

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ABD
KELAM BİLİM DALI**

İSLAM'DA ÇEVRENİN DEĞERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN






ŞEYMA YÜCEL ORHAN

DANIŞMAN

PROF. DR. VECİHİ SÖNMEZ

VAN - 2020

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-4)

| | |
|--|--|
| <p>Şeyma Yücel Orhan tarafından hazırlanan "İslam'da çevrenin anlam ve değeri" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p> | |
| <p>Danışman: Unvanı Adı SOYADI : Prof.Dr.Vechi Sönmez Anabilim Dalı, Üniversite Adı Temel İslam Bilimleri, Batman Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> |  |
| <p>Başkan : Unvanı Adı SOYADI : Prof.Dr.Vechi Sönmez Anabilim Dalı, Üniversite Adı Temel İslam Bilimleri, Batman Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> |  |
| <p>Üye : Unvanı Adı SOYADI : Dr.Öğr.Üy.Burhanettin Kıyıcı Anabilim Dalı, Üniversite Adı Temel İslam Bilimleri, Y.Y.Ü. Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> |  |
| <p>Üye : Unvanı Adı SOYADI : Dr.Öğr.Üy.Metin Yıldız Anabilim Dalı, Üniversite Adı Temel İslam Bilimleri, Y.Y.Ü. Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> |  |
| <p>Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> | |
| <p>Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p> | |
| <p>Tez Savunma Tarihi:</p> | 27/04/2020 |
| <p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p> Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p> | |

ETİK BEYAN SAYFASI

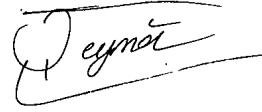
ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarımı kabullendiğimi beyan ederim. (27.04.2020)

Şeyma YÜCEL ORHAN



Yüksek Lisans Tezi

Şeyma YÜCEL ORHAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Nisan-2020

İSLAM'DA ÇEVRENİN DEĞERİ

ÖZET

Günümüz dünyası, varoluşunu tehdit edecek büyüklükteki bir kriz ve sorunlar dizisi olarak çevre krizi ve sorunlarıyla yüz yüze gelmiş durumdadır. Bu devasa soruna yönelik çeşitli çözüm arayışları geliştirilmekte ve etik ilkeler belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu çalışma, söz konusu sorunun düşünsel temellerini göz önünde bulundurarak İslam dininin çevreye yönelik yaklaşımını araştırmaktadır. Bu çalışmanın temel iddiasını, İslam'ın çevreye vermiş olduğu anlam ve değere dayalı oluşturulacak bir çevre etik yaklaşımının hakiki bir çözüm sunacağı savı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, toplamda üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde konuyla ilgili temel kavramlar, çevre krizinin düşünsel ve tarihsel kökenleri ve çözüm arayışları incelenmektedir. İkinci bölümde ise, genel olarak dinlerin çevre yaklaşımları Semavi dinler ile Semavi olmayan dinler ayrımı çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmanın temel tezini oluşturan İslam dinin çevre yaklaşımı ise, çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı bir biçimde incelenmektedir. İslam dinine göre; Allah dışındaki varlıklara denk gelen çevre kavramı, ancak aşkın bir varlık olarak Allah üzerinden bir anlam ve değer kazanmaktadır. Çünkü çevre veya geleneksel literatürdeki karşılığı olarak alem/kainat, her şeyden önce kendileriyle Yaraticının bilindiği belirtiler ve ayetler olarak tanımlanmaktadır. Allah'ın ayeti olan çevre, aynı zamanda Allah'ın isim ve sıfatlarını da kendi üzerinden yansıtmakta ve göstermektedir. İslam'a göre, çevrenin en değerli parçası

olan insanın da kendi dışındaki varlıklara yönelik muamelesi, bu anlam ve değer üzerinden olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çevre, Çevre Krizi, İnsan-Çevre İlişkisi, Din, İslam.

Sayfa Sayısı: xi+81

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vecihi Sönmez



M.Sc. Thesis

Şeyma YÜCEL ORHAN

Van Yüzüncü Yıl University Institute of Social Sciences

April-2020

THE VALUE OF ENVIRONMENT IN ISLAM

ABSTRACT

Today's world is faced with the environmental crisis and its problems as a series of crises and problems that threaten its existence. Various solutions are being developed for this huge problem and ethical principles are tried to be determined. This study investigates the environmental approach of Islamic religion by considering the intellectual foundations of the question. The basic claim of this study is the argument that an environmental ethical approach based on the meaning and value that Islam has given to the environment will provide a genuine solution. In this context, the first part of the study, which consists of three chapters in total, examines the basic concepts, intellectual and historical origins of the environmental crisis and the search for solutions. In the second part, the environmental approaches of religions in general are discussed within the framework of the distinction between Divine religions and non-Divine religions. The environmental approach of Islamic religion, which constitutes the main thesis of the study, is examined in detail in the third part of the study. According to the religion of Islam, the concept of environment, corresponds to beings other than Allah, gains meaning and value only through Allah as a transcendent being. Because the environment or the universe/cosmos are defined as signs and verses that the Creator is known through. The environment, which is the verse of Allah, also reflects and displays the names and attributes of Allah through itself. According to Islam, the human, which is the

most valuable part of the environment, should treat to other beings within the frame of this meaning and value.

Keywords: Environment, Environmental Crisis, Human-Environment Relationship, Religion, Islam.

Quantity of Page: xi+81

Supervisor: Prof. Dr. Vecihi Sönmez



İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| ÖZET..... | iii |
| ABSTRACT | v |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| KISALTMALAR DİZİNİ | ix |
| ÖNSÖZ..... | xi |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM..... | 5 |
| 1. ÇEVRE VE ÇEVRE KRİZİ | 5 |
| 1.1. Çevre ve İlgili Kavramlar | 5 |
| 1.2. Çevre Krizi..... | 7 |
| 1.3. Çevre Krizinin Kökeni..... | 8 |
| 1.3.1. Çevre Krizinin Düşünsel Kökeni..... | 8 |
| 1.3.2. Çevre Krizinin Tarihsel Kökeni | 12 |
| 1.4. Çevre Krizine Yönelik Çözüm Arayışları | 14 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 20 |
| 2. DİNLER AÇISINDAN ÇEVRE | 20 |
| 2.1. Semavi Olmayan Dinlerde Çevre Yaklaşımı..... | 21 |
| 2.2. Semavi Dinlerde Çevre Yaklaşımı | 25 |
| 2.2.1. Yahudilikte Çevre Yaklaşımı | 26 |
| 2.2.2. Hristiyanlıkta Çevre Yaklaşımı | 28 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 33 |
| 3. İSLAM'DA ÇEVRENİN ANLAM VE DEĞERİ..... | 33 |
| 3.1. İslam'da Çevrenin Genel Anlamı | 33 |
| 3.2. Allah'ın Varlığının Delili Olarak Çevre | 39 |
| 3.2.1. Hudûs Delili | 42 |

| | | |
|--------|---|-----------|
| 3.2.2. | İmkan Delili..... | 46 |
| 3.2.3. | Gaye ve Nizam Delili | 49 |
| 3.3. | İlahi İsimlerin ve Sıfatların Tecelli Yeri Olarak Çevre | 55 |
| 3.4. | İslam Açısından İnsan-Çevre İlişkisi..... | 58 |
| 3.4.1. | İnsanın Çevredeki Konumu..... | 58 |
| 3.4.2. | Halife Olarak İnsan | 62 |
| 3.4.3. | Emanetçi Olarak İnsan | 64 |
| | SONUÇ..... | 70 |
| | KAYNAKÇA | 74 |
| | ÖZGEÇMİŞ..... | |
| | TEZ ORJİNALLİK RAPORU..... | |

KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

| Kısaltmalar | Açıklamalar |
|--------------------|--------------------------------------|
| Bkz. | Bakınız |
| C. | Cilt |
| Çev. | Çeviren |
| Der. | Derleyen |
| DİB | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Ed. | Editör |
| Eds. | Editörler |
| Haz. | Hazırlayan |
| İİBF. | İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi |
| MEB. | Milli Eğitim Bakanlığı |
| Nşr. | Neşreden |
| S. | Sayfa |
| Sad. | Sadeleştiren |
| TDV. | Türkiye Diyanet Vakfı |

Vd.

Ve devamı

Yy.

Yüzyıl



ÖNSÖZ

İslam'da çevrenin anlamını ve değerini araştırmaya yönelik olan bu tez çalışması, birçok kişinin katkı ve desteği ile hazırlanmıştır. Bu bağlamda, desteği ve katkısı olan herkese teşekkür etmek vefanın gereğidir. Ancak herkesin ismini tek tek belirterek bir teşekkür listesi hazırlamak, çok uzun bir liste yapmayı gerektirdiği gibi meşakkatli ve yorucu olan tez hazırlama sürecinde teşekkür listesine eklenmesi gereken bazı isimlerin de ihmal edilmesine neden olabilir. Bu nedenle, anonim bir yöntemle katkı ve desteği olan bütün arkadaş, dost ve hocalarıma teşekkür ederim. Bu genel teşekkürün yanı sıra özellikle ismen teşekkür edilmesi gereken bazı isimleri burada zikretmeden geçmek, bu çalışmanın nakıs kalması anlamına gelecektir.

Bu tez çalışmasının danışmanlığını üstlenen, birikimiyle çalışmanın şekillenmesini sağlayan ve tezin her aşamasında teşvik ve yönlendirmesini eksik etmeyen Prof. Dr. Vecihi Sönmez'e teşekkürü büyük bir borç bilirim. Tez çalışmasını bütün detaylarıyla okuyup fikirlerini benimle paylaşan Tez Jürisinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Burhanettin Kıyıcı ve Dr. Öğr. Üyesi Metin Yıldız hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Bu çalışma süresince en büyük destekçim olan, hatta en az benim kadar bu tezde emeği olan sevgili eşim Salim, en büyük teşekkürü hak etmektedir. Bu çalışma, bir nevi kızım Zeynep Naz'ın zamanından çalınarak hazırlanmış olduğundan bir sevgi teşekkürü ile birlikte çalışmayı da kendisine armağan ediyorum. Son olarak hayatımın her aşamasında olduğu gibi bu çalışmada da destekçim olan sevgili anne ve babama da teşekkür etmek benim için büyük bir şeref ve borçtur.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca insanoğlunun çevreyi kontrol etme, doğadan faydalanma ve doğaya hâkim olma isteği, beraberinde insan-çevre ilişkisinde bazı sorunları da meydana getirmiştir. Her ne kadar insanın doğayı bozma girişimi, insanın sosyal varoluşu ile yaşıt olsa da, sanayi devrimi ve kapitalist anlayışın egemen olması ile birlikte insanın çevreyi tahrip etmesi tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar devasa boyutta olmuş ve dünyanın varlığını tehdit eden çevre sorunlarının meydana gelmesine neden olmuştur. Bir yandan sanayi devrimi, insanın tabiata müdahale imkan ve fırsatlarını artırmışken; diğer yandan kapitalist mantalite ise, adeta insanları sınırsız bir biçimde kainatı “kullanma” ve “tüketme” yarışına içerisine koymuştur. Bu çerçevede, kapitalist anlayış insanın tabiat ve tabiattaki tüm varlıklarla ilişkisini bir “sömürü” ve “kar” temeline oturtmaktadır. Bu anlayış insanı kendi benmerkezci perspektifine ve kısa görüşlü ihtiyaçlarına kilitleyip bıraktığından, insan hayata ve doğanın güzelliğine değer vermeyi bilmemekte ve çevreyi herhangi bir değer ile tanımlamamakta ve herhangi bir metafizik veya Aşkın güç ile ilişkisini görmemektedir. Ancak hızla bozulmasına ve yok olmasına neden olduğu çevre için şu soruya muhatap olmak zorundadır: “Yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir gezegende insanoğlu bir canlı türü olarak yaşayabilir mi?”. Cevabı herkesçe bilinebilecek bu sorunun doğuş kaynağı olan çevre krizi yeni bir kozmolojiye ve kültürel kodlamaya ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla da insanın çevre ilişkisini daha dengeli düzenleyen ve insanın kendisinin de kainatın ayrıcalıklı da olsa bir parçası olduğunu esas alan ahlaki paradigmalara ihtiyaç, her zamankinden daha fazla hasıl olmuştur.

Günümüzde insanı ve yaşama alanını doğrudan etkileyen çevre sorunları birçok canlı türünün yok olmasına ve yaşam alanının tükenmesine neden olmaktadır. Aslında bu tür sorunlar doğrudan dünyanın kendisini tehdit etmektedirler. İnsanı, diğer canlıları ve tüm doğayı ahenk içinde yaradan yüce Yaratıcının evrene koyduğu

o müthiş düzeni insanoğlu kendi eliyle bozduğu gibi, yeniden, yeni bir motivasyon ve irade ile bu düzeni tekrar sağlamaya çalışmaktan başka seçeneği de bulunmamaktadır. Bu sebeple insan çözüm bulma arayışına girmiştir. Ne var ki pratik çözüme yönelik çabalar sınırlı kalmış, çevre sorunları günden güne artarak korkulacak seviyeye gelmiştir.

Birçok uzmana göre mevcut çevre krizi yalnızca belli ekonomik, siyasal ve toplumsal etkenler sonucu değil aynı zamanda krizin önemli bir bileşeni manevi ve etik olmasıdır. Bunun için daha geniş felsefi ve dinler arayışına gerek vardır ki, bu durumda dinin mevcut çevre krizi açısından incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bozulmaları onarmada kullanılacak en önemli yol dindir. Dinlerin insan zihni ve davranışları üzerindeki etkisi göz önüne alındığında bu sorunu çözümede de dinin rolünün azımsanamayacağı açıktır. Özellikle teolojik gerekçelerle desteklenmiş bir çevre ahlakının geliştirilmesi, bu konudaki sorunların büyümesine engel olabilir. İslamiyet, bu gayeye uygun nedenler ihtiva etmektedir. İslam dininin 14 yüzyıl önce ilk ortaya çıkışından beri ekolojik anlayış ve gözetencilik için bir temel sunduğu açıktır (Ünverdi, 2013: 190-191).

Dünyanın doğal ortamını gelecek kuşaklar için yaşanabilir halde tutma mücadelesinde ekoloji ile ilgili bir dizi çalışmanın yapılmasına karşın diğer alanlarla kıyaslandığında yeni belirlemekte olan din ve ekoloji alanına ilişkin araştırmalar sınırlı sayıdadır. Ekolojiyi tehdit etme veya ayakta tutma bakımından, sözgelimi, bilim ve teknolojinin rolüne verilen ağırlık diğer yandan dinin rolüne verilmemiştir. Oysa dinin göz ardı edilmesi bu kulvarda verilen mücadelenin başarıya ulaşması açısından bir eksiklik oluşturmaktadır.

Bu çalışmada yukarıda ifade edilen sorunlara yönelik çözüm seçenekleri arasında İslam dininin çevre yaklaşımı ele alınmaktadır. Bu bağlamda; İslam'da çevrenin en genel anlamıyla ne ifade ettiği ve değerinin ne olduğu konusu

araştırılmaktadır. “İslam’da çevre ne anlama gelmekte ve nasıl bir değer görmektedir? İnsan-çevre ilişkisi nasıl bir paradigma üzerine oturtulmaktadır? İslam’ın çevre yaklaşımı günümüz çevre krizine çözüm sunabilmekte midir?” şeklindeki soruların cevabı bu tez çalışmasında araştırılmaktadır. İslamiyet, bu gayeye uygun bilgiler ihtiva etmektedir. İslam dini ilk ortaya çıktığı günden beri ekolojik anlayış ve çevreyi korumaya ilişkin bir temel sunmuştur. Bunun örneklerini Kur’an-ı Kerim’de ve peygamberimizin yaşamında görmek mümkündür. Böylesine güncel ve hayatın tamamını ilgilendiren ve etkileyen bir sorunu günden güne hızlı bir şekilde büyüyen İslam dini açısından ele almak önemlidir.

İslam’da çevre, en genel anlamda Allah dışındaki varlıkları ifade etmekte ve yeryüzü ve uzayda var olan her şeyi kapsayan âleme (evren) veya kâinatta denk gelmektedir (er-Râzi, 2013: 256-257; Taftazani, 2010: 102; Gazzali, 1971: 22-23; es-Sâbunî, 2005: 61; Yazıcı, 2007: 2016; Bolay, 1989: 357). Kur’an’da genel anlamda evrenle, daha özel anlamda ise insan ile doğal dünya arasındaki ilişkinin ilkeleri ile ilgili detaylar açıkça belirtilmiş; çevrenin anlam ve mahiyeti ve buna bağlı olarak çevre felsefesi ve ahlakı ortaya konulmuştur. Geleneksel İslam öğretisinde âlem veya kâinat okunmayı bekleyen bir kitaba benzetilmekte; kainat kitabı bir bütün olarak ve içindeki her bir varlığın tekil olarak Allah’ın birer belirtisi ve ayeti şeklinde değerlendirilmektedir. Allah’ın belirtisi olan çevre, doğal olarak İlahi isim ve sıfatların tecelli ettikleri yerdir. Allah’ın ayetleri (tekvini) ve İlahi isim ve sıfatların tecelligahı olan kainat veya çevre, O’nun iradesine teslim olup O’nu anmakta ve tesbih etmektedirler. Böyle bir yaklaşım, çevreyi Aşkın bir değer ile değerlendirmekte ve buna uygun ihtiramı gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı en temel sorunlarından biri olan –hatta varlığını tehdit eden– çevre krizine yönelik din temalı olmayan çözüm arayışlarını değersiz görmemekle birlikte; böyle devasa bir sorunun ancak din esaslı bir yaklaşım ve ahlak ile çözülebileceğini kabul etmektedir. Bu bağlamda

çalışmanın temel tezini, İslam'ın çevreye vermiş olduğu anlam ve değere dayalı oluşturulacak bir çevre etik yaklaşımının hakiki bir çözüm sunacağı iddiası oluşturmaktadır.

Bu tez çalışması esas olarak üç bölümden oluşmakta ve her bir bölüm kendi içinde alt başlıklar taşımaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde çalışmanın temel kavram ve sorunlarının çerçevesi, niteliği ve boyutları açıklandıktan sonra çalışmanın ikinci bölümüne geçilmektedir. İkinci bölümde; çevrenin dinler açısından anlamı, semavi ve semavi olmayan dinler perspektifinden ele alınmaktadır. Semavi olmayan dinlerin de sayısının bir hayli fazla oluşu, zorunlu olarak bu dinler arasında sınırlandırmayı gerektirdiğinden dolayı popülerliklerinden ve etkinliklerinden hareketle Hinduizm, Budizm, Taoculuk ve Konfüçyüsçülük inanç biçimleri ile sınırlı olarak işlenmektedir. İkinci bölümde ilk önce bu geleneksel ve yerel dinlerin çevre yaklaşımları incelendikten sonra semavi dinler olarak Yahudilik ve Hristiyanlığın çevre yaklaşımları ele alınmıştır. Bu çalışmanın temel iddiasını oluşturan İslam'ın çevre yaklaşımı üçüncü bölümde detaylı bir biçimde incelenmiştir. Bu bölüm altında İslam'da çevrenin anlam ve değeri; çevrenin Aşkın bir varlık olarak Allah'ın varlığına delil oluşu; İlâhi isim ve sıfatların tezahür ve tecelli yeri olarak Allah'ı tanımlayışı; İslam'a göre, insanın varlıklar içindeki konumu ve insan-çevre ilişkisinin temel paradigmaları incelenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ÇEVRE VE ÇEVRE KRİZİ

1.1. Çevre ve İlgili Kavramlar

Gündelik hayatta çok sık kullanılan ve oldukça sade ve anlaşılır bir terim olarak görünen çevre kavramı, derinlemesine incelendiğinde ve ilgili olduğu alan belirlenmeye çalışıldığında oldukça karmaşık ve anlam itibarıyla da net olmayan bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır (Keleş ve Hamamcı, 1993: 21). Bu konuda yapılan birçok çalışmada, çevre kavramının herkesçe açıkça bilinir bir terim olduğu düşünülerek, kavramın anlamına ve muhtevasına yönelik herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Elbette kavramları tanımlamak hem zor hem de riskli bir konudur. Net ve sabit tanımlar üzerinden ele alındığında kavramlar, değişmez ve donuk anlamlara mahkûm edilmiş olurlar. Hâlbuki kavramlar ve terimler, kullandıkları bağlama göre anlam kazanabilecek değişken araçlardır. Ludwig Wittgenstein'in işaret ettiği gibi, net ve açık tanımlamalara ulaşmak zor bir durumdur (Bkz. Wittgenstein, 2014). Ancak bir çalışmada kullanılacak temel kavramların, sabit ve net bir tanımı olmasa da, mana ve muhtevasını izah etmek icap etmektedir. Bundan dolayı da bu çalışma için öncelikli olarak çevre kavramının çerçevesini, niteliklerini ve boyutlarını açıklamaya çalışmak gerekmektedir.

Çeşitli bilimlerden ele alınan ve kendi disiplini çerçevesinde muhtelif biçimlerde tanımlanan çevre kavramını, en genel anlamıyla varlığın içinde yer aldığı ortam olarak anlamak ve anlamlandırmak mümkündür (Ardoğan, 2018: 14). “Genel bir tanımla çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen ya da süre içinde dolaylı ya da dolaysız bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belli bir zamanki toplamıdır” (Keleş ve Hamamcı, 1993: 21). Bu tanım çerçevesinde çevre kavramı, hem fiziksel çevreyi hem de toplumsal çevreyi içerecek genişliktedir. Fiziksel çevre, insanın içinde yaşadığı, varlığını, özelliğini ve

niteliğini fiziksel olarak algıladığı ortam olarak anlaşılabilir. Canlı ve cansız unsurları içeren fiziksel çevre doğal ve yapay çevreden oluşmaktadır. Doğal çevre, insanın oluşumuna katkıda bulunmadığı, tam tersine hazır bulunduğu çevredir. Yapay çevre ise, insanın bilgi ve kültür birikimine dayanarak, doğal çevrede bulunduğu yeraltı ve yerüstü zenginlikleri kullanarak oluşturmuş olduğu çevredir. Toplumsal çevre ise, fiziksel bir çevre içerisinde bulunan insanların ekonomik, toplumsal ve siyasal düzenlemeler çerçevesinde oluşturdukları ilişkilerin tamamından oluşmaktadır (Keleş ve Hamamcı, 1993: 23-25).

Çevre; canlıların davranışlarından etkilenen ve onların yaşamlarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen fiziksel, kimyasal ve biyolojik faktörlerin tamamını olarak açıklamak mümkündür (Ardoğan, 2018: 15). Yani, insanların, diğer canlıların ve bitki örtüsünün yaşamları boyunca ilişkilerini sürdürdükleri, etkiledikleri ve etkilendikleri ortama çevre denilmektedir. Çevre Koruma ve Ekoloji Terimleri Sözlüğü de çevreyi, bir organizmanın veya organizmalar topluluğunun yaşamı üzerinde etkili olan faktörlerin tamamı olarak tanımlamaktadır (Çepel, 1996: 41). Hülasa; çevre kavramı, herhangi bir organizmayı çevreleyen diğer organizmalar ve daha geniş anlamıyla dünya dahil tüm şeyler olarak tarif edilebilir (Collin, 2004: 74).

Çevre kavramı ile çok yakından ilgili olan ekoloji kavramı ise, en genel anlamıyla canlıları ve çevrelerini, canlıların içinde yer aldıkları çevre ile kendi aralarındaki ilişkileri ve düzeni inceleyen bilim dalıdır. Tarihsel kullanımı çok eski olmayan ekoloji kavramının literatürdeki ilk kullanımının tespiti net olmamakla birlikte, söz konusu kavrama Alman bilim insanı Ernst Haeckel tarafından anlam verildiği konusunda genel bir kabul bulunmaktadır. Ekoloji terimi, Yunanca “oikos” (ev, konut, yer) ve “logy” (bilim) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Ernst Haeckel ekoloji teriminin anlamını şu şekilde ifade etmiştir: “Ekoloji deyiminden, doğanın ekonomisi ile ilgili olan bilgiler topluluğunu anlıyoruz. Bu bilgiler hayvanların organik ve inorganik çevresi ile olan tüm ilişkilerinin incelenmesini

kapsamaktadır. Bu ilişkiler hayvanlar ve bitkiler arasında ister dostça, ister düşmanca olsun; ister dolaylı, isterse doğrudan doğruya bağıntılı bulunsun, bu bilim dalı hepsini kapsamına almaktadır.” (Çepel, 1983: 9). Çevre sorunlarının artması ve çevre krizinin ciddi bir sorun olarak gündem olması ile birlikte ekoloji kavramının muhtevası zaman içerisinde değişmiş, genişlemiş ve bir bilim olarak disiplinler arası bir hal almıştır. Bu çerçevede, Çepel (Çepel, 1996: 65) ekolojiyi “canlıların yaşam temellerini ve dolayısıyla doğayı korumanın ilkelerini konu edinen bilim, ‘ekosistemleri inceleyen bilim’, ‘çevre biyolojisi’” şeklinde tanımlamaktadır.

1.2. Çevre Krizi

İnsan-çevre ilişkisi, insanın varoluş tarihi ile yaşıt bir ilişkidir. Bu kadim ilişkide; insanoğlunun çevreyi kontrol etme, doğaya egemen olma ve doğadan faydalanma arzusu, beraberinde bazı sorunları ortaya çıkarmıştır. İnsanoğlunun yerleşik hayata geçerek tarımsal faaliyete başlaması ile birlikte çevresini biçimlendirmeye ve de istismar etmeye başlamıştır. Kısa olmayan bu süreç, bir nevi insanoğlunun çevre üzerindeki gücünün somut bir işaretidir (Ertürk, 2009: 48-50). Bu bağlamda; çevre-sisteminin doğal bir ilişkisi olan insan doğa ilişkisi, insanoğlunun yerleşik düzene geçtiği ve yapay çevresini oluşturmaya başladığı günden bu yana çevre ve doğa aleyhine sürekli bozulma gösterdiğini ifade etmek mübalağa olmayacaktır (Ertürk, 2009: 1). İnsanın yerleşik hayata geçişi ve tarım toplumuna dönüşüm süreci, özellikle neolitik çağın sonunda kentlerin ortaya çıkması, insanın çevresini denetlemesini ve biçimlendirmesini de önemli oranda belirginleştirmiştir. Bu dönemden beri insanın bilgi ve teknik birikiminin hızlı bir şekilde artmış olması, bu gelişmeye koşut bir biçimde insanın her geçen gün doğayı daha fazla işleme ve çevreyi daha çok etkileme yolunu açmıştır (Keleş vd., 2009: 89). Kendisi de doğanın bir parçası olan insanın, adeta kendi kabiliyetlerinin farkına vararak doğanın ve çevrenin diğer parçalarından farklı oluşunun idraki ile çevre ile uyum ilişkisi, insanın eliyle doğa aleyhine bozulmaya başlamıştır. Ancak genel

olarak modernleşme süreci olarak adlandırdığımız sanayi devriminden ve kapitalist anlayışın egemen olmasından sonra, binlerce yıldır devam eden insan-çevre ilişkisinin hiçbir döneminde olmadığı kadar bu ilişki bozulmuş ve sorunlu hale gelmiştir.

En genel anlamda çevre krizi veya çevre sorunları, yapay çevresini oluşturan insanın doğal çevre üzerinde oluşturmuş olduğu bütün olumsuz etkiler ile doğal kaynakların aşırı ve yanlış tüketiminin doğanın doğal olan yapısının tahrif edilme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığı bir çevre olarak tanımlanabilir (Karaca, 2017: 2). Günümüzde çevre sorunları sadece insan dışındaki varlıkları tehdit etmemekte aynı zamanda bizatihi insanın varoluşunu tehdit edecek aşamaya varmış bulunmaktadır. Basit bir örnek olarak 1952'de dünyanın en önemli şehirlerinden biri olan Londra'da hava kirliliği nedeniyle birkaç hafta içinde binlere varana sayıda insanın yaşamını yitirmesi, çevre sorunlarının o dönemdeki somut delillerinden birini oluşturmaktadır (Bkz. Ertan, 1998: 125-139). Ekolojik dengenin bozulması, beraberinde yüzlerce felakete neden olmuş ve daha büyüklerine de gebelik yapmaktadır.

Çevre krizinin veya çevre ile ilgili sorunların insanların gündemine girmesinin tarihi, oldukça yeni olup ancak birkaç on yıllık bir geçmişi bulunmasına karşın; krizin tarihsel kökeni ise daha eskidir. Krizin tarihsel gelişimi ise, salt bir tarihsel rastlantı olarak meydana gelmemiş çeşitli düşünsel ve felsefi yaklaşımlara dayalı olarak var olmuştur.

1.3. Çevre Krizinin Kökeni

1.3.1. Çevre Krizinin Düşünsel Kökeni

Çevre krizinin köklü düşünsel ve tarihi nedenleri bulunmaktadır. Dolayısıyla insanoğlunun varoluşunu tehdit edecek düzeye gelmiş çevre sorunlarına yönelik çözüm arayışlarının sağlıklı bir sonuca ulaşabilmesi için öncelikle söz konusu

sorunların ve krizin temelini oluşturan düşünsel ve tarihsel kökenlerini tespit etmek gerekmektedir. Çevre sorunlarının düşünsel temelleri olarak varlık, doğa, insan ve hayat anlayışı; dünya görüşü; etik değerler, ilkeler ve normlar; epistemoloji; bilgi, bilinç ve eğitim gibi faktörler sıralanabilir (Ardoğan, 2018: 19; Canatan, 1998: 609). Bu çerçevede çevre sorunlarını düşünsel kökenlerini belirlemeye yönelik yapılan çalışmaların çoğu, salt pozitivist bilimsel yaklaşım ile kapitalist ekonomik anlayışı esas kaynak görme konusunda uzlaşa içindedirler. Rönesans ile ortaya çıkan böyle bir bilim anlayışı, dünyayı mekanik bir tasvir ile ele almaktadır. Özellikle Francis Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650) ve Newton (1643-1727) ile meydana gelen düşünce ve bilim anlayışındaki değişim, çevre sorunlarının düşünsel kaynakları arasında gösterilmektedir.

Bacon, doğayla ilgili soyut ve metafizik düşünceye karşı durarak bilimi doğanın esası olarak görmektedir. Ona göre, doğanın ve eşyanın ilkeleri ile ilgili soyut düşünceleri bilmenin insanın işleri için pek bir önemi bulunmamaktadır (Weber, 1993: 209). Bacon'a göre, bilgi, güç ve iktidar aynı şeyler olup bunlar sayesinde doğa üzerinde egemenlik kurulabilir. İnsan bilim ile doğanın nesnel bilgisini elde ederek doğa üzerinde egemenliğini tekrardan tesis edebilir (Ünder, 1996: 41). Bu yaklaşımda insan ile doğa bir savaş halindedir. İnsanın bu durumda yapacağı şey ise, sağlıklı yöntemlerle doğanın bilgisini elde ederek doğaya hakim olmaktır. Pek tabii olarak böyle bir yaklaşım doğanın sömürülmesine ve sonucunda çevre sorunlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr (2002: 140), Bacon'un modern bilimin doğuşundaki rolü onun tarafından ortaya atılan bilimsel giriş metodunun esasen abartıldığı kadar bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir. Ancak Bacon'un yeni bilimin yayılmasında ve onun doğayı sadece anlama değil aynı zamanda ona egemen olma ve rolünün belirlemede de önemli bir rol oynamıştır. Bacon'da "doğaya egemen olma kadar onu anlama kaygısı pek görülmeyen modern bilimin bu yönünün kaynağı bulunabilir" (Nasr, 2002: 140).

Çevre sorunlarının düşünsel temelleri ile ilgili en öne çıkan düşünürlerden biri de Descartes'tir. Descartes ile birlikte doğal düzen ile ilgili geleneksel bakış açısından köklü bir ayrılış başlamış ve neredeyse geç modern düşüncenin tamamını etkilemiştir. Descartes'e göre, eşyanın temel nitelikleri uzanım/mekanla ilişkilidir ve matematiksel, bütün diğer nitelikler ikincildir ve önemsizdir. Fiziği matematiğe, maddeyi mekana indirgemekte ve bir obje ile çevresi arasında ayırım yapmamaktadır. Bundan dolayı da doğal düzen matematiksel düzenden başka bir şey olmamakta; fiziksel dünyada sonluluğun çıkarılıp atıldığı tamamıyla mekanik bir düzen haline gelmektedir (Nasr, 2002: 113-114). Bu yaklaşımda temel nokta, ruh ile maddenin/bedenin birbirinden ayrı olarak ele alınmasıdır. Descartes'in düşüncesindeki düalizm, ruh ve bedenin özü itibarıyla birbirinden ayrı olması ve sadece insanda birleşmesidir (Descartes, 1998: 250; 1967: 29). Kainatta hem ruh hem de beden sahibi yegane varlık insandır ve insan dışındaki varlıkların tamamı mekanik olarak işlemektedir. Artık açık bir şekilde doğa canlı bir "sen"den salt nicelik olan bir "o"ya dönüşmüştür (Nasr, 2002: 146). Dolayısıyla insan dışındaki varlıkları cansız birer makine olarak ele alan bu yaklaşımın çevre sorunlarının fikri temellerini oluşturduğu ileri sürülmektedir (Ünder, 1996: 42-43). Ayrıca Descartes de bilimsel bilgiyi doğayı kontrol etmek ve ona hakim olmak için bir araç olarak değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle doğa, bilimsel bilgi vasıtasıyla kendisine egemen olunacak ve insanın kendi amaç ve çıkarları için kullanılacak mekanik bir yapı olarak ele alınmaktadır (Ünder, 1996: 41, 43). Günümüz çevre sorunlarının temelinde, modern kozmolojinin yaratmış olduğu ekoloji felsefesi oluşturduğu sık sık ileri sürülmektedir. Modern kozmoloji, Descartes'in tasarladığı doğanın matematiksel tarifi ve Kartezyen ikililik; özne (insan) – nesne (doğa) ayrılığını getiren zihin-beden ayırımından etkilenmektedir. Çevre sorunlarının gerek fikir ve inanç gerekse de pratik alandaki nedenleri, modernite ile belirginleşmiştir (Ardoğan, 2018: 37).

Descartes'in fizik anlayışı yerini Newton'ununkine bırakmakla birlikte, onun ruh ile madde ve bilen süje ile bilinen obje arasındaki köklü ayrıma dayanan bütünüyle mekanistik bir doğal düzen anlayışı olan yaklaşımı, egemen oldu ve günümüzde de her yerde modern doğa görüşü üzerine etkisini sürdürmektedir (Nasr, 2002: 114). Newtoncu yaklaşıma göre, Tanrı başlangıçta maddi parçacıkları, bu parçacıklar arasındaki çekimleri ve temel hareket yasalarını yaratmıştır. Ondan sonra evren, değişmez yasalar tarafından yönetilen kozmik bir makine gibi işlemeye devam etmektedir. Bu kozmoloji, katı bir determinizme sıkı bir şekilde bağlanmıştır (Ardoğan, 2018: 40). Artık Tanrı'nın doğaya ve evrene müdahalesi söz konusu değildir. Evrende meydana gelen her olay, daha önceki olaylar tarafından bütünüyle mekanik bir biçimde açıklanabilecek bir anlayışa götürmüştür (Cevizci, 1996: 128).

Burada belirtilen yaklaşımlar esasen bilimin sekülerleşmesi çerçevesinde evrenin herhangi metafizik veya aşkın bir irade ve güç ile ilişkisinin bulunmadan ele alınmasıdır. Aşkın irade ve güç olarak Tanrı, insan-doğa ilişkilerinde artık göz önünde tutulmaz olmuş ve evrende kendi kendine işler hale gelmiştir. Bu zihniyet değişimi, modern insan ile çevre ilişkisini topyekun dengesiz bir hale dönüştürmüştür. Sorun, hem bilimleri hem de onların anlaşılmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını sağlayan vasıtaları ilgilendirmektedir. Hem anlama hem de uygulama safhalarında krizler ve bunalımlar söz konusudur (Nasr, 1988: 17). Evrenle işbirliği yerine her daim onunla çatışan bir medeniyet inşa edilmiştir.

İnsan-çevre ilişkilerinde sorunların daha fazla belirginleşmeye başlaması, yukarıda ifade edilen düşünceler ışığında modern doğa bilimlerinin teknolojiye uygulanması sonucunda olmuştur. Doğa üzerindeki egemenliğin günden güne arttığı ve aynı zamanda bu egemenliğin de iktisadi alanda daha büyük ilerlemeler olarak algılandığı bir yaklaşım yaygınlık kazanmış ve hakim olmuştur. İnsan ile doğa arasında, insan eliyle doğa aleyhine oluşturulan dengesizlik ve ona karşı kazanılan "zafer"ler artık insanın bizatihi kendisini tehdit eder hale gelmiştir. Çağdaş

insanların çoğu için kainatın hiçbir “kutsal” yanı kalmamıştır. Doğa, ulaşılması mümkün olan son noktasına kadar kullanılacak ve sömürülecek bir “şey” olarak değerlendirilmektedir. Nasr’ın (1988: 15) ifadesiyle, “çağdaş insan, tabiatı, kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil bir fahişe gibi görmektedir.” Ancak sorumsuzca gönül eğlendirilen doğanın bugünkü durumu, günden güne daha fazla gönül eğlendirmeyi imkansız kılmaktadır.

Günümüz dünyasında birçok insan, insan ile doğa arasındaki ilişkinin bozulduğu ve çok ciddi çevre sorunlarının var olduğu gerçeği ile yüzleşmektedir. Ancak insan ile doğa arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmesine karşın; “bu dengesizliğin, insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını herkes fark etmiş değildir.” (Nasr, 1988: 18).

1.3.2. Çevre Krizinin Tarihsel Kökeni

Yukarıda izah edilen felsefi yaklaşım ve bilim anlayışı, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar bu dönemde insana doğaya egemen olma imkanı sunmuştur. Özellikle insanın iktisadi amaçla doğaya egemen olma hırsıyla birleşmiş ve doğada korkunç tahribatlara neden olmuştur. Evreni aşkın olandan ayıran yaklaşım, iktisadi insanı her şeyin merkezine koyarak onun için doğadaki her türlü kaynağı sınırsızca sömürmeye yönelmiştir. Kapitalizmin gelişim sürecinde “en az maliyetle en fazla kar” şeklindeki yalın felsefesi ve sanayinin insanı kendi doğasından ayırarak yabancılaştırması doğanın merhametsizce bozulmasını beraberinde meydana getirmiştir (Görmez, 1991: 10).

Sanayileşme süreci ile birlikte muazzam teknolojik gelişmeler, materyalist hale gelen insanın ekonomik ve egemenlik hırsına büyük fırsatlar sunmuştur. Modern sanayinin körce gelişimi, doğanın bedenini saran bir kanser, sonunda doğal dengenin uyum ve dengesini yok ederek “ölümüne” yol açacak bir kansere dönüşecektir

(Nasr, 2007: 103). Sanayileşme beraberinde fabrikalaşma ve buna bağlı olarak nitelikli iş gücüne ihtiyacı doğurmuştur. Vahşi kapitalizmin tek ilkesi olan kârı maksimize etme prensibi, hem insan onuruna ve asgari insani değerlere aykırı olarak insanın insanı sömürmesine hem de doğal kaynakların hiçbir değere bağlı olmadan sınırsız bir şekilde istismar edilmesine neden olmuştur.

Sanayi devriminin koşulları altından hızlı bir biçimde değişen ve gelişen teknolojinin bedelini, sömürülen insan emeği ile birlikte doğanın fütursuzca tüketilen kaynakları ödemiştir. Sanayileşme süreci, toplumu ekonomik olarak iki sınıfa ayırmıştır. Bu sınıflar arasındaki çelişki ve çekişmenin yanında üst sınıf olan burjuva sınıfı arasındaki kıyasıya rekabet, zenginleşme ve buna bağlı olarak daha çok üretim eğilimini getirmiş, bu durum da kapitalistlerin hem toplumla hem de doğayla ilişkilerinde sömürü dozunun acımasızca artmasına yol açmıştır (Ardoğan, 2018: 74). Bu durum öyle bir hal almış ki Sanayileşen devletler ve onlardaki kapitalistler, kendilerinden çok uzak kıtalardaki toplumları ve doğal kaynakları sömürmeyi esaslı bir yöntem olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı kendi aralarında bile korkunç savaflara kalkışmışlardır. Bu savaflar bizatihi insan ile doğa ilişkisindeki dengenin tahrip olmasına yol açmıştır. Hatta retrospektif bir nazarla bakıldığında çevre krizine neden olan teknolojik gelişmelerin esasen savaş nedeniyle meydana geldiği dahi ileri sürülmektedir (Bkz. Tilly, 2002).

Kapitalizm, kârını maksimize etmek için üretimini maksimize etmesi gerekmektedir. Üretimin maksimum olabilmesi için tüketimin artırılması gerektiğinden dolayı, kapitalizm çok boyutlu bir şekilde insanların tüketim kültürünü artırmaktadır. Bugünün modern insanı, ihtiyacının çok ötesi bir tüketim kültürüne sahiptir. Çevre sorunlarını besleyen temel nedenlerden biri de, sınırsız bir tüketim kültürüne sahip olması ve buna bağlı olarak doğayı sınırsızca tüketmesidir. İnsan kendi tüketimi için, doğadaki diğer bütün varlıkları kullanmaktadır. Bundan dolayı da her yerde, doğayı ele geçirme tutkusunu görmek mümkündür. Ama bu süreçte

doğayı fetheden fatihin, yani insanın da değeri yok olmakta ve bizzat varoluşu tehlike altına girmektedir (Nasr, 1988: 16).

Çevre sorunları ve çevre krizi, günümüz insanların karşı karşıya kalmış olduğu en büyük sorunlardandır. Birçok insan ve organizasyon, çevre sorunlarına yönelik çözüm arayışı içine girmiştir. Bu arayışlar, farklılık arz etmekte hatta yer yer birbiriyle çelişmektedir. Elbette çözüm arayışının bizatihi kendisi önemli ve değerlidir. Ancak çözüm önerilerinin bir kısmı yakinen incelendiğinde, gerçekçi bir öneri içermedikleri anlaşılmaktadır.

1.4. Çevre Krizine Yönelik Çözüm Arayışları

Çevre sorunlarına ve çevre krizine yönelik çeşitli hareketler ve çözüm arayışları ortaya çıkmıştır. Temel amaç, insan-çevre ilişkisinde dengeyi korumak ve çevrenin tahrip olmasını engellemektir. Bu bağlamda, çevrenin korunmasını esas bir politika olarak benimseyen anlayış olan çevrecilik, ekonomik kalkınma amacıyla doğanın sömürülmesine bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Çevrecilik, “çevreye duyulan ilgiden kaynaklanan ve bu ilgiyi açıklayan ideolojiler ve uygulamalar” şeklinde tarif edilmekte ve çevreciliğin öznesine de çevreci denilmektedir (Keleş ve Hamamcı, 1993: 169). Benzer şekilde sosyal bir hareket olarak çevrecilik ise, doğal kaynakları ve ekosistemi korumak maksadıyla politik süreçlere katılma, çevreci eylemlerde bulunma, çevre eğitimini destekleme, çevreci yaşam örneklerini önerme ve geliştirme ve amacı doğrultusunda karar alma mekanizmalarını etkileme olarak izah edilebilir (Ardoğan, 2018: 89). Çevreci hareketler, insanın doğayı hoyratça tüketmesine ve sömürmesine karşı durmakta ve insan-doğa dengesinin korunmasını savunmaktadırlar.

Çevre sorunlarına yönelik çözüm arayışlarında insan ile doğa arasındaki ilişkinin ne olduğu ve bu ilişkide denge noktasının neresi olduğu meselesi, temel

sorunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda en öne çıkan yaklaşım ve kavram, derin ekoloji (deep ecology) yaklaşımıdır. “Derin ekoloji” kavramının isim babası Norveçli düşünür Arne Naess, 1973 yılındaki makalesinde “sığ ekoloji” ve “derin ekoloji” ayrımını yapmış ve aralarındaki farklılıkları belirtmiştir. “Sığ ekoloji”nin çevre sorunlarına yönelik uzun vadede çözüm sunmadığını belirtmiştir (Bkz. Naess, 1973). Daha sonraki çalışmalarında ise derin ekolojinin ilkelerini ortaya koymuş ve detaylandırmıştır.

Derin ekolojinin temelde şu iki ilkesi öne çıkmaktadır: “1- Yeryüzündeki insan ve insan dışı yaşamın iyi durumda olması ve gelişmesi kendi başına değerlidir. Bu değerler insan dışı yaşamın insan amaçları için yararlı olup olmamalarından bağımsızdır. 2- Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur ve kendi başlarına da bir değerdir.” (Şakacı, 2013: 9). Bu çerçevede derin ekoloji yaklaşımına göre, hayvanlar, bitkiler ve araziler gibi doğada insan dışı diğer bütün varlıkların insanın çıkar ve kullanışlılığından bağımsız olarak içsel değerleri bulunmakta ve doğalarında değer taşımaktadır. Naess, doğada bulunan varlıkların tamamının bir değere sahip olduğunu ve var olan her şeye saygı duyulması gerektiğini savunmaktadır (Tamkoç, 1994a: 3). Naess, insan için de bu ilkeyi savunmakta ve “her bir insan bireyin içsel değeri”nin bulunduğunu belirtmektedir (Şakacı, 2013: 20). Evrende var olan her şeyin bizatihi kendinden değerli oluşu, insan merkezci bir yaklaşımı reddetmeye götürmektedir (Tamkoç, 1994b: 97; Metzner, 1994: 28). “Derin ekoloji, insanı öncelikli ve yegane özsel değere sahip varlık olarak gören, doğanın insanlara hizmet için yaratıldığı düşüncesini reddeder. İnsan merkezçiliğe karşı çıkışın sonucu olarak da tüm canlı sistemlerinin ve bütün olarak doğanın kendisi için ve kendinde bir değer taşıdığını söyler” (Ardoğan, 2018: 97).

Evrende var olan herhangi bir doğal nesnenin değeri, onun bilinçli bir varlık tarafından fark edilmesi veya takdir edilmesinden bağımsız olarak bulunmaktadır

(Naes, 1995: 68-69). Derin ekoloji perspektifinden, her birinin değeri kendinden menkul olan varlık çeşitlerinin korunması ve sürdürülmesi gerekmektedir. Bu gereklilik ise, sorumluluk olarak karşılık bulmaktadır. Başka bir anlatımla, doğadaki çeşitliliğin ve uyumun devamı zorunlu olarak insan-çevre ilişkisinde insanı doğadaki varlıklara karşı sorumlu bir davranışa itmektedir. Bu bağlamda, ilişki içerisindeki çevresine zarar vermektan sakındırmak için insana sade bir yaşam biçimini tavsiye ettiğini belirtmek mümkündür. Naess, doğanın diğer parçaları gibi insanı da doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmekte ve insanın doğaya saygılı bir varlık olması gerektiğini vurgulamaktadır (Şakacı, 2013: 22). Bu bağlamda, insan ile diğer varlıklar değer noktasında eşit kabul edilmektedirler. Yani insan dahil bütün varlıklar arasında değer noktasında hiyerarşik bir yapı değil; “eş-değerlilik” söz konusudur. Bunun anlamı “bütün organizmaların ve varlıkların, aynı zamanda birbirine bağlı bir bütünün üyeleri olmaları ve dolayısıyla eşit içsel değere sahip olmalarıdır.” (Şakacı, 2013: 22). Hülasa olarak derin ekolojiye göre, evrendeki bütün varlıklar kendi başlarına değerlidir (Metzner, 1994: 28). Bu bağlamda derin ekoloji taraftarları, insanın kendisinden ziyade insan merkezci yaklaşım ve yaşamı eleştirmektedirler. Başka bir ifadeyle, insanın içsel değerini kabul etmektedirler ancak yalnızca insanın içsel değere sahip olduğu iddiasını reddetmektedirler (Şakacı, 2013: 22).

Derin ekoloji yaklaşımının, esasen yukarıda belirtilen çevre sorunlarına ve çevre krizlerine neden olan yaklaşım ve uygulamalara karşıt ve bir antitezi olarak ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bu manada çevreye yönelik yaklaşımlar, temelde insanmerkezcilik ve çevremerkezcilik şeklinde iki grup altında toplanmaktadır. Çevremerkezcilik, insanmerkezciliğin doğayı istismar etmesine ve insan-doğa dengesini tahrip etmesine karşı çevreyi korumayı esas alan bir yaklaşımdır. Öncelikle dikkat edilmesi gereken nokta, hem insanmerkezciliğin hem de çevremerkezciliğin farklı dereceleri bulunduğu konusudur (Ünder, 1996: 28-32). İnsanmerkezcilik, insanı merkeze alarak ve yalnızca insanın içsel değere sahip olduğunu

belirtmektedir. İnsanmerkezci bir çevre etiği, insan dışı varlıkları insanın amaç ve faydası için araçsallaştırmaktadır. Güçlü veya sıkı insanmerkezcilik, insanın doğayı sömürmesinde herhangi bir sınır tanımamaktadır. Ancak zayıf insanmerkezcilik, insanı doğadaki diğer varlıklardan üstün görmekle birlikte, yine insanın refahı ve sağlıklı yaşamı için bütün ekolojik sistemin sağlıklı ve dengeli olması gerektiğini belirtmektedir. Bireyin refahı ve mutluluğu, ekolojik sistemin sağlıklı olmasına bağlıdır (Ünder, 1996: 144). Zayıf insanmerkezcilikte de, insan esas amaç değerdir ve insan dışı varlıklar da insana hizmet eden araç değerlerdir. Hâsılı; salt insanmerkezci yaklaşımlara dayalı bir çevre ahlakının ve politikasının, çevreyi korumayı bir yana çevreyi tahrip edeceği muhakkaktır.

Çevremerkezci yaklaşımlar ise, çevre kavramı içerisine giren bütün varlıkları içsel değerlere sahip olarak değerlendirmektedir. İnsanmerkeçiliğin aksine, sadece insanın değil aynı zamanda insan dışı varlıkların da kendi içinde değerler taşıdığını, dolayısıyla yaşamlarını sürdürmeleri gerektiğini ve bundan dolayı da insanın doğal dünyaya karşı sorumluluğunun bulunduğunu ileri sürmektedir (Tepe, 1999: 46-47). İnsanmerkezci yaklaşımda değer sahibi sadece insan olmasına karşın; çevremerkezci yaklaşımda ise, değer sahibi bütün canlıları kapsayan doğanın kendisi veya ekolojik bütünlüktür (Şakacı, 2013: 18). Çevremerkezci yaklaşımın çeşitli dereceleri bulunmakla birlikte, insan da doğadaki diğer varlıklar gibi görülmektedir. Çevremerkezci yaklaşım, içsel değer anlayışına dayanarak kainattaki diğer varlıkların araçsallaştırılmasına bütünüyle karşı çıkmaktadır. İnsanın amaç ve menfaatlerinden bağımsız olarak bütün varlıkların içsel değeri bulunmaktadır. Bu bağlamda, çevredeki varlıklar insan için bir işleve sahip olduklarından dolayı değil, bizatihi değerli oldukları için korunması ve saygı duyulması gerekmektedir (Keleş vd., 2009: 76-77). Derin ekoloji yaklaşımı da, insanmerkezci bazı özellikler taşımakla birlikte esasen çevremerkezci bir yaklaşımdır.

Çevreyi korumaya yönelik ideolojilerin ve hareketlerin oluşturacağı çevre etiği, elbette değerli ve önemlidir. Ancak bu konu ile ilgili yukarıda belirtilen yaklaşımlar, bazı noktaları veya esas noktaları es geçtiklerinden dolayı çevreye yönelik hedefledikleri korumayı sağlama konusunda başarıya ulaşamayacaktır. Çünkü mevcut çevre krizinin önemli bir bileşeni manevi ve etikdir. Lynn White (1967: 1204)'in belirttiği gibi, “insanların ekoloji konusundaki davranışları çevrelerindeki şeylerle ilişki bakımından kendileri hakkında ne düşündüklerine bağlıdır. İnsan ekolojisi doğamıza ve yazgımıza ilişkin inançlarla, yani dinle köklü biçimde belirlenir.” Dolayısıyla çevreyi korumaya yönelik oluşturulacak bir çevre etiği, dinleri dışlayarak amacına ulaşamaz. Günümüz seküler dünyasında dahi sanıldığına aksine dinler, insan davranışlarını çok ciddi etkileme potansiyeline sahiptirler. Bu çerçevede, “dinler doğaya karşı tutumlarımıza biçim vermeye hem bilinçli hem de bilinçdışı yollardan katkıda bulunurlar.” (Tucker ve Grim, 2007: 18). Gittikçe bozulan bir gezegende yaşayabilir bir canlı türü olarak insan; varlığını sürdürmek istiyorsa, insanın yapması gereken yegane şey insan-doğa ilişkisinin kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirmesi ve bu ilişki de aşkın bir varlık olarak Tanrı'yı dışlamamasıdır. Çünkü Nasr'ın (1988: 18) belirttiği gibi, insan-doğa ilişkisindeki dengesizliğin esas kaynağını insan ile Tanrı arasındaki uyumun bozulması teşkil etmektedir.

Din referanslı oluşturulacak bir çevre felsefesi ve çevre ahlakı/etiği beraberinde hangi dinin merkeze referans alınması gerektiği sorusunu getirmektedir. Her ne kadar dünyada yaygın olarak kabul gören dinlerin çevreye, doğaya ve insan-çevre ilişkisine yönelik ortaklaşacakları noktalar olmakla birlikte, farklılaşacakları noktalar da olacaktır. Semavi dinler olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın çevreyi ele alışları ve bu çevre içerisinde insana biçtikleri konum konusunda benzeştikleri noktalar bulunsa da, bariz olarak farklılaştıkları noktalar da bulunmaktadır. Bu dinlerin çeşitli yorumlarında bu farklılıklar açıkça

görülebilmektedir. Öyle ki, çevre krizinin ve sorunlarının yukarıda belirtilen fikri temeli olan güçlü veya sıkı insanmerkezci çevre yaklaşımının bizatihi Batı Hristiyanlığının rahminde barındırdığı ileri sürülmektedir. Bu konuda en öne çıkan isim olarak White'a (1967: 1205) göre, özellikle Hristiyanlığın Batılı formu dünyanın görmüş olduğu en insanmerkezci dindir. Hristiyanlık, sadece insan ve doğa düalizmini yerleştirmez aynı zamanda insanın doğayı kendi özel amaçları ve ihtirasları için sömürmesinin Tanrı'nın iradesi olduğunu da belirtmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. DİNLER AÇISINDAN ÇEVRE

Günümüz dünyasını kuşatan en temel sorunlardan biri, çevre krizi gerçekliğidir. Yukarıda ifade edildiği gibi çevre krizinin fikri temelleri çevrenin metafizik ve aşkın ve buna bağlı olarak her türlü kutsallıktan arındırılarak seküler bir felsefe ve bilim ile ele alınmasıdır. Nasr'ın (2002: 11) ifadesiyle, “doğal çevre krizi yerküre için göğü feda ederek yerküreyi de yok olma tehlikesi içine atan insanların ruhlarındaki krizin dışa yansımasıdır.” Dolayısıyla mevcut çevre krizine yönelik çözüm arayışlarında doğadaki her bir varlığın bir anlamının ve değerinin (bu değerler eşit olmayabilir) bulunduğunu ifade eden dinin önemli bir rolü ve etkisi olacaktır. Son dönemde başta Batı olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde ilahiyatçılar ve din alimleri, bir doğal çevre teolojisi veya deyim yerindeyse ekoteoloji geliştirme arayışı içerisine girmişlerdir. Din merkezli bu girişimlerin temeli ise, dinsel dünya görüşünün her şeyi kapsadığıdır. Her şeyi içerdiklerinden dolayı da “dinsel fikirler sırf diğer fikirlerle denk düzeyde çekişmekle kalmazlar; her türden fikrin bir kozmolojide kaynaştığı zihniyetin çerçevesini belirlerler.” (Sullivan, 2007: 14). Tam bu nokta da, dinin ekolojik düzene yönelik ne denli önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar geçmişte hiçbir din ve dini yaklaşım günümüz dünyasının karşı karşıya olduğu türden bir çevre kriziyle yüzleşmek durumunda kalmamış olsa da, dinlerin doğayı anlamlandırması dinlerin tarihi kadar eskidir ve bundan dolayı da insanın çevreye yönelik tutumlarını belirleme konusunda önemli işlevleri bulunmaktadır.

Bütün dinler evreni anlamlandırmakta ve insanın davranışlarına yönelik buyruklar içermektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın (2002: 34) belirttiği gibi, “bütün dinler en derin öğretilerinde, ve görünüşteki önemli farklılıklara karşın, doğal düzeni insanoğullarının içindeki düzenle ilintilendirirler ve her iki düzenin de hem insanın

hem de Doğanın kaynağı olan İlahi Gerçekliğin mührünü taşıdığını öngörürler.” Bir bütün olarak evreni ve içindekileri Aşkın bir değer üzerinden anlamlandıran dinlerin tamamının yükledikleri anlam aynı muhtevada değildir. Bu bağlamda, dinleri semavi dinler ve semavi olmayan dinler şeklinde bir tasnife tabi tutarak çevreye yönelik yaklaşımları en genel hatlarıyla ele alınacak ve bir sonraki bölümde ise son semavi din olan İslam’ın çevre yaklaşımı detaylı olarak incelenecektir.

2.1. Semavi Olmayan Dinlerde Çevre Yaklaşımı

Semavi olmayan dinler kavramı, oldukça fazla sayıda dini içerecek genişlikte bir anlamı barındırmaktadır. Bu dinlerin tamamını burada belirtmek mümkün olmamakla birlikte; Şamanizm ve Kuzey Amerika yerli veya geleneksel dinleri, Afrika yerli ve yerel dinleri, Eski Mısır dinleri, Eski Yunan dinleri, Eski İran dini Zerdüştlük, Uzak Doğu dinleri olarak Taoculuk ve Konfüçyüsçülük, Hinduizm, Budizm gibi dinler öne çıkan semavi olmayan dinlerdir. Tarihsel olarak geçmişe nazaran bu dinlere inananların sayısı az olmakla birlikte, hala dünyanın birçok bölgesinde toplamda –rakamsal olarak net belirtilmese de– birkaç yüz milyon inananı bulunduğu belirtilmektedir. Elbette ismi belirtilen bütün bu dinlerin çevreye yönelik yaklaşımlarını ele almak, bu çalışmanın kapsamını çok aşmaktadır. Dolayısıyla zorunlu olarak bunlar arasında da bir sınırlandırmaya gitmek gerekmektedir. Bu çerçevede; bu çalışma, semavi olmayan dinleri popülerliklerinden ve etkinliklerinden hareketle Hinduizm, Budizm, Taoculuk ve Konfüçyüsçülük inanç biçimleri ile sınırlandırmaktadır.

Hindu teolojisi, Tanrıların yaratıcı rolünü belirten *lila* kavramında, dünyayı ilahi gücün bir dışı vurumu olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım doğal olarak, yaratılana da kutsal bir değer atfetmektedir. Nitekim Hinduizm’de belirli ırmakların, dağların ya da ormanların kutsallığını tasdik eden çok sayıda gelenek bulunmaktadır (Tucker ve Grim, 2007: 25). Başka bir anlatımla; Hinduizm’de bulunan geleneklerin

ve farklı anlayışların barındırdığı çeşitli mitlerin tamamı, Hinduizm'in doğanın kutsallığı şeklindeki anlayışı için çok önemli ilkelere gönderme yapmaktadır (Nasr, 2002: 57).

Hinduizm'e göre, dünya benci arzularca istismar edilecek ruhsuz maddelerden oluşmamıştır. Doğada bize temas edip hissettiğimiz her bir şey ile İlahi hatırlarız. Güneşin doğuşunu görüp yakıcı sıcaklığını hissettiklerinde veya muson yağmurları altında toprak kokusunu soluduklarında Vişnu'yu (veda metinlerinde ilahi varlığa verilen isimlerden biridir) hatırlarlar. Vişnu bu dünyanın hem içindedir hem de dışında ve dünya Vişnu'dan ayrılamaz. Her şey kutsaldır, Tanrı'dandır ve mistik olarak yaratılmıştır. Her şey Vişnu'dan gelmiştir ve sonunda ona dönecektir (Prime, 1997: 48). İnsan da doğadaki diğer bütün varlıklar İlahi ait olarak görülmektedir. Bunun doğal sonucu, parçası olduğu doğayı sadece ihtiyacı nispetinde kullanması gerektiği çünkü kendisi dahil doğadaki her şey başkasına aittir. Prime'nin ifadesiyle Hinduizm şunu demektedir: “Kainattaki her şey Efendi'ye aittir. Bu nedenle ancak ihtiyaç duyduğun kadarını, senin için ayrılmış olanı almalısın. Daha fazla almamalısın, çünkü kime ait olduğunu biliyorsun” (Prime, 1997: 54).

Hinduizm'de doğadaki deruni anlamı kavramak için bütün doğaya bakmak gerekmektedir. Çünkü bütün doğa bizimle konuşmakta ve bize mesajlar vermektedir (Prime, 1997: 38). Bu manada insanın, kendi dış çevresinin yanı sıra kendi deruni dünyasına da bakması gerekmektedir. Hinduizm'de kişinin bu dünyadaki ödevini yerine getirmesine yönelik özel vurgular bulunmasına karşın, çile dünyasından kurtuluşa doğru güçlü bir çekim de bulunmaktadır. Böyle bir çile ve yabancılaşma, manevi disiplin ile düzeltilmek için, kişi dünyaya sırt çevirmekte ve sonsuz bir ruh dünyasına yöneltilmektedir (Tucker ve Grim, 2007: 25). Bu yaklaşım, maddi ilerleme için çevrenin sömürülmesini alenen reddetmektedir. Zira maddiyatın kendisi geri plana itilmekte, maneviyat esas olarak görülmektedir.

Budizm, evrenin yaratılma biçiminin insanın bilgisinin üzerinde olduğu anlayışındadır. Budizm’de önemli bir kavram olan “*dharm*a” terimi, esasen din anlamına gelmekle birlikte din yoluyla evren düzeni içerisindeki her şeydir (Yılmaz, 2010: 34). Budistlere göre Buda, eşyanın doğasını veya “öyleliğini” (tathata) kavramış olan nadir varlıklardan biridir. Eşyanın ya da bütün her şeyin doğasını oluşturan *dharm*a olduğu ve *dharm*a’nın da hem din hem de onun sayesinde dünyanın işlediği evrensel düzen veya “doğa kanunu” olduğu belirtilmektedir. Ancak, Budizm’e göre bu *dharm*a’nın bir sebebi veya yaratıcısı yoktur. Buda ise, onu yaratmamış veya doğurmamıştır, yalnızca keşfetmiş ve açığa çıkarmıştır (Nasr, 2002: 60). “Buda’nın vazettiği şey evrenin içkin, ezeli, yaratılmamış yasa düzeniydi... Buda bir *dharm*a düzeninin, evrensel aklın, felsefe ya da doğruluğun (“norm”) kaşifidir. Rasyonel ve ahlaki unsurlar bu düzende birleşir.” (Nasr, 2002: 60).

Doğa kanununu ve evrensel düzeni keşfeden Buda, doğanın sömürülmemesine yönelik ciddi uyarılarda bulunmuştur. Budizm, doğayı tahrip etmeyen kibar bir davranış biçimini önermektedir. Onlara göre hane reisi mal biriktirmeyi arının çiçeklerden nektar toplaması gibi yapmalıdır; çünkü arı, çiçeğin kokusuna, güzelliğine zarar vermez ve onu tatlı bir bal oluşturmak için toplar. İnsanın da doğuştan gelen potansiyelini gerçekleştirmesi ve yükselebilmesi için tabiatı doğru bir şekilde kullanması gerekmektedir (Yılmaz, 2010: 35). Bu anlatımlar ışığında Budizm’i ekolojik bir din olarak nitelemek ve tanımlamak yanlış olmayacaktır. Budizm, doğal düzenin sağlıklı bir biçimde devam etmesine yönelik önemli vurgular içermektedir.

Doğu Asya geleneğinde önemli etkisi bulunan Taoculuk ve Konfüçyüsçülük yaklaşımlarında doğa metafizik bir temelde ele alınmakta ve doğaya karşı bir bağlılık sezilmektedir. Taoculuğun temellendiği “Tao” kavramı, en genel anlamıyla “yol”, “düzen” ve “nizam ilkesi” olarak anlaşılmaktadır. Tao, bütün düzen ve uyumun

ilkesidir ve bütün değişimlerin değişmez olan kuralıdır. Tao, her şeyin anası, yaratıcı temel sebep, kendinden var olan kaynak, her şeyin kendisiyle sınırlandığı sınırsız, yaratmamakla birlikte yaratıkların menşei, kainata hayat verici ilkesidir. Daima değişen çokluğu destekleyen değişmez ilkedir (Cooper, 1990: 14).

“Tao'nun, hem İlke hem de İlke'ye ulaştıran yol hem de her şeyin düzeni olması çok önemlidir. Taoculuğun tabiat dediği bütün her şey, aslında tabiatın düzenidir. Her şeyin düzeni ve uyumu olan ilke, Tao, her yerdedir, büyük-küçük her şeyin içindedir. ‘Tao, (yalnızca) en büyük şeyde açığa vurmaz kendini, en küçük şeyde de yürürlüktedir. Bu yüzden eksiksizdir, her şeye yayılmıştır.’ Kişi, tabiatla ya da yeryüzüyle uyum içinde yaşamak için, Gökyüzüyle uyum halinde yaşamalıdır; bunun için de, Tao'ya göre, her şeyi kuşatan ve aynı zamanda her şeyi aşan Tao'yla uyum halinde yaşamak gerekir.” (Nasr, 1988: 108). Doğal olarak Tao'nun ve yasalarının doğrudan uygulaması olarak doğa, insanın kurmuş olduğu yapaylığın karşısında durmaktadır. Yani, insanın doğaya müdahalesi doğadaki düzenle uyum içinde olmalıdır. Tam da bu noktada maneviyata yönelmiş bir insanın doğa üzerine tefekkür etmeyi, onunla birleşmeyi amaçlamasının nedeni ortaya çıkmaktadır. Burada insanın tabiatla birleşmesi metafiziki bir anlamdadır. Bilge kişinin amacı, doğayla uyum halinde olmaktır ki; bu da insanlarla uyumun zorunlu koşuludur. Doğayla uyum içinde olmak, doğayla mutlu olmayı sağlamaktadır. Doğayla mutlu olmak demek, ona boyunduruk vurmaya, onu yenmeye kalkışmaktan ziyade, kesinlikle doğanın ölçümlerine, yasalarına ve tartımlarına riayet etmek demektir (Nasr, 1988: 109).

Taoculuk uyum ve doğal düzenin dışarıdan bir dayatma ve zorlama sonucu değil eşyanın Tao vasıtasıyla var olan ve işlev gören iç doğasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Dahası kozmostaki düzen ve uyum insan üzerinde de hakimdir. Başka bir anlatımla, doğal düzen insanoğlunun içindeki düzenle karmaşık bir biçimde ilişkilidir (Nasr, 2002: 52).

Taoculuk ile birçok noktada benzeşen Konfüçyüsçülük da, insanın ve içinde yaşadığı toplumun doğal düzen ile uyum içerisinde olmasının önemini vurgulamaktadır. “Doğu Asya gelenekleri Konfüçyüsçülük ve Taoculuk dünya dinleri yelpazesinde belli bakımlardan hayatı en olumlu hayati inançlar arasındadır. Bu geleneklere damgasını vuran ilahi güç, insan ve doğal dünya arasındaki pürüzsüz karşılıklı bağlantılılık insan-evrenli bir dünya görüşü olarak nitelendirilmiştir.” (Tucker ve Grim, 2007: 25). Bu yaklaşımlarda doğanın değişimsel ve dönüşümsel yönü öne çıkarılarak evrensel sürekliliğe dayalı bir kozmoloji söz konusudur. Başka bir deyimle organik bir kozmoloji bulunmaktadır.

Konfüçyüsçülük’te *chi* ve *li* kavramları öne çıkmaktadır. *Chi* kavramı “esir maddesi”, “nefes”, “maddi enerji”, “maddi güç” ya da “hayati güce” işaret ederken; *li* ise, model veya yasaya göndermede bulunmaktadır. Bu iki kavram üzerinden ifade edilen ilkelerin her şeyin temel yapıcı unsurları oldukları vurgulanmıştır. *Li* her şeyi yöneten “doğa ilkesi”, dinamik yaratsal süreçteki evrensel düzen ve diğer bütün düzen ilkelerinin kaynağı sayılmaktadır. Bir şeyin doğası veya düzeni ve bir şeyi o şey yapan *Li*’dir; diğer taraftan *Chi* ise, *Li*’ye göre düzenlenmiş yada yapılanmış fiziksel nesnedir. Bu iki akım ve ilke, her şeyin ilkesi olarak kalmanın ötesinde artık her bir şeyin tek tek ve bütün olarak ilkesidir (Nasr, 2002: 53). Doğa düzenin kendisi sayılan bu ilke, insana da egemendir ve insanın buna bağlı kalmasını gerektirmektedir. Yani, insanın doğayla ve bunun tali sonucu olarak başka insanlarla uyum içerisinde olması ifade edilmektedir.

2.2. Semavi Dinlerde Çevre Yaklaşımı

Semavi dinler, -Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- dünyayı yaratmanın ötesinde Hikmetinden ve iradesinden kaynaklanan bir düzene göre yöneten tek Tanrılı aynı ruhani düzleme ait dinlerdir. Ancak bu üç dinde çevre ve doğal düzen kavram ve ifadeleri, aynı şekilde kavranmamakta ve aynı biçimde ele

alınmamaktadır. Bu dinler arasında dikkat çekici benzerlikler olmakla birlikte, morfolojik ve tarihsel kaynaklı önemli farklılıklar da bulunmaktadır.

2.2.1. Yahudilikte Çevre Yaklaşımı

Semavi dinlerin ilki olan Yahudilik, evrenin ve içindeki her şeyin tek bir Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını ifade etmektedir. Kitab-ı Mukaddes'in ilk bölümü Tekvin'de, yaratılışın kendisi, evrenin yaratılışı, insanın yaratılışı ve Hz. Adem'in yeryüzüne indirilişi gibi meseleler anlatılmaktadır. Bütün bunlar Yahudilikte çevrenin ne denli detaylı ele alındığı ve önemli bir yer tuttuğunun göstergesidir. Yahudilikte Tanrı, evreni iradesiyle takdir ederek ve beğenerek yaratmıştır. "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü" (Tekvin, 1/31). Yahudilikte Tanrının, doğayı en güzel şekilde yarattığı ve ondan övgü ile andığı ve bunun da Tanrının kudretinin bir gereği olduğu vurgulanmaktadır.

Yahudilikte, ilahi hayat varlıklarda tezahür etmekte ve doğal düzenin bütünü de sürekli yenilenen söz konusu yaratıcılıktan kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, doğa yasaları İlahi Hikmet'ten ve bütün mahlukatı yöneten İrade'den bağımsız olamaz. Dolayısıyla, Yahudilikte doğal düzen ile beşeri düzen, dini ve kozmik yasalar birlik içinde birbirine bağlıdır (Nasr, 2002: 71). Yahudilik, bütün mahlukatın birbiriyle ilintili ve bağımlı olduğunu ve biri olmadan diğerinin zarar göreceğini veya olamayacağını belirtilmektedir (Yılmaz, 2010: 37).

Yahudilikte insan da çevrenin bir parçası olarak görülmekle birlikte, insan-çevre ilişkisinde insana biçilen konum dikkat çekmektedir. Yahudilik, varlıklar içinde insanı en üstün konumda tutmakta ve diğer varlıklara egemen kılmaktadır. Tanrı, insanın evrende insan dışı varlıklardan yararlanmasını ve onlara hakim olmasını istemiştir. Kutsal Kitap'ta şöyle ifade edilmektedir: "Tanrı, 'insanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım' dedi. 'Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara,

evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak ‘verimli olun, çoğalın’ dedi, ‘yeryüzünü doldurun ve denetimimize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun.’” (Tekvin, 1/25-28). Yine Nuh Tufanından sonra Tanrı’nın Hz. Nuh ve çocuklarıyla ilgili kullandığı ifadeler: “Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun. Yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek. Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi hepsini size veriyorum.” (Tekvin, 9/1-3). Bu ayetlerden hareketle Yahudiliğin çevre yaklaşımının katı insanmerkezci bir yaklaşım olduğu ve insanın diğer mahlukatı istismar etmesine ve bunun sonucunda doğayı tahrip etmesine müsaade ettiği şeklinde eleştiriler yapılmaktadır. Ancak burada bahsedilen insanın egemenliği katı bir sömürden ziyade, sorumlu bir himaye olarak anlaşılması gerekmektedir (Yılmaz, 2010: 36). Başka bir anlatımla, insana verilen bu egemenlik ona duyulan güvene dayalı olarak başka canlıların istismar edilmemesi şartına bağlıdır. “Yaratılış kıssasında insan, başladığı noktaya vasıl olana ve bir bahçenin bakıcısı ve içinde yaşayanların koruyucusu olarak asli konumuna rücu edene kadar, geniş bir daire içinde ruhi tekamülüne rehberlik eder” (Pick, 1997: 107). Nitekim insanın sorumsuzca doğayı sömürmesini men eden ayetler de bulunmaktadır.

Tekvin’deki bir ayette geçen “Rab Tanrı, Aden bahçesine bakması, onu işleme için Adem’i oraya koydu” (Tekvin, 2/5) ifadesi, Yahudiliğin çevre anlayışının insana doğaya sorumsuzca egemen olmayı sağladığı şeklindeki eleştirilere karşı insanın diğer varlıkların sorumluluk sahibi emanetçisi olarak görülmesi gerektiğine delil olarak ileri sürülmektedir (Ünder, 1996: 146). İnsana verilen egemenlik yetkisine adeta paralel olarak çevreyi koruma sorumluluğu da verilmiştir. Bu bağlamda insanın ilişki içinde olduğu çevreye zarar vermemesi

insandan istenmektedir. İnsanın çevreyi “tahrip etmesi” kesinlikle yasaklanmıştır. “Bir şehre, onu ele geçirmek için savaşmak üzere uzun bir süre kuşatma uyguladığında, şehrin ağacını, üzerine baltayı savurup yok etme. Ondan meyve yiyeceksin; bu yüzden onu kesme; zira insanın yaşamı kırım ağacına bağımlıdır ve bu ağaç senin önündeki kuşatmaya dâhildir. Ancak yiyecek üreten bir ağaç olmadığını bildiğin bir ağaç söz konusuysa onu yok edebilir veya kesebilir ve bunu kullanarak seninle savaş yapan şehre karşı kuşatma araçları inşa edebilirsin” (Tesniye, 20/19-20).

Yahudi çevre anlayışında, Tanrı tarafından yoktan ve güzel bir şekilde yaratılan evren ve içindeki varlıkların tamamı bir bütünlük içerisinde. Bu bütünlüğün bir parçası olan insandan, diğer varlıkları koruyarak egemen olması istenmektedir. Hülasa, Yıldırım’ın (2016: 4) belirtmiş olduğu gibi, “insan semavi dinlerin ilki olan Yahudilikte çevrenin bütün anlamda da dünyanın muhafaza edilmesi için görevlendirilen bir emanetçi konumundadır. Yahudi inancı da insana yüklenen bu görevi hakkıyla yerine getirilmesini emretmektedir.”

2.2.2. Hristiyanlıkta Çevre Yaklaşımı

Hristiyanlığın ve Yahudiliğin çevre yaklaşımları sıklıkla beraber ele alınmaktadır. Çünkü Hristiyanların yaklaşımını belirleyen üst norm ile Yahudilerin yaklaşımını belirleyen üst normun kesiştikleri bir alan bulunmaktadır. Eski Ahit’te her iki din ortaklaşmakta ve her ikisi tarafından kullanılmaktadır. Ancak Yeni Ahit (Ahd-i Cedid) ise, sadece Hristiyanlık ile ilgilidir. Dolayısıyla Hristiyanlığın Yahudilikle benzeştiği noktalar olduğu gibi, farklılaştıkları noktalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hristiyanlığın çevre yaklaşımını ayrıca ele almak gerekmektedir. Dahası, Hristiyanlığın farklı mezhep ve yorumlarının çevre yaklaşımlarının farklılaştığını görmek de mümkündür.

Yüzyıllardan beridir Batı'nın ana dini olan Hristiyanlık, bu süreç içerisinde doğayla ilgili çoğu Batı merkezli düşünce okuluyla derin bağları bulunmaktadır. Hatta öyle ki, çevre krizinin düşünsel kökenini Hristiyanlığa dayandıranlar olmuştur. Lynn White (1967: 1205), özellikle Hristiyanlığın Batılı formunun dünyanın gördüğü en insanmerkezci din olduğunu, sadece insan ve doğa ikiciliğini yerleştirmedeğini aynı zamanda insanın doğayı kendi özel çıkar ve ihtirasları için sömürmesinin Tanrı'nın bir iradesi olarak ele aldığını belirtmektedir. Çevre krizinin tarihsel ve coğrafik kaynağı, Hristiyanlığın egemen olduğu Batı'dır. Elbette Batı toplumunun tarihsel gelişimi, Hristiyan Kilisesinin kültür ve yapısından bağımsız bir biçimde olmamıştır. İnsanın her şeyin merkezinde kendini görme yaklaşımına dayalı olarak doğayı fethetme, doğa üzerinden egemenliğini tesis etme ve bunu bir görev addetme Hristiyanlığın Batılı formunda yer edinmiş olduğu ve geliştiğı iddia edilmiştir (Rajotte ve Breuilly, 1997: 18-20). Hristiyanlığın özellikle bazı yorumlarında insanlar, kendilerinde doğayı kuşatma ve fethetme hakkını görmüş, en önemli değer sistemleri olarak bireyci kahramanlığı ve baba soyundan gelen bir mülkiyet denetimini benimsemişlerdir. Bu yaklaşım, doğayı insanın yararına sömürülecek sınırsız bir kaynak deposu olarak değerlendirme davranışlarına yol açmıştır (Ardoğan, 2018: 22). Özellikle Protestanlık ve Kalvinizm, kutsal metinlerde insanın yeryüzüne hükmetmesine yönelik geçen pasajları adeta son noktasına kadar sömürerek, kapitalizm ve devamı olarak günümüz adaletsiz dünya sisteminin ortaya çıkmasını neden olmuştur (Breuilly, 1997: 77). Kapitalizm, Protestanlık ile işbirliği içerisinde gelişmiş ve kökleşmiş bir sistemdir. Günümüz çevre sorunlarının fikri ve tarihi kökenleri, kapitalist anlayışa ve uygulamaya dayanmaktadır. Ancak Nasr'ın (1988: 18) da belirttiğı gibi, çevre krizinin kökeni esasen din kaynaklı olmayıp aksine dinin dışlanmasıdır. Çevre krizinin tarihsel kökenine bakıldığında, Batı'da sekülerleşmenin ve dini devre dışı bırakan bir felsefe ve bilim anlayışının hakim olduğu döneme denk geldiğini görmek mümkündür.

Hristiyan aleminde bir mevzu ele alındığında, genellikle İncil'e doğrudan referanstan ziyade daha çok gelenek ve geleneği oluşturan yorumlara göndermede bulunmakta olduğu ileri sürülmektedir (Rajotte ve Breuilly, 1997: 19). Ancak burada yorum çeşitliliğinin tarihsel süreç içerisinde farklılaşması, ayrışması ve etkinliklerinin de muhtelif olması, Hristiyanlığın çevre ve tabiat düzeni ile ilgili görüşünün kaynaklarını tespitini zorlaştırmaktadır (Nasr, 2002: 71-72). "İlk Hristiyan yazarlardan bazıları dünyada yaşayan bir varlık, mukaddes ve bizim de bir parçası olduğumuz bir esrar olarak bahsetmişlerdir. İ.S. 3.yy'da Hristiyanlığın ilk büyük teologlarından Origen, dünyadan içerisinde herkesin ve her şeyin mevcut olduğu bir ruhla, yani Tanrı'nın gücü ve akıyla birleşmiş, muazzam, yaşayan bir canlı olarak bahsetmiştir. Yeryüzünü bozmak, mukaddes olan bir şeyi lekelemek gibidir. Yaradılışın bir kısmının acı çekmesine neden olmak demektir; çünkü her şeyin var olması Tanrı sayesinde" (Rajotte ve Breuilly, 1997: 23).

Her dinde ve dini inanışta olduğu gibi Hristiyanlık tarihinde de, dinin teorik gerçeğinin ve özünün uygulamada eksik yansıma bulması veya tam tersi yansıma bulması vakidir. Dolayısıyla tarihsel gelişim uygulamalarından bağımsız olarak Hristiyanlığın sahili bir çevre yaklaşımı, dinin ana kaynaklarına ve ilk dönem yorumlarına bakılarak elde edilebilir. Hristiyanlığın ilk dönem yorumlarında dünya, yaşayan, esrarlı ve kutsal bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşün ortaya çıkışında ilk kilise babaları olarak adlandırılan Origen, İrenaeus, Maximus, Nyssa'lı Gregori gibi Ortodoks teolojisinin kurulmasında da etkili olan isimler yer almıştır. Origen ve İrenaeus özellikle önemlidir; çünkü onlar ilahi öğretinin sadece insana ve onun dinine değil bütün tabiatı ve bütün yaratılmışları kapsadığını savunmuşlardır. Aynı şekilde onların takipçileri de tabiatın manevi görüntüsüne derin ilgi duymuşlardır. Kelt keşifleri ilahi bir tecelli saydıkları kozmosun görünümünü peşinde mahlukatla uyuma ulaşmak ümidiyle yollara düşmüşlerdir. Batı'daki en güzel tabiat şiirlerinin bazıları, onların manevi arayışlarının bir ürünüdür. Dokuzuncu yüzyılda

yaşamış İrlandalı ilim adamı Erigena tabiata metafiziki bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Ona göre her şey Tanrı'dan gelmiştir ve Mesih'le yaratılmıştır. Hristiyanlığın tabiat görüşünün bir diğer yetkin örneği Bingenli Azize Hildegard'dır. Ortaçağın çok önemli bir özelliği olan ilimle sanatın birleşmesi, onun eserlerin de açıkça görülmektedir. Hildegard'a göre tabiat tümüyle ruh alemindedir ve ruh tabiatın bütün oluşlarına tezahür etmiştir. Ruh ilahi gücü sembolize etmektedir. Bu nedenle tabiat kutsal ve manevi bir değere sahiptir (Nasr, 1988: 128-132).

Yuhanna İncili'nin (1/1) “başlangıçta söz vardı” şeklindeki giriş ayeti bir anlamda Hristiyanlığın doğal düzene yönelik en derin anlayışını göstermektedir. Nasr'a (2002: 72) göre, buradaki Söz, Yunancada “ahenk”, uyum ve düzen anlamına gelen *logos*'un tercümesidir. Bu da ezeli bir düzen ve ahenge göndermede bulunmaktadır ve ezeli olan ahenk sayesinde bu dünyada da düzen ve ahenk egemendir. Dahası İncil'de geçen “Rabb'in ruhu tüm dünyayı doldurmuştur” (Hikmet 7/22-23) ifadesi, Tanrı'nın güzel kokusunun kozmosu kapsadığı ve her şeyin üzerinde bulunduğu olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda Hristiyanlığın en önemli kişilerinden olan Aziz Augustine'in şu ifadesi mühim bir manayı içermektedir: “Nasıl ki bir heykeltraşın yaratıcı iradesi bir ağaç parçasının üzerinde durur ya da manevi ruh bedeninin tüm kollarına nasıl yayılırsa Kutsal Ruh da aynen öyle yaratıcı ve şekillendirici gücüyle her şeyin üzerinde asılı durur.”

İnsanın yeryüzüne egemen olmasını belirten ve ifade eden ayet ve metinleri yorumlayan Aziz Augustine'e göre, Tanrı'nın amacı, kendi suretinde yaratmış olduğu akıllı yaratığının sadece akılsız mahlukata egemen olmasıdır. Onun kastı, insanın insan üstünde değil, insanın hayvanlar üstünde egemen olmasıdır. Ayrıca, Hristiyan düşünürler bu egemenliği de, bir “hizmetkârlık; Rabbine ait olduğu için yeryüzünün bakıcılık ve bekçiliği” şeklinde yorumlamışlardır. (Ardoğan, 2018: 22-23). Yani, hizmetkârlık aynı zamanda iyi bir koruyuculuk anlamını da içermektedir. Luka İncil'inin şu ifadeleri de bu çerçevede yorumlanmış ve anlaşılmıştır: “Efendisi

eve döndüğünde işinin başında bulacağı o köleye ne mutlu! Size gerçeği söyleyeyim, efendisi onu tüm malının üzerinde yetkili kılacak. Ama o köle, kendi kendine ‘Efendim gelmekte gecikiyor’ derse ve kadın erkek diğer hizmetkârları dövmeye, yiyip içip sarhoş olmaya başlarsa efendisi, onun beklemediği bir günde, ummadığı bir saatte gelecek, onu şiddetle cezalandıracak ve imansızlarla bir tutacak” (Luka, 12/43-46).

İnsanın tabiatı/doğayı/çevreyi sınırsız ve keyfi bir şekilde kullanmaması, tabiatın ahenk ve uyumunu bozmaması ve koruması gerektiği inancı ana kaynaktaki metinlerden çıkarılmaktadır. “Göksel egemenlik, yolculuğa çıkan bir adamın kölelerini çağırıp malını onlara emanet etmesine benzer” (Matta, 25/14). Ayrıca çevredeki canlılara zarar vermektan sakındırmak için Tanrı’nın bunları takip ettiği ve unutmadığı ifade edilmektedir: “Beş serçe iki meteliğe satılmıyor mu? Ama bunlardan bir teki bile Tanrı tarafından unutulmuş değildir” (Luka, 12/6).

Hristiyanlıkta evren ve içindeki her varlığın Tanrı tarafından yaratıldığı; kozmosta bulunana muazzam düzenin yegâne yaratıcısı ve destekleyicisinin Tanrı olduğu; mahlûklar arasında en değerli varlığın insan olduğu; ancak bu en değer verilen insanın da çevre ile ilişkisinde bir emanetçi konumunda olduğu inancı esastır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLAM'DA ÇEVRENİN ANLAM VE DEĞERİ

3.1. İslam'da Çevrenin Genel Anlamı

Her şeyde olduğu gibi, çevreyle ilgili İslami öğretilerin birincil kaynağı Kur'an'dır. Kur'an'da genel anlamda evrenle, daha özel anlamda ise insan ile doğal dünya arasındaki ilişkinin ilkeleri ile ilgili detaylar açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'da, “çevreyle ilgili meselelerde yol gösteren ve çevreye nasıl muamele edeceğimizi öğreten yaklaşık 500 ayet vardır” (el-Hafız, 1997: 14). Dahası; çevreye, çevresel olgulara ve doğal varlıklara bolca göndermenin yer aldığı Kur'an'ın toplam 114 suresinden 31'i bunlara ilişkin adlar taşımaktadır (Haq, 2007: 139). Ayrıca, İslam'da çevrenin anlam ve mahiyetini ve buna bağlı olarak çevre felsefesini ve ahlakını anlatan birçok hadis de bulunmaktadır. En genel anlamıyla İslam'da çevre, Allah dışındaki varlıkları ifade etmektedir. Geniş anlamda çevre, yeryüzü ve uzayda var olan her şeyi kapsayan âlem (evren) veya kainat anlamlarına gelmektedir. Zaten İslam keliminde da âlem, Allah'tan başka olan varlıkların genel adı olarak anlaşılmıştır (es-Sâbûnî, 2005: 61). Diğer bir ifadeyle âlem denilen şey Allah'ın dışında var olanların tümüdür (Bolay, 1989: 357). Nitekim Gazzali de âlem kavramını, Allah dışındaki bütün varlıklar anlamında kullanmaktadır: “Âlemle, Yüce Allah'tan başka var olan diğer bütün varlıkları kastediyoruz. Yüce Allah hariç, diğer bütün varlıklarla bütün cisimleri ve cisimlerin arazlarını kastediyoruz” (Gazzali, 1971: 22-23). Varlığı zorunlu olan (vacibu'l vücûd) Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti ile varlığı mümkün olan (mümkünü'l-vücûd) âlem var olmuştur. Etimolojik olarak da âlem kelimesi, “alamet, işaret, belirti, bilme” anlamına gelen Arapça “ilm” kökeninden gelmektedir. Bu bağlamda âlem, “Allah Teâlâ'dan hariç olup da (Hakk ve) sâni'in bilinmesine vasıta olan tüm varlıklardır. (Alem emmare ve alamet manasına gelir, Hakk Teâlâ'nın varlığının emmaresi ve alameti olduğu için

kainata alem denilmiştir.)’’ (Taftazani, 2010: 102). Benzer şekilde F. Râzî de, âlem lafzının Allah’tan başka her varlık/şey anlamına geldiğini ve bu varlıkların hâkim, kadir ve kadim bir ilahın varlığına kesin bir delil ve açık bir hüccet olduğunu ifade etmektedir (er-Râzî, 2013: 256-257). “Âlem, Allah’tan başka her varlıktır. Bu kısmı âlem diye isimlendirmenin sebebi, Allah’tan başka her şeyin varlığının, Allah’ın varlığına delâlet etmiş olmasıdır. İşte bundan ötürü, Allah’tan başka her varlık, âlem diye adlandırılmıştır. Allah’tan başka her şey, ya uzayda yer tutandır, ya uzayda yer tutanın bir sıfatıdır veya bu ikisinin de sıfatı değildir” (Yazıcı, 2007: 2016).

Geleneksel İslam öğretisinde âlem veya kâinat okunmayı bekleyen bir kitaba benzetilmektedir. Bu manada İslam âlimleri, alamet ve işaret anlamına gelen “ayet” terimini kâinatta yaratılmış her şey için “tekvini ayet”; Kur’an’da geçen İlahi mesajların bütünü için ise “kavli ayet” kavramını kullanmaktadırlar. Başka bir anlatımla, kâinat için tekvini Kur’an (el-Kur’an el-tekvini); müellef, yani yazılmış Kur’an için ise tedvini Kur’an (el-Kur’an el tedvini) ifadeleri kullanılmaktadır. Müslüman bilgeler, tekvini Kur’an’ın sayfelerindeki kelimeleri ve harfleri yaratılmış her varlığın üzerinde okumakta ve görmektedirler. Bunlar, Kur’an’ın tabiat olaylarına *ayetler* olarak işaret etmesini tam anlamıyla idrak etmektedirler. Tekvini kitabı, surelerini ve ayetlerini okumaktadırlar ve tabiat hadiselerini tabiat kitabının Müellifi’nin ayetleri olarak görmektedirler (Nasr, 1990: 157). Sadiye Hawar Han Çiştî’nin (2007: 94) ifadesiyle, “Kur’an, doğal dünyanın Yaradan’a ilişkin ‘belirti’lerle örülmüş uçsuz bucaksız bir kumaş olduğunu açıkça ve defalarca belirtir. Kur’an ve doğa olguları, Kur’an vahyini gönderen ve onun doğa alemindeki ifadesini yaratan Allah’ın ikiz tezahürleridir.” Bu konudaki en belirgin örneği Kur’an’ın ilk nazil olan emridir. Hz. Muhammed’in okuryazar olmamasına ve henüz ortada okunacak herhangi bir metnin bulunmamasına karşın, Kur’an’ın ilk inen ayetindeki “Oku!” emri, esasen kainatı okumak ve farklı bir nazarla değerlendirmek anlamına gelmektedir (Özdemir, 2007: 44). Kur’an’ın özellikle ilk ayetlerinin dikkatlice

incelenmesi, çevredeki her bir şeyi inceleme ve okuma yönünde bir çağrı içerdiği göze çarpmaktadır.

İslami gelenek içerisinde bir yaklaşım, çevre kavramını Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinden biri olan ve "her şeyi kuşatan" anlamına gelen "Muhit" kavramı üzerinden açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre, Allah insanları ihata eden ve kuşatan nihai (muhit) çevredir. Allah'ın her şeyi kuşattığını ifade eden ayetler de bulunmaktadır: "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, her şeyi kuşatıcıdır (Muhit'tir)" (Nisa, 4/126). "Muhit" kavramının çevre (environment) anlamına da geldiğini belirten Nasr, şöyle demektedir: "Gerçekten de, insan ilahi *Muhit'e* gark olmuştur ve ancak nefsin günah işlemesinin altında yatan ve zikirle üstesinde gelinebilecek olan gaflet ve dalgınlık yüzünden bunun idrakinde olmamaktadır. Allah'ı zikir etmek, onu her yerde görmek ve el-Muhit olarak onun hakikatini hissetmek demektir. Gerçekten de, çevre krizine, insanın kendisini kuşatan ve hayatını idame ettiren hakiki 'Çevre' olarak Allah'ı görmeyi reddetmesinin sebep olduğu söylenebilir... Allah'ı *muhit* olarak zikretmek, tabiatın kutsal mahiyetini, tabiat olaylarının hakikatini Allah'ın ayetleri ve çevreyi de, Hakikatin ki bizim kendisinde var olduğumuz ve tekrar ona döneceğimiz nihai "çevre" yalnız odur, İlahi Tecellisinin nüfuz ettiği bir muhit olarak idrak etmek demektir." (Nasr, 1990: 158). Her şeyi kuşatan veya "İlahi Çevre" olarak tercüme edilen Allah'ın *Muhit* adı, Allah'ın her şeye sinen varlığını yansıttığı belirtilmektedir. Bütün evrenin temelinde yatan kutsallıkla kendisini belli etmektedir. Bunun sonucu olarak; Allah'ın kendi yarattığı kainata vasıfların bütün biçimleriyle sinmiş olması, müminin maddi çevreye karşı saygı içinde olmasını zorunlu kılmaktadır (Çiştî, 2007: 93-94).

"Doğu da Allah'ın, batı da Allah'ındır. Nereye yönelirseniz (dönerseniz) Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır (orası Allah'a çıkar). Şüphesiz ki Allah'ın rahmeti geniştir, O, her şeyi bilendir" (Bakara, 2/115). Bu ayetin ifade ettiği anlamda, "her yerde Allah'ı görmek ve hem tabiat âlemini hem de insanın çevresine nüfuz eden ve

kuşatan İlahi Muhit'in tam olarak şuurunda olmak demektir'' (Nasr, 1990: 160). Bu yaklaşım çerçevesinde İslam'ın çevre öğretisinin temelinde, çevreye manevi bir nazarla bakış ve çevreyi kutsal olarak görme bulunmaktadır (Bayraktar, 1997: 64). ''Çevre kutsallığını, Allah'ın yüzü olmakla, Allah'tan almaktadır. Yani bu kutsallık, Allah'ın çevreyle olan ilişkisinde doğmaktadır'' (Bayraktar, 1997: 63). Bu manaları tamamlayan diğer bir ifade de şu şekildedir: ''Allah hakikatte mekândan münezzeh olmasına rağmen mecazen her şey, adeta onun yüzü gibidir: onu yansıtan ayna gibidir; yeter ki insan eşyaya yani çevresine bakmayı bilsin. Böylece İslam, insan çevreyi sadece maddi olarak görmemeyi aynı zamanda metafizik arka planıyla manevi olarak da görmeyi öğretiyor'' (Bayraktar, 1997: 62). Çevreyi ''Muhit'' kavramı üzerinden anlamlandıran bu yaklaşıma göre, ''Kur'an ne tabiat ile tabiatüstü arasında ne de insanlar ile tabiat âlemi arasında kesin bir sınır çizmemektedir'' (Nasr, 1990: 157). Çevreyi ''muhit'' kelimesi üzerinden anlamlandırıp kutsallaştıran bu yaklaşımın mübalağalı ve maksadı aşan bir yaklaşım olduğu ve hatta kâinata bir kutsallık görmekten söz edilmesinin İslam'la bağdaşmayacak olan mitolojilere ve hurafelere kapı aralayabileceği görüşü de belirtilmiştir (Ardoğan, 2018: 138). Ancak Nasr (2007: 110) da, başka bir çalışmasında kainatın kutsal oluşunun bizatihi olmayıp Allah'ın mahlukları olması itibariyle olduğunu şöyle izah etmektedir: ''Kur'an'a göre kainat kutsaldır ama ilahi değildir, çünkü İlahilik yalnızca Allah'a mahsustur. Doğanın kutsal olmasının nedeni İlahi yaratıcılığın ürünü olmasıdır.'' Nitekim her bir şey Allah'ın ''Ol!'' emrinin sonucu olması ve şeylerdeki kutsallık da buradaki ''Ol!'' emrinden gelmesindedir. ''Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak 'Ol!' demektir. O da hemen oluverir.'' (Yasin, 36/82).

Esasen ayette geçen ''Kün (Ol!)'' emri ile eşyanın var olması, Allah ile alem ayrımını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Allah, bizatihi vardır; özü gereği kendi kendine vardır. Varlığı kendinden geldiğinden dolayı varlığının bir başlangıcı da yoktur; yani, ebedi anlamını da içeren ezeldir. Diğer bütün varlıklar (alem,

kainat) ise, kendi kendine bizatihi zorunlu olarak var olan Vacibu'l Vücûd olan Allah'ın ilim, irade ve kudreti ile yaratması sonucunda var olmuştur. Dolayısıyla eşyanın ve varlıkların varlığı, sabit ve hakikidir (Ardoğan, 2018: 139).

Çevreyi “muhit” terimi ile ilişkilendirip anlamlandıran yaklaşımda kısmen vahdet-i vücud anlayışının izleri bulunmaktadır. Yukarıda aktarılan Bakara Suresi ayet 115'te geçen “Nereye yönelirseniz (dönerseniz) Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır (orası Allah'a çıkar).” İfadesi, vahdet-i vücud konusunda yazılan birçok risalede atıf alan ve birçok şerhi yapılan bir ifadedir. Varlığın aşkın birliği olarak anlaşılabilir olan vahdet-i vücud, sadece ilahi gerçekliği gerçek sayan ve İlahi Hakikat'ın bakış açısından geriye kalan her şeyden gerçekliği dışlamakta ve her şeyin açıkça İlahi İlkeye bağlılığını vurgulamaktadır (Nasr, 2002: 79). Bu anlayışa göre, “la mevcude illa hu” yani “Allah'tan başka mevcut yoktur.” Ancak sufilerin kullanmış oldukları bu ifade ile “mevcut olan her şey Allah'tır” anlamını kast etmemiş oldukları belirtilmektedir (Kâm, 2003: 94). Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, vahdet-i vücud ile panteizmin aynı olmadığı; aksine birbirinin tam zıddı yaklaşımlar olduklarıdır. Kâm'a (2003: 53) göre, bu ikisinin arasındaki fark iman ve küfür arasındaki fark gibidir. Panteizm, Tanrı'yı kâinatın içinde görmekte ve Tanrı ile kainat ayrımını yapmamakta, kainatı aşkın bir Tanrı bilmemektedir. Vahdet-i vücutta Tanrı, hem kainatı aşkındır hem de kainatta içkindir.

Vahdet-i vücud yaklaşımının ileri gidenleri, kâinatın vücudunu inkâr etmeye çalışmış veya en azından mutlak unutmaya mahkûm etmişlerdir. Hâlbuki “eşyanın hakikatleri sabit ve mevcuttur”(Taftazani, 2010: 85) ve “eşyanın gerçekliği vardır” (Mâtürîdî, 2003: 9). Yani kâinatın varlığı, zihni veya hayali bir olgu olmayıp gerçek, hakiki vücut ve varlıktır. Eşyanın hakikatinin var ve sabit oluşunu oluşturdukları düşünce sisteminin temeline yerleştiren kelamcılar, varlık ve bilgiyi karşılıklı ilişki içerisinde görerek eşyanın nesnel ve bilinebilir olduğunu ve insanın da bunun bilgisine ulaşabileceği anlayışındadırlar. “Varlığın var olmasından hareketle

bilinmesinin insan için bir ihtiyaç olduğunu düşünen kelamcılar, mahiyeti değil hüviyet ve hakikati esas almışlardır. Zira gerçekliği var olan âlemi anlamlandırarak Allah'ın varlığı ve birliğinden haberdar olabilme imkânını taşıyan insan, âlemi varlıksal ve epistemolojik açıdan kavrayarak işaretleri okuyabilmekte, metafizik bilgiye ulaşabilmektedir'' (Aygün, 2015: 829). Allah'ın dışındaki varlıklar üzerinden Allah'ın varlığı üzerine akıl yürütmektedirler. Eşyanın objektif gerçekliğini ihmal eden yaklaşım ve iddialara karşı; kelamcılar ise, eşyanın hakikatinin sabit olduğunu ve o hakikatlere dair bilginin de tahakkuk ettiğini belirtmektedirler (Taftazani, 2010: 86-87). Bu bağlamda; âlemin hayal veya batıl olduğu şeklindeki bir yaklaşıma dayanmakta olan vahdet-i vücud, Allah'ın varlığına delil olan eşyanın veya âlemin nesnel gerçekliğini ihlal etmekte ve âlemi ayet olarak betimleyen Kur'an mesajıyla da çelişmektedir.

Kur'an, kâinatın ve eşyanın varlığı hakikatini kabul etmekte ve onu Allah'ın varlığına delil olarak kullanmaktadır. Bütün bir kâinat ve içindekiler Allah'ın varlığının birer delili olup Allah'ı tanıtmaktadır. Vahdet-i vücud anlayışını benimseyenlerin "la mevcude illa hu" yaklaşımına bedel; "la mabude illa hu", "la maksude illa hu" yaklaşımı İslamin birincil kaynaklarına daha uygun bir yaklaşımdır (Nursi, 2004: 375-376). Bu çerçevede kâinat, kendi başına bir anlam ifade etmeyen bir harf niteliğinde olup esasen mucidini ve sanatkârını tanıtmakta ve anlatmaktadır. Kâinat ve içindeki her bir şey, Allah'ı bildiren birer ayet ve delil hükmündedir. Dolayısıyla kâinattaki her şey, Allah ile ilişkisinden ve O'nun mahlûku olmasından ötürü saygıyı hak etmektedir. "Her tekil yaratık ya da varlık Allah'ın bir belirtisi olarak kendine özgü bir ontolojik varoluş taşır ve bizzat varlığıyla Onun yüceliğini ve rahmetini belli eder ve gösterir. Bu bakımdan her yaratık Yaratan'la ilişkisinden dolayı itınayı ve saygıyı hak eder'' (Özdemir, 2007:47).

Kâinatın ve içindeki varlıkların Allah'ın ayeti olmaları ve O'nu göstermeleri, aynı zamanda bu varlıkların Allah'ın iradesine teslim olup boyun eğdiklerini de

göstermektedir. İnsan-çevre ayrımında insan-dışı varlıklar gayr-i iradi olarak Allah'ın yasalarına uymakta iken, sadece insanın iradi olarak bu yasalara uyup-uyumaması söz konusu olmaktadır. Başka bir anlatımla kâinatta insan-dışı diğer bütün varlıklar, zorunlu olarak sürekli bir biçimde Allah'ın emirlerine uyarlar ve Allah'a ibadet ederler. Bu manayı içeren örnek bazı Kur'an ayetleri şu şekildedir. “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır” (İsra, 17/44). “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir. Birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah, kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur. Şüphesiz Allah, dilediğini yapar” (Hac, 22/18). “Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimselerle, sıra sıra (kanat çırparak uçan) kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir. Allah, onların yapmakta olduğu şeyleri hakkıyla bilendir” (Nur, 24/41). Bu ayetler çerçevesinde bakıldığında kainat ve içindeki her tekil varlığın Allah'ın birer kulları olarak O'nu tesbih ettikleri ve ibadet ettikleri anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, kâinat ve içindekilerin “müslim” varlıklar olarak Allah'a teslim olup O'nu anmaları, bu varlıkları saygıyı hak eden değerli varlıklar kılmaktadır.

3.2. Allah'ın Varlığının Delili Olarak Çevre

Çevre veya kâinat, inanç tarihi boyunca Allah'ın varlığına yönelik arayış ve araştırmaların başvurduğu ilk kaynaklardan biri olmuştur. Bir başka ifadeyle, kâinat bizatihi Allah'ın varlığının en büyük delili olarak gösterilmiştir. Hakikati sabit olan kâinatın idrak edilişi ile bilinenden bilinmeyene veya eserden müessire doğru bir akıl yürütülerek kâinatın/âlemin Allah'a delalet ettiği vurgulanmıştır. Delil kelimesi de, Arapça'da “yol göstermek, irşat etmek” anlamındaki delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren”

anlamına gelmektedir (Yavuz, 1994: 136). Nitekim delil terimini sözlükte “irşat eden ve kendisiyle irşat yapılan şey” olarak belirten Seyyid Şerîf el-Cürcânî kavramın kendisini “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” şeklinde tarif etmektedir (Cürcani, 1997: 104). Kavram olarak delil; kelam, fıkıh usulü ve mantık ilimlerinde temel bir araç olarak kullanılmaktadır. Delil kavramı, Kur’an-ı Kerim’de çeşitli ayetlerde “kılavuzluk etmek, göstermek” (Furkan, 25/45; Sebe’, 34/14) anlamlarında kullanılmaktadır. “Kelam’da istidlal, delil üzerinden yapılmaktadır. Bu manada delil, zorunlu olarak öğrenilmesi mümkün olmayan bir başkasının bilgisine götüren bir şeydir” (Altıntaş, 2012: 317). Kelam âlimleri delili, kapsadığı bilginin kaynağı bakımından akli delil ve nakli delil; sonuçları açısından da kati delil ve zanni delil şeklinde bir tasnife tabi tutmuşlardır (Yavuz, 1994: 136-137; Altıntaş, 318-319). Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî gibi kelâm ekolüne mensup usulcüler ise ilim-zan ayırımı yaparak kat’î bilgiye (ilim) ulaştırana delil, zannî bilgiye ulaştırana da emâre demeyi tercih etmişlerdir. Bu takdirde delil daha dar kapsamlı olarak “üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî sonucu bilmeyi sağlayan şey” şeklinde tanımlanabilir (Bardakoğlu, 1994: 138-139).

Bu çerçevede kâinat; Allah’ın varlığını ispat eden ve bu konuda bilgi veren büyük bir delildir. Allah’ın varlığına delalet eden kâinat, doğrudan Allah’ın zâtı olmasa da, sıfatları konusunda da insana bilgi sunan bir kaynaktır. “Allah ve tabiat arasında tabii teleoloji çerçevesinde kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın, Allah’ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul; Allah’ın bize kendisini doğrudan göstermeyeceği ve zihnin bunu aşikar ve a priori bir şekilde kavrayamayacağı, bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır” (Düzgün, 2006: 167-168).

İslam’da Allah’ın varlığının en büyük delillerinden biri, kâinat kitabıdır. Başta belagat ve i’cazı olmak üzere çok cihetlerle kendisi de Allah’ın varlığının en büyük kanıtlarından biri olan Kur’an, Allah’ın varlığına ve birliğine delil olarak

kâinat ve içindekileri de göstermektedir. Yukarıda değinildiği gibi kâinat esasen kendisini değil, kendisinin ötesindeki Yaraticısını anlatmaktadır. Nursi (2004: 238), Kur'an'ın kâinattan bahsetmesinin asıl amacının Allah'ı tanıtmak olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Kuran-ı Hakim, şu kainattan bahsediyor; ta, Zat ve Sıfat ve Esmâ-i İlahiyyeyi bildirsın. Yani; bu kitab-ı kâinatın maanisini anlattırıp, ta Hâlıkını tanıttırısın. Demek mevcudata kendileri için değil, belki Mucidleri için bakıyor.” Kur'an'ın kâinatı Allah'ın varlığının işaretleri olarak gösteren şu ayetleri de bu yaklaşımın örneklerini oluşturmaktadır: “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şâhit olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53). “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?” (Zariyat, 51/20-21).

Kur'an, insanları kendi çevreleri hatta özellikle ülfet peyda ettikleri çevreleri üzerine tefekkür etmeye çağırmaktadır. Çünkü çevredeki her şey Allah'ın bir ayeti ve varlığının bir delilini oluşturmaktadır. “(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” (Gaşıye, 88/17-20). “Doğa akıl sır erdirilemez enginliğiyle ve düzenliliğiyle insanlar için Allah'ın belirtisi işlevini görür, çünkü onu sonsuz ve benzersiz bir Varlık dışında hiçbir güç yaratmış olamaz” (Rahman, 1980'den aktaran Özdemir, 2007: 53). Bu konu, Nursi'den (2001: 144-145) uzun bir alıntı ile şöyle ifade edilebilir: “Bu kâinat, o kadar mânidar ve muntazamdır ki, mücessem bir kitab-ı Sübhânî ve cismânî bir Kur'ân-ı Rabbânî ve müzeyyen bir saray-ı Samedânî ve muntazam bir şehri Rahmânî suretinde görünüyor. O kitabın bütün sûreleri, âyetleri ve kelimatları, hattâ harfleri ve babları ve fasılları ve sahifeleri ve satırları, umumunun her vakit mânidarâne mahv u ispatları ve hakîmâne tağyir ve tahvilleri, icma ile, bir Alîm-i Külli Şeyin ve bir Kadîr-i Külli Şeyin ve bir Musannıfın, herşeyde herşeyi gören ve herşeyin herşeyi ile münasebetini bilen, riayet eden bir

Nakkaş-ı Zülcelâlin ve bir Kâtib-i Zülkemâlin vücudunu ve mevcudiyetini bilbedâhe ifade ettikleri gibi, bütün erkân ve envâyıyla ve ecza ve cüz'iyatıyla ve sekeneri ve müştemilâtıyla ve varidat ve masarifatıyla ve onlarda maslahatkârâne tebdilleriyle ve hikmetperverâne tecditleriyle, bil'ittifak, hadsiz bir kudret ve nihayetsiz bir hikmetle iş gören âli bir Ustanın ve misilsiz bir Sâniin mevcudiyetini ve vahdetini bildiriyorlar.”

Bir bütün olarak kâinatı ve içindeki her bir şeyi Allah'ın varlığının delili olarak ele alan İslam düşünce geleneği, Allah'ın varlığını ispat etmek maksadıyla özellikle kâinattaki bazı durumları veya kâinatın bazı özelliklerini belirgin olarak kullanmışlardır. Kâinattan hareketle oluşturulan muhtelif delil çeşitlerini, esasen kozmolojik ve teleolojik delil olarak sınıflandırmak mümkündür. Kozmolojik delil, klasik kelamcıların hudûs ve imkan deliline denk gelmekte iken; teleolojik delil ise, gaye ve nizam veya başka bir ifadeyle inayet ve gaye deliline denk gelmektedir. Bu çerçevede klasik kelamcılar tarafından kullanılan delil çeşitlerinden hudûs delili, imkan delili ve inayet ve gaye delili burada incelenecek; bunlardan da özellikle gaye ve nizam deliline daha detaylı bakılacaktır.

3.2.1. Hudûs Delili

Hudûs; sonradan meydana gelme, yok iken sonradan varlık kazanma anlamına gelmektedir. Sonradan varlık kazanan şeylere de “hâdis”, onlara varlık kazandırana da muhdis denmektedir. Hudûs delili, klasik kelam geleneğinin en gözde delilini oluşturmaktadır. Kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden biri için kullanılan hudûs; terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütününüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade etmektedir (Topaloğlu, 1998: 304). Ancak hudûs kelimesi, Kur'an'da bizatihi yer almamakla birlikte; aynı kökten türeyen muhtelif kelimeler çeşitli ayetlerde geçmekte ise de,

bunların çoğu “söz, kıssa, rüya, efsane” hudûsün terim anlamıyla ilgisi olmayan manaları kapsamaktadır. Hudûs kelimesi ile aynı kökten türeyen kelimelerin “icat etmek, yeniden meydana getirmek” şeklinde hudûs terimine yakın anlamları ifade eden sadece beş ayette geçen ifadeler bulunmakta, fakat bunlardan da yalnızca birinde (Talak, 65/1: “... Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir.”) meydana getirme fiili Allah’a nispet edilmektedir. Ancak içindeki nesne ve hadiseler ile birlikte bütün kainatın Allah tarafından sonradan yaratıldığını ifade eden “halk, ca’l, sun’, badî’, fâtır” gibi kavram ve kelimeler pek çok ayette geçmektedir (Topaloğlu, 1998: 304). Dolayısıyla hudûs kavramının literatürdeki manasını karşılayan ve dolayısıyla da Allah’ın varlığını kanıtlayan başka kelime ve kavramlar Kur’an’da yer almaktadır.

Evrenin sonradan varlık kazandığı ileri sürülerek Allah’ın varlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. “Âleme baktığımızda görüyoruz ki, âlem maddesiyle, suretiyle, parçaları (ecza) ile sonradan olmuştur ve olmaktadır. Daha önce yok iken sonradan meydana gelmiştir. Mükevvanatı (yaratıkları) düşündüğümüzde, hep sonradan olmuşlardır. Yer, gök, insanlar, hayvanlar, bitkiler, kısaca canlı ve cansız bütün âlem yok iken sonradan var olmuştur. Bunların hepsi tecrübe ile, akıl ile bilinen gerçeklerdir. Öyleyse âlemi meydana getiren bir “*muhdîs*” (yaratıcı) vardır ki; o da “*hudûs*” (sonradan olma) imkandan uzak (münezzeh), Varlığı zorunlu (Vacibü’l-Vücut) olan Allah’tır. Kelamda bu delile “*hudûs*” delili derler” (Yüksel, 2005: 33). Varlık ve olaylar gözlemlenerek kainatın sonradan meydana geldiğinin inkar edilemez bir durum olduğu ve bunun da kendi başına meydana gelmediği, ondan bağımsız ve üstün bir güç tarafından yaratıldığı ve yönetildiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede; Allah’ın varlığını ispat etmek amacıyla varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı ön kabulü esas alınarak, bu durumda bir var edicinin ve yaratıcının bulunmasının akli bir zorunluluk olduğu şeklindeki delil getirme yöntemi, kelam ilminde hudûs delili denilmektedir (Topaloğlu, 1998: 305). Başka bir

anlatımla, hudûs delili kısaca şöyle izah edilmektedir: “Kâinat (yaratıklar) sonradan var (hâdis) olduğuna göre, sonradan var olanın varlığı ile yokluğu eşittir. Biz aklımızla bu âlemin yokluğunu da varlığını da hiçbir çelişkiye (tenakuz) düşmeden düşünebiliriz. Şu halde bu âlemin her iki yönden, yani var olmak ile yok olmaktan birini tercih eden, var edici veya yok edici bir tercih edene (müreccihe) ihtiyacı vardır. O da Allah’tır.” (Yüksel, 2005: 34). Eş’ari, Mâtüridi ve onlardan sonra gelen Eş’ari ve Mâtüridi kelamcılar da, hudûs delilini kullanmışlardır (Gölcük ve Toprak, 2010: 163). Hudûs delilini detaylı bir biçimde anlatan Mâtüridi’ye göre, âlem aylar ve arazlardan oluşmuş ve sonradan var edilmiş olup hadistir. Bu durum; gözlemlerle, çeşitli bilgi vasıtasıyla ve gözlem yöntemiyle anlaşılmaktadır. Cevherler ya ayrılmış olarak ya da birleşik bir şekilde cisim olarak bulunmaktadırlar ki, bu mümkündür. mümkün niteliğine sahip bir şey var olduğu müddet içinde ya sükun veya hareket halinde olacaktır. Yani cisimlerin toplam zamanının hareket ve sükuna bölünmesi gerekmektedir. Hareket ile sükunun ezelde bir arada bulunamayacağına göre bunlardan biri muhakkak sonradan var olmalıdır. Hareketin hadis oluşu, sonradan var oluşu ise duyularla sabittir. Sükunun hadis oluşuna gelince de, o da hareketin meydana gelişi, sebebiyle kendisinin yok olmasından anlaşılır, çünkü kadim hiçbir zaman zail olmaz. Bu durumda arazlarla onların taşıyıcısı olan aylar da hadistir. Hadis olunca yoklukla sebkât edilmiş olur ve bu nitelikteki bir şeyin varlığı ise bizzat kendinden olamaz. Varlığı ile yokluğu eşit olan bir şeyin varlığını tercih eden bir tahsis ediciye ihtiyaç bulunmaktadır. O tahsis edicinin varlığı ise mümkün değil, zaruri ve kendinden olmalıdır (Vacibu’l-vücut) (Mâtürîdî, 2003: 11-13; es-Sâbûnî, 2005: 62-63).

Gazzali “biz kainatı yer, gök, cisim ve alem olarak değil, Allah’ın bir yarattığı olarak düşünüyoruz” (Gazzali, 1971: 9) şeklindeki beyanı ile kainata yönelik ilgisinin esas amacının Allah’ın varlığına ulaşmak olduğunu göstermektedir. Allah’ın varlığının kanıtı olarak kullandığı hudûs delilinin temel öncüllerini “her hadisinin

hudûs bulması için bir sebebi lazımdır; Âlem hadistir, o halde hudûsunun bir sebebi olması lazımdır” şeklinde belirten Gazzali; alemin hadis oluşunu da alemde meydana gelen değişimler üzerinden kanıtlamaktadır. “hiçbir cisim değişimlerden hali değildir. Değişmelerden hali olmayan her şey hadistir. Bundan her cismin hadis olduğu neticesi çıkar” (Gazzali, 1971: 24). Hadis olan alem, sonradan meydana geldiğine göre, onu sonra dediğimiz belirli bir zamanda meydana getiren bir varlığın ve tercih edicinin varlığını zorunlu kılmaktadır (Gazzali, 1971: 23-24).

Hudûs delili, kâinatın veya varlıkların (yani çevrenin) bir başlangıçlarının olduğu yani ezeli olmadıkları ve sonradan var edildikleri esasını, Allah’ın varlığına delil olarak kullanmaktadır. Varlıkların ezeli olmadıkları ve sonradan var edildikleri konusu ise, gözlem ve akıl yoluyla açıkça anlaşılmaktadır. Alemde görünen değişimler, başkalaşımalar ve dönüşümler; bir kısım eşyanın sonradan yani yeni vücuda geldiğinin delilidir. Diğer bir kısmının da sonradan vücuda geldiğinin aklen zaruri olarak anlaşılmaktadır. Herhangi bir varlığın sonsuza kadar uzanmasının yani teselsülün bâtil olduğu, fenni ilimlerce de ortaya konulmaktadır (Nursi, 1999: 159; 2004b: 104). Bu çerçevede, bu delilin hûlasasını Nursi’nin ifadesiyle şu şekilde ifade etmek mümkündür: “Mahlukatın her nevine, her ferdine ve o neve ve ferde müretteb olan asar-ı mahsusasını müntic ve isdidat-ı kemaline münasip bir vücudun verilmesidir. Hiçbir nev-i müteselsil, ezeli değildir. İmkan bırakmaz. Hem de bizzarure bazının hudusu nazarın müşahedesiyile ve sairleri dahi aklın hikmet nazarıyla görülür”. “Madde dedikleri şey; suret-i müteggayyire, hem de hareket-i zaile-i hâdiseden tecerrüd etmez. Demek hudûsu muhakkaktır” (Nursi, 2004b: 104, 106).

Kur’an’ın halk ve icattan bahseden ayetleri, bu delili belirtmekte ve zihinlerde düzenlemektedir. Kur’an’ın yaratılışı anlatan onlarca ayet örnekleri bulunmaktadır: En’am, 6/101; A’raf, 7/54; Yunus, 10/3, 5; Hud, 11/7; İbrahim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Enbiya, 21/30; Furkan, 25/59; Ankebut, 29/44; Rum, 30/8; Secde, 32/4;

Zümer, 39/5; Fussilet, 41/11-12; Duhan, 44/39; Talak, 65/12. Kısaca; kâinatta her şeyin üstünde Sani-i Zülcelal'in hûdus damgası bulunmaktadır. Allah'ın kainatı, içindeki olay ve olguları yani "her şeyin yaratıcısı" olduğunu anlatan bir kısım ayetler: "İste Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır ..." (En'am, 6/102); "... De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir" (Ra'd, 13/16); "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (Zümer, 39/62); "İste O, her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur ..." (Mü'min, 40/62); "Ant olsun ki biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık." (Kâf, 50/38); "İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır" (Meryem, 19/67).

3.2.2. İmkân Delili

Kâinattan/evrenden, içindeki olgu ve olaylardan Allah'ın varlığını delil sunan kozmolojik delillerden biri de, imkân delilidir. Kozmolojik delilin diğer bir formu olan ve yukarıda izah edilen hudûs delilinden tamamen bağımsız olmayıp iç içe geçmekte ve benzerlikler göstermekte olan imkân delilini, çoğunlukla İslam filozofları kullanmış olmakla birlikte kelamcılar da kullanmışlardır. "İlk ve en çok kullananlar İslam filozofları olduğu için, İslam filozoflarının delili diye meşhur olmuş olan bu delil, müteahhirin kelamcılar tarafından da kullanılmıştır. Bunlar arasında Şehristani, Fahreddin Razi, Taftazani ve Cürcani'yi zikredebiliriz. Bu delil, âlemdeki varlıkların dolayısıyla alemin mümkün oluşundan hareketle Allah'ın varlığını ispata giden bir delildir" (Gölcük ve Toprak, 2010:165). İmkân terimi, sözlükte "bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması" gibi anlamlara denk gelmektedir. Zorunluluğun karşıtı olan imkân, varlık ve birlik gibi tümel bir kavram olmakla birlikte cins teşkil etmez; daha çok nitelik, nicelik ve diğer kategorilere ilişkin olarak söz konusu edilir. Bu bakımdan cevherin aksine imkânın bizâtihi var olması söz konusu olamaz (Kaya, 200: 224). Herhangi bir şeyin varlık durumu, vücûb, imkân ve

imtinâ' olmak üzere üç hal ve ihtimal üzere değerlendirilmektedir. “Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ' zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir” (Kaya, 2000: 224). Bir bütün olarak kainat ve içindekiler, imkanlar alemidir. Bu bağlamda, “kelamcılar alemi bir imkanlar alanı olarak algılamışlardır. Mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir” (Düzgün, 2012: 213).

Gazzali'ye göre, genel olarak varlığı “zorunlu” ve “mümkün” olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bir şeyin yok iken var olması ise, ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal ise, asla var olamayacağı için imkansızdır. Dolayısıyla yoktan var olabilen mümkündür. Bu mümkünün varlığı kendinden değildir. Zaten bizatihi kendinden olsaydı, bu mümkün değil zorunlu varlık olurdu. Aksine mümkün varlık, varlığını yokluğuna tercih edecek birine muhtaçtır. Bu şekilde varlık yokluk ile yer değiştirmektedir. Varlığını yokluğuna tercih eden ise bizatihi kendinden var olan bir müreccihdir (Gazzali, 1971: 23).

Kâinattaki varlıklar ve bir bütün olarak kainat, mümkün âlemdir. Çünkü kâinatın var olması zorunlu değildir; var olduğu gibi yok da olabilir. Şimdi de kâinatın varlığı yokluğa dönüşebilir, var iken yok olabilir. “Şu halde âlemin varlığına rağmen yokluğunu da aklen çelişkiye (tenakuza) düşmeden düşünebiliriz. Yani onun olmamasından da hiçbir çelişki durumu meydana gelmez. İşte böyle olmasını da olmamasını da düşünebildiğimiz şeylere mümkün denir. Binaenaleyh âlem mümkündür; varlığı zatından olmayıp, varlığını başkasından almış olacağından, onun varlığını yokluğuna tercih eden başka bir varlık var olması gerekmektedir. Bu varlık, bu gördüğümüz âleme benzeyen cinsten olamaz. Eğer böyle olsaydı o zaman onun için bir yaratıcı sebep aramak gerekirdi. Öyleyse bu varlık, zatından dolayı var

olduğundan Zorunlu Varlık (Vacibü'l-Vücut) veya Mutlak Varlık'tır. Vacibü'l-Vücut olan Mutlak Varlık ise ancak Cenab-ı Hak'tır'' (Yüksel, 2005: 36). Bu delil, şu önermeler çerçevesinde formüle edilmektedir: “Âlem mümkünler topluluğudur. Her mümkün var olabilmek için, yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır. O halde bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır. O da Vacibü'l-Vücut olan Allah'tır'' (Gölcük ve Toprak, 2010: 165).

İmkân deliline yönelik daha detaylı yapılan önermeler şu şekildedir: “1) Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şeyler görmekteyiz. 2) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, yahut onu var kılan başka sebepler vardır. 3) Eğer o kendi kendisinin sebebi olsaydı, varolmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır. 4) O halde, varlığı mümkün olan şey, varolmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir. 5) Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, *zorunlu bir varlıktır*. 6) Eğer sebep olan varlık mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı vardır ki, bu zincir, sonsuza değin sürüp gider. *Teselsül* denilen bu sürüp gitme ise mümkün değildir. 7) O halde, varlık veren sebebin *zorunlu bir varlık* olması gerekir” (Aydın,1992: 49-50).

İmkân delili, sadece âlemin varlık bulması ile değil aynı zamanda var kılınırken ve vücuda gelirken sınırsız yollar ve şekiller arasında, şekilsiz bir surette iken, birden bire gayet muntazam bir şekil alması, şekil veren sınırsız ve mutlak bir iradenin ve kudretin delili şeklinde de yorumlanmıştır. Sınırsız muhtemel ve mümkün yollar ve şekiller içerisinde bu muntazam şekli alan kâinat ve eşya, sınırsız şekil ve suretleri yapabilen bir irade ve kudret sahibini göstermektedir ki, sınırsız irade ve kudret sahibi olan yalnızca Mutlak Varlık olan Allah'tır. Bu çerçevede Nursi (1999: 163), imkan delilini şu şekilde özetlemektedir: “Kainatın ihtiva ettiği zerrelere her birisinin gerek zatında, gerek sıfatında, gerek ahvalinde ve gerek vücudunda gayr-i mütenahi imkanlar, ihtimaller, müşkilatlar, yollar, kanunlar

varken; birdenbire, o zerre gayr-i mütenehi yollardan muayyen bir yola süluk eder ve gayr-i mahdut hallerden, bir vaziyete girer ve gayr-i ma'dud sıfatlardan bir sıfatla vasıflanır ve doğru bir kanun üzerine mukadder bir maksada harekete başlar ve vazife olarak uhdesine verilen herhangi bir hikmet ve bir maslahatı derhal intaç eder ki, o hikmet ve o maslahatın husule gelmesi, o zerrenin o çeşit hareketiyle olabilir. Acaba o kadar yollar ve ihtimaller arasında o zerrenin macerası, lisan-ı haliyle, Sâniin kasd ve hikmetine delalet etmez mi? İşte her bir zerre müstakilen kendi başına, Sâniin vücuduna delalet ettiği gibi; küçük büyük herhangi bir teşekküle girerse veya herhangi bir mürekkebe cüz' olursa, girdiği ve cüz' olduğu o makamlarda kazandığı nispete göre, Sâniine olan delaletini muhafaza eder." Âlemin varlık-yokluk ikileminde var kılınması, varlığını yokluğuna tercih eden zorunlu bir müreccihe delalet ettiği gibi; var kılınırken de sınırsız vücut ve suret imkan ve ihtimalleri arasında mevcut şeklini alması da, bütün bu sınırsız ihtimalleri bilen, güç yetiren ve mevcut şekli bilinçli tercih eden sınırsız güç ve irade sahibi mutlak bir müreccihe kanıt teşkil etmektedir.

3.2.3. Gaye ve Nizam Delili

Eskiden beri sıklıkla kullanılan bir delil olan gaye ve nizam delili, farklı ve muhtelif isimlerle de kullanılmıştır: İna-yet ve gaye delili, hikmet, nizâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibdâ ve ihtirâ delili (Gölcük ve Toprak, 2010:166). İslam kelamı ve felsefesinde bu şekilde isimlendirilen bu delil, esasen daha genel kullanımda teleolojik delil olarak geçmekte ve bilinmektedir. Teleoloji, eski Yunanca'da varılacak son nokta olarak "erek", "gaye" ya da "en son amaç" anlamındaki "telos" terimi ile "bilim", "bilgi" ve "söz" anlamlarına gelen "logos" teriminden türetilmiş bir sözcüktür. En genel anlamıyla teleoloji kavramı, "evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi" olarak gören bütün yaklaşımlar için kullanılmaktadır (Güçlü vd., 2002: 482-483). Farklı bir anlatımla teleoloji, kainattaki olgu ve oluşları, onlardan önce gelen nedenlerden ziyade onların gerçekleşmesine hizmet ettikleri

gaye ile açıklayan felsefi-kelami öğretilerdir (Ardoğan, 2018: 143). Bir yaklaşım olarak teleoloji, doğanın bir amaca göre düzenlenmiş ve bir hedefe yönelmiş olduğunu kabul etmektedir (Cevizci, 2000: 918). Dolayısıyla teleoloji, kainatın bir “gaye” çerçevesinde varlık kazandığını belirten “gaiyyet” ile yakın ilişki içerisindedir. Gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet kavramından daha kapsamlı bir terim olup illiyet, nizam, hikmet ve inâyet kavramlarını da içine aldığı ileri sürülmektedir. Ancak İslam düşünce geleneğinde gaiyyet öğretisi de, Kur’an’la ilintili bir biçimde bütün bunları içerecek bir çerçevede ele alınmıştır (Kutluer, 1996: 292).

Gayiyyat kavramının kapsamına giren ve kelime anlamıyla düzen ve kural anlamlarına gelen nizam, İslam düşüncesinde genellikle âlemdeki düzeni ifade etmek için nizamü’l-âlem tamlaması kullanılmaktadır. Nitekim Eski Yunan felsefesinde “âlem” anlamına gelen kosmos aynı zamanda “düzen” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, nizam kavramı çerçevesinde geliştirilen terminolojide İslam düşünürlerinin ilham kaynağı; kâinatta bulunan düzen, tasarım, ölçü, hesap, denge ve kural olmuştur (Kutluer, 2007: 173). Nizam kelimesi, doğrudan Kur’an’da geçmemekle birlikte; bu anlama karşılık gelen başkaca birçok ifade yer almaktadır. Söz konusu anlam, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli vesilelerle “mîzan”, “kader”, “kıst”, “tesviye”, “takvîm” gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Başka bir anlatımla, kainatta sarsılmaz bir düzenin bulunduğu, bunun boş ve anlamsız olmayıp bir amaç çerçevesinde oluşturulduğu, kainatta muhteşem bir hikmet ve faydanın var olduğunu bildiren birçok ayet –aşağıda aktarılacak- bulunmaktadır.

Kâinatın her tarafında bulunan gözle görülen mükemmel nizam içinde muhteşem sanat ve muazzam fayda ve hikmetin özünü oluşturduğu bu delilin önermeleri şu şekilde formüle edilmiştir: “Âlemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından, böyle bir düzenin varlığını gösteren bir takım izlere rastlamakta, evrende düzenin düzensizliğe galebe çaldığına

hükmetmekteyiz. Varlıklarda görülen bu düzen, belli gayelere hizmet etmekte ve âlemde hayatın devamını sağlamaktadır. Ancak, söz konusu düzen ve gayenin kendiliğinden ortaya çıkması mümkün değildir. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildirler. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan farklı şeylerin bir araya gelerek, bir takım alt sistemler oluşturması ve bu alt sistemlerin sonunda âlem gibi âdetâ ‘organik’ bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker varolanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir. Bu durumda, âleme bu nizâm ve gâyeyi veren ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı’dır” (Aydın, 1992: 60).

İmam Mâtürîdî, kainatta bulunan düzen ve hikmetin tek bir yaratıcının varlığının açık bir delili olduğunu belirtmektedir. Çevremizdeki birçok olgu ve veri, kâinatta cari bir yasanın varlığını ve düzenin bu yasaya uygun bir işleyiş ile olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar da, zorunlu olarak bir tek yaratıcının ve yöneticinin varlığını kanıtlamaktadır (Mâtürîdî, 2003: 40-41). Başka bir anlatımla, Mâtürîdî’de gaye ve nizam delili şu şekilde beyan bulmuştur: “Kâinattaki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır. Ayrıca farklı türlere ait varlıkların birbirlerine olan bağımlılıkları sayesinde ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, bir gâiyyet ve inayet fikri çerçevesinde tek bir yöneticinin bulunduğunu göstermektedir” (Kutluer, 1996: 294).

Kainattaki bu düzen ve intizamın en önemli delili ise, bilimin dayanağını oluşturan genel kurallardır. Çünkü varlık alemiyle ilgili bir bilimin teşekkülü, ilgili olduğu şeydeki genel kaide ve nizam sayesinde olabilmektedir. Başka bir ifadeyle başta ekoloji olmak üzere bilim dalları, kainattaki intizamı keşfetmekte ve açıklamaktadır. Bu meyanda bilim, esasen Allah’ın varlığının delili olmakta ve sıfatlarının tezahürünü açıklamaktadır. “Kainatın her bir nev’ine dair bir fen teşekkül etmiş veya etmektedir. Fen ise kavaid-i külliyyeden ibarettir. Kaidenin külliyyeti ise,

nizamın yüksekliğine ve güzelliğine delalet eder. Zira, nizamı olmayanın, külliyesi olamaz.... Öyleyse, umumi bir teftiş neticesinde fûnun-u kevnîyeden herbirisi, kaidelerinin külliyesiyle kainatta yüksek bir nizamın bulunmasına bir delildir. Ve herbir fen nurlu bir bürhan olup, mevcudatın silsilelerinde salkımlar gibi asılıp sallanan maslahat semerelerini ve ahvalin değişmesinde gizli olan faydaları göstermekle Saniin kast ve hikmetini ilan ediyorlar” (Nursi, 1999: 157-158).

Kainatta bulunan nizam ve sanatı, eşyanın faydaları, hikmetleri ve nimetleri belirten Kur’an ayetlerinin bütünü, bu delil çeşidini göstermektedir. Kur’an’da inayet ve gaye delili, mümkün olan tarz ve yönlerin en mükemmel şekliyle bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim “işte, gözünü çevirip gezdir; herhangi bir bozukluk görüyor musun?” (Mülk, 67/3) diyerek, kainatın yaratılışında zerre bir noksanın bulunmadığını belirtmektedir. Kainat, var olunacak en güzel biçimiyle var kınıştır. Nitekim Gazzali’nin kainat hakkında “daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir” ifadesi de bu hakikate dayanmaktadır (Kutluer, 1996: 294).

Kur’an’ın birçok yerinde Allah’ın varlığından ve ilahi sıfatlardan bahsederken kainatın her tarafına sinmiş olan mükemmel nizam ve denge; bu nizam içinde muhteşem ahenk, güzellik ve sanat; bu sanat ve estetik içinde muazzam hikmet ve fayda zikredildiği göze çarpmaktadır. “Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir” (Mülk, 67/3-4). “Yeri uzatıp yaydık, orada sabit dağlar yerleştirdik, yine orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik” (Hicr, 15/19). Kainatta bulunan düzene ve bu düzenin yaratıcısına yönelik işaret eden diğer bir ayet ise şöyle demektedir: “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların

geçışı gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır” (Neml, 27/88).

Kâinattaki nizam ve dengenin dayanağı olan “tabiat kanunları”, esasen “âdetullah” anlamına gelip Allah’ın her şeyi bir ölçü ve plan çerçevesinde yaratması ve yaratmış olduğu düzeni sürdürmesine işaret etmektedir. Nitekim kelamcılar da, tabiatta bulunan düzen ve nizamı “adetullah” kavramı ile ifade etmişlerdir. Adetullah kavramı, daha sonraki dönemlerde -özellikle Gazzali sonrasındaki dönemde- başka bir terim olan “sünetullah” kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Özsoy, 1999: 67-69). Keza; “sünetullah”, “Allah’ın kâinatı idare ederken koyduğu kurallar; Cenab-ı Allah’ın yaratıkları hakkındaki hüküm ve âdetleri” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım çerçevesinde sünetullahın hem toplumsal yasalar hem de kâinatta geçerli olan tabiat kanunları ile ilgili olduğu ifade edilmiştir (Bağçeci, 1992: 463-465). “Allah’ın, tarih içerisinde süregelen ve değişmeyen davranış tarzı/yaratması” şeklinde de tanımlanan “sünetullah” terimi, Kur’an-i bir kavram olarak geçtiği ayetlerin bağlamlarında doğrudan tabiat varlıkları veya tabiat düzeni ile ilgili bir işaret ve anlatım taşımamaktadır. Dolayısıyla sünetullah kavramının, kendine özgü kanunları bulunan sosyal olaylara ve toplumsal yasalara yönelik öne çıktığı ve bu şekil bir kullanımının başlangıç dönemlerindeki kullanım muhtevasına daha uygun olduğu belirtilmiştir (Özsoy, 1999: 129; Çelebi, 2010: 159). Kelâmcılar, deizme götüreceği endişesiyle tabiattaki işleyişin belirlenmiş olmadığını söyleyip bu konuda âdet kelimesini kullanmış, böylece literatüre sünetullah ile eş anlamlı olarak “âdetullah” tabiri girmiştir. Âdetullah, tabiat kanunlarının zorunluluğunu gerektirmediği ve tabiatüstü bir iradeyi çağrıştırdığı için mucizeye de imkân sağlamaktaydı. Tabiat kanunları veya fizik kanunları bu kavram ile ifade edilmiştir (Çelebi, 2010: 159). Bu mesajı veren Kur’an’ın birçok ayetinin birkaç örneği şuradaki gibidir: “O, her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenleyerek takdir etmiştir” (Furkan, 25/2). “... Onun katında her şey bir ölçü ile dir” (Ra’d, 13/8).

“Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler). Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler. Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız; Ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik tartmayasınız” (Rahman, 55/5-9). Bu ayetler, aynı zamanda aşağıda ayrıntılı incelenecek olan insanın kâinata (çevreye) yönelik muamelesinin ahlaki ilkelerini de belirlemektedirler.

Kur’an, kâinatın anlamsız, boş ve amaçsız olmadığını tam tersine kainatın derin bir anlam ve amacının olduğunu belirtmektedir. “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız...’ derler” (Âl-i İmran, 3/190-191). “Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık” (Enbiya, 21/16-17). “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?” (Mü’minun, 23/115).

Ayrıca, Kur’an’ın kainatı tefekkür etmeye sevk eden ayetleri gibi, nimet ve faydaları zikreden ve sayan ayetlerin sonlarında akla havale etmek maksadıyla “akıllarını kullanmıyorlar mı?” (Yasin, 36/68), “hala ibret almıyor musunuz?” (En’am, 6/80) gibi ifadelerle de kainatta bulunan bu nizam, sanat, hikmet ve faydanın ne denli önemli olduğunu göstererek, bu delili zihinlerde nakşetmek istemektedir. Kainattaki sisteme, düzen ve intizama yönelik insanı tefekkür etmeye yönlendiren Kur’an’ın diğer bazı ayetleri de şu şekildedir. “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller

vardır” (Bakara, 2/164); “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır” (Âl-i İmran, 3/190).

3.3. İlahi İsimlerin ve Sıfatların Tecelli Yeri Olarak Çevre

Kainattaki her şeyde ve her zerrede var olan nizam ve mizan, ilim ile hikmet ve irade ile kudretin yansımasıdır. Esasen kainat, İlahi isimleri ve sıfatları tanıtan ve gösteren büyük bir kitaptır. Derin bir tefekkür ve gözlem ile İlahi isimlerin ve sıfatların kainattaki tecellilerinin ve tezahürlerinin görülmesi mümkündür. Başka bir anlatımla, kainattaki bütün olgular ve olaylar bu isim ve sıfatların tecelli ve tezahürü ile mümkün olmaktadır. Nasr’ın (2002: 79) ifadesiyle, “bütün kozmik gerçeklik çeşitli İlahi İsim ve sıfatların görünüşlerinin (tecelliyat) yansımaları ve birleşiminden ibarettir. Bu isim ve sıfatlar bu dünyaya ait bütün gerçeklerin ve olguların kökleri (asl) veya destekleridir ve bunlar ilahi isimler tarafından destek görme (istinad) sonucunda var olurlar ve işlev görürler.”

Hiçbir şekilde mümkünata benzemeyen Allah’ın anlaşılması ve bilinmesi, ancak kâinattaki tecellileri ile mümkündür. Bu bağlamda “Allah’ın yaratmış olduğu varlıklar üzerine tefekkür edin ama Allah’ın zatı hususunda düşünceye dalmayın. Çünkü siz ona güç yetiremezsiniz” (Beyhakî, Şuabü’l-İman: 1/136) mealindeki hadis-i şerif, Allah’ın varlığının, isim ve sıfatlarının ancak kâinat üzerindeki tecellileri üzerinden anlaşılabilceğini işaret etmektedir. Nitekim Kur’an’da insanı Allah’ın zatı üzerinde değil; kâinat ve içindekileri üzerine tefekkür etmeye çağırmaktadır: “insanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi” (Fussilet, 41/53).

İlahi isim ve sıfatların tecellileri ile ilgili konuda tecelli ile ismin veya sıfatın kendisinin karıştırılmaması gerekmektedir. “... O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur...” (Şura, 42/11) ayeti, hiçbir varlığın Allah’a benzemediğini net bir şekilde ifade etmektedir. Bu benzerlik; hiçbir varlığın zatının Allah’ın zatına benzemediğini içerdiği gibi, hiçbir varlığın sıfatının da İlahi sıfatlara benzemediğini kapsamaktadır. Bu ayet çerçevesinde Nursi (1999b: 129) şöyle demektedir: “Zât-ı Akdes-i İlâhînin şerîki, nazîri, zıddı, niddi olmadığı gibi, ... sureti, misli, misali, şebîhi dahi olamaz”. Kainat, Allah’ın isimlerin ve sıfatların tecelli yeridir. Fakat bu tecelliler, isim ve sıfatın kendileri değil, aynadaki misalleri gibi, Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının gölgeleri ve suretleri niteliğindedirler. Bu gölgeler ve suretler; İlahi sıfatları bildirirler, ancak o sıfatların aynı değildirler.

İlahi isim ve sıfatların varlıklar üzerindeki tecellileri, öncelikle kainat yani Allah’ın yaratmış olduğu varlıklar üzerine tefekkür etmeyi gerektirmektedir. Bu meyanda İslam, kainatı bir bilgi ve tefekkür alanı olarak ele almakta ve tefekkürü emretmektedir (Bakara, 2/164; Yasin, 36/68; En’am, 6/80). Nitekim Kur’an’ın akıl sahiplerine (tefekkür kabiliyeti olanlar) yönelik “onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler” (Âl-i İmran, 3/191) ifadesi, tefekkürün aklın bir gereği olarak Allah’ın yaratmış olduğu varlıklar üzerine her durumda yapılabilir olduğunu belirtmektedir. Ayetin devamındaki ifadede de ancak tefekkür vasıtasıyla yaratılanların boşuna olmadığı ve Yaratıcısı tarafından bir amaç ile yaratıldığı anlaşılmaktadır. Başka bir ayeti kerime de yine doğadan örneklerle tefekkürü teşvik etmektedir: “Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çifter çifter yaratan O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır” (Ra’ad, 13/3). Kur’an’da bu iki ayet dışında da, doğadan örneklerle insanları tefekküre davet eden birçok ayet daha bulunmaktadır.

İslam, kainat yani çevre üzerine yoğun bir tefekkürü teşvik etmekte ve yapılan bu tefekkür ile de Allah'ı tanımaya ve bilmeye teşvik etmektedir. Allah'ı tanımak ve bilmek de, İlâhi isim ve sıfatların kainattaki tecellileri ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla kainat, İlâhi isim ve sıfatların tecelli ve tezahür ettikleri bir kitap olup Allah'ı tanıtmaktadır. Kainat kitabı, ‘‘insanlara yaratılış ve Allah'ın vücut, ilim, hikmet, irade, ibda', hayy gibi sıfatlarını açıklayan ayetlerle doludur. Bu ayetler, Allah'ın isimlerini şerh eder; O'nun fiillerini tesirleri ile sıfatlarını da tecellileri ile tefsir eder’’ (Ardoğan, 2018: 189).

İslam düşünce geleneğinde kainat, genellikle her bir satırının ve harfinin derin manalar içeren ve yazarını anlatan bir kitaba benzetilmenin yanı sıra bazen kendi mimarının ve ustasının sanatını gösteren bir saraya da benzetilmektedir. Bir saray nasıl kendi mimarının, sanat ve estetik inceliklerini kendi üstünde gösteriyorsa; kainattaki muazzam olan sanat da kendi Sani'nin sanatını tezahür ettirmektedir. Bu konuda Nursi'nin (2003: 707-708) detaylı bir anlatımı şöyledir: ‘‘Mükemmel, muntazam, sanatlı, saray gibi bir eser, bilbedahe, muntazam bir fiile delalet eder. Yani, bir bina, bir dülgerliğe delalet eder. Ve mükemmel, muntazam bir fiil, bizzarure, mükemmel bir faile ve mahir bir ustaya, bir dülgerine delalet eder. Ve mükemmel usta ve dülger unvanları, bilbedahe, mükemmel bir sıfata, yani sanat melekesine delalet eder. Ve mükemmel sıfat ve mükemmel meleke-i sanat, bilbedahe, mükemmel bir istidadın vücuduna delalet eder. Ve mükemmel bir istidad ise, âli bir ruh ve yüksek bir zatın vücuduna delalet eder.... İşte bütün âlemdeki âsâr-ı sanat ve bütün mahlukat, her biri birer eser-i mükemmel olduğundan, her biri bir fiile ve fiil ise isme, isim ise vâsfa ve vâsıf ise şe'ne ve şe'n ise zâta şehadet ettikleri için; masnuat adedince bir tek Sâni'-i Zülcelâl'in vücub-u vücuduna şehadet ve ehadiyetine işaret ettikleri gibi; heyet-i mecmuası ile silsile-i mahlukat kadar kuvvetli bir tarzda bir mi'rac-ı marifettir.’’

3.4. İslam Açısından İnsan-Çevre İlişkisi

3.4.1. İnsanın Çevredeki Konumu

Yukarıda anlatılanlar, Kur'an'ın insan-çevre ilişkisine yönelik belirlemiş olduğu paradigmanın ve yaklaşımın düşünsel esaslarını ortaya koymaktadır. En genel anlamda Allah'ın varlığının delili ve işareti, O'nu tanıtan büyük bir kitap, İlahi isim ve sıfatların tecelli ve tezahür yeri, emirlerine riayet ederek Allah'a ibadet edip O'nu hamd ile tesbih eden mahlukat olarak ele alınan kainattaki her şeyin var oluşunun sayısız hikmet ve gayelerinin bulunduğu ve onun varlığında sayısız neticelerin doğduğu kabul edilmektedir. İslam, özünde bir birlik (tevhid) mesajına dayalı olarak kainatın bütün parçalarının birbiriyle ilintili olduğunu ve varlıklardan birinin varlığı ile diğer bütünün varlığı birbiriyle ilişki içinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, pek tabii olarak insanı da bu bütünün parçası olarak kapsamaktadır. “İnsanlar doğanın bir parçasıdır; diğer her varlık gibi, tamamen doğa yasalarına tabi olan ve daha geniş kozmik bütün içindeki genel ekolojik dengeye (mizan) ayrılmaz bir unsur olarak katılan bir doğal varlıktır” (Haq, 2007: 140). Burada, yani bu ekolojik denge içerisinde kainat bütününün bir parçası olan insanın bu bütün içindeki konumu ve bütünün diğer parçaları ile ilişkisi, en temel sorunsalı teşkil etmektedir. Çünkü ekolojik dengenin bozulmasına ve çevre krizinin meydana gelmesine neden olan varlık insandır.

Çevre krizinin düşünsel ve tarihsel kökeni ile ilgili bölümde tartışıldığı gibi; çevre krizine neden olan katı insan-merkezci yaklaşım ve uygulamanın, sekülerizmin ve bununla ilintili materyalizmin ve bunların ortaya çıkarmış olduğu sanayileşme ve kapitalist sistemin ürünü olduğu belirtilmiştir. Ancak çevre krizinin kökeninin daha derin bir şekilde dini temelli olduğunu, özellikle Yahudi-Hristiyan düşünce ve geleneğinin bunu doğurduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Daha az yaygın olsa da bazı eleştirmenler, -insanı diğer varlıklardan daha değerli gösteren ve ona egemenlik tanıyan Kur'an ayetlerini göstererek- İslam dinini de bu iddia ve

kategoriye dahil etmeye çalışmaktadırlar. Fakat bu iddianın dayandığı yaklaşım, sadece bir kısım ilke ve beyanlardan hareket eden parçasal bir yaklaşım olup İslam'ın insan-çevre ilişkisini belirleyen paradigmanın bütününe bakmamakta ve bu ilişkideki sınırın ne olduğunu tespit edememektedir.

Öncelikle İslam'ın çevre yaklaşımı, çevreye yönelik yaklaşımların insanmerkezcilik ve çevremerkezcilik şeklindeki sınıflandırmayı aşan bir yaklaşımdır. Diğer bir ifadeyle ne insanmerkezci yaklaşım gibi, insan-dışı diğer varlıkları tamamen insanın amacına münhasır bir araca dönüştürmekte; ne de çevremerkezci yaklaşım gibi insanı diğer varlıklarla eşit değerde görmektedir. “İslam'daki ekolojik duyarlılık insan-merkezciliğe ya da biyolojik-merkezciliğe değil, daha çok tevhide dayanır. İnsan edimleri üzerinde bir ilahi takdir ve yaratılıшта bir kutsal amaç vardır. Sonuçta, insanlar Yaradan'ın varlığına teslim olarak doğayla birleşir” (Said ve Funk, 2007: 160).

Yukarıdaki itham iddiasında olduğu gibi parçasal bir yaklaşımla ele alındığında, hem çevre-merkezci yaklaşımın hem de insan-merkezci yaklaşımın dayanaklarını Kur'an'ın ayetlerinde bulmak mümkündür. Fakat Kur'an'ın bütünselliği yaklaşımı, bu iki yaklaşımın dayanaklarını oluşturan ayetleri birlikte değerlendirmekte ve birbirini tamamlar beyanlar veya bir bütünün birbirinden ayrılmaz parçaları olarak görmektedir. “Kainat ve insanlarla ilişkisi açısından, Kur'an'ın metafizik, doğalcı ve insani olmak üzere üç düzeyde eşzamanlı olarak ilerlediği görülür. Ama Kur'an'ın bütünlüğü içinde incelendiği zaman, bu düzeylerin birbirine kenetlenmiş olduğu ortaya çıkar: Bir yandan, doğal dünyaya ve doğal çevreye dair Kur'an anlayışı semantik ve mantıksal olarak bizzat Allah kavramına bağlıdır; diğer yandan, bu anlayış bizzat insanlığın yaratılışına dair genel ilkeyle ilintilidir. Dolayısıyla, Kur'an söyleminin üç düzeyi ilahi güce, doğaya ve insanlığa özgü üç alemin kavramsal bakımdan bağımsız bir kendine-yeterlilik taşıdığını ya da bunlar arasında kavramsal kopukluk olduğunu ifade etmez” (Haq, 2007: 132).

Nitekim Nursi de, -benzer bir biçimde- her şeyin vücudunun birden çok gayesinin bulunduğunu ve her şeyin hayatından birden fazla neticenin meydana geldiğini, bunların salt bu dünyaya ve insanların nefislerinin amaçlarına münhasır olmadığını belirterek bütün varlıkların var edilmesinin gayelerinin ve hayatlarının neticelerinin üç kısım olduğunu ifade etmektedir. “*Birincisi ve en ulvîsi*, Sâni’ine bakar ki; o şeye taktığı hârika-i san’at murassaatını, Şahid-i Ezeli’nin nazarına resm-i geçit tarzında arzettir ki, o nazara bir ân-ı seyyale yaşamak kâfi gelir. Belki vücuda gelmeden, bilkuvve niyet hükmünde olan istidadı yine kâfidir. İşte seri-üz zeval latif masnuat ve vücuda gelmeyen, yani sümbül vermeyen birer hârika-i san’at olan çekirdekler, tohumlar şu gayeyi bitamamiha verir. Faidesizlik ve abesiyet onlara gelmez. Demek her şey hayatıyla, vücuduyla Sâni’inin mu’cizat-ı kudretini ve âsâr-ı san’atını teşhir edip, Sultan-ı Zülcelal’in nazarına arz etmek birinci gayesidir. *İkinci kısım* gaye-i vücud ve netice-i hayat, zîşuura bakar. Yani herşey, Sâni’-i Zülcelal’in birer mektubu hakaiknûma, birer kaside-i letafetnûma, birer kelime-i hikmet-eda hükmündedir ki; melaike ve cin ve hayvanın ve insanın enzarına arzeder, mütalaaya davet eder. Demek ona bakan her zîşuura, ibretnûma bir mütalaagâhtır. *Üçüncü kısım* gaye-i vücud ve netice-i hayat, o şeyin nefisine bakar ki; telezzüz ve tenezzüh ve beka ve rahatla yaşamak gibi cüz’î neticelerdir” (Nursi, 2003: 83-84). Kainat ve içindekilerin var oluşunun gayelerinden sadece biri, salt insanın nefsi amaçlarıyla yararlanmasıdır. Ancak bundan daha yüce olanı ise, Allah’a bakmaktadır.

Evren veya çevre sırf insanın yararlanması için değildir. Allah’ın yaratıcı gücünü yansıtmak için vardır. Doğal dünyadaki varlıklar sadece insanlarla ve onların aracılığıyla Allah’la ilişki içerisinde değildirler; Allah ile doğrudan da ilişkileri bulunmaktadır. “Doğal çevrenin bileşenleri her ne kadar işlevlerinden birinin gereği olarak insanlığa hizmet etseler de, bu durum yaratılışlarında yegâne nedenin insan yararı olduğu anlamına gelemez” (Özdemir, 2007: 57).

Her ne kadar insan-çevre ilişkisi, maddeden ziyade değer ve ahlak ekseninde değerlendirilse de; insanın yaratılışının ham maddesi ve mahiyeti de, insanın çevredeki konumu ve diğer varlıklarla münasebeti konusunda bir fikir sunmaktadır. Evvela; insanın yaratılışının çeşitli evrelerinden bahseden Kur'an-ı Kerim (Hacc, 22/5; Nuh, 71/14), insanın ham maddesini de çevrenin temelini oluşturan toprak/çamur olarak belirtmektedir. İnsanın yaratılış konusu bir sınıflandırma çerçevesinde değerlendirildiğinde, esasen Kur'an'daki yaratılış insanlığın atası Hz. Âdem ve diğer insanların yaratılış şekline sınıflandırmak mümkündür. Bu sınıflandırma, insanın ham maddesi olarak toprak/çamur ve zayıf su (nutfe) (Mürselât, 77/20; Secde, 32/8; Târık, 86/6) ekseninde belirginleşmektedir. İnsanın yaratılış ve yaratılış ham maddesi ile ilgili Kur'an'da geçen birçok ayetten bir kısmı şu iekildedir: “Allah, sizi önce topraktan, sonra da az bir sudan (nutfeden) yarattı” (Fâtır, 35/11); “Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık (Mü'minun, 23/12); “Andolsun biz insanı, (pişmiş) kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık” (Hicr, 15/26); “Sizi topraktan yaratması, O'nun (varlığının) delillerindendir. Sonra siz, (her tarafa) yayılan insanlar oluverdiniz” (Rum, 30/20); “O (Allah) ki, her şeyin yaratılışını güzel yaptı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı” (Secde, 32/7). Bütün bu ayetlerden hareketle insanın ham maddesi itibarıyla çevrenin en temel ham maddesi olan topraktan/çamurdan yaratıldığı, dolayısıyla da esasen doğanın/çevrenin bir parçası olduğu alenen anlaşılmaktadır. Bu noktada, insana diğer varlıklar karşısında bir üstünlükte verilmemiştir.

Kur'an, diğer canlıların da insanlar gibi birer topluluk olduğunu ifade etmektedir. “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler” (En'am, 6/68). Buradaki ifadeler, -başka birçok yerde farklı biçimlerde vurgulandığı gibi-

yeryüzündeki diğer mahlukattın da ne denli önemli olduklarını ve bu nedenle haklarının korunması gerektiğini insana benzetilerek anlatılmakta ve vurgulanmaktadır. Manayı muhalifiyle, insanların diğer canlılardan üstünlüğünü veya önceliğini belirten herhangi bir anlama işaret edilmemiştir. Ancak buradan hareketle, kainat düzeninde ve dengesindeki bütün varlıkların değerinin eşit olduğu veya insanın herhangi bir ayırt edici değerinin bulunmadığı ileri sürülemez. Çünkü Kur'an'ın başka yerlerinde insanın bütün mahlukattan üstün kılındığına yönelik çokça ifadeleri de bulunmaktadır.

“Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık” (İsrâ, 17/70). Bu ayet-i kerime, insanın kainattaki diğer bütün varlıklardan üstün oluşunu vurgulamaktadır. Başka bir ayette geçen “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yarattı” (Bakara, 2/29) ifadesi de, insanı merkeze alıp adeta çevredeki her şeyi insan için araçsal bir değere indirgeyecek bir manayı çağrıştırmaktadır. Bu çerçevede insan-çevre ilişkisinde, insanın konumunun ve buna bağlı olarak sorumluluğunun tespit edilmesi gerekmektedir.

3.4.2. Halife Olarak İnsan

Kur'an, insanın kainat nizamı içerisindeki konumunu halifelik olarak saptamaktadır: “O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (En'am, 6/165). “O, sizi yeryüzünde halifeler kılandır” (Fâtır, 35/30). “Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti” (Bakara, 2/30). “Halife kavramı, bazılarınca Allah'ın vekili bazılarınca da yeryüzünde kendinden öncekilere veya birbirine halef ola-gelen topluluk, ard arda gelen nesiller şeklinde anlaşılmıştır” (Ardoğan, 2018: 195). İnsanın konumunu halife

olarak belirten ayetler, insanın üstünlüğünü ve öncelliğini belirten ifadeler ile birlikte ele alındığında; insanın yeryüzüne hakim ve halife kılındığına işaret ederek evren ve içindekilerin insana teshir edildiğini bildirmektedir.

Yaratılanların insanın emrine verildiğini ve insan için yaratıldığını doğrudan belirten Kur'an'da birçok ayet ve ifade bulunmaktadır. “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yarattı” (Bakara, 2/29). “Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten yağmur indiren ve onunla size rızık olarak türlü meyveler çıkaran, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri emrinize veren, nehirleri de hizmetinize sunandır. O, âdetleri üzere hareket eden güneşi ve ayı sizin hizmetinize sunan, geceyi ve gündüzü sizin emrinize verendir” (İbrahim, 14/32-33, ayrıca bkz. Bakara, 2/22). Benzer birçok örneği bulunan bu ayetler, aleni bir biçimde kainat ve içindekileri insanın emrine ve hizmetine verildiğini belirtmektedirler. Nitekim Yahudilik-Hristiyanlık geleneğinin çevre yaklaşımına yönelik, sadece insanı değer sahibi bir varlık olarak gördükleri ve doğaya “boyun eğdirme” ve doğal dünya üzerinde “egemenlik” kurmayı kutsadıkları şeklindeki modernist eleştiriler, buradaki ayet ifadelerinden hareketle İslam'a da yönetilmektedir. Ancak buradaki insanın hizmetine verilme kavramını kainatı sınırsızca sömürme ve doğayı kendi amaçlarının salt bir aracı gibi görüp tamamıyla egemen olma manasında değerlendiren modernist yaklaşım, geleneksel İslam yaklaşımından tamamen farklıdır.

Kur'an'ın “Biz insanı en güzel şekilde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik” (Tin, 95/4-5) ifadesi, insanın yaratılışındaki güzelliğinin ve üstünlüğünün koşulsuz ve değişmez olmadığını anlatmaktadır. Başka bir anlatımla, insana verilen üstün kabiliyetler şayet Allah'ın kevnî ve kelâmî şeriatına aykırı kullanılarak kainatta bulunan nizamı ve mizanı bozarsa, insanın üstün değeri tam aksine alçaltıcı bir değere dönüşecektir. İnsanın yeryüzündeki halifeliği, Allah'ın iradesine ve yasalarına uyma ve O'nun kulları olarak kalma şartına bağlıdır. Yeryüzüne hükmetme (teshir) izni de, Allah'ın koymuş olduğu yasalara uyma, O'na

teslim olma ve kulluk etme durumunda kalma koşuluyla verilmiştir (Nasr, 2007: 111). İslam, insanlara başıboş bir şekilde (Kıyamet, 75/36) ve sınırsız bir biçimde kainatı korumaksızın kainata hükmetme hakkını insana vermemiştir. “Kur’an’da vurgulandığı üzere insanın yeryüzüne halife ve varis oluşu, kainattaki her şeyin ona sunulduğu (teshir) bir gerçeklik olmakla birlikte, ayetlerden tabiattaki varlıklar üzerinde insanın sınırsız ve sorumsuz bir tasarruf hakkına sahip olduğu anlamı çıkmaz” (Ardoğan, 2018: 206). Diğer bir nokta ise, Kur’an insanın hizmetine sunulan şeylerin esasen Allah’ın lütfu ve ikramı olduğunu ve şükretmek için verildiğini; dolayısıyla ikramın değeri olan saygı ve şükür; saygı ve şükürün değeri olan ölçü ve iktisat ile muamele edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. “O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. (Bütün bunlar) O’nun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir” (Nahl, 16/14).

Kur’an’ın ilk bakışta kainatın ve içindeki bütün yaratıkların insanlar için var olduğu şeklinde bir izlenim veren ayetler içermekle birlikte, böyle beyanlara sanki bir ahlaki boşluk içindeymiş gibi değerlendirmek çok basitleştirme olacaktır (Haq, 2007: 137). Dolayısıyla bu beyanlar ile insana kainat içinde sorumluluk yükleyen ve kainatın değerini belirten ayet ifadeleri beraber değerlendirilmesi gerekmektedir. Esasen Allah’ın yeryüzündeki halifesi oluşu, evrenin insana emanet edildiğini bizatihi açıklamaktadır. Zira Kur’an insana vermiş olduğu üstünlüğü ağır bir ahlaki yükümlülüğe bağlamaktadır.

3.4.3. Emanetçi Olarak İnsan

Kur’an’ın insanın konumunu halife olarak saptaması ve diğer varlıklara göre insanı ayrıcalıklı ve üstün bir konumda tutması, aleni bir biçimde aynı ölçüde bir sorumluluk da verdiğinin delilidir. Tabir yerindeyse, insana verilen yetkiye paralel bir düzeyde sorumluluk da verildiğini söylemek mümkündür. “Biz emaneti, göklere,

yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir” (Ahzâb, 33/72). Bu ayet, kâinattaki diğer varlıkların sahip olmadığı ayırt edici bir özellik olarak insanın “emanet” sahibi olduğunu beyan etmektedir. Bu “emanetin” ne olduğuyla ilgili İslam âlimleri farklı yorumlarda bulunmuş olmakla birlikte; bir kısmı, bu emaneti, insanın Allah’a, kendi nefesine, topluma ve kâinattaki diğer varlıklara karşı üstlenmesi gereken yükümlülükler ve uyması gereken haklar olarak yorumlamıştır (al-Sayyid, 1995: 34-35). İnsana verilen sorumluluğun gereği olarak ona üstünlük verilmiştir; yani, insanı üstün kılan özellik, onun sorumlu ve emanet sahibi olmasındandır. S. Nomanul Haq’ın ifade ettiği şekilde, “insanoğlunun üstünlüğü yaratılmış varlıklar arasında daha yüksek bir güce, denetime ya da yetkiye sahip olmasında yatmaz; daha çok başka hiçbir yaratık için söz konusu olmayan bir ölçüde Allah’a hesap verme durumunda olmasında yatar. Bu hesap veriş insanların aşkın kökenlerinde kabul ettikleri emanetten kaynaklanır. Böyle bir emanetin bir tür küresel yedieminliği gerekli kıldığı hemen anlaşılabilir” (Haq, 2007: 135).

İnsanın emanetçi oluşunu ve bu çerçevede tabiat ile ilişki kurması gerektiğini Farûkî (2006: 70) şöyle ifade etmektedir: “Tabiat insanın değil, Allah’ın mülküdür. İnsana oradaki tasarruf hakkı Allah tarafından verilmiş ve birtakım buyrukları yerine getirmesi istenmiştir. İnsan Yaratıcısının mülkünü iyi bir kiracı gibi dikkatle korumak zorundadır. İnsanın elinde tuttuğu intifa hakkı kendisine doğaya zarar verme, ya da onu istismar etme ve ekolojik dengesini bozma hakkını vermez. Sahip olduğu intifa hakkı Allah’ın her bireyin doğumunda yenilediği bireysel bir haktır. Ne vekâletle verilmiştir, ne de kalıtsaldır; dolayısıyla bu hak insana diğerlerinin gelecekte ondan yararlanma hakkını gasbetme hakkını vermez. Yeryüzünün –ve esasen mevcudatın– kahyası sıfatıyla insan, ölümünde emaneti, aldığı zamana oranla daha iyi bir durumda Allah’a teslim etmekle yükümlüdür.”

“Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir. Otlar ve ağaçlar (Allah’a) boyun eğler. Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın. Tartıyı adaletle yapın, teraziyi eksik tutmayın” (Rahman, 55/5-9). Bu ayet, kainatta Allah tarafından yaratılmış evrensel bir ölçü ve dengenin bulunduğunu; insanların da evrensel ölçüyü kavramaya ve bütün ilişkilerinde yani hem birbirleriyle muamelelerinde hem de herhangi bir şeyle ilişkilerinde bu ölçü çerçevesinde hareket etmelerini ve adil davranmalarını ifade etmektedir. Bu ölçü, eşyanın kullanımında gerekli olandan fazla kullanım olan israf yapmamayı da içermektedir. Günümüz çevre sorunlarının olgusal nedenlerinden bir de, insanların ölçü ve sınır tanımaksızın bir israf yarışı içerisine girmeleridir. İsrâfi doğrudan yasaklayan ve iktisadı emreden Kur’an’ın ayetlerine (A’râf, 7/31; Furkan, 25/67; İsrâ, 17/29) bakıldığında da, hep bir ölçü ve denge göze çarpmaktadır. Ölçüsüzce ekonomik kaynakların kullanımı, bu kaynakların sonsuzluğuna dayalı bir felsefeye dayanmaktadır. Ancak Kur’an, Allah dışındaki bütün varlıkların sonluluğunu ısrarla belirtmektedir. Peygamber’in hatta akan nehrin kenarında abdest alınırken bile suyu israf etmemeyi buyurması (İbn Mace, Taharet, 48), doğal kaynaklara yönelik ne denli hassas bir ölçüyle yaklaşılmasını açıkça ifade etmektedir.

İsraf, hem kainat ve içindekilere yönelik hem de bunlar içinde özellikli bir varlık olan insanların bizatihi birbirlerine yönelik haksız ve adaletsiz bir durumdur. Kainatta, insan dışındaki hiçbir mahluk, diğer varlıkların hakkı olanını gasp etmez. Kur’an’da sıklıkla geçen İslam’ın temel kavramlarından biri; doğruluk, gerçeklik, gerçek doğru, adalet ve vecibe gibi anlamlara gelen “hak” kavramıdır. Hak, aynı zamanda Allah ve Kur’an içinde kullanılan isimlerden biridir. İnsanların çevreyle ilişkilerine dair İslami yaklaşım açısından da önem arz eden bir kavramdır. Çünkü “İslam’a göre, her varlık hak sayesinde var olur ve doğasının gereği olarak hak sahibidir. Aynen hayvanlar gibi, ağaçların, hatta ırmakların ve dağların hakları vardır. Doğayla ilişkiye girerken, insanların her yarattığına hakkına saygı göstermesi

ve gereğini yerine getirmesi gerekir; her yaratık da buna uygun olarak vecibeler taşır... Yaratıkların haklarını biz değil, Allah vermiştir, biz öyle karar verdik diye, o haklardan mahrum bırakılmaları söz konusu olamaz” (Nasr, 2007: 111). Ayrıca çevre krizinin tarihsel gelişiminde merkeze oturan kapitalist anlayış ve uygulamanın meydana getirdiği ölçsüz tüketim, insanlar arasında rekabeti kızıştırarak korkunç savaşlara neden olmuş ve bu savaşlar da beraberinde daha büyük çevre felaketlerini meydana getirmiştir. Halbuki İslam kelimesinin etimolojik kökeni ile barış kelimesinin etimolojik kökeni aynı olup aynı anlamı taşımaktadır. Çevreyi bir uyum ve barış içerisinde göre İslami perspektif, insanlara da aynı yaklaşımla barış durumunu doğal bir durum olarak öngörmektedir. Çevreyi tahrip eden savaşın yokluğu, insanların çevre ile ilişkilerinde ekolojik dengeyle daha uyumlu olmasını sağlamaktadır.

Günümüz çevre krizinin ve küresel ısınmanın etkisiyle soyları tükenen veya tükenmekle karşı karşıya kalan birçok hayvan türü bulunmaktadır. İnsanın genel olarak kainatla ilişkisindeki ölçü ve dengenin yanı sıra, hayvanlara yönelik özel ve ayrıca vurgu da bulunarak hayvan haklarının ihlal edilmemesini bildirmektedir. Bu meyanda birçok surenin hayvan adlarını –Bakara, Nahl, Ankebut, Neml gib- taşıması ve Kur’an’ın onları da insanlar gibi bir topluluk ve ümmet olarak zikretmesi, bu konuda önem arz etmektedir. “Yeryüzünde gezen her türlü canlı (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir” (En’am, 6/68). Buradaki ifadeler çok net bir şekilde insanın yeryüzünün diğer sakinlerine karşı duyarlı olmalarını ve onların da birer ümmet olduklarını göz önünde bulundurarak muamele etmelerini belirtmektedir. Hz. Süleyman’ın Allah’ın lütfu olarak kuşların dilini bilmesi ve hayvanlarla konuşmasını belirten ayetler de, hayvanların da bazı açılardan insanlar gibi olduğunu belirtmektedir. Nitekim sonraki ayette; “Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, ‘Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler’ dedi”

(Neml, 27/18) geçen ifadeler de, hayvanların korunmasını yönelik önemli işaretler içermektedir. Ayrıca; Allah'ın bal arısına ilham etmesi (Nahl, 16/68) de, hayvanların değerini gösteren ve Allah'ın onlarla iletişimini aktaran dolayısıyla insanın da onlarla ilişkilerinde bu gerçeğe uygun davranmasını bildiren bir noktadır.

Kur'an, insanın yaratılmasına kıyasla kainatın geri kalan bölümünün yaratılmasının daha büyük bir konu olduğunu ifade etmektedir: "Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bilmezler" (Mü'min, 40/57). Bu ayet, insana açıkça kainatta insan dışı varlıkların (göklerin, yerin) yaratılmasının büyüklüğünü bildirerek bu yaratılışta geçerli olan düzen ve dengeyi tahrip etmemesini belirtmektedir. Başka bir ayette geçen "Allah, yeri yaratıklar için var etti" (Rahman, 55/10) ifadesi de, yeryüzünün sadece insanlar için yaratılmadığını, aynı zamanda diğer canlılar için de var edildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, insan çevreye tek başına sahip çıkamaz; çünkü diğer bütün canlıların da bu hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla çevre, diğer bütün canlıların yaşam alanları, yasaları ve dokunamaz doğal haklarının bulunduğu bir alandır.

"İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma (fesat) ortaya çıkmıştır. Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır" (Rûm, 30/41). Bu ayet, insanların kâinattaki düzene uymamaları, çevre ile ilişkilerinde herhangi bir ölçü ve adalet ilkesini gözetmemeleri ve çevreyi talan ve tahrip etmeleri sonucunda yeryüzünde fesadın (bozulmanın) ortaya çıktığını çok net bir şekilde ifade etmektedir. Yani kâinattaki varlıklar içerisinde insana sağlanan üstünlük ve verilen konum, Allah'ın emirlerine ve yasa(k)larına (kevnî ve kelâmî şeriatına) uygun kullanılmadığında bizzat insanın da doğrudan zarar göreceği büyük çevre felaketlerine neden olmaktadır. Zaten insan bizzat kendisine zarar verdiği ve zulmettiği Kur'an'da alenen açıklanmaktadır: "Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur" (Talâk, 65/1) ve

“Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı” (Nahl, 16/33). İnsanın kendisinin de bir parçası olduğu kainat bütünlüğü içindeki başka bir varlığa verdiği zarar veya uyguladığı zulüm, bütünün kendisine de ve dolayısıyla da kendi nefesine de zarar vermiş ve zulmetmiş olur. “İnsan doğal çevrenin dengesine karşı zarar, kusur ya da yıkım içine girdiğinde *kendisine* karşı zarar, kusur ya da yıkım içine girmiştir. ‘Öteki’ye verilen her eziyet aslında *benliğe* eziyettir, yani *zulmü’l-nefstir*, Kur’an etiğinin temellerinde başta gelen bir öğreti unsurudur bu” (Haq, 2007: 140).

Kısaca; İslam dini açısından insanın kâinattaki konumu, bir biriyle doğrudan ilintili olarak halife ve emanetçi makamıdır. İnsanın yaratılmışların en şerefli ve soylusu (eşrefü’l mahlukat) olarak kabul edilmesi ve hiyerarşik olarak daha üstte kabul edilmesi, diğer varlıkların mutlak efendisi olduğu ve onları ölçsüz ve sınırsız bir şekilde kendi çıkarları için kullanabildiği anlamına gelmemektedir. İslami perspektifte insan-çevre ilişkisinin temeli, tevhide dayanmaktadır.

SONUÇ

Günümüz dünyası, varoluşunu tehdit edecek büyüklükteki bir kriz ve sorunlar dizisi olarak çevre krizi ve sorunlarıyla yüz yüze gelmiş durumdadır. İnsanın doğal çevre üzerinde oluşturmuş olduğu bütün olumsuz etkiler ve doğanın (tabiat, kainat, çevre) sorumsuzca ve aşırı bir biçimde sömürülmesi ile yapısındaki dengenin bozulması olarak açıklanabilecek çevre krizi; bugün artık kendi faili olan insanın da varoluşunu tehdit eder bir seviyeye ulaşmıştır. Köklü düşünsel ve tarihsel nedenleri bulunan bu büyüklükteki bir soruna yönelik çözüm arayışlarının hedefine ulaşabilmesi, öncelikli olarak sorunun nedeninin tespit edilmesini gerektirmektedir.

Çevrenin tahrip edilme tarihini, çok eski, belki insanın varoluş tarihine kadar geriye götürmek mümkündür. Ancak günümüz çevre sorunlarının kökenine yönelik yapılan araştırmalar, çevredeki tahrip ve bozulmanın düzeyinin çevre krizi veya sorunu haline gelişini Rönesans sonrası modern dönem olarak değerlendirmektedirler. Özellikle bu süreçle birlikte ortaya çıkan seküler ve pozitivist bilim anlayışının, çevre krizinin düşünsel temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dünyayı mekanik bir tasvirle ele alan böyle bir bilim anlayışı, bilgiyi bir güç ve iktidar olarak ele almakta ve bu gücün amacını da doğayı ve çevreyi anlama değil, onlara egemenlik kurma olarak belirtmektedir. Böyle bir yaklaşımda insan çevrenin uyumlu bir parçası olarak görülmemekte; tam aksine, insan ile çevre savaş halinde değerlendirilmektedir. Pek tabii olarak bu savaşı kazanmak ve doğaya egemen olmak için, insanın doğayı sömürmesi ve tahrip etmesinin herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Tam tersine bunu başardığı oranda muzaffer kabul edilmesi söz konusudur. Ancak insanın çevreye ve doğaya karşı kazanmış olduğu “zaferler” artık bizatihi kendisini tehdit eder hale gelmiştir.

Çevrenin bozulduğu ve tabiattaki düzenin/dengenin tahrip edildiği gerçeği pek çok insan tarafından kabul görmekte ve buna yönelik çözüm arayışları

geliştirilmektedir. Bu bağlamda, insan-çevre ilişkisinde dengeyi korumak ve çevrenin tahrip olmasını engellemek amacıyla çeşitli çözüm arayışları geliştirilmiş ve yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Ancak ekolojik dengenin bozulmasının, esasen insan ile Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını pek az insan tarafından kabul edilmektedir. Çevreyi ve doğal dengeyi korumaya yönelik oluşturulacak bir çevre etiğinin dinleri dışlayarak ve Tanrı ile ilişkiyi hariç tutarak hedefine ulaşması mümkün değildir. Çünkü çevre sorununun köküne bakıldığında, çevreyi Aşkın bir güç ve iradeden ayıran bir yaklaşımın mevcudiyeti göze çarpmaktadır. İnsan; gittikçe bozulan bir gezegende yaşayabilir bir canlı türü olarak varlığını sürdürmek istiyorsa, yapması gereken yegâne şey insan-doğa/çevre ilişkisini kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirmesi ve bu ilişki de Aşkın bir varlık olarak Tanrı'yı dışlamamasıdır. Mevcut çevre krizine yönelik çözüm arayışlarında doğadaki her bir varlığın bir anlamının ve değerinin – söz konusu değerlerin eşit olması gerekmez- bulunduğunu ifade eden dinin önemli bir rolü ve etkisi olacaktır. Nitekim henüz yeterli düzeyde olmasa da gittikçe çevre/doğa ile din ilişkisini ele alan çalışmalar yapılmakta ve bu çerçevede bir doğal çevre teolojisi geliştirilmektedir. Dinlerin tamamı, çevreye/doğaya/kainata bir anlam yüklemekte ve kainattaki düzeni Aşkın bir varlık ile ilişkilendirmektedir. Elbette dinlerin bu anlamlandırma ve değer biçme yaklaşımları, bütün dinlerde aynı değildir. Dolayısıyla çevrenin korunmasında bütün dinlerin eşit derecede ve aynı biçimde etkili olduğu söylenemez. Benzer şekilde insan-çevre ilişkisinin hakikatine aynı düzeyde temas etmemektedirler. Bu meyanda dünyanın en büyük dini olan İslam'ın çevreyi anlamlandırma ve insan-çevre ilişkisinde insanı ve çevreyi konumlandırma yaklaşımı, diğer dinlerin çok fevkinde bir derinlikte ve gerçekliktedir.

İslam'a göre, Allah dışındaki varlıkları ifade etmekte olan çevre/kainat/alem; kendileriyle Yaratıcının bilindiği, O'nun “belirtileri”/ayetleri olarak tanımlanmaktadır. Geleneksel İslam öğretisinde çevre veya âlem/kainat, sıklıkla

okunmayı bekleyen bir kitaba benzetilmekte ve içindeki her bir varlık da bu kitabın birer harfi ve satırı gibi kendilerinden ziyade kendi sahibinin özelliklerini anlatmaktadır. Kur'an ve çevre, Kur'an vahyini gönderen ve onun kainat alemindeki ifadesini yaratan Allah'ın ikiz tezahürleri olarak değer görmektedirler. Kur'an, insanları kendi çevreleri hatta özellikle ülfet peyda ettikleri çevreleri üzerine tefekkür etmeye çağırılmaktadır. Çünkü çevredeki her şey Allah'ın bir ayeti ve varlığının bir delilini oluşturmaktadır.

Kâinatın ve içindeki varlıkların Allah'ın ayeti olmaları ve O'nu göstermeleri, aynı zamanda bu varlıkların Allah'ın iradesine teslim olup boyun eğdiklerini de göstermektedir. Kâinatta insan-dışı diğer bütün varlıklar, zorunlu olarak sürekli bir biçimde Allah'ın emirlerine uyarlar ve Allah'a ibadet ederler. Kâinatta bulunan her bir varlığın Allah'ı anmakta ve O'nu hamd ile tesbih etmektedir. Kâinattaki nizam ve dengenin dayanağı olan “tabiat kanunları”, esasen “âdetullah” anlamına gelip Allah'ın her şeyi bir ölçü ve plan çerçevesinde yaratması ve yaratmış olduğu düzeni sürdürmesine işaret etmektedir.

İslami yaklaşımda kâinat, İlahi isimleri ve sıfatları tanıtan ve gösteren büyük bir kitaptır. Derin bir tefekkür ve gözlem ile İlahi isimlerin ve sıfatların kâinattaki tecellilerinin ve tezahürlerinin görülmesi mümkündür. Başka bir anlatımla, kâinattaki bütün olgular ve olaylar bu isim ve sıfatların tecelli ve tezahürü ile mümkün olmaktadır.

İslam'ın çevreyi ve kâinatı, Aşkın bir varlık olarak Allah üzerinden anlamlandırması esasen insan-çevre ilişkisinin biçimini de belirlemektedir. Öncelikle kainatın Allah'ın belirtisi ve ayeti olması, O'nu hamd ile tesbih ediyor olması ve Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tecelli yeri olması; insanın çevreye yaklaşımında saygılı ve çevrenin Allah ile ilişkisinin anlamına uygun davranmasını zorunlu kılmaktadır.

İslam, özünde bir birlik (tevhid) mesajına dayalı olarak kainatın bütün parçalarının birbiriyle ilintili olduğunu ve varlıklardan birinin varlığı ile diğer bütünün varlığı birbiriyle ilişki içinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, pek tabii olarak insanı da bu bütünün parçası olarak kapsamaktadır. İslam'daki ekolojik duyarlılık, tevhide dayanmaktadır. Çünkü insan ve diğer varlıklar yani bir bütün olarak çevre ve kâinat, O'nun ile değer kazanmaktadır.

Kur'an, kainat içinde bulunan bütün varlıkları elbette aynı değerde görmemiş ve bazılarını bazılarından daha üstün görmüştür. Bu meyanda Kur'an'ın pek çok yerlerinde insanın bütün mahlukattan üstün kılındığına yönelik ifadeler bulunmaktadır. İnsanın konumunu halife olarak belirten ayetler, insanın üstünlüğünü ve öncelliğini belirten ifadeler ile birlikte ele alındığında; insanın yeryüzüne hakim ve halife kılındığına işaret ederek evren ve içindekilerin insana teshir edildiğini bildirmektedir. Kur'an insana vermiş olduğu üstünlüğü ağır bir ahlaki yükümlülüğe bağlamaktadır. İnsana verilen sorumluluğun gereği olarak ona üstünlük verilmiştir; yani, insanı üstün kılan özellik, onun sorumlu ve emanet sahibi olmasındandır. Tabiat insanın değil, Allah'ın mülküdür. İnsana oradaki tasarruf hakkı, Allah tarafından verilmiş ve birtakım buyrukları yerine getirmesi istenmiştir. İnsanın yeryüzündeki halifeliği, Allah'ın iradesine ve yasalarına uyma ve O'nun kulları olarak kalma şartına bağlıdır. Yeryüzüne hükmetme (teshir) izni de, Allah'ın koymuş olduğu yasalara uyma, O'na teslim olma ve kulluk etme durumunda kalma koşuluyla verilmiştir. Kâinattaki varlıklar içerisinde insana sağlanan üstünlük ve verilen konum, Allah'ın emir ve yasalarına (keveni ve kelami şeriatına) uygun kullanılmadığında bizzat insanın da doğrudan zarar göreceği büyük çevre felaketlerine neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, R. (2012). “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. Şaban Ali Düzgün (Editör). *Kelam*. (2. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları. 317-326.
- Ardoğan, R. (2018). *Varlık Anlayışından Ahlaki Temellere İslam’da Ekoloji*. Kahramanmaraş: Klm Yayınları.
- Aydın, M. (1992). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Aygün, F. (2015). “‘Eşyânın Hakikâti Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 827-839.
- Bağçeci, M. (1992). “Sünnetullah”. *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 5). İstanbul: Şamil Yayınları. 463-465.
- Bardakoğlu, A. (1994). “Delil”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 9). İstanbul: TDV Yayınları, 138-140.
- Bayraktar, M. (1997). *İslam ve Ekoloji*. Ankara: DİB Yayınları
- Bolay, S.H. (1989). “Âlem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 2). İstanbul: TDV Yayınları, 357-360.
- Breuilly, E. (1997). “Tanrının Yarattığını Korumak”. Breuilly, E., Palmer, M. (Editörler). *Hristiyanlık ve Ekoloji*. (Çev. Mehveş Kayani). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.
- Canatan, K. (1998). “Ekolojik Krizin Paradigmatik Arka Planı ve Said Nursi’nin Kozmoloji Öğretisi”. *Kur’an’ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risale-i Nur Örneği*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Collin, P.H. (2004). *Dictionary of Environment&Ecology*. London: Bloomsbury.
- Cooper, C. (1990). *Taoism: Teh Way of the Mystic*. Wellinborough, Northampshire, Aquarian Press.
- Cürcani, S.Ş. (1997). *Ta'rifat Kitabı*. (Çev. Arif Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çelebi, İ. (2010). "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 38). İstanbul: TDV Yayınları, 159-160.
- Çepel, N. (1983). *Genel Ekoloji*. İstanbul: İstanbul Ün. Orman Fak. Yayınları 3155/352.
- Çepel, N. (1996). *Çevre Koruma ve Ekoloji Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Tema Vakfı.
- Çiştî, S.H.H. (2007). "Fıtrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model". Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 89-100.
- Descartes, R. (1967). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mehmet Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.
- Descartes, R. (1998). *Metafizik Düşünceler*. (Çev. Mehmet Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.
- Düzgün, Ş.A. (2005). *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Düzgün, Ş.A. (2012). "Varlık". Şaban Ali Düzgün (Editör). *Kelam*, (2. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları, 197-217.

- Ertan, K.A. (1998). “Çevre Etiği”. *Amme İdaresi Dergisi*, 31(1), 125-139.
- Ertürk, H. (2009). *Çevre Bilimleri*. Bursa: Ekin Yayınevi.
- Farûkî, İ.R. (2006). *Tevhid*. (Çev. Dilaver Yardım, Lâtif Boyacı). (4. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazzali, E.H. (1971). *İtikad'da Orta Yol (al-iktisad fi'il-İ'tikad)*. (Çev. Kemal Işık). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gölcük, Ş., Toprak, S. (2010). *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi.
- Görmez, K. (1991). *Türkiye'de Çevre Politikaları*. Ankara: Gazi Yayınları.
- Güçlü, A., Uzun, E. Yolsal, Ü.H. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- el-Hafız, B. A. M. (1997). “İslam ve Ekoloji”. Fazlun M. K., O'Brien, J. (Eds.). *İslam ve Ekoloji*. (Çev. Murat Çiftkaya). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.
- Haq, S.N. (2007). “İslam ve Ekoloji: Yeniden Ulaşma ve Yorumlama Anlayışı”. Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 129-153.
- Kaya, M. (2000). “İmkan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 20). İstanbul: TDV Yayınları, 224-225.
- Kâm, Ö.F. (2003). *Vahdet-i Vücut*. (Sade.: Ethem Cebecioğlu). Ankara: DİB Yayınları.

- Karaca, K. (2017). “Çevre, İnsan ve Etik Çerçevesinde Çevre Sorunlarına ve Çözümlerine Yönelik Yaklaşımlar”. *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi*, 11(1), 1-19.
- Keleş, R., Hamamcı, C. (1993). *Çevrebilim*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Keleş, R., Hamamcı, C., Çoban, A. (2009). *Çevre Politikası*. (6. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kutluer, İ. (2007). “Nizam”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 33). İstanbul: TDV Yayınları, 173-175.
- Kutluer, İ. (1996). “Gâiyyet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 13). İstanbul: TDV Yayınları, 292-295.
- Mâtürîdî, E.M. (2003). *Kitâbü't-Tevhid*. (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Metzner, R., (1994), “Ekoloji Çağı”. *Derin Ekoloji*. Tamkoç, G. (Editör). İzmir: Ege Yayıncılık. 25-32.
- Naess, A., (1995), “The Deep Ecology Movement: Some Philisophical Aspects”. Sessions, G. (Ed.). *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston&Londorn: Shambala, 64-84.
- Nasr, S.H. (2007). “İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi”, Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 103-117.
- Nasr, S.H. (2002). *Tabiat Düzeni ve Din*. (Çev. Latif Boyacı). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Nasr, S.H. (1998). *İnsan ve Tabiat*. (Çev. Nabi Avcı). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Nasr, S.H. (1990). “İslam ve Çevre Bunalımı”. *İslami Araştırmalar*, 3(4), 155-174.
- Nursi, S. (2004a). *Mektubat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Nursi, S. (2004b). *Muhakemat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Nursi, S. (2003). *Sözler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Nursi, S. (2001). *Şualar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Nursi, S. (1999a). *İşaratü'l-İ'caz*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Nursi, S. (1999b). *Lem'alar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Özdemir, İ. (2007). “Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru”.
Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahsedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 41-65.
- Özsoy, Ö. (1999). *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*. (2. Baskı).
Ankara: Fecr Yayınları.
- Pick, P.L. (1997). “Vejeteryan Yönelimin Kökleri”. Aubrey R. (Ed.). *Yahudilik ve Ekoloji*. (Çev. Mehmet Demirhan). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.
- Prime, R. (1997). *Hinduizm ve Ekoloji*. (Çev. Mehveş Kayani, Vedat Diker, Mehmet Demirhan). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.
- Rajotte, F., Breuilly, E. (1997). “Kriz Nedir?”. Breuilly, E., Palmer, M. (Eds.).
Hristiyanlık ve Ekoloji. (Çev. Mehveş Kayani). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.

- Rajotte, F., Breuilly, E. (1997). “Yeryüzünün Hastalığı İçin Tedavi – Kilisenin Rolü”. Breuilly, E., Palmer, M. (Eds.). *Hristiyanlık ve Ekoloji*. (Çev. Mehveş Kayani). İstanbul: İGDAŞ Yayınları.
- er-Râzî, F. (2013). *Tefsir-i Kebir: Mefâtiühü'l-Ğayb*. (Çev. Suat Yıldırım vd.). İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım.
- es-Sâbûnî N. (2005). *Mâtürîdiyye Akaidi*. (Çev. Bekir Topaloğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Said, A.A., Funk, N.C. (2007). “İslam’da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi”. Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 155-175.
- al-Sayyid, R. (1995). “Contemporary Muslim Thought and Human Rights”. *Islamochristiana*, (21), 27-41.
- Sullivan, L.E. (2007). “Diziye Sunuş”. Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 13-15.
- Şakacı, K.B. (2013). “Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekolojinin Çözümlemesi”. *Mülkiye Dergisi*, 37(1), 9-29.
- Taftazani, S. (2010). *Şerhu'l-Akaid: Kelam İlmi ve İslam Akaidi*. (Haz. Süleyman Uludağ). (5. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tamkoç, G. (1994a). “Giriş”. Tamkoç, G. (Ed.). *Derin Ekoloji*. İzmir: Ege Yayıncılık. 1-5.

- Tamkoç, G. (1994b). “Derin Ekolojinin Temel Çizgileri”. Tamkoç, G. (Ed.). *Derin Ekoloji*. İzmir: Ege Yayıncılık. 93-105.
- Tepe, H. (1999). “Çevre Etiği: ‘Toprak Etiği’ mi yoksa ‘İnsan Etiği’ mi”. *Felsefe Logos*, (Sayı: 6), 41-56.
- Tilly, C. (2002). *Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*. (Çev. Kudret Emiroğlu). Ankara: İmge Yayınevi.
- Topaloğlu, B. (1998). “Hudûs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 18). İstanbul: TDV Yayınları, 304-309.
- Tucker, M.E., Grim, J. (2007). “Diziye Önsüz”. Foltz, R.C., Denny, F.M., Baharuddin, A. (Editörler). *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*. (Çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 17-30.
- Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ünverdi, M. (2013). “Çevre Sorumluluğunun Teolojik Gerekçeleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 189-221.
- Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi*. (Çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- White, Lynn, Jr. (1967), “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. Haluk Barışcan). (3. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (1994). “Delil”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 9). İstanbul: TDV Yayınları, 136-137.

Yazıcı, M. (2007). “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı: 28), 201-260.

Yıldırım, M. (2016). “Semavi Dinler Geleneğinde Sürdürülebilir Bir Çevre Anlayışının Teolojik Temelleri”, ISEM. (<http://i-sem.info/PastConferences/ISEM2016/ISEM2016/papers/6-ISEM2016ID6.pdf>) (Erişim: 10.12.2019).

Yılmaz, E. (2010). “Hint Kültüründe ve Tek Tanrılı Dinlerde Çevre-Toplum İlişkisi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(1), 25-48.

Yüksel, E. (2005). *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık.



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

15/04/2020

Tez Başlığı / Konusu:

İSLAM'DA ÇEVRENİN DEĞERİ

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 75 (Yetmiş Beş) sayfalık kısmına ilişkin, 15/04/2020 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11 (on bir) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

15/04/2020

Şeyma YÜCEL ORHAN

Adı Soyadı : Şeyma YÜCEL ORHAN

Öğrenci No : 12921310178

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Kelam

Statüsü : Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN

Prof. Dr. Vecihi SÖNMEZ

15/04/2020

ENSTİTÜ ONAYI

U Y G U N D U R

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü