen büyük çaplı bir yıkıma karşı yaratılmış farklılığın korunması anlamına gelmektedir. *Varolma* terimi hemen akla, 19. yy'ın Sosyal Darwinizm'inin tipik bir anlayışı olan ve başarısını varolmak için diğer tür ve grupların daha az donanımlı olduğu düşüncesine borçlu olan varolma zihniyetini getirmektedir. Bu düşünce aynı zamanda bizim dış dünyamızdaki güçler tarafından tehdit edildiğimize de işaret etmektedir. Fakat gerçek bunun zıttıdır. Bizler kendi kendimizin en kötü düşmanlarıyız ve bu durum korkunç bir şekilde kendi kendimizi yok etme yönünde ilerlemektedir. Bununla birlikte *korunma* terimi bizim bir şeylerden (kendi kendimizi yok etmek) bir şey için (şu anki hayattan zevk almak veya ölümsüz bir hayat ihtimali gibi) ve bir şeyler veya birileri vasıtasıyla (tabî kanunlar veya Tanrının kutsal iradesi) korunduğumuzu ifade etmektedir. Bu yüzden *korunma* terimi, kişisel bir açığa ve dar bir alana sahip olan *varolma* teriminden daha kapsayıcı ve detaylı bir anlama sahiptir.

Bir bilim adamı perspektifinden Wickler, büyük oranda her ikisi arasında biyolojik olarak kanunlar ve eşitlik bulunmasını tabiat ile On Emir'in karşılaştırılmasıyla ilgili olarak makul bir neden olarak ortaya koyuyor. Musa zamanında kutsal kanunlar ile tabiat kanunları arasında bir farklılık henüz ortaya konmamıştı. Onların hepsi kutsal iradenin bir ifadesi olarak düşünülmüyordu (Wickler 1971, 57). Aydınlanma döneminde de Martin Luther tereddütsüz bir şekilde on Emrin herkesin kalbine nakşedildiği ve Tanrı hakkındaki tabî bilgimizin bir parçası olduğunu iddia etmeye devam etmiştir (Luther [1538] 1883-39/I:540). Bu, tabî ahlâk veya tabî teolojinin temel öğretilerinden ziyade teolojinin kendisi tarafından yorumlanabilen temel bir değer olarak varoluşun arzu edilebilirliği ve hakimiyeti üzerinde insan bilimlerinin konsensüsünün ortaya çıktığı anlamına gelir.

Bununla birlikte tabî teoloji veya tabî ahlâk Hıristiyan teolojisiyle birebir uyuşmamaktadır. En fazla teoloji bilimine uygun bir giriş veya onun önsözünün bir parçası olabilirler. Eğer Hıristiyan ahlâkı var olmadan veya aydınlanmış bir bencillikten hareket etseydi, onun motive eden şeyin hayatını diğerlerine adayan ve havarilerinden de benzer biçimde davranmalarını isteyen İsa'ninkinden farklı olması gerekirdi. Her ne kadar Hıristiyanlar; diğer insanlar gibi, günahkar benliklerinin bir yansıması olarak genellikle onun zıttına hareket etse de Hıristiyan ahlâkı, tanrının eylemlerine karşı verilen bir cevap ahlâkıdır. Hıristiyan ahlâkı, asıl olarak davranışlarımızın neticelerini kendimiz için değil, diğer insanlar için öngören bilinçli

bir alturizmle iç içedir. Onu motive eden güç, öncelikle kendi varlığını garanti eden ve genellikle de bununla ilgili olarak başkalarının varlığını gerekli gören biyolojik determinist alturizmden temelde oldukça farklıdır.

Bununla birlikte daha sonraki gelişmeler farklı olmamalı. Martin Luther'in gözlemine göre: "Tabiat bize sevgi olarak, kendime olmasını istediğim şeyi başkaları için de istememi öğretir" (Luther [1523] 1883-, 11: 279). Bunun anlamı, Hıristiyanların sevgi emirlerine uyarak gönüllü olarak yaptıkları şeyi, diğer insanların da (tabiat öğretilerine vb. uyarak) yapması gerektiğidir (Matt. 22:37). Teolojik olarak söylemek gerekirse hem tabiat (varoluş) hem de sevgi emirleri – ki bunların altın kural (herkese iyilik etme kuralı) ile yakın ilişkileri vardır- bizleri, diğer türlerde olduğu gibi, kasıtlı bir şekilde girişeceğimiz öz kıyımından koruyan kutsal korunma emirlerinin bir ifadesidir.¹ Artık içgüdüsel dürtülerimizin kontrolü altında olmadığımızdan; fertlerin, insanlığın ve üzerinde yaşadığımız gezegenimizin varlığını sürdürebilmesi için böyle tabî boyun eğdiriciler veya gönüllü "kısıtlayıcılara" ihtiyaç vardır. Hıristiyanlar ve diğer dindar insanlar veya dinsizler insanlığın ve üzerinde yaşadığımız gezegenimizin korunması ve geliştirilmesi için hep birlikte çalışabilir. Peki bilim bu süreçte nerede kaldı?

Teoloji ve Bilim Arasındaki Etkileşimin Parametreleri

Bilimin gittikçe artan hassasiyette Tanrı'nın özel bir ifadesinden farklı bir şey olduğunu açıklamaya giriştiği, genel olarak Tanrı'nın korunma emirleri olarak sunulan şeyi, bilimin herhangi belirgin bir Hıristiyan ahlâkı diye reddetmesine neden olmadığı gibi teolojinin de varoluşa yardımcı olan bir davranış üzerinde bilimin ısrarına karşı çıkmasının bir nedeni yoktur. Canlı bilimleri, evrimsel süreç içerisindeki var olmanın üstün konumuna dikkat etmeli, Hıristiyan teolojisi de bir yandan buna dikkat ederken, diğer yandan da pozitif bir içerikle, var olmanın dinamiklerinin nasıl doldurulabileceğini kendi kendisine sormalıdır. Öyleyse canlı bilimleri fonksiyonlarının kendilerine uygunlukları açısından teolojik önerileri bütün boyutlarıyla ele almalıdır. Bunu başaran teologlar, insanın bu durumuyla ilgili analizlerine ve bu durumu açıklamak için yapmış oldukları girişimlere yöneltilen eleştirileri göğüslemekte zorlanmayacaklardır. Bu teolojinin, ana çizgisinin varoluşun daha da ilerletilmesi ve muhtemelen de garanti altına alınması şeklinde belirlendiği bir biçimde, kendi sorumluluğu içerisinde bilimlere ve yaratılmaya dikkat etmesinin zorunlu olduğu anlamına gelir. Böyle yaparken teoloji aynı zamanda güvencili bir şekilde konuşamayan insanların veya azınlıkta olduğu için sesleri duyulamayanların seslerine de kulak vermeli ve bunları da dikkatle izlemelidir. Canlı bilimlerinden de zayıflıklarına vurgu yaparak ve var olmanın hala yetersiz ahlâki düşüncelerden dolayı tehlikeye atıldığı durumlardan bizi uyarması için bu önerileri analiz etmesi istenebilir. Eğer hayatın korunmasına yönelik bu temel eğilimi teolojinin önemsememesi ve bilimsel savsaklama devam ederse ihtilaf büyüyecektir. Tersine, eğer bilim, özellikle de konuya katkı sağlamada hiçbir rolü yok diye teolojiyi yalanlarsa ve yanlışlıkla onu kendisinin "tamamen özdeksel bir fenomen olarak baş rakibi" görürse, yanlış

¹ "Koruma Emirleri" yanlışlıkla "Yaratma Emirleri" olarak anlaşılmalıdır. İkincisi statik bir yaratılma görüşüne yol açarak, genellikle tutucu bir ahlâki desteklerken, korunma emirleri ise amaç merkezli dinamik bir doğruya işaret etmektedir.

anlaşılma ve ihtilaf yine büyüyecektir (Wilson 1978, 192).

Din veya teoloji gelişmemizin şu anki durumunda daha fazla gerekli olmayan bir varoluş mekanizması olarak basit bir biçimde gelişmemiştir. Onlar, bir korunma emrini bize hatırlatarak, kendi kendimizin ötesinde bir vasıtaya işaret ederler ve basitçe korunmanın içsel bir mekanizma olduğu veya basit bir değişme olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. İnsanoğlu hayata müdahale etmeden önce yeryüzünde pek çok tür yok olduğu için, hayatı kaçınılmaz bir biçimde geleceğe taşıyan otomatik bir mekanizmanın var olmadığını hatırlamalıyız. Nihayetinde hayat korunması ve üzerinde titrenmesi gereken, bir armağandır. Bir daha önyargısız ve büyük oranda hayatın mekanistik bakış açısıyla baktığımızda teoloji; hak edilmeyen bir hediye olarak hayatın hem ortaya çıkışı hem de korunması niteliğine vurgu yapar. Bu, evrimsel süreç içerisinde taktirde layık olmayan bir boyut olarak sunulabilir. Din olmaksızın, canlı bilimleri tarihselliğini ve sınırlılığını unutarak, materyalistik bir mitolojinin var olduğunu düşünebilir. Onlar, şefkat, sevgi ve ümit çekmek gibi derin ahlâkî değerlerden yoksun olarak, hayatı katı bir şekilde kendi biyolojik konumlarına indirgeyebilirler. Bunlar, yalnızca hayatın zenginleştirici faktörleri değil, aynı zamanda katlanılabilir bir geleceği şekillendiren güçlü birer motivasyonudurlar. Bundan dolayı teoloji ve bilim arasında işbirliği, bu gezegende ilerlemenini ve varolmanın mahiyeti açısından esas teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

Alexander, Richard D. 1981. "Evolution, Culture and Human Behavior: Some General Considerations." In *Natural Selection and Social Behavior*, ed. R. Alexander and Donald Tinkle. New York: Chiron Pres.

Allen, Elizabeth, et al. 1978. "Against 'Sociobiology'." In *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*, ed. Arthur L. Caplan. New York: Harper & Row.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 1976a. *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Wesen*. Deutscher Taschenbuchverlag.

_____. 1976b. *Menschenforschung auf neuen Wegen. Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Betrachtungsweisen*. Vienna: Fritz Molden.

_____. 1988. *Der MNesCh-das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*. Munich: R. Piper.

Freud, Sigmund. [1915] 1939. "Thoughts for the Times on War and Death." In *Civilization, War and Death*, ed. John Rickman. London: Hogarth.

_____. [1923] 1961. "The Ego and the Id." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, ed. James Strachey. London: Hogarth.

_____. [1930] 1961. "Civilization and Its Discontents." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23, ed. James Strachey. London: Hogarth.

Hefner, Philip. 1980. "Is/Ought: A Risky Relationship between Theology and Science." *Zygon: Journal of Religion and Science* 15 (December): 377-96.

Lorenz, Konrad. 1883-. *Kritische Gesamtausgabe (WA)*. Weimar: Hermann Böhlau.

Plomin, Robert, 1986. *Development, Genetics and Psychology*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Reis, Michael J. 1984. "Human Sociobiology." *Zygon: Journal of Religion and Science* 19 (June): 117-40.

Schwartz, Barry, and Hugh Lacey. 1982. *Behaviorism, Science, and Nature*. New York: W. W. Norton.

Singer, Peter. 1984. "Ethics and Sociobiology." *Zygon: Journal of Religion and Science* 19 (June): 141-58.

Skinner, B. F. 1948. *Walden Two*. New York: Macmillan.

_____. 1953. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.

_____. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred A. Knopf.

_____. [1955/56] 1972. "Freedom and the Control of Men." In *Cumulative Record: A Selection of Papers*. 3d ed. New York: Appleton-Century-Crofts.

_____. 1974. *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.

_____. 1978. *Reflections on Behaviorism and Society*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

_____. 1989. *Recent Issues in the Analysis of Behavior*. Columbus, Ohio: Merrill.

Sperry, R. W. 1974. "Science and the Problem of Values." *Zygon: Journal of Religion and Science* 9 (March): 7-21.

Vogel, Christian. 1988. "Gibt es eine natürliche Moral? Oder: wie widernatürlich ist unsere Ethik?" In *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, ed. Heinrich Meier. Munich: R. Piper.

_____. 1989. *Vom Töten zum Mord: Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte*. Munich: Karl Hanser Verlag.

Wickler, Wolfgang. 1971. *Die Biologie der Zehn Gebote*. Munich: R. Piper.

Wilson, E. O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard Univ. Press.