



ALTAY DESTANLARINDA KUTSAL EKOLOJİ

Necati ÖZCAN

Yüksek Lisans Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Doç. Dr. Turgay KABAK
2023
(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ALTAY DESTANLARINDA KUTSAL EKOLOJİ

(Sacred Ecology in Altai Epic)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Necati ÖZCAN

Danışman: Doç. Dr. Turgay KABAK

Bayburt
Ağustos, 2023

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Doç. Dr. Turgay KABAK'ın danışmanlığında, 202221014 numaralı Necati ÖZCAN tarafından hazırlanan “Altay Destanlarında Kutsal Ekoloji” adlı bu çalışma 21.8.2023 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. şerife Seher EROL ALIşKAN İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tuğba AKKOYUN İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Turgay KABAK İmza:

Bu tezin Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddelerinde belirtilen şartları yerine getirdiğini onaylarım.

...../...../.....

Doç. Dr. Murat KUL

Enstitü Müdürü

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Altay Destanlarında Kutsal Ekoloji” başlıklı çalışmanın tarafımdan bilimsel etik ilkelere uyularak yazıldığını ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

21.8.2023

Necati ÖZCAN



TEŞEKKÜR

Türk dünyasının ortak kültürel hazinesi Altay destanlarının günümüze kadar ulaşmasında büyük katkısı olan Altay'ın ruhunun taşıyıcısı kayçılar Nikolay Ulageşeviç Ulagaşev, Aleksey Grigoreviç Kalkin ve tüm kültür elçilerine sonsuz rahmet ve teşekkürler...

Bu çalışma vesilesiyle sevdalısı olduğum Türk dünyasının kültür köklerine uzanma imkânı buldum. Her ânından zevk alarak yürüttüğüm araştırma sürecinde bilgi ve tecrübesiyle bana yol gösteren değerli hocam Doç. Dr. Turgay KABAK'a gönülden teşekkür ederim. Bizleri sözün arkeoloğu olmaya teşvik eden ve varlığını her daim yanımızda hissettiren değerli hocam Doç. Dr. Tuğba AKKOYUN'a desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünde kendisinden ders alarakengin bilgilerinden yararlanma fırsatı bulduğum, ömrünü Türk dünyası araştırmalarına adanmışlığıyla bana rol model olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Metin EKİCİ'ye teşekkür ederim. Değerli hocam Doç. Dr. Pınar FEDAKÂR'a Altay destanı Maaday Kara ile beni tanıştırdığı için teşekkür ederim. Kıymetli kardeşim Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA'ya desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

Hayatın bir yığın sıkıntıları kadar pek çok mutluluklarını da benimle paylaşan sevgili eşim Esra ÖZCAN ile göz aydınlığım evlatlarım Oğuz Kağan ve Beyza'ya gönülden teşekkür ederim...

ÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ALTAY DESTANLARINDA KUTSAL EKOLOJİ

Necati ÖZCAN

Ağustos 2023, 150 sayfa

Tüm dünyada hissedilen çevre problemlerinin ekosisteme yansıyan olumsuz etkisi gün geçtikçe artmaktadır. Doğaya dair çevre bilgisi ile toplumların ekokültürel değerleri, insanların doğaya karşı davranışlarında belirleyici olmaktadır. Ekolojik problemler üzerine çözümler üretmeye çalışan çevreci akımlardan biri olan derin ekoloji felsefesi, insanmerkezci çevre yaklaşımına karşı olmakla birlikte amacı sadece insanı korumak olan sığ ekolojik tutumları da eleştirmektedir. İnsanı dünyanın hükümdarı değil ekosistemin bir parçası olarak gören derin ekoloji felsefesi doğanın bütünlüğü anlayışını savunmaktadır. Derin ekolojistlere göre doğadaki her unsuru değerli görüp ona saygı duymak, manevi bağla kurulmuş ekolojik benlik algısıyla mümkündür. Kutsal ekoloji; dünyadaki yerli ve kırsal halkların sahip olduğu bilgi birikimlerini inceler, bu bilgileri ve onların bilgiyi öğrenme yollarını araştırır. Bu çalışmada Altay destanları, derin ekoloji felsefesinin ilkeleri ve kutsal ekoloji kavramı çerçevesinde betimsel analiz tekniği ve ekoeleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Altay Türklerinin ekokültürel bilincini destan metinleri üzerinden tespit edilen bulgularla günümüz doğa bilincine katkı sunulmaya çalışılmıştır. Betimsel analiz yöntemiyle incelenen Maaday Kara, Oçı Bala, Ay Sologoy Lo Kun Kologoy destanları üzerinden Altay Türklerinin ekokültürel bilincine ulaşılmaya çalışılmıştır. Altay Türklerinin doğadaki her şeyi canlı görme, doğayla bütünleşme, birlikte yaşam, biyosferik eşitlik, doğaya içsel değer verme ve ekomerkezli doğa anlayışına dayalı bir ekolojik benlik geliştirdikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Altay destanları, kutsal ekoloji, derin ekoloji, ekoeleştiri, mistik ekoloji.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

SACRED ECOLOGY IN ALTAI EPICS

Necati ÖZCAN

August 2023, 150 pages

The negative impact of environmental problems, which are felt all over the world, on the ecosystem is increasing day by day. Environmental knowledge about nature and eco-cultural values of societies are determinative in people's behavior towards nature. Deep ecology philosophy, which is one of the environmentalist movements that try to produce solutions on ecological problems, is against the anthropocentric environmental approach, but also criticizes the shallow ecological attitudes whose purpose is only to protect people. The philosophy of deep ecology, which sees man as a part of the ecosystem, not the ruler of the world, advocates the understanding of the integrity of nature. According to deep ecologists, seeing every element in nature as valuable and respecting it is possible with an ecological self-perception established with a spiritual bond. Sacred ecology; examines the knowledge of indigenous and rural peoples around the world, and explores this knowledge and their ways of learning it. In this study, the Altai epics were examined with a descriptive analysis technique and an ecocritical approach within the framework of the principles of deep ecology philosophy and the concept of sacred ecology. It has been tried to contribute to today's nature consciousness with the findings determined through the epic texts of the eco-cultural consciousness of the Altai Turks. It has been tried to reach the eco-cultural consciousness of Altai Turks through the epics of Maaday Kara, Oçı Bala, Ay Sologoy Lo Kun Kologoy, which were examined by descriptive analysis method. It has been seen that Altai Turks have developed an ecological self based on seeing everything in nature alive, integrating with nature, living together, biospheric equality, giving intrinsic value to nature and ecocentric nature understanding.

Keywords: Altaic epics, sacred ecology, deep ecology, ecocriticism, mystical ecology.

İÇİNDEKİLER

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
TABLolar DİZİNİ.....	vii
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	viii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş	1
-------------	---

İKİNCİ BÖLÜM

Doğaya Bakış Ekseninde Düşünsel Süreç	4
Antik Yunan Dönemi.....	4
Aydınlanma Dönemi ve Sonrası	8
Ekoloji.....	15
Kutsal ve Mit.....	18
Kült, İye	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ekolojik Düşünce Yaklaşımları.....	29
Çevre Etiği	29
İnsanmerkezci (Antroposentrik) Etik	31
Canlımerkezci (Biosentrik) Etik	32
Çevremerkezci Etik (Ekosentrik/Bütüncül Çevre Etiği)	33
Yeryüzü (Toprak) Etiği.....	34
Gaia Anlayışı	36
Derin Ekoloji.....	37
Bütüncül Yaklaşım	41
Ekobilgelik.....	42
Derin Ekolojinin Siyasal Programı	46

Endüstri Çağından Ekoloji Çağına Geçiş	49
Kutsal Ekoloji	54
Ekolojik Düşünce ve Maneviyatçı Eğilimler ve Mistik Ekoloji.....	63
Ekoeleştirici	67
Folklor, Ekoeleştirici ve Ekofolklor	72
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Altay Destanları.....	79
Altay Destanlarının Teşekkülü	81
Toplumsal Yapının Şekillenmesinde Üretim Süreçleri	84
Altay Türklerinde Söyk (boy/sülale)	85
Maaday Kara Destanı	89
Oçı Bala Destanı	112
Ay Sologoy Lo Kun Kologoy Destanı.....	126
Sonuç.....	131
Kaynakça.....	134
Öz Geçmiş.....	150

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1. <i>Çevre Etiği Yaklaşımları Tablosu</i>	31
Tablo 2. <i>Sığ-Derin Ekoloji Ayrımı</i>	39
Tablo 3. <i>Geleneksel ve Bilimsel Ekolojik Bilgi Karşılaştırması</i>	57



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Endüstri Çağından Ekoloji Çağına Geçiş.	51
Şekil 2. Kutsal Ekoloji Kavramı ile İlişkili Ekolojik Yaklaşımlar	55
Şekil 3. Yerel Bilginin Yapısal Bileşenleri.....	57
Şekil 4. Şaman Davulu Evren Tasavvuru Örneği	98
Şekil 5. Ekosistemin Çarklarını Döndüren Enerji Kaynağı Güneş.....	115
Şekil 6. Temsilî Alp Kadın Görseli.....	123



KISALTMALAR DİZİNİ

GEB	: Geleneksel Ekolojik Bilgi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
s.	: Sayfa
yy.	: Yüzyıl



BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş

Evimiz olarak nitelendirebileceğimiz dünya; bozulan ekolojik dengenin ekonomik, sosyal ve kültürel etkilerini yaşamaktadır. Endüstrileşme ve sanayinin gelişmesi ile gittikçe artan çevre sorunlarına insanlar teknolojik, mekanik çözümler üretmeye çalışsalar da etkili sonuçlar elde etmekte zorlandıkları anlaşılmaktadır. Kapitalizmin üretim merkezli hedef ve uygulamaları ekosistemdeki dengeyi olumsuz etkilemeye devam etmekte ve etkileri küresel felaketlerle tüm dünyada hissedilmektedir. Dünyanın geleceğinin tehdit altında olması, çevre sorunlarını sadece ekoloji alanının çalışma alanı olmaktan çıkarmış, disiplinler arası bir çalışma boyutuna taşımıştır. Ekolojik sorunlara çözüm üretmeye çalışan birçok düşünce hareketi arasında yer alan canlı ve eko-merkezci ekolojik düşünce akımları, yaşamın merkezine kendini konumlandıran insanın doğaya duyarsız tavrının ekolojik sorunlara neden olduğunu düşünmektedirler.

Derin ekoloji akımı, insanın doğayı meta olarak görme yaklaşımına karşı çıkarak doğanın ve insanın bir bütünün parçaları olduğu görüşünü benimseyerek doğa-insan ilişkisinde bütünlükçü bir felsefeyi savunur. Bu görüşüyle yaşama dair her şeyin edebî eser niteliğinde hayat bulduğu edebiyat sanatı çerçevesinde oluşan ekoeleştiri akımıyla buluşur. Ekoeleştiri, doğal dünyanın merkezde olduğu eserlerle okurda doğanın içsel değerine dair duyarlılık geliştirmeyi amaçlar.

İnsanın kendini ekosistemin bir parçası olarak hissetmesi ve doğayla içsel bir bağ oluşturması için manevi bir bağın gerekli olduğu düşüncesi bizi kutsal ekoloji kavramına yönlendirmektedir. Kutsal ekoloji, doğa-insan ve canlıların birbirleriyle ilişkilerini toplumlar veya bireylerce oluşturulan dinî, mitik, mistik, spiritüel manevî inanç bağlamında ekolojik duyarlılıkla tespit etmeye çalışan disiplinler arası bir kavramdır. Bununla birlikte GEB ile ilgili olarak kutsal ekoloji, “dünyadaki yerli ve kırsal halkların sahip olduğu bilgi birikimlerini inceler; bu bilgileri ve bilgiyi öğrenme yollarını araştırır.”

Destanlar halk kültürünü, inancını, toplumların ekokültürel yapısını içerisinde barındıran edebî türlerden biridir. Altay destanları, toplumsal eko-kültürün bir yansıması olarak doğaya saygı, ekolojik benlik, azami ve evrensel ortak yaşam, bütüncül yaklaşım gibi birçok

ekolojik ilkeyi değer olarak yansıtan kültür hazineleridir. Destanlardaki ekokültürel bilincin tespiti, günümüzdeki ekolojik bilince katkı sunması açısından değerlidir.

Bu araştırmanın amacı, Altay destanlarını, derin ekoloji felsefesinin ilkeleri ve kutsal ekoloji kavramı çerçevesinde ekoeleştirel bir yaklaşımla inceleyerek Altay Türklerinin ekokültürel bilincini destan metinleri üzerinden tespit etmektir. Günümüz toplumunun doğaya ve çevreye duyarlı ekolojik bilincine destanlardan elde edilen bulgularla katkı sağlamaktır.

Ekoeleştiri alanında literatür taraması yapıldığında çalışmaların genellikle İngiliz ve Amerikan dili ve edebiyatı alanlarında yoğunlaştığı, Türk edebiyatı eserleri üzerine de ekoeleştirel incelemeler yapıldığı ancak doğal unsurların çokça yer aldığı Türk destanları üzerine ekoeleştirel çalışmaların az olduğu görülmüştür. Bu durum destanlar üzerinde yoğunlaşmamızda teşvik edici olmuştur.

Geniş bir coğrafyada yaşayan Türk toplulukları, farklı bölgelerde zengin bir edebiyat birikimi oluşturmuşlardır. Çalışmada Sibiry a grubu destanlarından Altay destanlarını incelememizin nedeni Altay Türklerinin derin ekoloji ve maneviyatçı ekolojik akımlarının doğa-insan ilişkisi ile ilgili ilkeleri ile örtüşen ekokültürel veriler sunmasıdır.

Araştırma erevesinde Altay destan metinlerinin tamamı incelenmiş ancak doğal ve kültürel motiflerin birbirinin benzeri olması nedeniyle doğa motiflerini ekokültürel açıdan en iyi yansıttığı düşünülen “*Maaday Kara, Oı Bala, Ay Sologoy Lo Kun Kologoy*” destanları seçilip betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde genel kavramlardan bahsedilmiş “Doğaya Bakış Ekseninde Düşünsel Yaklaşımlar” ile geçmiş dönemlerden günümüze doğa ile ilgili felsefi düşünce üzerinde durulmuştur. “Ekoloji” “Kutsal ve Mit” ve “Kült, İye” kavramları açıklanmıştır.

İkinci bölümde “Ekolojik Düşünce Yaklaşımları” ele alınmış, “evre etiği” “Yeryüzü (Toprak) Etiği”, “Gaia Anlayışı”, “Derin Ekoloji” “Yeryüzü (Toprak) Etiği” “Bütüncül Yaklaşım”, “Derin Ekolojinin Siyasal Programı”, “Ekolojik Düşüncede Maneviyatçı Eğilimler ve Mistik Ekoloji”, “Kutsal Ekoloji”, “Ekoeleştiri”, “Folklor, Ekoeleştiri ve Ekofolklor” başlıkları altında doğa ve evre sorunlarına dair düşünce üreten ekolojik akımların görüş ve ilkeleri üzerinde durulmuştur.

nc bölümde ise “Altay Destanları” incelenmiş “Toplumsal Yapının şekillenmesinde retim Süreçleri”, “Altay Türklerinde Sk(boy/sülale)”, “Maaday Kara Destanı”, “Oı Bala Destanı”, “Ay Sologoy Lo Kun Kologoy Destanı” başlıkları altında

destanlardaki ekokültürel doğa bilinci metin örnekleri üzerinden analiz edilmiştir. Bulgular “Sonuç” bölümünde yorumlanmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

Doğaya Bakış Ekseninde Düşünsel Süreç

İnsanlığın çok eski zamanlardan günümüze doğaya karşı tutumu zamanın şartları ve ihtiyaçlarına farklılık göstermektedir. Günümüzde gelinen noktaya bakıldığında karşılaşılan çevre sorunları ve insan dışındaki canlıların yaşam alanlarının hiçe sayıldığı bir ekolojik tutumla karşılaşılmaktadır. İnsanın doğayla ilişkisini düşünsel ekseninde gözden geçirmek, bugünkü problemlerin temelinde yatan sebepleri daha geniş perspektiften değerlendirmeye olanak sağlayacaktır.

Antik Yunan Dönemi

İnsanlığın geçmişine bakıldığında doğa üzerine ilk bütüncül düşünme biçiminin mitolojik düşünce olduğu görülür. Toprakta beslenen toplumlarda yaşamı anlamlandırmak amacıyla insan; tanrılar, doğa vb. birçok hususta cevaplar arar. Mitolojik düşüncede ezelî, ebedî ve kutsal bir madde vardır. Yoktan var etmenin olmadığı mitolojik düşüncede madde, bildiğimiz maddeden farklı olarak canlıdır ve akıl tarafından şekillendirilerek harekete geçirilir. Eski Yunan'da can (psykhe) ruh değildir, meteordur. Evren, rastgele oluşmamış, kaostan kozmos meydana gelmiştir. Tanrılar da kozmosun içerisinde yer alırlar. Mitolojik düşüncede doğayla konuşulur ve ona saygı duyulur (Çakmak, 2018, s. 5). Eski Yunan mitoslarındaki evrenin yaradılışı ve doğa anlayışına göre evreni meydana getirdiğine inanılan başlangıçta kargaşa içerisindeki (khaos) sınırsız, canlı ve kutsal madde zamanla düzenli (kozmos) sınırlı evrene dönüşmüştür. Doğadaki her varlığın nedeni doğal olmayan güçtür. Doğadaki her şeyin bir düzeni vardır; bu düzeni bozan Tanrı da olsa cezalandırılır (Çakmak, 2018, s. 8). Eski Yunan felsefesinin temelini bu mitolojik düşünceler oluşturur.

Doğaya karşı insanmerkezci yaklaşımın kökenlerini Antik Yunan Dönemi'ne kadar götürmek mümkündür. Gerek Yunanistan'da gerekse Doğu kültüründe güçlü yarı hayvan ya da hayvan bedenli insan başlı tasavvur edilen tanrı figürleri Homeros'un destanlarında insan biçimlidir. İhtiyaçları da insanlarınkiyle benzerdir. İnsanlardan tek farkları ölümsüz olmalarıdır. Eski Yunan inanışının yansıtıldığı destanlarda insan kabiliyetine büyük önem verilmektedir. İnsanlar tanrılarla eşit görülmektedir. Tanrıların gücü sınırlıdır ve tanrılar

evrenin düzenine aykırı hareket edemezler. Destanlarda tanrıların ve insanların üstünde olan tek güç kaderdir, onlar kadere boyun eğgerler. Doğa yasası anlayışı açık olmayan bir şekilde işlemektedir. Destanlarda tanrılar insanlara emir vermeyip ikna edici bir dille önerilerde bulunmaktadırlar. (Arslan, 2006, s. 59). Homeros'un destanlarında anlatılanlar doğa içerisinde yaşanmaktadır (Çakmak, 2018, s. 9).

Yazı öncesi dönem ilkel yaşam süren Yunan toplumundaki evren tasavvuru dinsel-efsanevi olarak nitelendirilebilir. Bu dönem toplumlarında kolektif düşünce olarak var olan animist düşünceye sık rastlanmaktadır. Animizm, doğadaki tüm varlıkları canlı olarak kabul etme ve onlara insana özgü bir irade yükleme yaklaşımıdır. Homeros'ta dinsel anlayış çoktanrılı bir anlayışa evrilmiş ve tanrılar antropomorfik biçimlerle tasavvur edilmiştir. Destanlarda insan kabiliyetine büyük önem verildiği ve tanrıların insanlarla birlikte doğa yasalarına uyum gösterdikleri anlaşılmaktadır (Arslan, 2006, s. 77).

Sokrates öncesi dönemi ile ilgili bilgi veren güvenilir bilgiler içermesi özelliğiyle Arırtoteles'in Metafizik adlı eserin birinci kitabı önemli bir kaynaktır. Aristoteles Yunan'da doğa (physis)yı nedenleriyle birlikte bilimsel düşünce boyutunda kanıtlayıcı yaklaşımla ele alan Doğa Filozofları (Fizyologlar)ndan önce, doğayı efsane (mitos) formatında ele alan Homeros ve Hesiodos'tan söz eder (Arslan, 2006, s. 75). Bu iki şair, efsaneden felsefeye giden düşünce yolunun son iki temsilcisi olarak kabul edilirler.

Eski Yunan düşüncesinin iki önemli temsilcisinden biri olan ve eski Yunan dilinin temsilcisi kabul edilen Homeros (MÖ 800) destanlarında MÖ 1200'lü yılları anlatır. Eski Yunan'da kurumlaşmış veya vahye dayalı bir din anlayışı yoktur. Eski Yunan'da toplumsal bir din anlayışından söz edilebilir. Her kavmin, ailenin kendine göre tanrıları vardır. Bu tanrı inanışları esinlenme (ilham) biçiminde benimsenmektedir. Daha sonraları Sokrates'te de karşılaşılan bu din anlayışı kalbe ilham şeklindedir. Mystre denilen tarikat yapısında oluşan dinlerin kendilerine özgü gizli ibadet biçimleri vardır. Günahlardan uzak durarak mutlu olma anlayışı hakimdir. Doğadaki her şeyin (üzüm, okyanus, aşk, yıldırım, şarap vb.) bir tanrısı olduğu inanışı benimsenir (Çakmak, 2018, s. 7). Homeros'ta filozofların düşüncelerine tesir edecek düzenli bir evren anlayışının varlığından söz edilebilir.

Eski Yunan düşüncesinin diğer temsilcisi Hesedios'ta da (MÖ 750-650) Homeros'unkine benzer bir doğa anlayışı görülmektedir. Düzen ve yasanın hâkim olduğu doğada kaostan kozmosa (düzen) dönüşen bir evren anlayışı vardır. Eski Yunan düşüncesinde maddenin ortaya çıkışında tanrıların bir etkisi olmadığı gibi insanın yaradılışına yönelik bir bilgi de yer almaz (Çakmak, 2018, s. 15). Hesedios'un "İşler ve Günler" "Theogonia (Tanrıların

DoğuŖu)” adlı iki eserinden biri olan Theogonia, evren doğa ve evren tasavvuru hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Tanrıların soy dökümünün yapıldığı eserde evrenin kuruluşu (kozmogonia) doğanın içerdığı, doğayı simgeleyen tüm varlıkların oluş sürecini tasarlayıp gözler önüne serme çabasındadır. Dünyanın kuruluşu, Tanrıların var oluşu konuları üzerinde durur (Hesiodos, 1977, s. 36). Birer kişi veya tanrı olan varlıklar aynı zamanda birer doğa varlığı veya yer ismidirler. Tanrıların var oluş hikâyesi olma yönüyle teogoni olan anlatılar evrenin nasıl oluştuğuna dair açıklamalar yaptığı için aynı zamanda kozmogoni özelliği de taşır. Eserde eski inanış ve tasavvurlar hikâyelerle bir sisteme olarak verilmektedir. Başlangıç ve şeylerin kaynağı tek ilkeye bağlayan ilkel bir inanış, Heseidos’la fikre dönüşmektedir. Kozmogoni, çeşitli varlıkların meydana gelmesini bir çeşit doğum olarak görür. Dünyanın başlangıçtaki ana maddeden sonra dönüşerek değişme halini sürekli tasavvur eden insan zihni bu süreci izah ederken canlıların üreme biçiminden yola çıkmış olmalıdır (Arslan, 2006, s. 81). Heseidos, eserin ilk bölümünde Musalar’a (Zeus’un dokuz gecede doğmuş olan dokuz kızı; Tanrılarla insanlar arasında aracı olan, özellikle ozanlara gerçekleri esinleyen birer esin perisi olarak tanımlanırlar) övgüler düzerek onlardan hakikatleri kendisine bildirmelerini ister. Sonraki dizelerde evrenin yaradılışından bahsedilir. Karanlıkla kaplı Khaos (boşluk), Gaia (Geniş Göğüslü Toprak), Eros (Aşk, tanrıların en güzeli, canlıların elini ayağını çözen) un varlığından söz edilir. Bu üçünün nasıl var olduklarından bahsedilmez. Khaos’tan iki karanlık oluşur: Nyx (yeryüzündeki gece), Erebus (yeraltındaki karanlık). Nyx’ten de Aither (Maddenin algılanamayan dördüncü hali) Hemera (Gündüz) oluşur. Kendi kendine doğurma süreci Gaia ile başlar ve Gaia’dan Uranus (Gök, yıldızlı gökyüzü) meydana gelir. Yıldızlı Uranus, Gaia’ yı kaplayacak kadar geniştir. Gaia, yüksek dağları, perileri ve Potnos(Deniz)u doğurur. Gaia ve Uranus aşk yoluyla birleşerek Titan, Kyklop, Hekatonkheir gibi dev ve canavarları meydana getirirler (Hesiodos, 1977, s. 64-67). Heseidos’un dizelerindeki mitik anlatılarda Musalar, evrenin yaradılışı konularından sonra tanrıların meydana gelişleri ve soyları anlatılır. Gece (nyxden) türeyen tanrılar hep kötü ve olumsuz özellikler taşırlar. Erkek Potnos (Deniz) in dölleriyle deniz özellikleri taşıyan tanrılar oluşur. Ejder soylular, uçan yaratıklar, gövdesi yarı kadın yarı yılan olanlar, güneş soylular, ırmaklar vb. birçok mitik tasavvur Theogonia’nın dizelerinde yer alır.

Aristoteles, teolog olarak değerlendirdiğı Herodot ve Heseidos’un sonraki döneme miras bıraktığı mitik-efsenevi düşüncenin Thales ve sonraki filozofların rasyonel felsefelerine esin kaynağı olduğunu ifade eder. Sokrates Öncesi Dönem filozoflarınca Tanrı ile doğa özdeş kılınmaktadır. İnsan içinse en büyük bilgelik dünyadaki yerini bilmesidir (Arslan, 2006, s. 27). Mitik yaklaşımlar doğa filozoflarının görüşleriyle akılcılıkla yeniden yorumlanmış;

kozmogoniler mitolojik-antromorfik özelliklerini kaybederek doğallaşmışlardır. Uranus, Gaia, Pontos artık insan biçimci tanrılar değildirler; somut, fiziksel özellikleri olan hava, toprak ve sudurlar. Thales'teki "Su her şeyin kaynağıdır" ifadesindeki su, Anaksimenes'teki hava, Anaksimandros'taki aperion(sonsuz) artık alegorik-mitik bir anlam içermez, tanrısal birer doğal bir güç olarak çıkar karşımıza. Var olan her şey doğadan hareket edilerek düşünülür. Sonuç olarak Sokrates Öncesi filozoflar yani doğa filozofları kozmosu doğa dışı unsurlar yerine doğanın kendisiyle açıklamaya çalışmışlardır (Arslan, 2006, s. 39-40)

Platon'un (MÖ 429-347), doğa hakkındaki düşüncelerine yer verdiği Timaios, Aristo'nun doğa bilimleri ilgili Metafizik kitabı keşfedilinceye kadar Batı'da doğa düşüncesinin önemli kaynağı olarak değerlendirilir. Platon'un doğa yaklaşımını Timaios'ta mitsel bir anlatı şeklinde buluruz. Onun doğa felsefesinde Demiurgos, her şeyin iyi olmasını istediği için düzensiz devinim içerisinde olan her şeyi zekâsı olan bir bütünlük haline getirerek düzene soktu. Zekâyı ruha, ruhu da bedene koyarak ruhu, zekâsı olan ve özü bakımından tüm canlı varlıkları içine alan tek bir evren var etti. Ona göre güzellik ve kusursuzluk tüm parçaların bütünlüğüyle mümkün olabilirdi. İlkiz bir örneğin kopyası olarak yaratıldığını söylediği evreni kurarken işe ateşle topraktan başladı, ateşle toprağın arasına suyla havayı koydu. Bu şekilde duyumsanır gök oluşmuş, evrenin gövdesi bu dört öğeden meydana gelmiştir. Ona bütün canlıları kendisinde toplayacak, her merkezden aynı uzaklıkta küre biçimini verdi. Platon, ideal örneğe benzetilerek kurulan evrenin tam olması için canlı varlıkta gördüğü zekânın bütün şekillerini Tanrıların göksel soyu, havalarda dolaşan kanatlı soy, suda yaşayan, toprak üstünde yürüyen tür olarak sıralayarak zekânın evrenin içerisinde yer almasının önemini vurgular. Evreni oluşturan iyidir, iyi tarafından biçimlendirilen evren güzeldir. Timaios'ta Yunan tanrılarının var oluşları ve soy sıralarından bahsedildikten sonra hiyerarşik yaklaşımla tanrılara hitaben "... Alt tarafa gelince, doğa (ölümlüler dünyası) bu ölümsüz kısma ölümlü bir kısım ekleyerek canlı varlıklar yaratın, onları dünyaya getirin yiyecek verin üretin öldükleri zaman da onları tekrar yanınıza alın." şeklinde seslenmektedir (Platon, 2001, s. 40). Burada kastedilen canlılık özelliği taşıyan tüm varlıklardır. Platon, akıllı bir düzen içerisinde var olan evreni tüm parçalarıyla düzenin bir parçası olarak görmüştür. Bununla birlikte Platon'un doğa felsefesini anlattığı mitsel söylemlerin yer aldığı eserde everendeki var oluş sıralamasının tanrılar, hayvanlar ve bitkiler şeklinde olduğu görülmektedir.

Platon'un "Her biri kendisine uygun düşen zaman organı içine serpilmiş olarak, Tanrı'ya en çok saygı gösteren bir canlı varlık olacaktı; ama insanların özü ikiz olduğundan, üstün cins sonradan erkek denecek cins olacaktı." "...tutkulara egemen olanlar doğruluk, onların egemenliğine girenler de eğrilik içinde yaşayacaklardı; kendisine bağışlanan zamanı iyi

kullanan, bağılı olduğu gök cisminde yaşamaya dönecek, orada mutlu bir ömür sürecekti. Buna aykırı davranan da ikinci doğuşunda kadın olarak doğacak, bu durumuyla da kötü olmayı sürdürürse, kötülüğün türüne göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzediği hayvanın kalıbını alacaktı.” (Platon, 2001, s. 43-44) biçimindeki söylemleri doğal yaşam içerisinde kadın ve hayvanların Tanrı’ya en yakın varlık olarak tarif edilen erkeğin insandan farklı değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Aristo (MÖ 384-322) Politika adlı kitabında “herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe” doğa adını verir. Bir anlamda doğa, sona yönelen büyüme sürecidir. Aristo’ya göre doğada var olan şeyler sınıfında yer alan insan, siyasal bir hayvandır. Hiçbir şeyi boşuna yapmayan doğa insanı siyasal hayvan yapmak amacıyla bütün hayvanlar arasında yalnız ona dil ve anlama yetisi vermiştir. Diğer hayvanlar ses çıkarmak suretiyle acı ve hazzı anlatabilirler ancak insanları diğer hayvanlardan ayıran yönleri iyiyi, kötüyü, doğruyu, yanlış, haklıyı haksızlığı sezebilmeleridir (Aristoteles, 1975, s. 9).

Aristo, doğadan kölelik kavramından bahseder ve bunu “zihnin bedeni yönetimi mutlaktır” yaklaşımıyla açıklar. Doğanın zekâ tarafından yönetimi doğal ve uygundur. İşleri bedenlerini kullanmaktan ibaret kalanlar doğadan köledir. Bu durumda erkek doğadan üstün dişi ise doğadan aşağı ve uyruktur. “Doğadan köle, bir başkasına bağılı olabilen, dolayısıyla da bağılı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir.” Hayvanlar, sahiplerine akıllarını işleterek değil, söz dinleyerek hizmet ederler (Aristoteles, 1975, s. 13).

Aristo’ya göre doğanın görevi canlılara besin sağlamaktır. Bitkilerin hayvanlar için, hayvanların da insanlar için var olduğuna inanmamız gerekmektedir. Doğa, varlıkların besin bulmalarını kolaylaştırmak için her birine farklı yaşayış biçimleri vermiştir. Doğa amaçsız bir şey yaratmadıysa, her şeyin bir amacı ve nedeni varsa doğa her şeyi insan için yapmış olmalıdır. (Aristoteles, 1975, s. 19).

Aydınlanma Dönemi ve Sonrası

Orta Çağ düşünce dünyasında “varlık zinciri” kavramıyla karşılaşilmektedir. Platon ve Aristo’nun felsefelerinin yansıması olarak değerlendirilen varlık zincirinde hiyerarşik düzende cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar, melekler, gayr-ı maddi varlıklar alemi ve nihayetinde ana gaye olan Tanrı’ya kadar uzanan bir sıralama görülmektedir (Mahoney, 1987, s. 211). Varlık zincirini üç prensibe dayandıran Lovejoy’a göre “çokluk veya tamlık” ilkesine Platon’un düşüncesinde; “devamlılık” ve “merteleleşme” ilkelerine ise Aristoteles felsefesinde

rastlanmaktadır (Kaya, 2022, s. 44). Akıllı ve ruhuyla üstün görülen insan, varlık zincirinin tepesine konumlandırılmıştır.

Organik bir yaşam anlayışının yaygın olduğu dönemde Avrupa’da insanlar arasındaki organik ilişkilerle doğayı deneyimleyerek dayanışma içerisinde yaşayan küçük topluluklardan söz ediliyordu. Bu organik dünya görüşünün bilimsel çatısı iki otoriteye dayalı olarak yeniden şekilleniyordu: Aristoteles ve Kilise. Aristoteles'in geniş kapsamlı doğa sistemi on üçüncü yüzyılda Hristiyan teolojisi ve ahlakıyla birleşerek akla ve imana dayalı; amacı Tanrı, insan ruhu ve ahlâkla ilgili konuları anlamak olan bilim anlayışı Orta Çağlar boyunca sorgulanmadan kalacak kavramsal çatıyı temsil ediyordu. Bu dönem sonrasında değişmeye başlayan kozmos anlayışları sonraki yüzyılları da şekillendirdi. Organik, canlı, manevi evren anlayışı yerini 16. yy. sonrasında makine anlayışına bıraktı. Descartes'ın dehasının tasarladığı ve Francis Bacon’un savunduğu doğanın matematiksel tasviri ve analitik akıl yürütme yöntemi; fizik ve astronomide Copernicus, Galileo ve Newton'un başarılarıyla zirveye ulaşan devrimsel değişimler ve yeni bilimsel araştırma yöntemi ile “Bilimsel Devrim Çağı” başladı. Copernicus, Kitab-ı Mukaddes’in bin yıldan fazladır kabul gören yeryüzü evrenin merkezi inancını sarsan görüşü ile bilimsel devrim sayıldı. Yeryüzü artık evrenin merkezi değil yıldızın çevresinde dönen gezegenlerden biriydi. “İnsan, Tanrının hilkatinin ana siması iken şimdi onun görkemli konumunu ele geçirmişti.” (Capra, 1992, s. 54). Johannes Kepler, gezegenlerin dönüşümünü, kürelerin ahengini deneysel kurallarla formülleştirdi. Bilimsel anlayıştaki değişimde astronomi üzerine çalışmaları ve düşen cisimler yasası keşfi ile Galileo Galilei’nin etkisi büyük oldu. Teleskobuyla gök olaylarını geçerli bilimsel yöntemlerle inceledi ve bulgularıyla eski kozmolojik inanışları gözden düşürdü. Galileo, keşfettiği doğa yasalarını formülleştirmek için matematiksel dilin kullanımıyla bilimsel deneyi birleştirdiği için modern bilimin babası sayıldı. Doğayı matematiksel olarak tasvir etmek için “ölçülebilir ve nicelleştirilebilir” olanı önemseyen Galileo, “Nicelik haline getirilemeyen nitelik unsurlarını bilimin diyarına sokulmaması gereken salt zihinsel yansımalar” olarak tarif ederek estetik, ahlaki duyarlık, değerler, nitelik, beden (form); tüm duygular, güdüler, niyetler, can, bilinç, ruh ve deneyimi bilimsel dünyanın dışına çıkarmıştır. (Capra, 1992, s. 55-56) Tümevarım işleminin teorisini formüleştiren Bacon’un İngiltere’de deneysel bilimin yöntemini gayretle savunması ve geleneksel düşünce okullarına karşı tutumu bilimsel yöntemi kalıcı kıldı. Eski çağlardan beri bilgelik, doğal düzeni anlamak, doğayla uyum içerisinde yaşamayı amaçlayan bilim anlayışı Tanrı’nın yüceliğini, doğanın düzenine uyum sağlamayı zıtlıklar dengesini korumayı araştırmıştı. 17.yy. sonrasında bütünlükçü yaklaşımın yerini, kanıtlamayı esas alan indirgemeci yaklaşım alırken doğayla uyumun yerini ise şiddete dayalı hükmetme anlayışı aldı. Bacon’un

bilimsel yaklaşımı doğayı insana hizmet etmeye mecbur köle olarak değerlendiriyor, doğanın sırlarını söküp almayı hedefliyordu. 17.yy. sonunda yaşamı besleyip büyüten organik doğa algısı yerini makine tarzı dünya metaforuna bırakmıştır. Modern felsefenin kurucusu Descartes fizik ve astronomiden de beslenen iyi bir matematikçiydi. Ona göre “Bilimin tümü kesin ve apaçık bilgidir.” Muhtemel olan her türlü bilgiyi reddetme ve bilginin kesinliğine olan inanç Kartezyen (Descartesçi) felsefenin temelini oluşturur. Bilimcilik, Batı kültürünün doğa anlayışını ve bilim dallarını büyük ölçüde etkilemiştir. “Descartes yönteminin esası radikal şüpheci. O, güvenmemek için bir neden bulduğu her şeyden -bütün geleneksel bilgilerden, duyu izlenimlerinden ve hatta bir bedene sahip bulunduğundan- kuşkulandır, taa ki kuşku götürmez bir şeye, düşünen birisi olarak kendi varlığına ulaşınca kadar. Böylece Descartes’ın 1637’de yayımlanan “Yöntem Üzerine Konuşma (Discourse on Method)” da söylediği "Cogito, ergo sum" yani "Düşünüyorum, şu hâlde varım" söyleminde düşüncenin altını çizmiştir. (Capra, 1992, s. 59). Bu söylemiyle var olmayı düşünceyle sınırlayan Descartes, bütün doğa görüşünü iki bağımsız ve birbirinden kopuk dünya arasında yaptığı şu temel ayrımın üzerine oturttu; zihin- ya da res cogitans ("düşünen şey") ve madde(beden) ya da res extensa ("yer kaplayan şey"). Descartes’e göre zihin bedenden (maddeden) ayrıydı. Maddede hiçbir amaç, hayat ya da ruhsallık yoktu. Doğa mekanik yasalara göre işliyordu. Hayvanlar, bilinçli ya da akıllı varlıklar olmayıp insanların sahip olduğu cinsten bir ruhsal yaşama sahip değildirler. Akıllı ruha sahip olmayan varlıkların acı da hissetmedikleri düşüncesi insanların hayvan ve diğer canlılara bakışında olumsuz bir bakış açısı doğurmuştur. Hayvanlara işkenceyi olağan görmeyi ya da insan-olmayan her türden varlığın insanın hizmetinde olduğu görüşünün yaygınlaşmasını sağlamıştır. (Uslu, 2015, s. 98-118). Doğada düzen, çarklardan ve yaylardan mürekkep bir saat gibi işlemektedir. Hayvanlar, düşünebildikleri için değil organlarının durumuna göre doğa tarafından hareket ettirilmektedirler. Aristoteles’in 'lokomotif' ruh kavramı Descartes’ta ‘otomaton’ fikrine dönüşmüştür. Hayvan bedeni Tanrı eliyle yapılmış ve mükemmel düzen içerisinde çalışan bir makinedir (Descartes, 1984, s. 55-74) Descartes’e göre bilinçli gibi görünen hayvan hareketleri aslında bilinçli olmaktan çok uzakta yalnızca mekanistik bir doğanın kendini gerçekleştirmesidir. Descartes buna ‘refleks’ der. (Uslu, 2015, s. 99) Bu yaklaşım, düşünen tek varlık olan insanın mekanik, yer kaplayan bir varlık olarak görülen doğaya karşı tutumuna da etki yapmıştır. Hayvanların ölümsüz ruha sahip olmadığı şeklindeki Hristiyan öğretisi, Descartes’ın felsefesinde, bilince de sahip olmadıkları şeklinde olağandışı bir sonuca götürüldü. Descartes için bitki ve hayvanlar birer otomattı. Onlar, haz da acı da hissetmezlerdi. Böyle bir yaklaşım hayvanların deneylerde kullanımının da yaygınlaşmasını kolaylaştırıyordu (Singer, 2005, s. 274). Canlı bir organizma olarak görülen, sevilen, saygı

duyulan, ruhu olduğuna inanılan doğa anlayışı yerini düşünemediği için madde veya mekanik bir döngü olarak görülen doğa anlayışına bıraktı. Kartezyen evren anlayışı, akıllı bir ruhu barındıran insanın doğaya egemen olma ve doğayı sömürmesi için "bilimsel" bir zemin oluşturdu (Capra, 1992, s. 62).

Kartezyen devrimi gerçekleştiren mekanistik doğa anlayışının matematiksel formülünü gerçekleştiren ise Newton oldu. Hareket yasalarını formülleştirerek teorisini “Doğa Felsefesinin Matematiksel Esasları” adıyla sundu. “Newtoncu anlayışa göre Tanrı, başlangıçta maddi parçacıkları, bunlar arasındaki çekimleri ve temel hareket yasalarını yarattı. Böylece bütün evren hareket etmeye başladı ve o gün bugündür değişmez yasalarca yönetilen bir makine gibi işlemeye devam etti. Mekanistik doğa anlayışı böylece, bütünüyle nedensel ve belirlenmiş dev kozmik makine anlayışıyla katı bir determinizme sıkı sıkıya bağlanmış oldu.” (Capra, 1992, s. 68). Descartes’in indirgemeci kartezyen yaklaşımı etkisiyle biyoloji-tıp alanında da insan vücudu, biyolojik bir makine olarak değerlendirildi. Vücuttaki sorunların, biyolojik mekanizmaların kötü çalışmasından kaynaklandığı kabul edildi. Doktorların görevi ise mekanizmadaki sorunu tespit edip düzeltmek olarak tanımlandı. Vücudun küçük parçaları üzerine yoğunlaşan modern tıp insanın fiziksel, psikolojik, toplumsal ve çevresel bir bütünsellik taşıdığını unuttu. Varlıklar ve yaşam karşılıklı etkileşim içerisinde yaşamı paylaşıyorken indirgemeci yaklaşım doğa, bitki, hayvan ve insanı işleyen sistemin parçası gibi gören bir bilimsel yaklaşım geliştirdi. Sağaltım; bireysel, toplumsal ve ekolojik boyutları kucaklayan canlı organizmalara ilişkin bir sistemler bütünlüğü sağlar. Sağaltım sürecinde hastalık hastanın yalnız bedenini değil, ruhunu da hesaba katarak bütün bir insanın rahatsızlığı olarak görülerek doğa, evren, Tanrı, toplum ve fiziksel yaşam öğeleri de bütünsel olarak tedavi sürecine dahil ediliyordu. Geleneksel bilgeliğin tıp ilmi anlayışı ve sağaltma süreci bütünsel bir yaklaşımla uygulanıyordu (Capra, 1992, s. 139). Descartes’in indirgemeci felsefesi etkisi ile beden ve ruhu birbirinden ayırarak ele alan tıp ilmi psikolojik hastalıkları beyinde aksayan sorunlara bağlayarak fiziksel ilaçlarla tedavi etmeye çalışmaktadır.

17.yy. felsefecileri arasında Descartes’in düalist kartezyen yaklaşımına Spinoza ve Leibniz karşı çıkmışlardır. Spinoza, “kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edinilen şeye töz” der. Ona göre ruh ve beden birbirinden tamamen ayrı tözler olmayıp birbirine paraleldirler, Tanrı’nın sıfatlarıdır. Var olan tek bir töz olup o da Tanrı veya Doğa’dır. Tüm var oluş ve yaratılış tek töz olan Tanrı’nın etrafında bütünleşir. Düşünce ve beden Tanrı’nın sıfatlarıdır. Madde ve ruh, Dercartes’te olduğu gibi iki ayrı töz oluşturmazlar. Her bir sıfat kendi içinde sonsuzdur ancak var olan her şeyin bütünü olan tek bir töz etrafında birleşir (Bayram, 2015, s.

191). Doğadaki tüm varlıklar (insan, hayvan, bitki vd.) yaşamsal gücün kendilerine sağladığı güç seviyesi nispetinde doğal düzenin bir parçasıdır. Teorisini “monad” üzerine kuran ve maddeyi de “monad” ile temellendiren Leibniz’e göre beden ve ruh ayrıydı ama birbiriyle uyumluydu. (Kahveci, 2012, s. 51). Leibniz’e göre beden ve ruh kendi yasalarını izlemekle birlikte tözler arasındaki önceden düzenlenmiş uyum dolayısıyla anlaşılır çünkü tümü aynı evrenin temsilcileridir; doğa bütündür ve hayat doludur. (Leibniz, 1998, s. 91-107).

“İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” (1689) adlı eserinde Locke, Descartes’in mekanomorfik görüşüne katılmayarak doğadaki canlıların düşünmenin ilk giriş kapısı olan algılama özelliklerinin olduğunu, hayvanların bitkilere göre belli derecede algılamalarının bulunduğunu düşünür. Hayvanları insanlardan aşağı bir varlık gibi görenlerin onların algılama yeteneklerinin insaninkiler kadar yüksek olmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Locke, hayvanlarda insanlarda olduğu gibi belleğin olduğunu, kuşların ezgileri öğrenme ve notaları iyi vurgulamak için gösterdikleri çabayı örnek göstererek onların ideleri belleklerinde saklayıp sonra kullandıklarına emin olduğunu ifade eder. Hayvanlarda ideler (düşünce) varsa, makine de değilseler onlarda us’un bulunduğu inkâr edilemeyeceğini belirtir (Locke, 1992, s. 116-127).

Orta çağların sonunda değer değişimleri ile 16.yy. ın ikinci yarısında doğan kapitalizmin getirdiği sömürgecilik, akan sermaye birikimi, büyüme sonucu ortaya çıkan sürekli büyüme ve kâr artırma zorunluluğu, hammadde ve insan kaynağı arayışı gibi sebepler doğaya bakışı da etkiledi (Gençoğlu, 2020, s. 239). Max Weber’e göre çalışkanlık olarak adlandırılan dünyevi çaba ile Tanrı’nın takdirini kazanma ve elde edilen maddî ödül, güçlü bir biçimde vurgulandı. Böylece, inatla, kendini yok edercesine çalışma ile dünyevi başarının erdemle bir kabul edildiği ünlü Protestan çalışma ahlâkı doğdu. Sonrasında iktisatlı tüketime verilen değer yerini çalışkanlık sonucunda elde edilen servet birikiminin takdiri alıyordu. Weber’e göre ilahi takdiri kazanma tavsiyesiyle yapılan çalışmaya davet anlayışına dünyevi kazanç için kendi dışında her şeyi önemsiz sayan bir yaklaşım yayılmaya başladı (Capra, 1992, s. 219). Egels’e göre ataerkil bakış açısı kapitalist görüşe evrilmişti, bu durum kadın ve doğanın yok edilmesinin temel problem yaklaşımını oluşturuyordu.

Bir ulusun ihracatı ithalatını geçtiğinde zenginliğin artacağı inancı anlayışı ile hareket eden iktisatçılardan oluşan Merkantilistlerin ticaret bilançosu fikri (1450-1750) daha sonraki ekonomik düşüncenin merkezî bir kavramı haline geldi. Merkantilistler, toplam dünya servetini sabit olduğu düşüncesiyle güçlü ekonomik zenginlik uğruna altın ve maden yataklarının kullanılması, farklı toplumların maden kaynaklarının sömürülmesinin, üretimin tüketimden

fazla olması anlayışını benimsediler. Merkantilistlerin iktisadî anlayışına karşı çıkan yaklaşım ise doğanın yönetimi anlamına gelen (1751-1775) Fizyokrazi'dir. Onlar, ekonomik kazanç-ve üretim hırsıyla hareket eden merkantilistleri, sanayileşmeyi ve kentlerin büyümesini eleştirdiler (Sulak, 2018, s. 121). Fizyokratlar, servetin asıl kaynağının tarım ve toprak olduğunu ileri sürdüler. Doğal düzeni savunarak Tanrı'nın ekonomiyi kendi işleyişini sağlayacak şekilde düzenlediğini, doğanın her yıl düzenli olarak ihtiyaç kadar üretim sağladığını, doğaya iktisadî kaygılarla müdahale edilmediği sürece doğanın ekonomiyi en kârlı biçimde yöneteceğini söylerler (Capra, 1992, s. 223). Fizyokratların yaklaşımının ekolojik düşüncenin gelişim sürecinde doğanın özgürlüğünden yana görüşlere iktisadî bakımdan katkı sağladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra fizyokratların ve merkantilistlerin eleştirilebilecek yönleri her iki tarafın da kaynakları sınırsız olarak gören tutumlarıydı. Bu yaklaşımlardan farklı olarak Malthus, "Nüfus Üstüne Deneme"sinde doğanın sınırlılığından bahseder. Malthus'a göre "Doğa her iki evrende de yaşam tohumlarını bol bol vermesine karşın, yer ve yiyecek açısından oldukça eli sıkı davranmıştır." (Buican, 1991, s. 35) Birbirlerinin avı olan hayvanlar, türler için ayrılmış alanların dışına çıkanları yer ve yiyecek eksikliği nedeniyle öldürmektedir. Bütün canlı çoğalmaları türlerin sahip olduğu yiyecek miktarlarıyla orantılıdır. Doğanın en uygun olana yaşama hakkı verdiği düzende var olma savaşı canlıların çoğalmasını düzenleyen geometrik artışın gerekli sonucudur (Darwin, 2017, s. 419). Malthus'un Toplum Yasası Üzerine Bir Deneme (1798) isimli çalışmasındaki nüfus aşırılığı kuramı Darwin'in evrim teorisin için esin kaynağı olmuştur. Çevre merkezli etik anlayışın temellerini atan Charles Darwin'in 1859'da yayımlanan Türlerin Kökeni adlı eserinde canlıların doğayla ve birbirleriyle olan dengeli ilişkisini anlatan görüşleri ekolojik düşünce tarihine büyük katkı sağlamıştır.

Darwin, insanı diğer canlı unsurlardan üstün gören yaklaşımı reddederek insanı doğal düzenin bir parçası olarak gören evrim teorisi ile insanların türüyle öbür türler arasında aşılabilir engeller olmadığını dile getirir. Hayvanları insanlar gibi düşünen canlılar olarak değerlendirir ve canlıların birliği meselesini vurgular (Buican, 1991, s. 30). Darwin'e göre türler çevreleri tarafından şekillendirilirken doğa sürekli değişim içerisinde. Türlerin etkileşimi ve yeni türlerin oluşumundan söz eder. Türlerin varoluş mücadelesini doğal seçim kavramıyla ilişkilendirerek türlerin dönüşümüyle oluşan farklı türlerden söz eder. Doğal seçim ile türlerin evriminden söz eden Darwin'e göre dönüşümler yaşam mücadelesinden kaynaklanmaktadır. Türler; diğer organik varlıklarla ve dış ortamla girdiği ilişkilerde kendilerini koruyacak şekilde şartlara göre yeni özellikler kazanırlar ve bunu yavrularına aktarırlar. Şartlara göre gelişim gösteren bu yavruların dayanıklılığı aratarak hayatta kalma şansları daha da artar. Hayatta kalma oranının düşük olduğu yaşam zincirinden türlerin güçlenerek gelişim gösterdiği bu

durum doğal seçim olarak adlandırılır. Türler, kendilerine doğa tarafından sunulan hafif, ama yararlı çeşitlilikleri seçim yoluyla biriktirerek organik varlıkları, kendine yararlı olacak yönlerde uyarlayabilir. Ortamların kalıtsal değişimleri üretebileceğini veya itebileceği kanısıyla edinilmiş kalıtsallıktan bahseder: "Yapıları ve alışkanlıkları son derece farklı olabilen iki ya da daha çok sayıda hayvan öbekleri birbirine benzer embriyon evresinden geçerlerse, ortak bir soydan geliyorlar ve bu nedenle aralarında akrabalık bağı var demektir; ama embriyon gelişmesindeki benzemezlik bunun tersini kanıtlamaz, çünkü bir öbekte, gelişmenin birkaç evresi silinip gitmiş ya da yeni var olma koşullarına uyarlanmayla artık tanınamayacak derecede değişmiş olabilir." (Buican, 1991, s. 48). Bazı koşullarda yararlı bir organ farklı koşullarda zararlı olabilir. Rüzgârlı bir adada yaşayan kanatları zayıf bir tür güçlü kanatlı bir türe dönüşebilir. Doğal seçim, daima faydalı olana değil çevresine en iyi uyarlanmış olanı destekler ve var olma savaşıyla üretilir. Darwin'e göre türler arasında karmaşık ekolojik bağlantılar vardır. Bir türün çokluğundaki veya azlığındaki oran diğer türlerin oranıyla bağlantılıdır. Kedilerin, farelerin, bitkilerin, kuşların oranlarının birbirleriyle ilişkisi vardır. Canlı varlığın yaşam koşullarıyla artan bir uyumu söz konusudur (Buican, 1991, s. 52). Evrim kuramı, mekanistik evren anlayışı ve parçalanabilir doğa algısına karşı türlerin oluşumunda çevrenin etkisini ve doğanın sürekli bir değişimi düşüncesini ortaya koymasıyla çevre merkezli ekolojik görüşlerin tarihi sürecine katkı sağlaması yönüyle önemlidir (Sulak, 2018, s. 121). Bununla birlikte mekanistik düşünce dönemi ve öncesinden gelen metafizik yaklaşımla bütün varlıkların Tanrı tarafından yaratıldığı, varlıkların en başında insan olmak üzere bir zincir gibi birbirine bağlı olduğu düşüncesine alternatif bir görüşü ortaya koyan Darwin bir cinste toplanan benzer türlerin ortak atadan geldiğine inanıyordu, sürekli dallanan evrimci ilişkiler ağacı benzetmesinde her dal kendi yolunu çizen bir gelişim gösterdiğinden diğerleriyle karşılaştırılamazdı. İnsan da doğal evrimin bir ürünü olarak diğer canlılarla eşit durumdadır ve onlardan farklı bir üstünlüğünden veya kutsiyetinden söz edilemezdi. Yani insanın da genetik sürekliliği diğer canlılar gibi gelişim gösterir. Darwin'in evrim teorisi doğanın işleyişi ile ilgili farklı bir açılım sağlamış, doğa anlayışı ile ilgili mekanistik ve dinî kabullere alternatif olmuştur (Yardımcı, 2006, s. 16). Sonrasında Haeckel, yaşam ağacını yeniden inşa ederek ona insanın en yüksekte olduğu bir gövde verdi, farklı yönlerde gelişen dallar o kadar da önemli görülmedi. Ana gövdeden ayrıldıktan sonra tüm canlı türleri insan yapısına doğru tırmanan birer basamak olarak görülüyordu. Yaşam, düzeysel bir dizi dönemden geçerek insan ırkına doğru ilerlemekteydi. İnsan ırkı evrimin en yüksek türü olduğu için insan embriyosu yaşamın gelişimindeki tüm önemli dönemleri temsil ediyordu. Haeckel, basit türlerin insan ırkının yetişkinliğine

ulaşmamış versiyonları olduğu düşüncesini yeniden canlandırdı. Yaşam ağacını yeniden inşa ederek ona insanın en yüksekte olduğu bir dal verdi (Bower, 2002b, s. 40).

Ekoloji

Ekoloji, canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır. “oecologie” terimi ilk olarak organizmalar ve dış dünya arasındaki etkileşimi anlatmak için Ernst Haeckel’in 1866’da yayımlanan *Generelle Morphologie* adlı eserinde kullanılmıştır. Yunanca oikos (evcilik) ve logos (bilim) kökenlerinden türetilmiştir. Haeckel, bu terimi kullanırken okuyucularından tüm türlerin rol oynadığı evrensel, organik bir ekonomiyi gözlerinde canlandırmalarını istemiştir (Bower, 2002b, s. 65) Biyoloji biliminin alt dalı iken günümüzde insan-doğa ilişkilerini inceleyen uygulamalı disiplinler arası yeni bir bilim dalı olan çağdaş ekoloji, çevre bilimleri (insan ekolojisi) nin temelini oluşturmaktadır. Herkesin yaşamının parçası olan ekoloji, insanlığın doğayla ilişkilerinin ürünüdür. Binlerce yıllık deneyimlere ve bunlardan üretilen düşüncelere dayanır. İnsanın doğayla yakınlığı, doğayı koruma konusundaki sorumluluğu, insan-doğa birlikteliği hem felsefi hem de kavramsal olarak toplumsal dilde yer almıştır. Varoluştan bugüne uzak veya yakın biçimde doğayla iç içe yaşayan insan, ekolojik bilgiyi üretmiş, öğrenmiş ve aktarmıştır. Kışlalıoğlu ve Berkes’e göre ekolojinin temel öğretileri vardır bu öğretiler on kural şeklinde şu şekildedir:

1.Doğada tüm varlıklar *doğanın bütünlüğü ilkesi*yle birbirine bağlıdır. Canlı ve cansızların oluşturduğu doğal düzene ekosistem denir. Ekosistem, belirli bir alanda yaşayan, birbirleriyle sürekli etkileşim halinde olan canlılar ile onların cansız çevrelerinin oluşturduğu bütünlüktür. Ekosistem, doğada bir bölgede veya tüm dünyada canlı-cansız varlıkların (bitki, hayvan, kara, deniz, yeraltı suları, nehirler, dağlar, ovalar, madenler vb.) oluşturduğu sistemi ifade etmektedir. Bu sistemin parçaları bitki, hayvan, toprak gibi doğal öğeler döngü halinde birbirini tamamlayarak yaşamın devamlılığını sağlıyor. İnsan da çevresiyle ilişkili bir canlı olarak birbirini denetleyen ve tamamlayan bu sistemin parçalarından biridir.

2.Doğanın sınırlılığı ilkesi, yuvarlak olduğu bilinen dünyanın sınırlı olduğu yeni fark edilmektedir. Sınırlı olan kapasitenin tükenmesi yalnızca nüfus sorunuyla değil sanayileşme ve kirlenme sorunuyla da ilgilidir.

3. Doğanın özdenetim ilkesi, canlı ve cansız varlıklardan oluşan bir bütün olarak var olan ekosistemin kendini sürekli denetim altında tutarak bazı etkenler aracılığıyla doğal dengeyi sağlaması ve yaşamı devam ettirmesi ilkesi olarak açıklanabilir.

4.Doğanın çeşitliliği ya da “çeşitlilikte keramet vardır” ilkesi, doğanın bütünsellik, özdenetim gibi özellikleriyle birlikte doğanın bütünlüğünü oluşturan çeşitli türler çeşitlilik ilkesini oluştururlar. Bu birbirine bağlı çeşitli türler ekosistemin sağlıklı işlemesi ve devamlılığı için görev üstlenirler.

5.Doğada hiçbir şey yok olmaz ya da “doğa sihirbaz değildir” ilkesi, termodinamik yasasıyla açıklanan bu ilkeye göre doğada var olan madde veya enerji yok edilemez, bir şekilden ötekine dönüşebilir. Meselâ, nehre karışan bir tarım ilacı ortadan kaybolmuş değildir. Ekosistemin bir yerinde ortaya çıkar ve bir canlıyı zehirler.

6. Doğaya karşı elde edilen her başarının bir de bedeli vardır ya da “bedelsiz yarar olmaz” ilkesi, ikinci termodinamik kanununa dayanır. Buna göre, her enerji dönüşümünde enerjinin bir kısmı işe yaramayacak kadar dağınık bir şekle girer. Her canlının besini güneşten gelir. Güneş enerjisi ile bitki yetişir, bitki üretimi hayvan üretimine dönüşür. Güneş enerjisi şekil değiştirerek canlılar tarafından kullanılır. Güneş enerjisi, bitkiden onu yiyen hayvana enerjisine dönüşürken yüzde 10’u kalır. Enerjinin gerisi yüzde onluk kazanç için ödenen bedeldir; metabolik harcamalar sonucu çıkan ısı olarak çevreye dağılır. Doğadaki her kazancın da yanlış adına karar ve uygulamaların da bir bedeli vardır.

7.Doğanın geri tepmesi ilkesi, fizikteki etki tepki kuralı ekolojide de geçerlidir. Doğanın işleyiş sisteminin bilmeden yapılan uygulamalar geri tepme ile karşılık bulabilmektedir. Yılanları yok ederek yarar beklenirken tarım zararlıları artarak ürünlere zarar vermektedir.

8.En uygun çözümü doğa bulmuştur ilkesi, her canlı milyonlarca yıllık süreç içinde geçirdikleri evrimle koşullara uygun şekli almıştır. Doğadaki canlılar, evrim yoluyla mevcut koşullara uygun biyolojik özellikler edinirler ve doğal koşullara uygun değişimlere uğrayarak çağlara ulaşırlar.

9.Kültürel evrim ve geleneksel ekolojiye saygı ilkesi, canlıların evrimle mevcut koşullara göre kazandıkları biyolojik özellikler gibi insanların da nesiller boyu kendi deneyimleriyle kültürel evrim yoluyla kazandıkları ekokültürel uyum özellikleri vardır. İnsanlar ise doğal koşullara hem moleküler hem de kültürel uyum sağlarlar. Yaşamlarını sürdürebilmek için beslenmeden, halk hekimliğine, inançlarına uygun ritüellere, tarımdan, ekonomiye, doğa koşullarıyla uyumlu yaşamının yollarına, barınmaya, meteorolojik bilgiye kadar bilgi birikimi oluşturarak kuşaktan kuşağa aktarırlar. Geleneksel bilgiye dönüşen yaşam alışkanlıkları uzun zaman diliminde edinilmiş tecrübenin zamanı aşmasıdır. Sanayileşme sonrası “doğa ile birlikte olma” anlayışı ile yaşayan insan toplulukları yerini “bilimcilik

yaklaşımı” ve “doğaya egemen olma” duygusu ile kısmen doğaya yabancılaşan toplumlara bırakmıştır.

10.Doğa ile birlikte gitmek ilkesi, ekosistemin tüm türleri de içerisine alarak oluşturduğu ekolojik düzeni ve işleyişini anlayıp doğa ile uyumlu hareket etmek gerekir. Meselâ toprağın gübre üretme potansiyelini bilerek onu işlemek en doğru sonucu verecektir (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 26-30).

Berkes ve Kışlalıoğlu’na göre (2019) ekolojik bütünlük yani doğanın çeşitli öğeleri arasındaki birlikteliği anlayışı yerini öğelerin tek tek ele alınması yaklaşımına bıraktı. Bazı çevre bilimcilere göre bu ayrıştırıcı yaklaşım Hristiyanlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Çok tanrılı dinlerin yerini alan Hristiyanlık Batı’da insanla doğa arasına çizgi çekilmesine sebep olmuştur. Sonrasında insan doğaya hükmetmenin yollarını aramış ve doğayı bilimsel dallarla parçalayarak incelemeye çalışmıştır. Dünyayı ve doğayı bilimsel alanlara ayrıştırarak inceleme elbette insanlık adına birçok teknolojik gelişmeyi sağlasa da çevre sorunlarına yetersiz kaldı (s. 38).

17.yy. sonrası Batı, insanı doğayı hükmedebileceği bir kaynak olarak görmüştür. Doğa bilimciler insan-doğa ayrışmasının nedenlerinden biri olarak Descartes’in kartezyen felsefesini gösterirler. Bu düşünceye göre zihin bedenden bütünüyle ayrıdır (Cottingham, 2019, s. 247) Zihin özdür beden ise uzamdır (boşluğu kaplayan varlık). Zihin ölümsüzdür, beden ölümlüdür. Var olmak için öz yeterlidir. Kartezyen düalizmde ruh düşünen şeydedir yani zihindedir. Buna göre ruh sadece insanda vardır. İnsan dışındaki varlıklar düşünemedikleri için onlarda ruh yoktur, makine gibi hareket ederler. Dolayısıyla doğa, parçaları uyum içinde bulunan düzenli mekanik bir sistemdir (Elçin, 1993, s. 5-8). Descartes’e göre düşünce kabiliyeti yani rasyonel ruh sadece insanda olduğu için insan diğer varlıklardan üstün ve ayrıdır (Altuner, 2013, s. 60). İnsan kendini doğanın dışında, ona saygı bile duymak zorunda olmayan bir gözlemci olarak konumlandırdı. Doğaya karşı bütüncül yaklaşımın yerini alan Descartes’in kartezyen düalizmi, uzun yıllar süresince oluşan çevre sorunlarının oluşmasında önemli bir neden teşkil etti. Oysaki insan *“dünyayı mikroskobun altında inceleyen bir uzaylı değil, tüm canlılara göbek bağıyla bağlı bir dünyalıdır.”* (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 253).

Doğadan kopan insan, doğaya saygıyı unutarak bencilce ona zarar veren tutum takındı (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 34) bununla beraber ekolojik bütünselliğe Doğu felsefesinde, Budizm, Taoizm, Hinduizm ve tasavvuf düşüncesinde rastlanabilmektedir. Doğadaki her şeyin birbiriyle ilişkisi, bütünlüğü, bölünmezliği Uzakdoğu inanışlarının temel düşüncesi arasında yer almaktadır. Birlik kavramı Budizm’de “Dharmakaya”, Hinduizm’de “Brahmané,

Taoizm’de “Tao”, Sufizm’de “vahdet-i vücud” olarak yer alır. Çevre sorunlarına çözüm için Doğu’dan doğaya saygılı bütünsellik, Batı’dan ise pratik yapıcılık ve yaratıcı teknoloji alınabilir (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 257).

Modern yaşamın ve endüstri hayatının etkisiyle doğadan kopan insan bunun acısını yaşamaktadır. İnsanların büyük çoğunluğu doğaya büyük bir sevgi ve hayranlık duymakla birlikte modern insan onu çeşitli yollarla bilinçsizce tahrip ederek çelişkili davranmaktadır. Doğanın içerisinde yer aldığı edebiyat eserleri insanlara doğa ile ilgili yepyeni görüşler aşılarmakta, doğanın sevgiyle korunmasında etkili olabilmektedir. (Elçin, 1993, s. 6) İlk tabiat destanı olan mitolojide tanrıların maceralarının tabiat unsur ve hadiseleriyle anlatımı, insanlığın tabiat algısının birer semboldür. Doğa ile insan yaşantısının, insanın doğa algısının yansıması görülen mitlerde; dağdaki, ormandaki, kırdaki varlıklarla özel ve idealize edilmiş biçimde karşılaşılır. Keçi ayaklı tanrılar, at bedenli ilahlar, cüceler, orman ve su perileri insanı doğaya ve doğayı insana bağlayan tılsımın birer halkasıdır. (Elçin, 1993, s. 8)

Toplumların yapısı, dilsel halk bilgisi ve destanların içeriklerini oluşturan öğelerin yapısal özellikleri arasında sıkı bir bağ vardır (Deveci, 2017, s. 27) Mit ve destanlardaki anlatım, onu oluşturan kolektif şuurun doğaya olan hayranlığı ve yakınlığını ifade eder.

Kutsal ve Mit

Dünyada insanların kendini tüm yaşam sistemlerinin üzerinde konumlandırması ve doğayı faydalanılması gereken bir meta olarak görmesi, günümüzde vurgulanan çevre problemlerinin nedenleri arasında yer almaktadır. Bununla birlikte gittikçe manevî bilinci zayıflayan toplumlar, insan dışındaki varlıklara saygı duyup onlara içsel değer vermekten uzak bir tavır içerisindedirler. Bateson’a göre (2008) yaşayan dünya olan “zihinsel” sistemlerin tamamını “kutsal” olarak görmek ve kutsal olarak gördüğü tüm yaşamlarımızı saran zihinsel sürecin bütünleşmiş dokusuna inanmak gerekmektedir (s. 5).

İnsanın sır ve aşkın olan Tanrı’yı bilme ve anlamlandırma çabası, göksel dünyanın varlığı inancı; yaratılış, varoluş bilmececi, varlıksal geçmiş, kurgusal gelecek; insanın kendi ile beraber yaşamı bilme çabası kutsal ve mit kavramlarının doğmasını sağlamıştır. Tanrı’nın bilinmezliği insanın onu anlamak için hikâyeleştirmesini ve sembolleştirmesini beraberinde getirmiştir. Tanrı’nın anlatımı toplumların onlara yükledikleri kolektif anlamlarla anlaşılarmaya çalışılmıştır (Özcan, 2022, s. 215-230). Kutsal kendini her zaman, doğanın belirtileriyle bağlantılı fakat "doğal" gerçeklerden farklı bir gerçek olarak göstermektedir (Eliade, 1991, s. 8).

Eliade, kutsalın ortaya çıkış olayını ifade edebilmek için hierophanie (kutsalın tezahürü) terimini önermektedir. Dünya gerçekliğine ait olmayan kutsal esrarlı biçimde doğal (din dışı) yaşamın bir parçası olan nesneler içerisinde açığa çıkar. Bu sahne sürekli tekrarlanır. Su, toprak, ağaç, taş gibi nesneler doğal hallerinden farklı olarak algılanıp gizli olan Tanrı'nın bir tecellisi olarak algılandıklarında kutsalın tezahürü olarak gizli olanı açığa çıkarmaktadırlar. Nesne, kutsalı açığa çıkarırken kendisi olmayı sürdürürken etrafındaki kozmik ortama katılmaya devam ederek başka bir şeye dönüşür. Doğayı ve yaşamı Tanrı'yla ilişkili dinsel bakış açısıyla algılayanlar için her şey doğaüstü bir gerçek haline dönüşebilir. Bu durumda doğa kendini kozmik kutsal olarak açığa çıkarır ve evrenin tümü kutsalın tezahürü haline dönüşebilir. İnsanın var olma, ölümsüzlük, korunma, güçlü olma, gibi hayatî ihtiyaçları ile gizemli olanı bilme isteği onda tanrısal gerçekliğe katılma arzusu oluşturmaktadır. Gerçekliğe kutsal aracılığıyla yaklaşmak ebedî olanla buluşmayı sağlayabilir. Bu yüzden insanlar, kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerle yaşama eğilimi gösterirler. Toplamlar; kutsallaştırılmış evren içerisinde bitkilerden hayvanlara, yeryüzünden gökyüzüne tüm hayata tezahür eden kozmik kutsallığa katılarak yaşamaktadırlar. Kutsal, hakiki olanı temsil eder; hayat, güç ve üretkenlik kaynağıdır. Kutsalın zamanda ve mekânda tezahürü sabit bir noktayı/merkezi işaret etmektedir. Kutsal zaman ve mekân mutlaka varoluşsal bir değere sahiptir (Eliade, 1991, s. 10)

İnsan, yaşamın eşsiz düzenini anlamlandırmak, yaşamdaki varlığını sürekli kılmak için kendini ve doğayı Tanrı ile ilişkilendirerek kutsallaştırmıştır. Mitolojik dönemlerden itibaren insan, kutsallaştırdığı yaşamdaki düzeni(kozmos) yaratılış mitleri ile hikâyeleştirmiş ve aktarmıştır. Dünyadaki her şey, Tanrı ve onun kurduğu düzen ile ilişkilendirildiği için kutsaldır. Yaratılış mitlerindeki kaostan düzeninin Tanrı tarafından sağlanarak kozmosa dönüştürülmesi ve insanın bu düzeni dinsel zeminde içselleştirmesi ile kutsal, yaşamın belirleyici gücü olmuştur. Yeryüzündeki ekolojik sistem de kozmosun kutsal yansımasıdır. Ekolojinin her parçası Tanrı ile ilişkilendirilerek benimsenmiş ve mitolojiden destanlara masallara, halk hikâyelerine kadar edebi eserlerde işlenerek aktarılmıştır. Sosyal yaşamın içerisindeki ritüeller, kutlamalar, çeşitli merasimlerle Tanrı'nın dünyanın yaratılış anındaki rolü ve onun ekolojik düzene yansımaları hatırlanmış, kozmos devamlı olarak kutsanmıştır. Kutsal törenlerle ve anlatılarla yaratılış efsaneleriyle yaygınlaştırılan kutsal inanç algısı yaygın olarak dünya toplumlarında yaşamın içerisinde belirleyici olmuştur.

Yaşamını güvenle sürdürmek isteyen insan Tanrı'nın yeryüzünde kurduğu düzeni onun gücünün koruyuculuğuna sahip olma ve kaybetmeme adına dinsel bir zeminde sürdürme çabasıyla evreni kutsayarak devam ettirmiştir. “Sosyokültürel yaşantıda sahip olunan inanma ve kabuller toplumların edebî yaratmalarına da yansımış, bu edebi yaratmalar kültürü meydana getiren insana, topluma ve düzene dair idealize edilmiş düşünce sisteminin sonraki kuşaklara aktarımını sağlamıştır (Baysal, 2021, s. 33-50).

Otto'ya göre kutsal, “rasyonel” ve “sezgisel” unsurların birleşiminden oluşmuştur. Kutsalın rasyonel unsurları sezgisel bir Özne'ye işaret eder. Sezgisel unsur ise kavramsal olarak oluşturulamaz ve algılanamaz. Bu yüzden kutsal deneyime dayalıdır, dogmatik ve ahlakidir. Deneyimin kendisi değil yorumudur, idrak halidir. Tanrı (numinous) deneyimde yaşanan gerçekliktir. Yaratılmışlık duygusu ise kutsalın etik ve ahlâkî unsur katılmamış hali olarak tanımlanan “numen” tarafından uyandırılan histir. Numenin sezgisel deneyimlenişi kutsal kavramı olarak anlaşılır biçime sokulur. “Kısacası, Kutsal düşüncesi, ahlak ve dogmanın rasyonel unsurları ile tasarlanan, nedensel olmayan bir öz ihtiva eder.” Sır olanın ifadesi olan kutsalın iten-korkutan (ürperti, huşu, haşmet, baskı), çeken-büyüleyen tarafları vardır. Tanrı'nın doğası insanın aklına ve doğasına benzeşimle tanımlanır.” (Otto, 2014, s. 10-32)

Taburoğlu, (2008) kutsal ve dindışı alanları birleştirerek birbirine dönüştüren “ara biçimler”den söz eder. Ara biçimler, maneviyatı dünyevileştirip maddi kılıklarla birleştirirler. Bilinmez bir dünyayla yapılan alışverişleri, adakları, duaları, yakarışları öte taraftaki bilinmezliğe yönlendirirler. Ara biçimler; ikon, fetiş, totem, batıl bir nesne, ekolojik varlık, sanat eseri, sözlü ifade, söylence, efsane, destan, masal, hikâye, kahraman figür olarak belirirler. Kendisini izleyene, okuyana, seslenene hep kutsal cevaplar verirler. Ötedeki işleyişle ilgili anlaşılır bir temsil alanı yaratırlar. (s. 16)

Ara biçimler tüm zaman ve mekân kalıplarına uyabilir, tüm varlık kipleri içine sığabilirler. Fizik ile metafizik arasındaki ayrımı geçersizleştiren ara biçim, kendini her kılıkta gösterebilir. Tüm kutsallık, tinsellik biçimlerinin malzemesi saydığımız ara biçimler, zaman ve mekân içinde evrim geçirir, biçim değiştirirler. Örneğin ara biçim putlaşarak, ilkel sayılan dinler için taştan, topraktan, tahtadan olabilir. Doğayı kendisinden ayırt etmeyen, her yerde ruhların gezindiği animistik, panteistik doğa parçalarının bulunduğu bu bakış içinde her varlık kutsallıktan pay almış sayılır. Dolayısıyla ara biçimin malzemesi görülür, duyulur, ellenebilir herhangi bir şey olabilir. Oysa kutsallık kavrayışı değiştikçe, canlı, organik varlıklar, hayvanlar da ara biçim olarak ortaya çıkabilirler. İnsan biçimli bir evren kavrayışına, kozmolojiye doğru açılmanın da sonucudur bu. (Taburoğlu, 2008, s. 21).

Eski toplumların kutsal metinleri sayılabilecek mitler ve orada tasavvur edilen kahramanlar dünyaya dair sundukları görsellerle maneviyatı dünyevileştirirler. Mit, efsane ve destanlardaki zaman, mekân ve kahramanlar kutsallığın ruhlarını taşırlar ve öte dünyaya dair görseller sunarlar. Kutsal dünya ile kişilerin yaşamları arasında bağlantı oluştururlar ve bu dünyayı öte dünyaya bağlarlar. Tanıdık bir dünyaya ait unsurlarla somutlaşmış olan öte dünya tasavvuru daha anlaşılır olur. Belirsiz, anlaşılması zor olan öteler belirginleşir ve kutsallıkla donanır. Gündelik yaşam kaynağını ötelerden alan kutsal ile kuşanır ve bağ kurulur. Yücelik yeryüzünü ara biçimler aracılığıyla kutsar ve tanıdık yüzler takınarak yere yavaşça yayılır.

Yeryüzü, sadece geçiciliğin değil kutsanmışlığın da mekânı olur. Tanrı, yüzünü mitlerdeki varlıkların suretinde gösterir, kutsalın yüzü sadece dindara değil tüm kamuya görünmüş olur. Ara biçim, kutsallığın kaybolmasına veya yok olmasına izin vermez. Öte dünya yeryüzü sakinleri ile bütünleşir ve tanıdık simalar halini alır. Sonsuzluktan devşirilen kutsal; mit, destan, efsane, hikâyeler aracılığıyla kayıt altına alınır. Ara biçimler, yaşama dahil olurken bilimin bıraktığı boşlukları doldurur. Kişilerle, onların bilmedikleri öte dünya arasında ortak yaşam kurar. İnsan, öte dünya ile bağ kurmalarında ara biçim ögesi olan kutsal doğa ve ekolojiye karşı kendini sorumlu sayar. Kutsal, yaşama yayıldıkça öte ve yeryüzü varlıkları birbirine dönüşür. Doğum, evlilik, cenaze gibi törenler gündelik ve dünyevi olanın ruhani olanla dönüşümü için ara mekân oluşturur. Öte dünyanın varlıkları alegorik temsiller yoluyla hikâyelerin parçası yapılır ve görünür şekillere sokulur (Taburoğlu, 2008, s. 67).

Campbell, psikolojik bakış açısıyla mitin insanın eylemleriyle ortaya çıkan her şeyin esin kaynağı olduğunu ve mitin kozmosun enerjilerini insanın kültürel yaratmalarına akıtan gizli yarık olduğunu belirtir. Mitolojinin simgelerinin ruhun kendiliğinden oluşan ürünleri olduğunu ifade eder. Ona göre öykülerde yer alan totem ataları, kahraman veya doğa tanrıalarının güçlü yaşamları insanların bilinçdışı korku ve arzularının simgesel bir anlatımıdır. Mitoloji; tarih, biyografi, kozmoloji gibi okunan psikolojidir. Campbell'e göre doğa cansız bir manzaradan ibaret değildir, onun kendisi bir kaynaktır. En küçük ayrıntısına kadar sonsuzluğun bilinçli ifadesidir. Bitkiler, kayalar, ateş ve su her şey canlıdır. Doğanın insanları gören ve koruyan bir canlılar dünyası olarak algılandığını ifade eder. (Campbell, 2015, s. 283).

Kutsalın ilk kez tam olarak tezahür ettiği zaman dünyanın yaradılışı hakikatin var olduğu kökenin zamanıdır. Hayat, evrenin yaradılışının simgesel tekrarıyla yeniden yaratılır. Yaşam, köken zamanla bütünleşmek güçlü, saf dünyayı arzulamaktır. Kutsala ve varlığa duyulan özlemdir. “Efsane kutsal bir tarihtir, zamanın başlangıcında meydana gelmiş ilksel bir olayı anlatmaktadır.” (Eliade, 1991, s. 74) Efsaneler, ilksel veya kozmik bir olayın zuhurunu anlatırlar; hakikati ve varoluşu yeniden yaşatırlar. Tanrıların veya ataların yaptıkları her şey efsanelerin yaratıcı anlatımlarıyla sunulur. Dünyayı hakiki manada kuran ve var eden, efsanelerden fişkıran kutsaldır. İnsan, tanrıları veya yarı tanrısal varlıkları taklit ederek kutsala, hakikate ve yaratılmış doğaya tutunur. Kutsallıktan arınmış bir toprak ve doğa ekonomik kazanç, sömürü aracı haline dönüşebilmektedir. (Eliade, 1991, s. 85) Efsaneler, atalar yoluyla sonraki zamana taşınmaktadır ve hayat bu şekilde sürekli güncellenmektedir. Evrenin yaradılışı ile ilgili efsane ve inanışlar, insanın evrenin yaradılışının ayinsel tekrarı, dünyayı kutsallaştırırken evreni de tanrılar tarafından düzenlenmiş bir yere yani kozmosa

dönüştürmektedir. İnsan, ayinler ve ritüellerle evrenin yaradılışını sürekli tekrarlamaktadır; bu kutsallaşma ve yaradılış sayesinde yaşam devam etmektedir. (Eliade, 1991, s. 12)

Doğa, sadece doğal olmayıp kutsal bir değer yüklüdür. Tanrılar, dünyanın ve doğanın yapısında kozmik olgularda kutsalı tezahür ettirmişlerdir. Dünya, kendini varlığın çeşitli tarzlarını keşfettirecek biçimde ortaya koymaktadır ve o hakiki, canlı, kutsal bir bünyedir. Dünya; uyumu, düzeni verimliği ile kozmostur. Dindar insana göre doğaüstü ve doğa birbirine bağlıdır. İnsan, doğal olandan doğaüstünü yakalayabilir. Kutsal, doğadaki her varlıkta tezahür etmektedir. Aşkın ve sonsuz olan gökyüzüne özel kişiler ayinler yoluyla ulaşabilmektedirler. Toplumlar, erişemedikleri tanrıları fırtına, rüzgâr gibi doğa olayları veya güneş, ay, gökyüzü, dağ, orman gibi varlıklara ile ilişkilendirerek onları gerçek ve erişilebilir kılmaktadırlar. Örneğin “Tengri” Moğolca gökyüzü anlamına gelmektedir (Lessing, 2003, s. 1239).

Kutsal olarak algılayanlar için doğa cazibe, esrar ve yücelik sunmaktadır. Doğa ve insanın yüzyıllardır devam eden ortak yaşam paylaşımı vardır. Bu birliktelik kültürlerde doğanın kutsallığı ile ilgili birçok değer ve bilgi birikimi oluşturmuştur. Bu birikim nesilden nesle aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün bile toplumlar doğanın kutsal değerlerini benimseyerek onun estetik seyrine kapılmaktadırlar. Evreni ve yaradılışı simgeleyen kutsal motiflere yaşam alanlarında ve sanat eserlerinde yer vererek kutsalı modern yaşamın dünyasına farklı yollarla taşımaktadırlar. Hayatta kalmaya ve varlığı anlamaya çalışan insan, Tanrıların gizemli güçlerini düşünce ve semboller yoluyla kendi dünyasına taşımaya çalışmışlardır. Tanrının idealize edilmiş dünyasına benzer tapınak ve mekânlar inşa etmişlerdir. Bu dünyayı inşa ederken Tanrı'nın gizemini üzerinde taşıyan doğadan yardım almışlardır. Aşkın ve gizemli olan tanrıları doğal objelerle anlamlandırmışlar, onlarla doğa aracılığıyla irtibat kurmuşlardır. Zamanı ve mekânları kutsallaştırmışlar, yaşamlarını kutsal değerlere göre düzenleyip devam ettirmişlerdir. İlkbaharda yaradılışın başlangıcını hatırlamış ve çeşitli kutlamalarla varoluşu yenilemişlerdir. Tanrı'nın aşkın mekânları cennet ve cehennemi doğa unsurlarıyla tasarlayıp imgelemişlerdir. Ömür boyu bu tasvirlerin ideal tasavvurlarıyla Tanrının istek ve yasaklarını hayatlarına tatbik etmişlerdir. (Eliade, 1991, s. 129-131).

Durkheim'in tanımına göre (2022) kutsal, “toplum tarafından, ortak ülkünün bireylerce yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş, kolektif bilicinin bir ürünüdür.” (s. 451).

Kutsal; inançları, mitleri, dogmaları ve efsaneleri, kutsal şeylerin doğasını, onlara atfedilen faziletleri ve güçleri, tarihlerini ve din dışı şeylerle olduğu kadar kendi içlerinde birbirleriyle olan ilişkilerini ifade eden zihni tasavvurlar hem de bu tasavvurlardan oluşan bir sistemdir. Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı herhangi bir şey kutsal

olabilir.” Var oluşlarında kutsal olarak var olmayana nesneler, olgular, varlıklar veya davranışlar; toplum, kültür, norm ve etkinlikler içerisinde kutsallaşır. Kutsal nesneler dairesi, hiçbir zaman sabitlenemez; onun alanı, bir dinden bir başkasına sonsuz derecede değişiklik gösterir. Kutsal ve Profan (din dışı) ikiliği birbiri ile ilişki içerisinde. Profan olan zamanla kutsala dönüşebilir, o nedenle bu ikilik birbirine ihtiyaç duyar. (Durkheim, 2005, s. 56-58).

Eliade ise kutsalın bitkiler, hayvanlar, nesneler, semboller, ayinler, yerler, mitoslar ve kozmoloji gibi farklı biçimlerle ortaya çıktığını, insanların da davranışlarının kutsalın tecellisinin bilinci çevresinde örgütlendiğini söyler (Ries, 2000, s. 13). Türkçe Sözlük’e (1998) bakıldığında kutsal “1.Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes. 2. Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes, lahut. 3. Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen. 4.Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan.” (s. 1424) anlamlarıyla karşılaşırız. Antropoloji Sözlüğü’ne (2003) bakıldığında yaşamda kutsal değer taşıyan ve sıradan olarak algılanan unsurlardan söz edilir. Kutsallık, birey veya toplum tarafından kendisine birtakım majik-mistik değerler atfedilmiş, saygıyla yüceltilmiş; taşıdığı değerlerin, yüceliğin, saygının korunabilmesi, sürekliliğin sağlanabilmesi için birtakım normlar ve yaptırımlarla çevrelenmiş şeylere yüklenen niteliklerdir. (s. 509). Latince “sacer”den gelen "sacred (kutsal)" profan (din dışı) veya seküler’e (dünyevî olana) zıt olarak Tanrı’nın ve tabiatüstü alanına ait olan kavramların eşanlamlısıdır (Sharpe, 2000, s. 49).

Bununla birlikte daha çok dinî inanç sistemi ile ilişkili özel bir dünya imgesi olarak meydana gelen kutsal, seküler bakış açısıyla dünyevî bir dünya imgesi olarak da var olmuştur. Toplumsal hayattaki her şeyin anlamını Tanrı’dan aldığı inancıyla var olan kutsal,18.yy.’dan sonra düşüncedeki rasyonelleşme ve inançta yaşanan sekülerleşme ile din dışı bir yaklaşımla farklı bir perspektifle yorumlanır.19. yüzyılın önemli isimlerinden Durkheim, Weber ve Marx’a göre modernitenin bir parçası olan sekülerleşme; toplumların yavaş yavaş kutsaldan, ilahî olandan uzaklaştığı, kutsalın kültür üzerindeki etkisinin azaldığı, dinî güç ve otoritenin zayıfladığı bir yol sunmaktadır. Böylece bireysel bir olguya dönüşen dinin toplumsal etkisi de oldukça zayıflayacaktı (Köse, 2001, s. 150). Modernist yaklaşım, dinî referanslarla yaşayan kutsalı dinî alanla sınırlandırarak kendi kamusal alanından uzak tutmaya çalışır. Modernizmin dinî olanla bu mücadelesiyle toplumun doğa ve evren algısında dinî kutsal yerine dünyevî bir kutsal düşüncesi yer almaya başlamıştır. Gücünü ortak inançlar çerçevesinde yapılan ritüeller, uygulamalar veya toplantılardan alan dinî kutsal; sekülerleşme ile bireysel, kamusal, evrensel olmayan, hümanistik bir seküler kutsal var etmeye çalışılmıştır. Toplumun kolektif birlikteliğiyle oluşan bütünlükçü kutsal anlayışı modern yaşam içerisinde kutsala dair ortak

maneviyat biçimlerinden uzaklaştırılarak kutsalı fetişlerle yaşanan parçalı yaşam eksenine yönlendirmiştir. Kutsalın ve maneviyatın kendini dünyevi ortamda fetişler üzerinden görünür kılmaya başlaması sonsuzluğun dünyada nesneler aracılığıyla aranmasına yol açmıştır (Akgün, 2019, s. 61). “Seküler bir dünya imgesi tarafsız, gerçekçi, tamamıyla ölçülebilen, doğa kanunlarının yalnızca bilimsel rasyonalite ile keşfedilebildiği ve insan aktivitelerinin merkezini “dinî olmayan” alanın oluşturduğu bir çerçeve sunmaktadır.” (Akgün, 2019, s. 87) Kültürel bağlam ve koşulların farklılığı dinî kutsal ve seküler kutsal ayrımını oluşturmaktadır. Seküler kutsallıklar kendilerini ayrı formlar olarak sunmaktadırlar.

“Matthew T. Evans’ın “ayrılmış kutsal” olarak nitelendirdiği bu kutsal formu, çağdaş dünyada kutsalın yeni bir bağlamsal kategorisi olarak ortaya çıkmaktadır. Teolojik ve metafiziksel bağlamlardan ayrı olan bu kutsal kategorisinin dört farklı boyutu (bireysel kutsal, ruhani kutsal, sivil kutsal ve dini kutsal) bulunmaktadır.

Bireysel kutsal, bireylerin olay ve olgulara doğal sınırlar içerisinde özel anlamlar yükledikleri (bir mekân, müzik, yemek, kişi vb.) kutsal biçimidir. Kişisel kutsal kategorisi içerisinde yer alan bir nesne yalnızca ona kutsal anlamını yükleyen birey bağlamında kutsal olmaktadır.

Ruhani kutsal, kişi ile aşkın olan arasında kurulan bağlantı sonucu kutsal hale gelmesi ile oluşmaktadır. Tanrısal olan ile bağlantılı olduğu düşünülen mekânlar (Kudüs vb.) ve doğaüstü olanı temsil ettiğine inanılan nesneler böyle bir kutsal kategorisi oluşturmaktadır.

Sivil kutsallık, sivil kutsallık, daha çok toplumsal bir kutsallık yaratma düşüncesi içinde ortaya çıkmış bir kutsal kategorisidir.

Dinî kutsal, Dini kutsallık da kutsal olan şey inanç temelinde, dinsel bir kaynaktan beslenerek ortaya çıkmaktadır. Bu kutsal, kendini dünyevi tanımlamalardan uzaklaştırarak kutsal dışı olandan ayrılmaktadır. Ancak bu kutsal kategorileri arasındaki sınırlar belirgin değildir. Farklı kutsal kategorileri arasında geçişler var olmakta ve birbiri içerisinde yer alabilmektedir.” (Akgün, 2019, s. 89).

Özellikle modernleşme ve sekülerizmin yarattığı aklı tek araç olarak tanımlayan bilim anlayışı kutsalı doğaüstü/irasyonel olanla sınırlandırmış, bu anlayışın etkisiyle doğayı ve dünyayı bir laboratuvar olarak gören insana doğaya istediği gibi müdahale etme, zarar verme hakkını kendinde görme cesareti vermiştir. Bununla birlikte toplumsal birlikteliğin ortak anlayışla oluşturduğu kutsalın bilimin içerisinde yer alabileceği görüşünü benimseyenler için ise kutsal; doğayı, dünyayı ve evreni koruyucu bir güç olma özelliği taşımaktadır. Her ne kadar ayrı kutup gibi dursalar da dinî ve dünyevî anlamda algılanan kutsal, derinlerde bir yerlerde buluşur (Akgün, 2019, s. 98).Budizm'i bir din yapan şey, tanrıların yokluğunda, kutsal şeylerin

varlığını yani, dört seçkin hakikati ve bunlardan kaynaklanan pratikleri kabul etmiş olmasıdır (Durkheim, 2005, s. 57).

Toplumlar, bir toprak parçasına yerleşerek kendi evrenlerini oluştururlar. Orada oluşturulan örgütlenmede Tanrı'nın önemli eseri evren/dünya tekrarlanmaktadır. Burada evrenleştirme ile kutsallaştırma arasında derin bir bağ vardır. İnsan, yaşadığı toprak parçasında kendi küçük dünyasını inşa ederken kutsalın simgesel gücünden yararlanır. İnsanî varoluş ancak doğa ve gökyüzü ile sürekli iletişim kurulabilirse mümkün olmaktadır. Gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı olarak belirlenen üç kozmik düzey arasındaki bağlantı çeşitli simgelerle sağlanmaktadır. Bununla ilgili olarak belirlenen ağaç, dağ, direk, merdiven, sarmaşık vb. semboller insanın doğa ve gökyüzüyle irtibatını sağlar. Böylece varoluş süreklilik kazanır. Kutsal mekânların toplumların yaşamlarında önemli rolleri olduğu görülmektedir. Kutsal yer, kozmik dağ, ev, dünya, site her toplumda karşılaşılan kutsal mekânlardır. Kutsal yerler, kozmik dağlarda yer alan tapınaklar yeryüzü ve gökyüzü arasındaki bağı en iyi biçimde sağlamaktadırlar (Eliade, 1991, s. 15-20).

Bayat (2007) mit'in makro-kozmos ve mikro-kozmos hakkındaki düşüncelerin sistemi olan ve dünyanın paradigmatik algılandığı bir dünya modelinden söz eder. Önce şuurda sonra ritüelde ortaya çıkan dünya modeli dilde maddileşir. Evren ile insan arasındaki ilişkiyi oluşturur ve düzenler. Dünya modeli kapalı bir sitem olduğundan zaman, mekân ve manevi ilişkileri göstergeye çevirerek takdim eder. O halde mitle şekillenen dünya tasavvuru insan topluluklarının düşünce tarzının göstergesidir (s. 27). Kozmik hafızada evrenin yukarı ve aşağı dünyaları orta dünyanın kopyasıdır. Yukarı- aşağı zıtlığı; gök, yer, yeraltı şeklinde açılım sergilemektedir. Orta dünya ve insan her zaman görülmez olan kutsal alemin etkisindedir. Kutsal alem denetleyici, yargılayıcı, ödüllendirici ve cezalandırıcı misyonları yerine getirir. Kutsal alem, orta dünyaya benzer ve bu dünyanın gözüyle kavranır. Öteki âlemeler, insanoğlunun yaşadığı dünya projesi üzerinde oluşturulmuştur. Bu nedenle bu üç dünya bir bütünün parçalarıdır. Evren, oku ve eksen ile bir simetri oluşturmuş, bu da dengenin korunmasını sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında kozmik bilgilerde kutsal alem bu dünyanın bilim kaynağıdır. Olmuş ve olacaklar orada yazılıdır savı, dünya modeli ilkesinin özünü oluşturur." (Bayat, 2007, s. 29).

Mit, onu oluşturanların gizli kutsal bilgisidir. Mitolojik şuur kozmik bilginin yalnız kodlaşmış, şifrelenmiş, sembolik bir dile dökülmüş öyküsüdür. İnsanlar, tanrının var ettiği birden fazla dünyanın varlığına inanmış bu dünyaları algılayarak model olarak kendi dünyalarından faydalanmışlardır. Mitlerde kozmik bilgi simge ve sembollere dönüştürülerek

yaşatılmıştır. Dış dünya (bitki, hayvan, dağ, orman, yıldızlar) ile manevi dünya (ataların ruhu, ışıklı ruhlar, yer altı dünyası varlıkları) ile diyalog imge ve simgeler yoluyla sağlanır. Mit, tabiatı, insanı, yaşamı açıklama ve onların sırrını anlama aracıdır. Genetik hafızamızda var olan bilgi, inanç ve kutsallık öbeğidir. Mit, düşüncede var olan imgelerin metinle birleşmesi veya sembollere dönüşmesidir (Bayat, 2007, s. 17). Mit, ilkel zamanlardan beri toplumların kutsal bilgisidir. İnsanlar, dindar bakış açısıyla dünyevi olana tanrısal bir özellik atfetmekte yaşamı ve mitler aracılığıyla kutsallaştırmaktadırlar. Mitolojide dünyevi ile tanrısal olgular birbirinin üzerine taşınarak algılanmaktadır. Mitoloji; sosyal ve doğa olaylarının sembolik, metaforik algılanmasıdır (Levi-Strauss, 2020).

Doğada egemen olan yasaya tamamen benzer olan, hatta doğadakinden daha ileri bir zorunluluk niteliği taşıyan içsel yasa mitosla ortaya çıkar. Zihinle ve öznellikten hareketle anlaşılabilen ve yorumlanabilen evren gibi mitik olanın görünüşteki salt öznel içeriği de doğrudan doğruya kozmik bir anlam taşır. Mitolojik süreç, aslî olarak doğada egemen olan yasaya benzer bir yasa gereğince doğayla aynı aşamaları geride bırakır. O halde mitolojik süreç salt dinî anlama değil, genel anlama sahiptir. Çünkü mitosta tekrarlanan, genel süreçtir; buna göre mitolojinin süreç içinde sahip olduğu gerçeklik de hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan evrensel bir gerçekliktir (Cassirer, 2005, s. 26-27).

Kült, İye

Türklerin eko-kültüründe yer alan doğa ile bütünleşik ekolojik bilincin temelinde kült ve iye inanışları yer almaktadır. Toplumsal bir kanaat aracılığıyla kutsallaştırılmış doğa, kült'e dönüşür. Kültler, toplumda birliktelik ve bütünlük oluşturma, inanç bütünlüğü, kutsal bir ekolojik bilinç oluşturmaları yönüyle halk kültüründe önemli değere sahiptir. “Kavramsal olarak kült, Türk mitolojisinde doğaüstü varlıklar şeklinde tasarlanan yüce ve kutsal varlıklara gösterilen saygı, ihtiram bazen de tapınmadır.” Özellikler de kavramların olguların koruyucusu olarak bilinen tanrısal varlıkların kültleşmesi Türk mitolojisinde yaygındır. (Bayat, 2018, s. 78). Kült, Latince cultus (ibadet, saygı) kelimesinden türeyerek İngilizceye culte şeklinde geçmiştir. “Herhangi bir tanrıya, kutsal nesnelere veya fenomenlere ibadettir.” Atalara, kabilelere ait kültler; bitki, hayvan, gök cismi kültleri; ilahî etkinlikler, dualar, törenler gibi ibadet kültleri ve cenaze, anma, yas, av kültleri de vardır. Dinî olmayan bağlamda doğası gereği seküler olan kültler de vardır. Bu tip kültler sosyo-psikolojik fenomen olup herhangi bir nesne veya birey yaşam değerleri sisteminin merkezi kabul edilir. Ulusal lider kültü, para kültü, başarı kültü vb. örnekler verilebilir. Ancak kültler dinî olgulara daha yakın bir kavramdır.

Kültler, çoğunlukla ritüel ve inançla özdeşleşmiş olsa da bu üç kavram arasında farklar vardır. İnanç; kültürün temeli olup manevî, tinsel dünyamızı oluştururken kült canlı ve cansız objelere saygıyı içermektedir. İncanın kültleşmesi için kalıplaşması, varyantlaşması geleneksel uygulama aşamalarını geçmesi gerekir. Başka bir deyişle inanç standartlaşırsa ortaya kült adlı fenomen çıkar. Birçok kültün ortaya çıkmasında inanç temel unsurdur. Kültürlerde inanç süreklilik gösterirken kült unutulabilir. Toplumlarda kutsalla irtibat ritüel aracılığıyla sağlanır. Kült karakterli objelerle alaka kurmak kültle ritleri aynılaştırsa da ritüeller, yılın belli zamanlarında belli yerlerde belli sebeplerle gerçekleşirken; kültler her anda ve her yerde insanların istek ve ihtiyaçları karşılamaya yardımcı olmak için hazırdır. Kut, kutsal, kült arasındaki ilişkiyi toplum düzenlemektedir. Bireyler ve toplumlar ihtiyaç duyduklarında olağanüstülüklerle donatılmış kültlerden yardım isterler. (Bayat, & Çama, 2023, s. 3-6).

Türk kültürü geleneksel dünya görüşünde kutsal ekolojik bilinçle ilişkili kollardan birisi de iye'dir. Sibiryada destanlarından İslam anlatılarına kadar geniş bir coğrafyada etkisi olan Kök Tengri inancı çevresinde insanoğlunun bulunduğu orta dünya ve evren, Tanrı tarafından görevlendirilmiş kutsal iyelerin sahipliğinde koruma altındadır. Geleneksel Türk dünya görüşüne göre ulus, aile, boy; mesken tuttuğu yerlerde doğa ve evren ile özdeşleşmektedir. Bütüncül bir yaklaşımla tabiatın bir parçası olarak görülen insan, akrabaları olan tabiatla saygı gösterme esası üzerine ekosistem bütünlüğü anlayışıyla yaşamaktadır. Doğaya ve evrene verilen herhangi bir zararın ailenin, boyun veya milletin başına felaket getireceğine inanılmıştır. Türklerin Kök Tengri inancı kapsamında "iyi" bir şeyin koruyucu ruhu ve içindeki gizli güç; sahip, malik ve hami ruh" olarak algılanmaktadır. Türklerin İslamlaşmasından sonra "melek" kavramıyla özdeşleşmiştir. İnanışa göre, doğada gözle görülen insan, boy, ev eşik, ocak, dağ, geçit, su, ağaç vb. somut ve somut olmayan her şeyin bir ruhu, koruyucusu ve hamisi vardır. (Ergun P. , 2019, s. 5-24) Türk kültür ve geleneklerinde yer alan yaşamın birliği inancına göre yeryüzünde varlıklar arasında hiçbir ayrım yoktur. Yaşam, kaynağını Gök Tengri'den alır ve rüzgâr, gök gürlemesi; yıldırım, akan veya duran ya da gökten yere yağın sular, üretken toprak ve dağlar her şey canlıdır. Kendilerine şeyler dediklerimiz, kayalar, taşlar, aletler ve silahlar da canlıdır. Her nesnenin, her yerin, kendi içinde veya dışında bulunan, her ne şekilde olursa olsun ona sıkı sıkıya bağlı olan, görünüşte hareketsiz ve cansız olsa bile ona can veren bir "hâkim-sahibi" vardır. "Her şey; kaya, ağaç, çalılık, dağ, sel, ot, çiçek, özellikle de insan eliyle yapılmış nesneler içlerinde çok özel bir töz, bir varlık, bir ruh taşır ... bu da yaşamalarını ve hareket etmelerini sağlar." "Her toprak parçasının, dağın, kayanın, nehrin, selin, ağacın, vb.nin içinde yaşayan bir iyesi (tin, ruh) vardır (Roux, 2005, s. 31). Türk kültüründe iyi ve kötü olarak gruplandırılan bu ruhlardan iyi ruhların insanlara saadet, hayat bahşettiği; iyilik ve temizlik

kaynağı olduklarına, gökte ve yerde yaşadıklarına, Tanrı kut'u taşıdıklarına inanılırdı. Yeryüzündeki çeşitli nesneler ve doğa olayları bu ruhlar ile ilişkilendirilirdi (Ergun P. , 2019, s. 22).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ekolojik Düşünce Yaklaşımları

Çevre Etiği

Yaşamın eski dönemlerinden itibaren doğa ve insan arasında süregelen yaşam serüveninde toplumlar, kendilerini çevreleyen doğayı ve dünyayı anlamaya yönelik bir istek ve ihtiyaçla yaşarlar. Birlikte yaşam ve bu süreçte ihtiyaçlardan doğan alışveriş, hayatta kalma mücadelesi ve bunun gerektirdiği uygulanmalarla yaşam serüveni sürüp gitmektedir. Çevreci düşünceye göre modernist bakışın da etkisiyle insanın doğaya karşı kendini en üst varlık olarak konumlandırıran ayrıştırıcı tutumu günümüzde doğadaki canlıların yaşam alanlarının yok olmasına ve ekosistemin bozulmasına neden olmaktadır. Sanayi toplumunun doğayı kendi hizmetkârı gibi gören tutumuyla ortaya koyduğu hızlı endüstrileşme, nüfus artışı ve kentleşme ile kitlesel tüketim çılgınlığının tetiklediği biyosferik sorunlar, günümüzde çevreyi ve doğayı koruma refleksi gösteren çevre korumacı hareketlerin, ekolojik fikir ve felsefe akımlarının doğmasına neden olmuştur.

Sanayi Devrimi'nin ekolojik dengede yol açtığı ekolojik olumsuzluklar, 19.yy. sonrasında çevre korumacı bilincin gelişip yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Doğayı koruma amaçlı kurulan dernekler ve doğal güzellikleri tanıma amaçlı kurulan romantik nitelikli kulüplerin doğayı korumaya yönelik faaliyetler yürüttükleri bilinmektedir. Kraliyet Kuşları Koruma Derneği (1865), Açık Alanları Koruma Kulübü (1865), Sierra Kulüp (1892) doğa korumacı örgütlenmelerin ilk örneklerindendir (Önder T. , 2003b, s. 91). Varlığını bugün de sürdüren Sierra Kulüp, çevreciliğin bir azınlık ilgisinden kitle hareketine dönüşmesinin tarihi ilk örneği olarak bilinmektedir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren canlılık kazanan çevre/doğa korumacılık ile 1970'lerde yükselen ekoloji hareketi birbiriyle ilişkilidir. Araştırmacıların 1800'lere kadar götürdüğü çevre hareketleri iki büyük dalga olarak ifade edilir. Birinci dalga: Ulusal önemi olan doğal bölgeler ve yaban hayatının korunması gibi çevreci grupların ortaya çıktığı 1880-1910 arası çevre korumacı dönem. İkinci dalga: 1970'lerde başlayan "yeni çevresel dalga" ya da "ekolojik yönelim"dir. Çevre korumacı yaklaşım, mevcut toplumsal siyasal düzeni ve onun normlarını benimseyerek toplumun hâkim değerlerini sorgulayıcı bir tutum benimsemediği ve insan-merkezci bir tavır içerisinde olduğu için ekolojik problemlerin çözümünde yeterli düzeyde etkili olamamıştır (Önder T. , 2003b, s. 93-96). Ekolojik yönelim döneminde ise çevre sorunları "düşünsel" düzeyde ele alınmış, problemlerin kaynağının "sistem" olduğu vurgulanmış "yerleşik değerler" üzerinden çözümler üretilmeye çalışılmıştır.

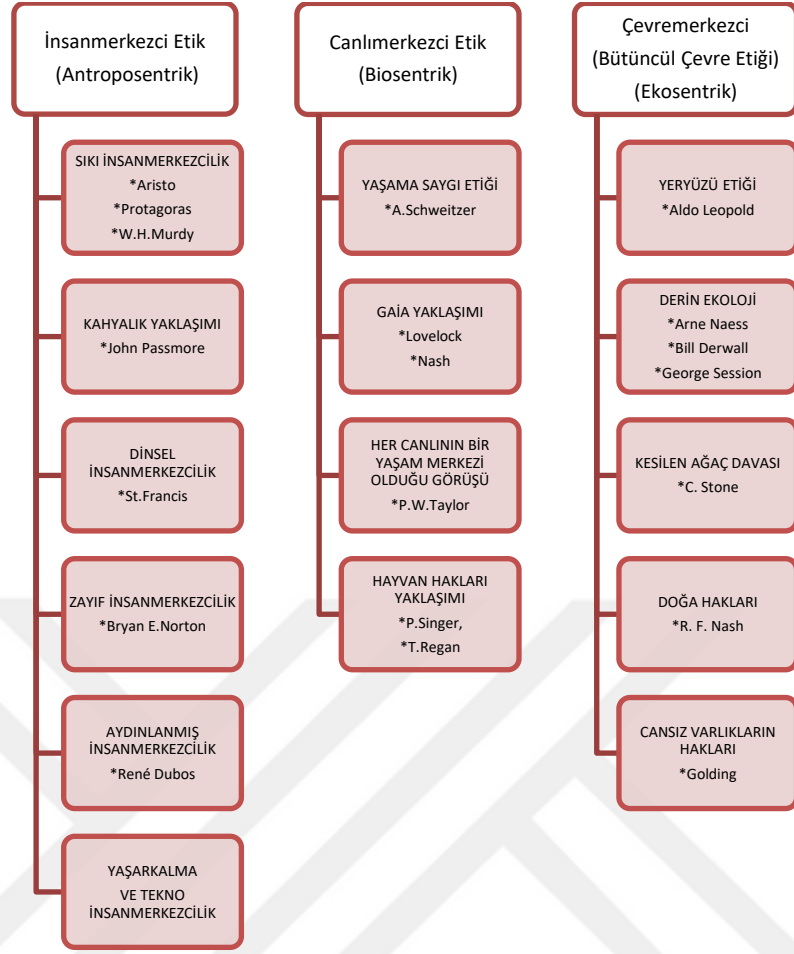
Yüzyıllardır felsefenin alt dalı olarak tartışılan “etik” kavramıyla ilişkili olarak 1970’li yıllarda “çevre etiği” kavramı ortaya çıkmıştır. Felsefenin alt dalı olan çevre etiği ilk önce insanın evrendeki diğer canlılara karşı manevi üstünlüğünün olup olmadığını sorgulamıştır. Daha sonra ise doğal çevreye ve onun insan olmayan içeriğine içsel değer atfetmek için rasyonel argümanlar öne sürülüp sürülemediği araştırılmıştır. Çevre etiği bağlamında sistematize edilen düşünceler, Aristoteles’e (MÖ 384-322) kadar uzanmaktadır. Bu zamana kadar doğayı bir araçsal değer olarak gören ve doğanın korunmasına ve iyileştirilmesine yeterince yer vermeyen etik yaklaşımlar günümüzdeki “çağdaş çevre etiği” yaklaşımlarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Akalin, 2022, s. 22-25).

İnal’a göre (2022) “Etik; insanların bireysel ve toplumsal anlamda kurdukları ilişkilerin temelinde var olan değerleri, kuralları, doğru yanlış, iyi-kötü gibi kavramları ahlaksal açıdan araştıran felsefe disiplini.” (s. 13) İyiye ve doğru yönlendiren etik, mantıksal temelleri olan bir sorgulama biçimidir. Etik; alışkanlık, töre, değerler anlamına gelmekle birlikte; insanların eylem ve değer yargılarını alışkanlık haline getirmeleri gibi anlamlar içerir. İnsan ilişkilerini düzenleyen ilke ve değerleri ifade ederken çevre ve insan dışındaki varlıkları da kapsayan bir ilkeler bütünlüğü kazanmıştır (Akkoyunlu Ertan, 2015, s. 3).

Çevre etiği, İnsanların canlı cansız tüm varlıklara ve çevre unsurlarına karşı ahlaki sorumluluklarının, değerlerin neler olduğunu açıklayan sistematik bir kuramdır. “Geleneksel etik yaklaşımlar genellikle insanlar arası ilişkiyi ele alırken; çevre etiği, insanlar arasındaki ilişkinin yanı sıra hayvanları, bitkileri ve diğer cansız varlıkları da göz önünde bulundurmaktadır.” (Akalin, 2022, s. 22). Çevre etiğinin felsefenin bir disiplini olarak bilimsel/akademik alana taşınmasının 1973’te Peter Singer’ın “Animal Liberation”, Arne Naess’in “Inquiry” dergisindeki makaleleriyle başladığı söylenebilir (Cevizci, 2005, s. 591). Uygulamalı bir etik olarak çevre etiği, insanlar ile doğal çevre arasındaki ahlak sorunlarını ve bu yolla insanların davranışlarının nasıl çeşitlendiğini ele alan yaklaşımlar bütünüdür. (Akalin, 2022, s. 20-22). Çevre etiği, insan davranışını doğaya karşı tutum ve davranışlarını ahlaksal normlar yoluyla yönlendirme yeteneğine sahiptir (Ertan, 2004, s. 96).

Birçok tasnif yapılabilmeyle birlikte çevreye etik yaklaşımlar literatürde genellikle; **insan merkezci (antroposentrik), canlı merkezci (biosentrik) ve çevre merkezci (ekosentrik)** yaklaşımlar olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmaktadır (Kayaer, 2013, s. 69).

Tablo 1. Çevre Etiği Yaklaşımları Tablosu



Kaynak: (Akalın, 2022)

İnsanmerkezci (Antroposentrik) Etik

Batı kültürünün etkisi altında ortaya çıkan insan merkezci etik anlayışa göre insan varlık zincirinin en tepesinde ve yaşamsal düzenin merkezindedir. İnsan içsel bir değer taşıırken yaşamın diğer unsurları insan için araçsal bir öneme sahiptir. İnsan doğanın efendisidir ve doğadaki varlıklar kendiliklerinden bir değer taşımazlar. Etik ilkeler ancak insanlar için bir anlam ifade ettiği sürece karşılık bulabilir (Akalın, 2022). Doğal sorunların çözümünde insanı merkeze alan bir tutum ortaya koyan bu anlayışa göre insanın çıkarlarını gözetmeden korunacak bir doğa yoktur (Çoban, 2017, s. 99).

J. Passmore'un (1974) "İnsanın Doğaya Karşı Sorumlulukları" adlı eserinde ifade ettiği kâhyalık yaklaşımı görüşüne göre insan, doğaya karşı sorumluluklarını doğayı kendisi için mükemmelleştirmek amacıyla yerine getirir. İnsanın doğaya zarar verecek şekilde davranması sonucu doğada oluşan tahribat yine insana zarar vereceği için doğru karşılanmaz. İnsanın

doğaya müdahale özgürlüğü ancak doğa yok olma noktasına geldiği zaman sınırlanabilir (Ertan, 2004, s. 98).

Aydınlanmış İnsanmerkezcilik'in öncüsü olan Rener Dubos (2017) insanın doğaya yaratıcı olarak müdahale etmesini önerir. İnsan, ancak doğayı şekillendirmeye çalışırken gelişebilir. Bu görüşe göre şimdiki ve gelecekteki kuşakların çıkarları için çevreyi korumak gereklidir. Dubos, insanların geçmişten beri getirdikleri yerin ruhu inanışına dikkat çeker. İnsanlar sürekli olarak doğayı değiştirme ve şekillendirme sürecindedir. Tüm bu çabalar ancak yerin ruhuna saygı duyulduğu ve onun varlığı gözetildiğinde başarılı olabilir (Akalin, 2022, s. 39-40).

Bryan G. Norton tarafından geliştirilen Reformist İnsan Merkezci Yaklaşım, insanların doğadaki diğer canlılara acı çektirmelerini doğru bulmaz. Canlılara kötü muamele onların araçsal değerini azaltabilir. Modern İnsanmerkezci Yaklaşım'ın öncülerinden olan W. H. Murdy, evrim teorisine göre hayatta kalmayı başaran türlerin yaşama koşullarına uyum sağlayarak kendini daha da geliştirdiğini, insanın evrim sürecinde çevreyi değiştirebilme yeteneği sayesinde diğer türlere göre daha çok gelişmiş olduğunu ifade eder. Bu görüşe göre evrim sürecinin geliştirerek diğer canlıların önüne geçirdiği insan diğer varlıklarla eşit kabul edilemez (Ertan, 2004, s. 99).

Canlımerkezci (Biosentrik) Etik

Yaşamın merkezine insanı koyan insanmerkezci yaklaşıma tepki olarak doğan canlımerkezci yaklaşımın ilgi alanı insan dışındaki canlılar, hayvanlar, bitkiler ve diğer biotik(canlı) varlıklardır. Tüm canlıları ayırım yapmaksızın değerli gören bu anlayışa göre her canlının doğal, yaşamsal ve ahlaki hakları vardır. Yeryüzündeki biyolojik çeşitlilik insan çıkarları gözetilmeksizin korunmalı ve geliştirilmelidir (Akalin, 2022, s. 48). Çevre etiğinin temelini atan Aldo Leopold, canlımerkezli eşitlik ve “yeryüzü etiği” yaklaşımı ile insanların yeryüzünün hâkimi değil birer üyesi olduğunu ifade ederek biyomerkezci yaklaşımı da kapsayan çevremerkezli çevre etiğinin öncülüğünü yapmıştır. Çevresel varlıklar, insanlara sağladığı yararlar nedeniyle değil kendi öz varlıkları için değerlidir (Kayaer, 2013, s. 71).

Albert Schweitzer tarafından ortaya atılan yaşama saygı etiğine göre yaşam biçimleri arasında az veya çok değerlilik yönünden ayırım yapılamaz. Schweitzer, yaşamın kutsallığı inancını rehber edinerek yaşama saygıyı temel değer olarak kabul etmiştir. Bu etik anlayışa göre ahlaksal topluluğun sınırları cansız varlıkları dışarıda bırakarak tüm canlıları kapsayacak şekilde genişletilmelidir (Akalin, 2022, s. 52). Yaşam iradesi taşıyan canlılar, yaşama azmi ile

bu iradeyi ortaya koydukları sürece varlıklarını sürdürmelidirler. Yeryüzünde canlılığın korunması ve geliştirilmesi iyiliğin özünü oluşturur. Schweitzer, yaşamın kutsallığı inancını rehber edinerek ‘yaşama saygısı’ temel değer ve anlam kabul eder (Ertan, 2004, s. 98).

Paul W. Taylor’a göre doğaya saygı etiği gereği tüm yaşam biçimlerinin gereksinimlerini önemseyen bir sorumluluğa sahip olmak gerekmektedir. İnsanlarla diğer canlılar eşdeğerdir, tüm canlıların insanlar gibi özsel potansiyellerini gerçekleştirmeye ihtiyaçları vardır. Taylor’a göre her canlı kendi iyiliğini temsile eder ve her türün kendi iyiliğini belirleyen bir doğası vardır. O halde tüm canlıları korumak ve geliştirmek herkes için bir görevdir. Canlıların içsel değere sahip olduklarını görerek doğaya saygı duymak gerekir. Taylor’a göre doğaya saygının dört ilkesi; Kötülük yapmama, karışmama, sadakat ve onarımcı adalettir (Akalin, 2022, s. 54).

Çevremerkezci Etik (Ekosentrik/Bütüncül Çevre Etiği)

Bireyler arası ilişkiler ve değerler üzerinde duran etik felsefesi zamanla insanların evrendeki canlı cansız tüm varlıklara karşı davranışlarını ve değerleri konu edinmeye başlamıştır. Bu genişleme, insanmerkezli etikle birlikte canlımerkezli etik ve çevremerkezli etik alanlarının oluşmasını sağlamıştır (Ergün, & Çobanoğlu, 2012, s. 114). “Çevremerkezci yaklaşıma göre evrendeki her bir varlık (bitkiler, hayvanlar ve diğer ekosistem üyeleri), yaşam döngüsünün bir bileşenidir (Akalin, 2022, s. 68). İnsan ve canlımerkezli yaklaşımlarda insan ve canlı varlıklar için atfedilen değerler, bu bakış açısıyla cansız varlıkları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Farklı özellikleri (akıl, vicdan, öznellik vb.) olsa da insan; hiyerarşik herhangi bir üstünlüğe sahip değildir, değer ölçüsünde diğer canlılarla eşit olup ekosistemin bir parçasıdır. Çevremerkezci yaklaşım, çevre sorunlarının çözümünde herkesin doğayı ve çevreyi fayda için değil içsel bir bağ kurarak ve ekosistemin canlı-cansız her parçasını hak sahibi birer değer olarak görmesi gerektiği görüşünü benimser. İnsanlar arası etik ilişkileri diğer canlılarla ilişkilendirerek genişleten canlımerkezci yaklaşım sonrası çevremerkezci yaklaşım; canlı-cansız tüm unsurları bütünleştiren bir etik anlayışıyla yeni bir doğa-insan etiği geliştirmiştir. İnsan-çevre ilişkilerini etik çerçeveye sokan bu yaklaşım, ‘etik yayılmacılığın’ en son ve ileri aşamasıdır (Ertan, 2004, s. 102). Çevremerkezci etikçiler, insanı merkeze alan bir bakış açısı yerine doğayı merkeze alan bir etik yaklaşım önermektedirler. Bilimsel temelleri Malthus’un Nüfus Teorisi’ne, Darwin’in Evrim Teorisi’ne ve ekoloji bilimine dayandırılan çevremerkezci yaklaşım insanın doğa üzerindeki tahakkümünü reddetmektedir. Artan insan nüfusunu çevre problemlerinin başlıca nedeni olarak görerek insanı sınırlamaya çalışan Malthus’un, evrim teorisiyle insanı tüm türlerle aynı kökene bağlayarak insanın üstünlüğünü reddeden Darwin’in

ve insanı ekosistemin bir parçası olarak görerek tüm canlıları eşitleyen ekoloji bilimi, çevremerkezci görüşlerin temeli olarak değerlendirilir (Ergün, & Çobanoğlu, 2012, s. 115). İnsanın tüm faaliyetlerinin merkezine doğayı dahil ederek insana sorumluluk yüklemektedirler. Doğa, kendi başına değerli olduğu gibi insan da dahil olmak üzere tüm canlıların geleceği için de önemlidir (Şakacı B. K., 2011, s. 133). Abiyotik(cansız) unsurları da etik yaklaşım içerisinde alan çevremerkezci etikçiler, bütüncül ve tüm doğayı da kapsayan bir etik anlayış benimsemişlerdir. Bugün içerisinde bulunulan çevreyi gelecek kuşaklara bırakılacak bir emanet olarak görürler. Doğanın hâkimi değil de onun bir parçası olduğuna inanan insan doğaya, çevreye karşı daha duyarlı ve saygılı yaklaşacaktır.

Yeryüzü (Toprak) Etiği

Yeryüzü (toprak) etiği; çevremerkezci etik anlayışının öncüsü olarak da kabul edilen Aldo Leopold'un (1887-1948) tüm dünyada ve özellikle Amerika'nın güneybatısında insanların faaliyetleriyle çevreye, toprağa verdikleri zararlardan dolayı 1940'larda geliştirdiği kavramdır (Akalin, 2022, s. 72). Ekoloji bilimini etik ile birleştiren ilk düşünür olan Leopold, etiği: "ekolojik olarak var olma mücadelesinde hareket serbestliğini sınırlamaktır." şeklinde tanımlamıştır. Buna göre, tüm davranışları biyota (bitki ve hayvan yaşamının bütünü) ve çevrenin sağlığına göre düzenlemek gerekmektedir. Leopold, etiğin kapsama alanının genişlemesini ekolojik evrim içinde "birey-birey, birey-toplum ve birey-çevre" olmak üzere üç aşamalı tarif eder. Leopold, etik sistemlerde bireyler ve toplumlar arası etik yükümlülükler yer almakla birlikte insanın toprağı mülk olarak görmesinden dolayı toprağa karşı sorumluluktan yani toprak etiğinden söz edilmemesini eleştirir ve toprağı da içine alacak yeni bir etik önerir. Toprak etiğini, topluluğun sınırlarını karaları ve suları, bitki ve hayvanları, yani tüm toprağı/yeryüzünü kucaklayacak şekilde genişletmek olarak tanımlar (Özdağ, 2017, s. 37). Ekolojik gereksinimle alakalı üçüncü aşama olan çevre etiği aşamasında insan doğaya karşı yükümlülüklerinin temel harcını oluşturur. "Yeryüzü (Toprak) etiği, toplumların etik gelişiminin en önemli evresidir. Etiğin evriminde bu üçüncü aşamaya ulaşılabilmesi için, ekolojinin bütüncül bakışının benimsenip toprağın ve üzerindeki canlıların bir topluluk olarak görülmesi, toprağa faydacı bakışın kınanması, insanmerkezli yaşam biçiminden vazgeçilmesi, ekosistemlerin ve bu sistemlerin üyelerinin haklarının korunması önemle vurgulanmalıdır" (Akkoyunlu Ertan, 2015, s. 4). Toprağa ve ekolojiye ekonomik yaklaşımın terk edilip sistemlerde "içsel bir değişim" yaşanması gerekir.

Yeryüzünü sıradan bir toprak olarak görmeyen Leopold, yeryüzünü, "toprak, bitki ve hayvanların oluşturduğu bir devrenin içinden akan bir enerji kaynağı, organizma" olarak görür

(Akkoyunlu Ertan, 2015, s. 10). Leopold’a göre toprak etiğinin anlamı “Bir eylem biyotik (bitki, hayvan, canlı, mikroorganizmalar) topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğunda doğru; aksi takdirde yanlış bir eylemdir.” Doğa yazını ekoloji bilimi ve etikle birleştiren ilk filozof Leopold’dur (Özdağ, 2017, s. 31). 1930’lu yıllardan itibaren yayımlamaya başladığı “A Sand County Almanac” (Bir Kum Yöresi Almanacı) kitabının son bölümünde yer alan “The Land Ethic” (Toprak Etiği) başlıklı metin doğal dünyaya karşı bir ahlâkî sorumluluk çağrısıdır. 1949’da esere eklenen bu yazısında Leopold, biyotik toplulukların hakları olduğunu güçlü bir şekilde dile getirmiştir (Akalin, 2022, s. 76). Doğaya verilen zararın temelinde ekosistemlerin sağlığını göz ardı eden insanmerkezci doğa korumacı eğitim içeriğinde olduğunu gören Leopold, toprağın saygı görmediği bu tutumun yanlışlığını ifade ederek biyotik çevrenin içsel değeri olduğunu savunur. Ona göre, insanlar doğaya hükmetmek ve doğayı sömürmek yerine, kendilerini -içsel olarak- değerli biyotik topluluğun “sade bir üyesi” olarak görmelidir. Biyotik toplulukların “hakları” vardır. Leopold toprağın onu oluşturan bütün öğeleriyle –insanları, kara ve su parçaları, bitki ve hayvanlarıyla- tek bir topluluk olarak düşünülmesini ister. Ona göre, “toprağa sevgi ve saygı” ancak “toprağı bizim de ait olduğumuz bir topluluk olarak görmeye başladığımızda” gerçekleşecektir (Özdağ, 2017, s. 33).

“Leopold”ün yeryüzü (toprak) etiğinde dört ilke etrafında toplanabilir:

1. Toprak, yani ekosistem, birbirine bağlı unsurlardan oluşmuş bir sistemdir; toprağa ekonomik fayda sağlayan bir ürün olarak değil bir topluluk olarak bakmak gerekir.
2. Homo sapiens toprak topluluğunun fatihi değil sade bir üyesidir; eğer biyotik topluluğa zarar verecek bir eylemde bulunacak olursa, etik dışı davrandığı için suçlu sayılmalıdır.
3. Esas olan biyotanın bütünlüğüdür; insanoğlu kendisinin ve diğer canlıların doğadaki konumunu ve değerini ancak bütünü göz önünde bulundurursa anlayabilir.
4. İnsan olarak görevimiz toprağa karşı ahlaki yükümlülük duyabilmek ve toprağı korumaktır, zira Leopold “bir eylem biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğunda doğru, aksi takdirde yanlış bir eylemdir” demiştir.” (Özdağ, 2017, s. 42).

Böylece Leopold, insanı yeryüzünün tek hâkimi konumundan uzaklaştırılıp birbirine bağımlı parçalardan oluşan topluluğun sade bir üyesine, ekolojik yurttaşa dönüştürmek istemektedir. Bu anlayışla insan, diğer varlıkların korunması temelinde bilinç ve sorumluluk üstlenebilir (Akalin, 2022, s. 73).

Derin ekoloji felsefesinin şekillenmesinde Leopold’un çevremerkezci(ekosentrik) “Toprak Etiği” yaklaşımı etkili olmuştur. Derin ekolojinin ilkelerinden olan ekosistemi bütün

olarak algılama ve yeryüzündeki canlı veya cansız her şeyin değerli olduğu görüşü toprak etiği anlayışını çağırıştırır (Mamur Işıkcı, 2021, s. 195).

Gaia Anlayışı

İngiliz bilim adamı James Lovelock'a göre dünya sadece boşlukta yüzen bir gezegen değil aynı zamanda üzerinde yaşayan organizmalar gibi canlıydı. “Dünyadaki tüm yaşam üniteleri insan vücudunda olduğu gibi, çevrenin optimum (en uygun ve elverişli) düzeyde sürüp gitmesini sağlayacak biçimde birbiriyle iş birliği yapar.” James Lovelock, bu varsayıma Gaia varsayımı adını verir. Gaia, Yunan mitolojisinde Yerana/Yer Tanrıçası'nın adıdır (West, 1994, s. 114).

Biyomerkezci Gaia teorisine göre Dünya, rastgele meydana gelmiş bir yaşam alanı değil kendini idare eden koca bir organizmadır. Dünya'daki tüm yaşam; ısı ve oksijen düzeyini, deniz tuzluluk oranlarını ve tüm ekolojik yaşam koşullarını dengede tutarak sağlanmaktadır. Doğa biliminde Darwin'den sonra görülen en köklü düzenleme olarak kabul edilebilecek bu varsayıma göre balinalardan planktonlara kadar yeryüzündeki tüm organizmalar çevrelerine ve birbirlerine bağlı, birbirini destekler biçimde varlık göstermektedirler. Darwin, yaşamı “en uyumlunun yaşaması” biçiminde biyolojik olarak açıklarken Lovelock işleyen biyolojik süreci “karşılıklı faydalanma” olarak tarif etmektedir. Gaia teorisine göre dünyayı döndüren yaşatan kudret rekabet değil “iş birliği”dir (West, 1994, s. 114).

Lovelock, Gaia fikri henüz oluşmamışken kimyasal maddeleri kolaylıkla saptayan elektron toplayıcı dedektör icadıyla bilim dünyasında tanınıyordu. Ekoloji hareketinin başlamasına vesile olan ve 1962'de yayımlanan “Sessiz Bahar (Silent Spring)” adlı kitabın yazarı Rachel Carson, kitabında pestisid kirlenmesini Lovelock'un bu icadıyla saptadığını yazmıştır.

Lovelock 1979'da “Gaia: Yeryüzündeki Yaşam Yeni Bakış (Gaia: A New Look at Life Earth, Oxford University)” adlı kitabını yayımlamıştır. Bilim dünyasında ve kamusal çevrede yankı bulan bu kitap doğa bilimcilerin kabullerini bir kez daha gözden geçirmelerini sağladı. İkinci kitap “Gaia Çağı (The Age of Gaia)” 1988'de yayımlandı. Varsayımının ayrıntılarını burada belirten Lovelock bilimin birbirinden habersiz bölümlere ayrılmasına karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: “Üniversitelerin bir bölümünde türlerin evrimini, bir başka bölümünde gelişimini öğretiyorlar. Bu büyük bir saçmalıktır çünkü bunların hepsi aynı süreçtir ve işte Gaia'nın sırrı da buradadır.” (West, 1994, s. 117). Gaia, biyolojik varoluşun evrensel bağı fikrini bilime sunarken manevî doyum arayanlara da birlik fikrini sunuyordu. Lovelock,

insanoğlunun açgözlü kabileleşme hırslarından sıyrılıp Gaia'yı oluşturan tüm varlıklarla birleşmek, tekleşmek ve kendimizden üstün bir birliğin dinamik bir parçası olduğumuz bilincine varmanın değerli olduğunu söyler (West, 1994, s. 120). Gaia'nın tek bir canlıymış gibi düşünülmesi ve ekosistemlerin karşılıklı etkileşimi düşüncesi ile Doğu felsefesinin (Hinduizm, Budizm ve Taoizm) evrenin birliği kavramları arasında benzerlik görülmektedir (Tamkoç G. , 1994k, s. 111).

Derin Ekoloji

Ekoeleştiirel bakış açısına göre; içerisinde çıktığı toplumun sosyokültürel etkisiyle yoğrulan edebiyat, günümüzün önemli sorunlarından olan çevre kirliliği ve bunun doğurduğu felaketlere karşı kendi söylemini geliştirmelidir. Ekoeleştiirel görüş, çevre sorunlarına çözümler üretmenin insanın doğa karşısındaki benmerkezci tutumunu değiştirip onun yerine ekomerkezci bir anlayış benimsemesiyle mümkün olabileceğini savunur. Bu amaçla ekolojinin ekosentrik anlayışı benimseyen felsefi kanatlarından olan derin ekoloji (deep ecology)den faydalanır. Modern çevreciliğin 1962'de yayımlanan Silent Spring (Sessiz Bahar) adlı eserindeki doğanın uyum ve düzeninin imgelerle anlatıldığı “Yarının Masalı” adlı bölümle başladığı kabul edilir (Garrard, 2020, s. 13). Carson, eserinde tarım ilaçlarının öldürücü etkisiyle sessizliğe bürünmüş bir kasabayı tasvir etmektedir (Carson, 2004, s. 1-5). Derin Ekoloji Hareketi de bu yıllarda kendisini göstermeye başlamıştır. “Derin ekoloji felsefesinin literatüre kazandıran ve topluma sunan Norveçli filozof Arne Naess'dir. Naess, derin ekoloji-sığ ekoloji ayırımını ilk defa 1972 yılında Bükreş'teki “Üçüncü Dünyanın Geleceği” Konferansında yapmıştır. 1973 yılında yayınlanan “The Shallow and the Deep, Long-Rangc Ecology Movements: A Summary” adlı makalesiyle derin ve sığ ekolojiler arasındaki farklılıkları ortaya koyarak derin ekolojinin ilkelerini belirlemiştir. 1986 tarihli “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects” makalesiyle de bu ilkeleri daha ayrıntılı bir hâle getirmiştir. (Önder T. , 2003b, s. 148)

Arne Naess dışında Bill Devall, George Sessions, Gary Snyder, Fritjof Capra ve Rudolph Bahro gibi bilim adamları derin ekoloji düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Gary Snyder. 1960'lı yıllardan itibaren derin ekoloji ekseninde tavır alarak ekomerkezci biyo-bölgeciliğin gelişiminde etkili olmuştur. Devall ve Sessions ise 1985 yılında derin ekoloji ile ilgili yayımladıkları Deep Ecology: Living as if Nature Mattered (Salt Lake City, Utah: Peregrine Smith) adlı kitap ile derin ekoloji düşüncesini daha kapsamlı bir çerçeveye kavuşturmuşlardır (Karışık, 2013, s. 281).

Derin ekoloji, doğaya işlevsel değer yüklemek yerine derin anlamlar yükler. Doğaya ve insana faydalı olduğu için değil de ekolojinin bir parçası olduğu için kıymet vererek doğanın içsel değerini ortaya çıkarmaya çalışır (Bulut Sarıkaya, 2012, s. 99-102). Derin ekoloji felsefesi ilkelerini “Bütünsel Görüş” terimiyle açıklar. Savunulan görüşleri bilim olarak ekolojiden ayırmak için “ekosofi” (eko-bilgelik) kavramıyla eşitler. Derin ekoloji görüşü savunucuları felsefelerini pratik yaşamla ilişkilendirmek amacıyla bilgelik kavramını tercih etmişlerdir. Ekobilgeler kendilerini biyosentrik¹ ya da ekosentrik² olarak kabul ederler. Onlara göre her canlı varlığın doğal değeri vardır, temel birim ekosferdir³, Gaia’dır⁴. Derin ekolojistlere göre yeryüzündeki tüm insan veya insan dışı varlıkların doğal ve içsel değeri vardır. Canlılar, tüm bu değerleri insan için yarar sağlamaktan bağımsız olarak taşırlar. Yeryüzündeki çeşitli yaşam biçimleri zenginliğe katkıda bulunan birer değerdir, doğanın en ıssız köşelerinden nehirlerine her şey canlı birer varlıktır ve bunun bilimle kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. İnsanların hayati gereksinimlerini karşılamak dışında bu çeşitliliği ve farklılığı azaltmaya hakları yoktur. Bugün, insanların insan dışındaki dünyaya çokça müdahale etmekte ve bu durum gitgide kötüleşmektedir. Dünyadaki kültürel farklılıkların gelişmesi önemlidir ancak bunun için aralarında geniş bir alan olmalıdır. Tüm canlıların nüfuslarının fazlalığı kültürlerin rahatça gelişebilmesi için engel teşkil etmektedir. Bununla birlikte mimari planlar küçük çocuklarla yaşlı insanların bir arada olabilecekleri biçimde yapılmalıdır. Doğa ve çevre sorunlarının çözümü için farklı politikalar düşünülebilir ancak yeşil toplumlar oluşturmak için tek bir yapı dayatılmamalıdır. İnsanlar yaşam standartlarını yükseltmeye çalışmak yerine “yaşam niteliği”ni artırmaya çalışmalıdırlar. Bunun için de dünyayı mahveden kötü alışkanlıklar terk edilmeli ve doğaya içsel değer verilmelidir (Naess, 1994b).

¹ Bio-centrik: Bio-odaklılık; biyolojik varlıkların haklarını gözetmek ve önemsemek.

² Eco-centrik: Çevrenin tek egemeninin insan olmadığını kabul etmek.

³ Ekosfer: Yeryüzünün canlıları içeren bölümü; biyosfer ve karşılıklı etkileşimin söz konusu olduğu atmosfer, hidrosfer ve litosfer kesiti (Bayramoğlu Yıldırım, 1997, s. 35)

⁴ Gaia: Yunanca yer Tanrıçası anlamına gelen bu kelime şimdilerde Yerküre’nin adı olarak kullanılıyor. James Lovelock’un teorisine göre Gaia tüm canlı ve cansızlarıyla yaşamı ifade etmelidir çünkü dengeyi sağlayarak kendi devamını sağlamaktadır.

Tablo 2. *Sığ-Derin Ekoloji Ayrımı*

Sığ Ekoloji Formülasyonu	Derin Ekoloji Formülasyonu
1. Doğadaki çeşitlilik bilim için değerli bir kaynaktır.	1. Doğadaki çeşitlilik kendi kendisi için bir değer taşır.
2. İnsan için olmayan değerden söz etmek saçmadır.	2. Değeri insan değeri olarak görmek ırkçı bir önyargı ifadesidir.
3. Bitki türleri insanların yararına tarım ve tıpta kullanıldığı için değerlidir.	3. Bitki türleri korunmalıdır çünkü onların değerleri özlerindedir.
4. Kirlenme, eğer ekonomik büyümeyi etkiliyorsa durdurulmalıdır.	4. Kirlenmeyi durdurmak ekonomik gelişmeden daha önce gelmelidir.
5. Gelişen toplumlardaki nüfus artışı, ekolojik dengeyi tehlikeye düşürmektedir.	5. Dünya nüfusundaki artış ekosistemi tehdit etmektedir ama endüstriyel ve gelişmiş devletlerin nüfusu ve davranışları daha tehlikelidir.
6. “Kaynak” demek, insan için yararlı kaynak demektir.	6. “Kaynak” tüm yaşam için kaynaktır.
7. İnsanlar, yaşam standartlarında geniş çaplı bir gerilemeye razı olamazlar.	7. İnsanlar aşırı gelişmiş milletlerin yaşam standartlarının düşmesine değil genel yaşam niteliğinin düşmesine razı olmamalıdır.
8. Doğa zalimdir ve böyle olması da gereklidir.	8. İnsan zalimdir ama böyle olması gerekmez.

Kaynak: (Tamkoç G. , 1994j, s. 99)

Naess’e göre sığ ekoloji takındığı insan merkezli korumacı yaklaşımla çevre sorunlarını çözememiştir. Bunun nedeni sığ ekolojinin kirliliğe ve kaynakların tükenmesine insanların sağlığı-refahı için mücadele etmesidir. Bu yüzden sanayi toplumların çevreye verdiği zararları önlemede sığ (çevre korumacı) insanmerkezci tutumu yüzünden sonuç alamamıştır. Sığ ekolojinin insanmerkezci doğa görüşü insanı yaratılmışların hükümdarı mertebesinde görüp diğer canlı cansız tüm varlıkları onun hizmetine verilmiş birer yapı olarak görmektedir. Doğayı kendine değerli görmeyip ona araçsal bir değer atfetmektedir. Bu tutuma bir çözüm olarak ortaya çıkan derin ekoloji anlayışı sığ ekoloji anlayışının ayrıştırdığı doğa ve insanı evrenin diğer unsurlarıyla bütünleştirme anlayışıdır. Kavramdaki derinlik biyosentrik ve ekosentrik

yaklaşım ile tüm varlıkları manevî bir bütünlük ile algılama eğilimindedir. İnsanın doğadan üstün değil doğayla bir olması kozmik/metafizik yaklaşım ile doğanın Gaia olarak kişileştirilip ona benlik atfedilmesini içermiştir. Derin ekoloji felsefesine göre, doğanın kendindeki değerin farkında oluş, doğa ile insan benliğinin birliğine ilişkin derin ekolojik bilinçten kaynaklanmaktadır. (Önder T. , 2003b, s. 149-151).

Arne Naess, derin ekolojistlerin tüm dinler ve felsefî görüşler açısından görüş birliği içerisinde oldukları ilkeleri şu şekilde sıralamıştır:

“1. Yeryüzündeki bütün insanların ve insan olmayan yaratıkların gelişip serpilmesinin doğal, içsel bir değeri vardır. Bu değerler, insani-olmayan dünyanın insan amaçları bakımından yararlı olmasından bağımsız olarak var olurlar.

2. Yaşam biçimlerinin zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur ve ayrıca kendi başlarına bir değerleri vardır. Burada zenginlik derken kastettiğimiz, her türlü yaşam biçiminin bol miktarda var olmasıdır. Yeryüzündeki yaşamı durmadan çoğaltmak durumundayız. Bu anlamıyla doğanın ıssız köşeleri de canlı varlıktır, nehirler de. (...)

3. İnsanların kendi hayati gereksinimlerini gidermekten öte bu çeşitliliği ve farklılığı azaltmaya hakları yoktur. (...)

4. İnsanların ve kültürlerinin rahatça gelişmesi için insan nüfusunun ciddi ölçüde azalması gerekir. Tabii insanların dışındaki yaratıkların nüfusunun azalması da gereklidir. (...)

5. Bugün insanlar, insanın dışındaki dünyaya aşırı derecede müdahale etmekte ve durum gittikçe de kötüleşmektedir.

6. Onun için politikaların değiştirilmesi gerekmektedir. Değişen politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapılarımızı etkileyecektir. (...)

7. Davranışlarımızdaki değişiklikler, yaşam standardımızı durmadan yükseltmekle uğraşmaktan vazgeçip yaşam niteliğinin değerini anlamamızı sağlayacaktır. O zaman kocaman ile büyük arasındaki farkı çok daha bilinçli olarak görebileceğiz. Koskoca bir toplum yerine büyük bir toplum olmaktan kıvanç duyacağız (...)

8. Yukarıda dikkat çektiğim noktaları benimseyenler, dolaylı ya da dolaysız olarak, gereken değişikliklerin gerçekleşmesine katkıda bulunacaklardır.” (Naess, 1994b, s. 14-16).

Bütüncül Yaklaşım

Fritjof Capra, dünyadaki birçok sorunun birbiriyle bağlantılı olduğunu söyler. Nüfusun istikrara kavuşmasının yoksulluğun önüne geçilmesiyle, hayvan ve bitki türlerini yok olmasının ekonomik borçlanmanın önlenmesiyle, biyosfer ve insan yaşamında yaşanan yıkıcı olayların silahlanma yarışının durdurulmasıyla çözümlenebileceğini düşünür. Bu sorunların çevre krizinin çeşitli yönlerini oluşturduğunu ifade eder. Bu sorunların arka planındaki algılama biçimlerine değinir. Evreni ayrı yapı blokları gibi gören mekanik görüşten başlayarak Darwincilerin mirası olarak değerlendirdiği yaşamı rekabete dayalı varoluş mücadelesi biçimindeki görüşlerle ekonomik ve teknolojik büyüme ile sınırsız maddî büyüme sağlanabileceğine inananlara rastlandığını ifade eder. Ürettikçe üretmenin ve biriktirmenin dünyayı getirdiği noktanın hiç de iyi olmadığını vurgular. Bu sorunlara çözüm olarak derin ekoloji felsefesini işaret eder. Dünyayı birbirinden ayrılmış yapı olmaktan ziyade kaynaşmış bir bütünsel dünya görüşü benimseyen derin ekoloji, insanları doğal çevreden ayırmadığı gibi doğal ortamda var olan hiçbir şeyi de birbirinden ayırmaz. Derin ekoloji, “dünyaya birbiriyle ilintili ve birbirine bağımlı bir olgular ağı olarak bakmaktadır. Bütün canlı varlıkların doğuştan değerli olduklarını kabul eder ve insanları da bu yaşam ağının tek bir ipliği olarak değerlendirir.” (Capra, 1994d, s. 36)

Derin ekoloji, manevî bir bilinç olarak insan ruhunun kendini kozmosla bağlı olarak hissetmesi ve tüm evrenle bütünleşmesidir; manevi gelenekler felsefesiyle uyum içerisindedir. Derin ekolojinin felsefesiyle Hinduizm, Budizm ve Taoizm gibi manevi geleneklerin kavramları arasında paralellikler vardır.

Fritjof Capra, “Sistem Açısından Dünyamız” adlı makalesinde, dünyaya sistemsel açıdan bakar. Sistemleri, “parçaları daha küçük ünitelere bölünemeyen tamamlanmış bütünlükler” olarak tanımlar. Doğada sistem örneklerine çok rastlandığını vurgulayarak en küçük bakteriden çeşitli bitkilere ve insanlara kadar bütün organizmaları ve parçalarını tamamlanmış bir bütün, canlı bir sistem olarak tarif eder. Vücuttaki organları bütünlüğü olan birer canlı sistem olarak örneklendirir. Her dokuyu ve her hücreyi canlı sistem olarak değerlendirir. Bütün canlı sistemlerin aynı bütünselliğin özelliklerini taşıdığını söyleyerek bütünün niteliğinin bütün parçaların toplamından daha büyük olduğunu belirtir. Dolayısıyla sistemsel yaklaşım temel bloklarda değil organik bütünün, bir bütün olarak sistemin ilkelerinde yoğunlaşır (Capra, 1994d, s. 38). Sistemler kuramı, parçalara ayrılmış alanlar ile birçok inceleme alanını birleştirmek için ideal bir dil sağlar. Dünyadaki sorunların çözümüne parçalı yaklaşım bir soruna çözüm üretmekte etkili olabilir ancak kalıcı ve etkili çözüm

üretmemektedir. Bir yıl enflasyon sorununa çözüm bulunurken ertesi yıl işsizlikle uğraşmak gerekebilmektedir. Bu durum döngü halinde sürüp gitmektedir. Dünyada ekonomik büyüme kavramı sadece niceliksel anlamda hedeflendiğinden refah düzeyini artırmaya yeterli gelmemektedir. Bunu yerine nitelik boyutunda bir büyümeden söz edilmelidir. İnsanların bedeninin büyümesi ile birlikte niteliksel olarak içsel gelişmeye de ihtiyaç vardır. Bu durumu tüm canlı sistemler için geçerlidir. İşte bu noktada sistemsel büyüme daima niteliksel ve çok boyutludur (Capra, 1994d, s. 40). Kendine özgü nitelikleri olan her canlı sistem, bir bütünlük teşkil eder. Aynı zamanda yaşayan her organizma daha geniş sistemlerin, toplumsal sistemlerin, ekosistemlerin ayrılmaz parçasıdır ve bunlarla bütünleşmeye ihtiyaç duyar. Bununla birlikte düşünce açısından analizden senteze, rasyonelden sezgisele ve indirgemecilikten bütüncüllüğe; değerler açısından da egemen olmaktan ziyade ortak yaşamaya geçişten yana olunmalıdır.

Ekobilgelik

Derin ekolojistler, bilimden çok doğa ve insan bütünlüğü içerisinde bir ekobilgeliği gerçekleştirmeye çalışırlar. Ekobilge, ekoloji, ekofilofofik yaklaşım gibi adlarla ifade edilebilecek ekolojik bilgelik, “dünyadaki bütünlük kavramını içerdiği gibi insanlar ve Tanrı arasındaki bağın önemi ve derinliği, mistik bir eğilimi kapsayan bilim ve inanç karışımıdır.” (Tamkoç G. , 1994k, s. 124). Ekobilgelik, tüm evrenle bütünleşme halidir. Eko-bilgeler, kendilerini kâinatın parçası olarak algılar ve manevî bilinçle evrenle üst düzey ilişki kurarlar. Derin ekoloji, her şeyde kutsallık olduğu görüşüyle tüm evreni kucaklayan bir yaklaşım benimser. Arne Naess, derin ekolojinin eko-bilgelik gerektirdiğini ifade eder. Bütünselliğin anlamına varmak, öz sevgiyi geliştirerek tüm yaşam biçimlerine saygılı olmak, doğayla özdeşleşme potansiyelini gerçekleştirmek, doğayı kendinden ayrı bir ihtiyaç alanı olarak görmeyerek birlikte algılamak, doğa ile özdeşleşmek ve bir ekolojik benlik geliştirmek ekobilgelik gereklidir (Tamkoç G. , 1994k, s. 106-112).

Eko-bilgelik anlayışı ile Doğu inanışları (Budizm, Taoizm), Sokrat öncesi Yunan düşüncesindeki inanışlarla benzer bir doğa algısı benimser. Arne Naess, fikirlerinde Spinoza etkisinden söz ederken Berkes ve Kışlalıoğlu “Çevre ve Ekoloji” kitaplarında (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 17) Yunus Emre ve tasavvufta da ekoloji ve ekobilgelik varlığından söz ederler. Tasavvuf felsefesinde de her şey bilgelik yöneldir. Alem, Tanrı ve dünya bir bütünlük içerisinde ele alınır. Tanrı, yaşamın içinde insanın özündedir (Tamkoç G. , 1994j, s. 96). İnsan, doğal çevrede canlı ve cansız tüm varlıklarla eşdeğerdir. İnsanlar, canlı varlıklarla özdeşleşmeye yöneldikleri zaman kendilerini sadece ormanların koruyucu olarak görmek yerine yağmur ormanlarının bir parçası olarak görerek aynı zamanda kendilerini de

koruduklarını hissediler. Seed, insanların bütün yaşamla ve toprak anayla özdeşleme duygusuyla yaşayabilecekleri ifade eder (Devval, 1994, s. 48). Bir gün batışı, kavakların hışırtısı, inceden esen rüzgârın içimizdeki sevgiyi artırması; hayvanların, bulutların, ağaçların, dağların, denizlerin kendi vücudumuzmuş gibi algılanması gibi evreni kuşatan sevgiyle ekobilgelige ulaşılır.

Derin ekolojistler manifesto olarak ilan ettikleri sekiz ilkeyi temellendirirken farklı inanç ve felsefelere dayandırarak yorumlayabilirler. Bu durum derin ekoloji hareketindeki çoğulculuğun göstergesidir. Naess, derin ekolojinin kaynakları olarak Budizm, Taoizm, Hristiyanlık, Bahailik'in mistik değerleri ve birçok felsefeyi göstermektedir. Birçok düşünce ve inanın yansıması olan ekofelsefelerden Naess'in kavramsallaştırmasıyla "ekosofi"ler ortaya çıkmıştır. "Ekoloji, belli bilimsel metodları kullanan sınırlı bir bilim iken felsefe, normatif nitelikli, bir tür bilgeliği ifade eden daha genel bir platformdur. Kısa bir tanımlamayla ekosofi, ekolojik uyum ve dengenin felsefesidir. Ekosofi kavramıyla Naess, derin ekolojiyi ekoloji biliminden ayırmaktadır." (Önder T. , 2003, s. 98). Naess, bütünsel görüş benimseyen derin ekolojiyi bilimden ayırmak için ekosofi diye adlandırmıştır. Budizm ve Spinoza felsefesinden esinlenen Naess; Norveç'teki "Tvergastein" dağ kulübesine (kayaların üstünde) atıfta bulunarak dağın adının ilk harfini kullanmış, kendi ekosofisini "Ekosofi T" olarak adlandırmıştır (Şakacı B. , 2013, s. 5). Farklı felsefe veya dinlerin temel ilkeleri ile ortak ilkeleri olan Ekosofi T'nin nihaî ilkeleri "kendini gerçekleştirme ilkesi" ve onunla bağlantılı "biyosferik eşitlik"tir (Önder T. , 2003, s. 99).

Kendini gerçekleştirme (self-realization) ilkesi, evrende var olan tüm türlerin kendi tür özelliklerine göre potansiyellerini geliştirme ve yaşama iradeleridir. Naess'e göre kendini gerçekleştirme doğadaki çeşitlilikle mümkündür. Böylece hayatın potansiyeli artar, biçimlerin zenginliğine fırsat verilmiş olur. Bu bağlamda "azami çeşitlilik" benimsenmesi gereken normlardandır. Bu normla bir hayat formunun kendini gerçekleştirmesi, diğer hayat formlarının kendilerini gerçekleştirmeleri ile ilişkilidir. Bu yaklaşıma "geniş özdeşleşme" adı da verilir. Naess, "ilişkisel toplam alan görüntüsü" dediği kendini gerçekleştirme, benliğin kişiyle sınırlı olmadığını, zihinlerimizin ve bedenlerimizin içinde yaşadığı dünyadaki birbirine bağlı tüm yaşam döngüsünü kapsadığını kabul etme sürekliliğidir (Charlton, 2008, s. 187).

"Azamî ortak yaşantı" (maximum symbiosis) kendini gerçekleştirme ile ilişkili diğer bir normdur. Kendini gerçekleştirmenin en üst seviyede yaşanması "evrensel ortak yaşam" ile mümkündür. Hayatta kalmak için sömürme, bastırma veya öldürmekten ziyade her koşulda bir arada olma, iş birliği yapma yeteneği olarak yorumlanabilir. "ya sen ya ben" yaklaşımını bir

kenara bırakıp “yaşa ve yaşamaya izin ver” yaklaşımı benimsenmesi gereken güçlü bir ekolojik normdur.

Kendini gerçekleştirme süreciyle ilişkili önemli bir kavram da “**özdeşleşme**”dir (Identification). Kendinden başka bütünlerle özdeşleşen insan benliği bu şekilde kozmos/evren bütünlüğüne ulaşır. Naess, geleneksel benlik algısında benliğin olgunlaşma sürecinin üç aşamada gerçekleştiğini bu benlik gelişiminde doğanın dışta bırakıldığını ifade eder. Benlik olgunlaşma süreci “*egodan toplumsal benliğe ve oradan da metafizik benliğe*” aşamalandırılmış, doğa bu benlik genişlemesinin dışında bırakılmıştır. Oysaki doğa için “ev” değeri taşıyan “ekolojik benlik” doğayla özdeşleşmeyi de içermelidir. Canlıların potansiyellerini geliştirmeleri ve yaşam iradesi ortaya koymaları demek olan kendini gerçekleştirme ile özdeşleşme beraber yol alır. Naess’e göre “bizim kendimizi başkalarında görmemiz, başkalarının kendilerini bizde görmesi” demek olan diğerkâmlık (altruism) insanın kendi dışındaki varlıklarla özdeşleşmesinin doğal bir sonucudur. İnsan, kendi benliğinin doğal benliğin organik bütünlüğü içine dağılması ile kendini gerçekleştirebilir. Derin ekoloji felsefesi; doğaya benlik atfederek insan benliği ve diğer benliklerin doğayla bütünleşmesini öngörmektedir. Dolayısıyla derin ekoloji, animistik bir yönelişi potansiyel olarak bünyesinde barındırmaktadır. İnsan benliği “dağ gibi düşünerek” “doğanın ruhunu hissederek” en üst düzeyde kendini gerçekleştirebilir. “Benliğin mükemmelleşmesi, insanın evrenle metafizik bir bağlılık hissetmesiyle ve benliğin tüm evreni kapsayacak bir genişlemeye uğramasıyla mümkün olabilecektir. İnsanın doğayla özdeşleşmesinin en temel sonucu, “doğanın”, “nesne” biçiminde algılanmaması, bir benliğe sahip “özne” konumuna yükselmesidir.” (Önder T. , 2003, s. 99-101)

Biyosferik Eşitlik İlkesi, bütün hayat formlarının içsel bir değere ve kendini gerçekleştirme düzeyinde bir eşitliğe sahip olmasını ifade etmektedir. Biyosferik eşitlik normu, “mutlak” bir eşitliğe değil, “ilkece” bir eşitliğe işaret etmektedir. Ekosistem içerisindeki organizmalar varlıklarını sürdürebilmek için başkalarını besin veya sığınak olarak kullanmak zorunda kaldıkları için öldürme, bastırma gibi zorunluluklar yaşanmaktadırlar. Bu zorunluluklara engel olmaya çalışmak canlı yaşamının son bulmasına neden olabilir. Bu bağlamda biyosferik eşitlik ilkesi insanın diğer canlı türlerinin kendilerini geliştirme haklarına ve yaşam alanlarına müdahalesini asgarî düzeyde tutmasını ister. İnsanların canlı türlerini gereksiz kullanmalarını ve beslenme zorunluluğu dışında öldürmelerini yasaklar. “Naess, biyosferik eşitliğin, bütün türlerin mutlak eşitliği anlamına gelmediğini anlatmak için “eşit haklara sahip olmak” ile “eşit kendini gerçekleştirme hakkına sahip olmak” arasında bir ayrıma gitmektedir.” (Önder T. , 2003, s. 100).

Her türün ihtiyaçlarının ve potansiyellerinin “eşit” olmadığı, açık bir gerçektir. Naess’e göre biyosferik eşitlik tek başına bir ilke değil, ilkeler bütünüdür bir parçasıdır. Evreni oluşturan türlerin hiçbirinin ihtiyaçlarının öncelikli olacağı veya olamayacağı gibi bir durum söz konusu değilmiş gibi bir sonuca varılmamalıdır. İnsan dahil olmak üzere tüm türler arasında hayatî ihtiyaçlar öncelik teşkil edebilir, böyle durumlarda karşılaştırma yapılarak öncelik belirlenebilir. “Derin ekoloji, biyosferik eşitlik ilkesi bağlamında insanmerkezci etikteki toplumsal eşitlik fikrini biyosfer düzeyine taşıyarak bir tür “biyodemokrasi”ye yönelmektedir. Böylelikle doğa-insan ilişkisini etik bir temele oturtmakta, ahlaki topluluğun sınırlarını insan dışındaki dünyayı da içerecek biçimde genişletmektedir. İnsan ve doğa arasındaki özne-nesne, amaç-araç, efendi-köle ilişkisini ortadan kaldırarak ahlaki bir ilişkinin önünü açmaktadır. (Önder T. , 2003, s. 101).

Capra’ya göre (2003b) “17.yüzyıldaki bilimsel devrim sonrası yayılmaya başlayan evrene ve topluma mekanik bakış, ekonomik-teknolojik büyümenin sağlayacağına inanılan sınırsız maddî kazanç ideali, ataerkillik, inanç gibi değerler günümüzde düşünme/muhakeme temelli yeni bir paradigmayla karşılaşmaktadırlar. Hâkim dünya görüşü, derin ekolojinin sunduğu felsefî anlayışla rasyonelden sezgiye, analizden senteze, indirgemecilikten bütüncüllüğe, çizgiselden (lineer) çizgisel olmayan düşünmeye doğru evrilmektedir. Değerler alanında, yayılmacılıktan korumaya, nicelikten niteliğe, yarışmadan iş birliğine ve tahakkümden şiddetsizliğe doğru bir kayış gözlenmektedir.” (s. 164) İnsan arzularını doğaya egemen kılmak isteyen endüstriyel-teknokratik dünya görüşüne karşı olan derin ekolojistler, sürekli üretimden ziyade bu bilinç düzeyindeki değişime odaklanmakta ve Batı’nın bu anlayıştaki tavrına tamamen karşı çıkmaktadırlar. Derin ekolojiye yönelik “yeni paradigma” nitelmesi, büyük ölçüde, hareketin aydınlanma ve modernizm karşısındaki tavrından kaynaklanmaktadır. Daha ötesi, derin ekoloji kuvvetli bir maneviyatçı damara sahiptir. O sebeple, derin ekoloji hareketi “*hümanizm karşıtı*”, “*modernizm karşıtı*” ve “*maneviyatçı*” karaktere sahiptir (Önder T. , 2003, s. 102).

Derin ekoloji insana değil kendini diğer canlıların üstünde konumlandıran hümanist insanmerkezci görüşe yani insanın idolleştirilmesine karşıdır. Derin ekoloji, biyomerkezci bir yaklaşımla doğayı öncelikli tutmaktadır ancak hayatî konular gündeme geldiğinde insanın da yaşam hakkını gözetmektedir. Derin ekoloji, bu yaklaşımıyla insana sınırlarını yeniden hatırlatan bir tutum içerisindedir. Buna bağlı olarak ekosistemin düzenini bozma projesi olarak nitelendirdiği modernizmin de karşısında durmaktadır. Bu karşı oluş modern öncesi gelenek ve akımlarla kurulan ilişki biçimindedir. “Modernizmin ürettiği ve insan egemen endüstriyel toplumu temsil eden çoğunluk geleneğine karşı; kapitalizm öncesi, kentli olmayan toplulukları

temsil eden azınlık geleneğini tercih etmektedir. Derin ekolojiye göre endüstriyel modernizmin çoğunluk geleneği; topluluğun sadece insanı içerecek biçimde dar tanımlanması, iktidarın merkezîleşmesi, doğanın bir doğal kaynaklar yığını olarak algılanması ve tekçi (monolitik) ideolojilerin hüküm sürmesidir. Azınlık geleneği, modern zamanların karşı düşüncesine, karşı kültürüne eklemlenerek derin ekolojinin kavram ve düşünce mozağini oluşturmaktadır.” (Önder T. , 2017, s. 131)

Fritjof Capra ya göre (2003b) “Doğa ile insan benliğinin “birliğine” ilişkin derin ekolojik bilinç, aynı zamanda manevî bir bilinçtir. İnsan, ruhunun bir bütün olarak kozmosa bağlı olduğunu hissetme bilincine sahipse ekolojik bilinç de en derinde manevî bir zemine oturmuştur. Derin ekolojinin bütün olguların birbirine bağımlılıklarına dair manevi bilinci Doğu inanç geleneği ve mistisizmi ile Hristiyan mistisizminin de içerisinde görülebilen yenilikçi bir gerçeklik algısı içermektedir. Burada evrenin bütünlüğü yaklaşımı bizi Tanrı’da bütünleşme inancına götürse de derin ekoloji saf bir din önermemektedir. Bir olma anlayışıyla beklenen kozmosa bir bütün olarak bağlanmışlık duygusudur.” (s. 172) “Metafizik yeniden yapılanma ile kastedilen, insan-doğa bütünlüğünün farkına varılması ve doğanın sesine kulak verilmesidir. İnsan-doğa ilişkisini gelenekçi bir pencereden değerlendiren Nasr, bu ilişkinin barışçı bir niteliğe kavuşması için doğaya dair metafizik bilginin yeniden canlandırılması ve doğaya kutsallık özelliğinin yeniden kazandırılması gereğine işaret etmektedir. Bunun yolu ise, geleneksel doğa kavrayışlarını tekrar gündemimize almaktan geçmektedir.” (Önder T. , 2003, s. 105).

Derin Ekolojinin Siyasal Programı

Kendini gerçekleştirme ve maneviyata yoğunlaşan bir hareket olan derin ekolojinin açık ve net bir siyasal programı olduğu söylemek zordur. Toplumsal bilincin oluşması için insanın doğayla iş birliği içerisinde yaşama anlayışını benimsemesi, kendini bütünün bir parçası görerek doğayla manevi bir bağ geliştirmesi ve yaşamsal değerlerini de bu anlayışa göre bireysel olarak güncellemesi gerekmektedir. (Önder T. , 2003, s. 106) Derin ekolojiye göre toplumsal bilinç değişikliği ancak modern yaşamın dayatmaları ölçüsünde yaşayan insanları bireysel bilincin dönüşümü ile mümkündür. Naess, derin ekolojinin siyasi değil bir toplumsal hareket olduğunu söyler. Derin ekolojinin Yeşil Parti programı gibi bir programı yoktur. Derin ekoloji “bilinçle seçilen her yaşam biçimi politik bir eylemdir” argümanı etrafında şekillenmektedir. Siyaseti toplum düzeyinden biyosfer düzeyine taşımak istemektedirler. (Önder T. , 2017, s. 136) İnsanmerkezci argümanlar yerine yeryüzümerkezci argümanları önemsemektedir. İnsan için hayat kalitesini artırma argümanını tüm canlıları kapsayacak şekilde

sunmaktadır. Doğayı nesne olmaktan çıkarıp özne konumuna getirmek, insanla doğa arasında bir ortak yaşam oluşturmak ve organizmik demokrasiyi egemen kılmak derin ekolojinin ekopolitik hedefleridir. Ekonomik ve kültürel çeşitliliğin de kaynağı olan ekolojik çeşitliliği savunan derin ekoloji, kültürel tahakküm ve kültür savaşlarına karşı durmaktadır. Batı kültürünün Batılı olmayan toplum kültürlerine, erkeğin kadına, zenginin yoksula tahakkümü yerine biyosferik eşitlik gözetilmelidir (Önder T. , 2003b, s. 179).

Derin ekolojistler, insanların toprakla, mevsimle uyum içinde yaşadıkları ve ekolojik yuva olarak tanımladıkları biyobölge yaşantısı önermektedirler. Biyobölgeler; insanların bitkilerini, hayvanlarını, akarsu ve orman özelliklerini tanıdıkları; ait olduklarını hissettikleri yerlerdir (Tamkoç G. , 1994, s. 124). Derin ekolojistlere göre küresel kriz de yalnızca ekolojik değil siyasal süreçlerle ilişkili toplumsal adaletsizlik, savaşlar gibi konuları da kapsayan örgütlü bir şiddet krizidir. Toplumsal değişime yönelik idealist görüşler içeren derin ekoloji naif bir hareket olarak küresel krize şiddetsiz eylem sloganıyla çözüm önerileri sunmaktadır. Derin ekolojinin hayatın değerleri ile ilgili inançları içeren bütüncül felsefi yaklaşımı ekosofi, Naess'e göre siyasal önermelere dönüştürülebilir.

David Paper ve Capra'ya göre (2003). “Derin ekolojinin siyasal programı üç düzeyde zayıf kalmaktadır. 1. Kapitalizm ve endüstrileşmenin ekolojik sorunlara yol açma nedenlerinin siyasî analizi yapılmamıştır. 2. Endüstriyel düzenden ekolojik düzene geçerken yapılması gerekenlerle ilgili bir geçiş planı veya teorisi sunulmamaktadır. 3. Biyobölgeci, ademimerkezci bir toplumda hayatın nasıl düzenleneceğini açıklayan bir siyasi program sunulmamaktadır. Bu özellikleriyle derin ekolojinin siyasî eylem planı belirsiz ve esrarengiz, açık olmayan bir siyasî program görünümündedir.” (s. 108). “Pek çok devrimci program gibi, derin ekolojinin de bir “geçiş teorisi”ne sahip olmaması, endüstriyel uygarlıktan çıkış için bir siyasal program önerememesi, ona ütopyacı bir karakter kazandırmaktadır. Bu anlamda Naess'in “yeşil toplum” tasviri, bir “ekotopya”yı andırmaktadır” (Önder T. , 2017, s. 140)

Arne Naess, ideal bir yeşil bir toplumun çerçevesini şu şekilde çizer: “Yeşil toplum; ademimerkezleştirilmeli ve tabana dayalı bir demokrasi ile yönetilmelidir. Toplumda sosyal sorumluluk, yardımlaşma benimsenmeli şiddet ise reddedilmelidir. Yeşil toplumda insanların kendilerine güvenleri yüksektir, toplum fertleri gönüllü olarak sade bir yaşam sürdürürler, birkaç kuşak bir arada yaşayabilir ve çalışabilirler. Bu toplumlarda göç faaliyetine fazla rastlanmaz. Toplu birliktelik duygusunun hâkim olduğu, ufak tarımsal ünitelerin bulunduğu, uygun bir teknolojinin benimsendiği yeşil toplumlarda yerleşim yerleri çalışma birimlerinden

uzakta olmamalı ve ulaşım kamusal araçlarla sağlanmalıdır. Ayrıca toplumsal hiyerarşi kaldırılıp erkek egemenliğine de son verilmelidir.” (Naess, 1994b, s. 10).

“Doğa ile ekoloji yeşil bir toplum görüşünün temel taşlarıdır. Doğaya saygı, yaşamın kutsallığı, ekolojik tarım, monokültürden⁵ uzak ormanların varlığı, hayvan fabrikalarının olmayışı ve herkesin kolayca doğayı kucaklayabilmesi. İnsan benliğinin temelde ekolojik olduğunu ifade eden Naess’e göre yeşil toplumun insanların özelliği doğal çevreyle derin bir ilişki içerisinde olmaları ve bu ilişkiye mutlulukla, coşkuyla sarılmalarıdır. Onlar, bir ağacın güzelliğini içlerinde taşırlar. Bu yaklaşımdaki insanlar için önce dünya gelir, insanlar ondan ayrı değildir; insanlar yeryüzünün dostudur, ekolojiden onlar sorumludurlar.” (Naess, 1994b, s. 10)

Naess, dünyanın farklı çevrelerinde yeşil bir toplumun kurulması için çalışan doğal yeşiller, sosyal yeşiller gibi doğa hareketlerinden söz ederek derin ekoloji yaklaşımının tarafların aşırılıklarından uzak kalmayı başardığını ifade eder. Bununla birlikte yeşil bir toplum kavramını ütopyacı bir şekilde yorumlayanların olduğunu ve fundamentalistlerin her şeyin olması gerektiği gibi sürmesini isterken realistlerin taktik düşüncelerden yararlanmayı önerdiklerini belirtir. Naess, tüm bu yaklaşımlardan farklı olarak derin ekolojinin ütopyacı olamayacağını ve birçok grubun şiddet tutumu içerisindeyken derin ekolojinin Gandhici anlayışla şiddeti reddetme tarzını benimsediğini ifade eder. Farklı görüşlere kulak verip, önerileri olumlu bakış açısıyla yorumlayıp değerlendirmek için gayretin önemini vurgular. Derin ekoloji hareketinin dünyaya yayıldığını vurgulayan Naess, hareketin asıl kuvvetinin üniversitelerde konferans verip yazı yazarlardan ziyade derin ekoloji hareketini yaşamlarında uygulayanlardan geldiğini söyler (Naess, 1994b, s. 12).

Bill Devall, “Ekoloji Politikası” adlı yazısında derin ekoloji felsefesinin çevreci politikasıyla ilgili şunları belirtir:

Tehlike altında olan doğa, Gaia, yeryüzü; derin ekoloji yaklaşımı için hep önceliklidir. Bu anlayışla yeryüzünün çıkarlarını savunan her türlü grupta iş birliği eko-bilgeliğin gelişmesine katkı sunacaktır. Derin bir bakışa sahip olan ekoloji hareketi; yeryüzü alanlarına egemenlik kuran, bu alanları ehlileştiren, yok eden ekonomik kalkınma politikalarının aşırılıklarına direniş hareketini temsil eder. Eko-bilgeler, biz ne sağdayız ne de soldayız, biz öncüyüz derler. Bütün politik ideolojiler, her bölgenin kendine özgü biyolojik çeşitliliğini ve ekosistemlerini koruma ilkesini savunmalıdır. İnsanoğlunun diğer canlı türlerinin tükenmesine, türlerin alışkanlıklarını tamamen değiştirmeye zorlamaya hakları yoktur. Derin ekoloji hareketini destekleyenlerin düşüncesinde politik devrim yoktur. Onlar, dar hümanizmayı, solun

⁵ Monokültür, bir bölgede uzun yıllar tek bir ürün yetiştirilmesi (Bayramoğlu Yıldırım, 1997, s. 62)

materyalizmini ve bireysel egoyu reddederler. Derin ekoloji yanlıları politik eyleme kendi egolarını tatmin veya iktidar için değil canlıların bir arada yaşamasını sağlamak ve derin benliği korumak için girerler. Arne Naess'e göre cephe çok geniştir, hepimiz hem kurban hem de potansiyel kahramanlarız. Önemli olan bu cephede nazik birer eko-savaşçı olabilmektir. Ancak bu şekilde ormanlar ve canlı türleri adına konuşulup, sessizce yok olmaktan kurtarılabilir (Devall, 1994e, s. 17-24).

Endüstri Çağından Ekoloji Çağına Geçiş

Ralp Metzner' e göre "Çevre kirliliği ile eko-sistemin yok edilmesi sorunu; sosyo-politik sınırları aşırıp tıp, eğitim, hukuk, işletme vb. gibi birçok meslek alanını uluslararası düzeyde ilgilendirmekte ve küresel bir iş birliğini zorunlu kılmaktadır. Çevre felaketinin temellerinin sınai-teknolojik toplumların tutum, değer ve yaklaşımlarından kaynaklandığı görüşü yaygın olarak kabul görmektedir. Endüstri çağının tutum ve değerleri tüm dünyayı teknolojinin sömürgeci, yıkıcı uygulamalarına zemin hazırlamıştır." Kantitatif (Nicel) mekanik süreçler Newton, Galileo ve Descartes'in mekanistik felsefesi ile evreni algılayış mekanomorfik (canlıyı sadece acı hisseden ama düşünemeyen, makine gibi hareket eden olarak algılayan) bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Mekanistik dünya görüşü yerini kâinatı evrimsel süreç olarak kabul eden çevreye uyumlu genetik kodlu organizmik sürece bırakmaktadır (Metzner, 1994ç, s. 28-29). Ortak evrim ve yaşam alanı gibi ekolojik kavramların olumlu etkisiyle canlı türlerinin çeşitliliğini korumak daha da önemsenmiştir. Derin ekoloji felsefesi, biyosentrik ve ekosentrik yaklaşımla insanlara doğanın bir parçası olduklarını anlatma çabası içerisindedir. İnsanlar; doğaya tahakküm etme, üstün gelmeye çalışma çabası içerisinde olmak yerine doğaya özgür birer canlı olarak anlam yüklemeyi tercih etmelidirler. Dünyada görülen idari yaklaşımlarda insanların doğa ile ilgili edindikleri bilgiyle yeryüzünü idare etme potansiyeli taşımaktadırlar. Sınai-teknolojik bakış açısıyla toprak; hayvan beslendiği, ekilip biçildiği veya üzerine bina yapıldığı için değerli görülmektedir. Aldo Leopold, insanların doğayı kutsal sayıp ona saygı duyması ve bir dağ gibi düşünmeyi öğrenmesi gerektiğini vurgular. (Metzner, 1994ç, s. 29).

"Animistik dinlerin hâkim olduğu yerlerde doğadaki her şeyin bir ruha sahip olduğu inancı ile kutsal sayılan doğadan söz edilebilirken Yahudi, Hristiyan inanışlar ve Protestanlık, sömürgeci kapitalizmin gelişmesine yardımcı olmuş, maddî dünyada çalışmanın üstün değer taşıdığı anlayışına odaklanarak doğal dünyanın kutsallıktan arındırılması sürecini hızlandırmıştır. Öte dünya anlayışı veya manevi herhangi bir varlığın yer almadığı modern ateist, materyalist dünya görüşünde de doğa yararlanma ve sömürü aracı olarak görülür. Çevre krizinin dinsel ve teolojik boyutu ele alındığında dinin oluşturduğu kültür coğrafyalarında erkek

olarak tasvir edilen bir tanrı algısı kadın-erkek veya doğa insan ilişkilerini etkilemektedir. Ekolojik bir dünya görüşünün benimsenmesiyle birlikte insanların toplumsal ilişki yaklaşımlarıyla ilgili değişik görüşler de ortaya çıkmaktadır. Hint Avrupa kültüründeki doğaya yakın bir cins olarak görülüp üzerinde tahakküm kurulmaya çalışılan kadın, eko-feminist bakışla dengeli kadın erkek ilişki modeli ile bir partner olarak değerlendirilmiştir. Bu değişim göstergeleri müzik, moda, mutfak kültürü ve yaşam tarzlarında gözlenmektedir.” (Metzner, 1994ç, s. 30).

Eğitim, bilim ve araştırma alanında disiplinlerin daha dar bir alanda uzmanlaşma çabasıyla bilim ve sosyal kültür arasındaki uçurum artmaktadır. Bilimde benimsenen mekanistik paradigmlar yerine ekolojiyi model disiplin olarak kabul eden dünya görüşünde eğitim ve bilgi üretimi çeşitli disiplinleri kapsayan bütünleştirici bir nitelik taşımaktadır. Dünya yurttaşları Avrupa’nın sanayi kültürünün paradigmlarına sarılmayı bırakmalıdır (Metzner, 1994ç, s. 30). Gerek kapitalist gerekse sosyalist nitelikli ekonomik sistemler türlerin yok olmasına aldırmaz etmeden, zararlı atıklara ve yeryüzü sermayesinin tükenmesine rağmen daha sınırsız maddî gelişmenin fazla sanayileşmeyle olabileceği yanılgısı içerisindedirler. Hızlı nüfus artışı da biyosferin kendini yenilemesine ve sayısız türün yaşam alanlarının daralmasına neden olmaktadır. Doğaya ve yaşama zarar veren bu tarz politikaların yerini yaşam biçimlerinin sürekliliğini gözetken, topluluğu temel alan sürdürülebilir ekonomik sistemler almalıdır. Global enerjide toksik atık üreten enerji sistemlerinin yerini doğaya uyumlu enerji teknolojileri almalıdır. (Metzner, 1994ç, s. 32).

Mentzer'in endüstri çağından ekoloji çağına geçiş anlayışını yansıtan tablo şu şekildedir:

Endüstri Çağından Ekoloji Çağına Geçiş	
Sanayi Çağı	Ekoloji Çağı
Bilimsel Paradigmalar	
Mekanistik	Organizmik
Makine Olarak Evren	Süreç/Hikaye Olarak Evren
Hareketsiz Madde Olarak Yeryüzü	Gaia: Süperorganizma Olarak Yeryüzü
Rastgele Bir Kimyasal Oluşum Olarak Yaşam	Kendi Kendini Yaratın Yaşam
Determinizm	Belirlenimsizlik, Olabilirlik
Doğrusal Nedensellik	Kaos: Doğrusal Olmayan Dinamikler
Atomizm	Bütüncülük/Sistemler Kuramı
Epistemoloji	
Mantıksal Pozitivizm	Eleştirel Gerçekçilik
Operasyonelizm	Konstruktivizm
İndirgemecilik	İndirgeme/Bütünleşme
İnsanın Rolü	
Doğanın fethedilmesi	Doğanın bir parçası olarak yaşam
Doğa üzerinde egemenlik kurma	Ortak evrim, sembiyosis
Dünyaya karşı birey	Genişlemiş benlik duygusu
Üstünlük duygusu ve cehalet	Düşünme ve yaratıcılık
Kaynakların yönlendirilmesi	Ekolojik idarecilik
Doğayla ilgili değerler	
Kaynak olarak doğa:	Biyo-çeşitliliği korumak
Sömürmek ya da korumak	Ekosistemin bütünlüğünü korumak
İnsanmerkezli/hümanist	Biyosentrik/ekosentrik
Doğanın araçsal değeri vardır	Doğanın doğasından gelen değeri vardır
Toprağa ilişkin değerler	
Toprağın kullanılması: çiftçilik, sürü besleme	Toprak etiği: dağ gibi düşünmek
Toprak parçası için savaş yapmak	Bir yerde yerleşip yaşamak
"Taşınmaz mülk" sahibi olmak	Biyobölgeyi yeniden oturulabilecek bir hale getirmek
İnsani/toplumsal değerler	
Cins ayrımcılığı, patriyarkallık	Eko-feminizm; partnerlik
Irkçılık, etnosentrizm	Saygı ve değer farklılıkları
Sınıf ve kast hiyerarşileri	Toplumsal ekoloji; eşitlikçilik
Tecoloji ve din	
Arka plan olarak doğa	Animizm: her şey yaşar
Şeytani/tirikletici bir yer olarak doğa	Kutsal bir yer olarak doğa
Aşkın ilahilik	İçkin ilahilik
Tektanrılık ve tanrıtanımazlık	Panteizm ile panenteizm

Kaynak: (Metzner, 1994ç, s. 33-34)

Şekil 1. Endüstri Çağından Ekoloji Çağına Geçiş.

Bill Devall'e göre, (1994ı) "İnsanlar "Sen kimsin?" sorusunu yanıtlarken kadını, marangozum, anneyim gibi toplumsal benlik ve kimlik özelliklerini yansıtan cevaplar verirler. Sosyal bilimcilerin toplumsal kimlikle ifade ettiği benlik konusuna din adamları bir de varlıkla mistik bütünleşme sonucu oluşan dua ve meditasyon yoluyla keşfedilen derin benlikten söz ederler. Bu yaklaşım bugün birçok insanı "ekolojik benlik" denilebilecek potansiyeli ortaya çıkarmaya teşvik etmişti." (s. 43). "Arne Naess'e göre (1994ı) "Ekolojik benliği bulmak "olgunluk" durumunun sonucudur. Bugün birçok insan doğadaki varlıkların farkına varmadan yaşamaktadır. Oysaki insanlar en başından beri doğanın bir parçası olan, doğa için çabalayan varlıklar olmuşlardır. Kendisi dışındaki her şeyi öteki gören modern toplumların bu tutumunun aksine derin ekoloji açısından "ben" ve "öteki" daima ilişkilidir. Ekolojik düşünce açısından bakıldığında Shepard'a göre, doğadaki güzellik ve karışıklık insanın bir uzantısıdır." (s. 44). Ekolojik benlikle yaşamak demek nefes alırken rüzgârı yaşamak, su içerken onun kaynağından çıkışını hayal ederken bedenimizin enerji döngüsünü keşfetmek; hayvanların, nehirlerin, dağların varlık anlamlarını fark ettiğimizde onlarla aramızda özdeşlik kurmak demektir. Benliğe kavuşmanın diğer yönleri ise şefkatle yoğrulmuş anlayışlılık, bilgelik, sezgi,

yaratıcılık, barış ve huzur içinde yaşamaktır. Arne Naess, insanlara çevre ahlâkı gibi gerekçelerle baskı yapmak yerine çevre ahlâkı töresi meydana getirmeye ihtiyaç olduğunu söyler. İnsanların doğa uğruna kendi çıkarlarını bir kenara bırakıp özveride bulunduklarında doğayla özdeşleşme duygusuyla onu korumayı çıkarları için daha uygun bulacaklarını düşündüğünü belirtir (Devval, 1994ı, s. 47). Devall'e göre derin ve geniş benlik her şeyi kucaklıyorsa kendi dışımızda doğal varlıkları korumak için herhangi bir dogma veya ahlaki kurala ihtiyaç olmayacağını savunur. Ekolojik bilgeliğin can damarı var oluş bilincidir. Doğadaki varlıkları, evrim yolculuğunun birer parçası olarak gören Devall; hayvanların, dağların, nehirlerin varlığının anlamını keşfettiğimizde aramızda bir özdeşlik duygusu hissedeceğimizi ve bu şekilde tüm doğal varlıklarla bir kimlik birliğine ulaşmış olunacağını ifade eder. John Seed ise doğayla ilişkide olmanın gerçek benlik ve biyolojik benlikle olan bağın canlı bağı kuvvetlendirdiğini ifade eder (Devval, 1994ı, s. 48). Doğayla özdeşleşen insan bütün yaşamla özdeşleşmiş olur. İnsanların toprakla bütünleşmelerine biyosfer bilinci denilirken Naess tüm canlı varlıklarla bütünleşmeye “ekosfer” terimini uygun görür. Gaia (yerküre) ile özdeşleşme insanları benlik, milliyet, etnik köken duygusundan öteye taşıyarak onlara özdeşlik duygusu kazandırır. Ekolojik benlik, samimi ve içten bir şekilde doğaya (Tao) açılmayı arayıştır. Bir insan, bu dünya benim parçamdır diyebiliyorsa ve doğadaki düzen bozulunca yüreği yanıyorsa derin duygularla o yerin bir parçası olmuş ekolojik benliği oluşmuş demektir (Devval, 1994ı, s. 50).Derin ekolojiye göre bütün varlıklarda olgunlaşmanın da ötesinde kendini bulma yeteneği bulunur. Kendini bulmanın en üst noktası çeşitliliğin içerisinde herkesle bir arada birlik duygusuyla yaşamak, en alt noktası ise her şeye yabancılaşmayla noktalanen egoizmdir.

Çevreci ve aktivist Jonathon Porritt, günümüzde materyalist bir çerçeveye oturtulmuş yaşamların bunun ötesinde bir anlamı olduğunu görmek arzusunun yadsınamaz olduğunu söyler. (Porritt, 1994f, s. 57).

Manevi değerlerin günlük faaliyetlerin bir parçası ve ifadesi olduklarını, maneviyatın sosyal ve politik alanları da etkilediğini ifade eder. Çevre sorunları ve derin ekoloji anlayışını manevi değerler yönüyle ele alan Porritt, “bugün içinde bulunulan çevre açısından kötü durumda Hristiyanlık inancının sorumluluğu olduğu ve Hristiyanlık’ın dünyanın en antroposentrik (insan merkezli) dini olduğu ilan edilerek tartışılmaktadır. Lynn White’a göre “doğanın insana hizmet etmekten başka nedeni yoktur.” tutumunun da terk edilmedikçe bilim ve teknolojiye bir çözüm çıkmayacağını vurgulamaktadır. Porrit, “bu tabloya göre başa gelen çevre felaketlerinin temeli dine dayanıyorsa o halde çare yine din yoluyla bulunacaktır.” görüşündedir. Tanrı’nın insanı kendi suretinde yarattığı ve doğadaki diğer tüm canlıların sahipliğini ona verdiği, insana da üreyip çoğalmayı emrettiğini biliyoruz. Porritt’e göre problem egemen olmakla sahip çıkmak arasındaki farkın kötüye kullanılmasıdır. Hristiyanlar, dünyayı

büyük bir hırs ve hevesle sömürmeyi kendilerine hak olarak gömüşlerdir. Tanrı'nın yarattığı hiçbir şeye saygı duymadan yüzyıllardır insanların kültüründe yer alan animistik gelenekleri tamamen bir kenara itmişlerdi. İnsanoğlu cennete ulaşmayı hedeflerken yeryüzü ve gökyüzündeki her şeyi elleriyle perişan etmişlerdir (Porritt, 1994f, s. 57-65). Bununla birlikte 6.yy.da birçok manastırda keşişlerin toprakta çalışmaya başlamaları ve din adamlarının Tanrı'nın zenginliğini idare etme çabasıyla çevrenin korunarak kullanılması fikrinin yayılması örneği de mevcuttur. Tanrı'nın yarattıklarını idare etmek değil ona saygı duyma esasıyla doğayı mutluluk kaynağı görme yaklaşımına da rastlanmaktadır. Derin ekolojistlere göre, insanlığın doğaya karşı yaptığı hatalı yaklaşımı düzeltmek ancak doğayla olan manevi birliğe yeniden kavuşmakla mümkün görülmektedir. Porritt, bugünkü dar çerçeveli çağdaş kültürün ve değerlerin ötesinin görebilmek için açık, çoğulcu bir “yeşil” felsefeyi kucaklamak gerektiğini vurgular. Derin ekolojinin anlamını yitirmiş bir dünyaya anlam kazandıran bir sürece dönüştüğünü, ruh ve maddenin birleştiği yerde senteze ihtiyaç olduğunu söyler. Ekolojik bilgelik, doğadaki varlıklar arasındaki dengeli bağımlılığın önemini bize anlatmaktadır. Derin ekolojiye bağlı olan yeşiller, ruhlarını dünyadaki kutsallığa açmaya, yaratılış mucizesini kabul etmeye ve harekete geçmeye hazırdırlar. Porritt'e göre “Kurtuluş, yeryüzünün türküsünü söylemeyi yeniden öğrenmemize bağlıdır. Hep birlikte ahenk içinde söyleyene kadar türküyü tekrarlamalıyız (Porritt, 1994f, s. 66-70).

Duane Elgin, bilgeliğin esası evrenin doğal ritmi ile ahenkli düşünmek ve bu ahenge uygun hareket etmektir. “Rastgele gibi görünen birçok olayın arka planından derin bir ahenk, öteki gerçeklerin simgesel bir bütünlüğü vardır. Belirli biçimlenme içinde olan evrensel akışa Çin felsefesinde Tao adı verilmiştir.” (Elgin, 1994g, s. 71). İnsanoğlu, evrendeki varoluş sürecine akli eren bir ortaklıkla katılmaktadır ve evrenin denge akışı sistemine uyumlu şekilde katılmak gibi bir sorumluluk taşımaktadır. Akış içerisindeki bilinçli ve ortaklık rolümüz akıştaki dengeyi bozucu bir biçimde kötüye kullanıldığında bunun sonucu oluşacak ekolojik ceza herkes tarafından ödenecektir. Elgin'e göre endüstriyel çağın bozguncu akışında teknolojiyi doğayı tahrip edecek şekilde geliştiren insan akli elindeki kudreti bilgelik zannederek yanılmaktadır. “Kısıtlı bir bilinçle” hareket ederek doğayı tahrip ederek dengesini bozuyor, çevre tahribatına sebep oluyoruz. Bu durumda ortaya çıkan tahrip olmuş dünya görüntüsü aslında insanın iç dünyasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kendi Tao'sunu evrenin Tao'sundan daha değerli görmek antroposentrik bir küstahlıktan başka bir şey değildir. (Elgin, 1994g, s. 73). Gönüllü sadelikle tüketimin aşırı boyutlardan gereksinimlerin karşılanması düzeyine getirerek doyumlu ve mutlu bir yaşam biçimiyle maddi istekler azaltılıp manevi doyumlar çoğaltılabilir. Gereksiz tüketime son vererek iç yaşamın zenginliğinin bilincine varması insanı daha mutlu edebilir. İnsanın evrimsel potansiyeli ile kendisini bulması evrenin veya Tao'nun yolunu bulmasına bağlıdır (Elgin, 1994g, s. 77).

Vandana Shiva'ya göre “Barajlar, maden ocakları, enerji santralleri, bütün bunlar ‘gelişme’ adındaki yeni bir dinin mabetleridir. Bu din bürokratik ve teknokratik devletlerin

modernleşmesi amacı ile gelişti. Bu mabetlerin kurban taşında kurban edilen insan ve doğa yaşamıdır. Gelişmeye kurban edilen; kutsal topraklar ve tecavüze uğrayan öteki kutsallıklarımızdır.” (Shiva, 1994ğ, s. 78). Gelişme uğruna toplumlar yok edilmekte, insanlar ve kültürler yerinden oynatılmaktadır. Gelişmecilerin geri ve ilkel olarak adlandırdığı toplumlarda toprak kutsal-ana, yaşamın doğduğu yer olarak bilinir. Oralarda yaşam, inanç etrafında toplanmış ve gelişmiştir. Geri ve ilkel olarak görülen insanlar bizim çağdaşlarımız olup onların çoğunluktan farkı neyin kutsal olduğu ve korunması gerektiği konusundaki anlayışlarıdır. Kutsal olan, parçayı bütüne bağlayan duygu ve inançtır. Toprak; doğa ve insanın bütünlüğünün kaynağıdır. Gelişme dininin piskoposları olan yüksek yöneticilere göre toprağın kutsallığına inanmak gelişimi ve kazancı engelleyici bir durumdur. Millî menfaat bahanesiyle kutsal doğanın tahrip etmektedirler. Söz konusu menfaatin kökü olmayan bir grup azınlığın menfaati olduğu görülmektedir. İnsanların ana ve kutsal olarak bildiği topraklar yaban yaşam parklarına, endüstri ve sanayi planlarına kurban edilmemelidir. Oikos kelimesinden türeyen ekoloji kelimesinin kökündeki anlam “ev-ocak” olduğuna göre ekolojik tahribat evin, ocağın tahribatıdır Yaşam ağının tellerinden biri olan insan, yaşam ağını tahrip ederse kendine ve tüm yaşama zarar vermiş olur. Bütünleştirici kutsal zaman hakimiyeti ayrıştırıcı mekanistik zamana bırakınca ve modern bilimin kurucusu sayılan Bacon’un doğayı dışı, bilimi erkek olarak tanımlayıp doğayı yok etmeye teşvik edici söylemlerde bulunması beyaz derili endüstri adamını doğurmuştur. Toplumun yenilenme döngüsü ile doğanın yenilenme döngüsünün çatışması bütünlük ahengini ortadan kaldırmaktadır. Günümüzdeki doğa daha fazla tahrip edilmesini önlemek için çözüm, toplumlara toprakla olan bağlarını yeniden hatırlatmaktır. (Shiva, 1994ğ, s. 79-82).

Kutsal Ekoloji

Gelenekler bir çevre etiği meydana getirmekte ve doğa-insan ilişkisi bağlamında iyi-kötü olan ahlaki tutumları ve toplumsal normları belirlemektedir. İnsanların kültürel zeminde doğaya yaklaşımları çevrenin bugünkü durumunu belirlemekle birlikte yaklaşımlarla belirlenen değerler kuşaktan kuşağa aktarılacak bir süreklilik ve sürdürülebilirlik sağlamaktadır. Çevre etiği, doğa-insan ilişkilerinde birey ve toplumların doğaya karşı tutumlarında neyin değerli veya değersiz, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olduğunu belirleyen bir etki gücüne sahiptir. Geleneksel ekolojik bilginin daha çok inanç bileşeni ile ilgili bir kavram olan kutsal ekoloji, toplumların doğa ve diğer canlılara karşı belirledikleri ahlaki tutumları içermektedir. İnsan çevre ilişkisinin etiğine odaklanan kutsal ekoloji, “doğaya egemen olan insan” görüşüne karşılık “varlıklar topluluğu” fikrini temsil etmektedir (Yolcu, Aça, & Dinç, 2023, s. 8).

Kutsal ekoloji; doğa-insan ve canlıların birbirleriyle ilişkilerini toplumlar veya bireylerce oluşturulan dinî, mitik, mistik, spiritüel manevî inanç bağlamında ekolojik duyarlılıkla tespit etmeye çalışan disiplinler arası bir kavram olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle, çevre duyarlılığı ekseninde yürütülen çalışmalara bakıldığında kutsal veya kutsal ekoloji ile ilişkili birçok alan ve kavramla karşılaşmaktadır. *Geleneksel ekolojik bilgi, derin ekoloji, mistik ekoloji, ekoeleştirici* doğa bütünlüğünü benimseyen çevre etiği ve manevi duyarlılığa sahip olmaları yönüyle kutsal ekoloji kavramı ile ortak bileşenlere sahiptirler.



Şekil 2. Kutsal Ekoloji Kavramı ile İlişkili Ekolojik Yaklaşımlar

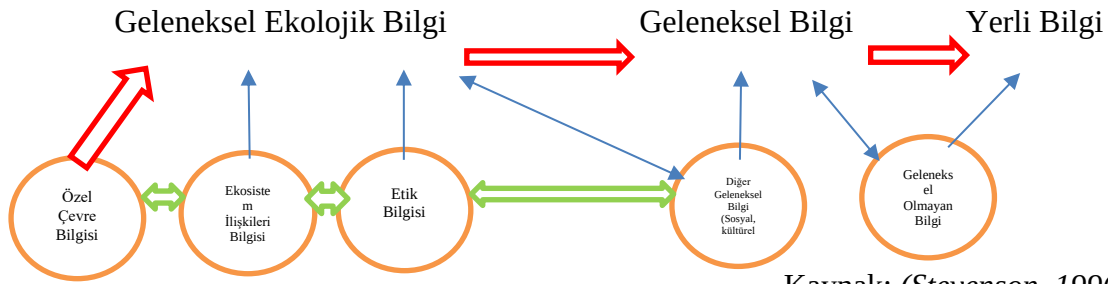
Bu kavramlardan en kapsamlı olanı Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB) olup tanım içeriği itibariyle GEB'ile ilgili olarak gösterilebilecek olan kutsal ekoloji bunlardan biridir. Türk kökenli ABD'li bilim insanı Fikret Berkes, bilimsel bilginin tamamlayıcısı olarak değerlendirdiği GEB'in (yerli bilgi) yerli halk ve toplumlar için kültürel, politik önemini vurguladığı "Sacred Ecology" adlı eserinde GEB'in kapsamı içerisinde değerlendirdiği bir kavram olarak "Kutsal Ekoloji"yi kullanır. "Kutsal ekoloji, dünyadaki yerli ve kırsal halkların sahip olduğu bilgi birikimlerini inceler; bu bilgileri ve bilgiyi öğrenme yollarını araştırır" (Berkes, 2008). GEB'le ilgili olan kutsal ekoloji, dünyadaki yerli halklara ait geleneksel ekolojik sistemleri ve bilgi unsurlarını incelerken insan-çevre ilişkisinin etiğine de odaklanır. Kutsal ekoloji, GEB içerisinde yer alan inanç bileşeni ile ilgili bir kavramdır (Yolcu, Aça, & Dinç, 2023, s. 8). GEB ile ilişkili olarak kutsal ekoloji, bilimsel bilgidен farklı olarak insan-çevre ilişkilerini bütünsel bir bilinçle yansıtan ekolojik bilgiye odaklanmaktadır.

Geleneksel ekolojik bilgi (GEB) "İnsanların çevre ile ilişkisiyle bağlantılı, kuşaktan kuşağa aktarılan kümülatif bilgi, inanç ve uygulamalar" olarak tanımlanır (Yolcu, & Aça, 2019,

s. 863). Kapsamlı bir çeşitliliğe sahip geleneksel ekolojik bilgi; bilimsel ekolojiyi tamamlayan ve sadece bilgiyle sınırlı olmayan yararlı bir kaynaktır. İlk sistematik çalışmaları antropologlar tarafından yapılmış olan GEB, bir halkın veya kültürün sahip olduğu ekolojik ilişkiler kavramlarına odaklanan bir yaklaşım olan etnoekoloji tarafından incelenmiştir (Berkes, 1993, s. 1). Uygulanma geçmişi avcı-toplayıcı toplumlar kadar eski olan geleneksel ekolojik bilginin önemsinmesi, incelenmesi ve GEB'in terim olarak kullanılması 1980'lere kadar götürülebilir. Önceki yıllarda yeryüzü etiği (Leopold 1949) derin ekoloji (Naess 1989), Gaia (Lovelock 1979), yer duygusu, biyo-bölgecilik, toprak sevgisi (Tuan 1974) ve biyofili veya canlı sevgisi (Kellert 1993), çevre etiği ile ilgilenenlerin bilimsel ekolojide eksik olan manevî(ruhsal) olanı aradıkları söylenebilir. Sonraki dönemlerde Doğu inanışları ve Kızılderililerin doğa-insan etkileşiminden doğan binlerce yıllık tecrübenin araştırılması GEB'e olan ilginin artmasında etkili olmuştur (Berkes, 2008, s. 2)

Topluma ait inanç, pratik ve davranış biçimlerinin tamamını içeren ve yerel çevre bilgisine de atıfta bulunan *yerli bilgi* kavramının yerine günümüzde yaygın olarak geleneksel ekolojik bilgi terimi kullanılmaktadır (Yolcu, Aça, & Dinç, 2023, s. 7-9) GEB, toplumların dünya görüşünü, yaşam tarzını ve maneviyatı nesilden nesle aktaran bilgi olup toplumların bu bilgileri edinme yollarını da içermektedir. İlk elden gözlem yoluyla edinilen ve sözlü gelenek yoluyla aktarılan bilgi-uygulama ve inanç kompleksi olan geleneksel ekolojik bilgi bir sistem içerir. Toplumların sosyal ve manevi yönleriyle ilişkili, kökleri sağlam bir geçmişe dayalı olarak şekillenen GEB, kümülatif ve dinamiktir. Toplumların özelliklerine, zamanın ihtiyaçlarına ve koşullarına göre sürekli güncellenmektedir. Toplumun sosyal, ekonomik ve manevi boyutları anlaşılmadan GEB'in tam olarak anlaşılması ve uygulanması zor olacaktır. Geleneksel ekolojik bilgi *özel çevre bilgisi*, *ekosistem ilişkileri bilgisi*, insan-çevre ilişkisini düzenleyen *etik bilgisi* gibi bileşenlerden oluşur. Yaban hayatı, bitki türleri, arazi kullanım modelleri, iklim, mevsimler, hidroloji, jeomorfolojik özellikler özel çevre bilgisi kapsamındadır. Çevresel bileşenler arasındaki etkileşimler ve ilişkiler bilgisi, biyologların tür yaklaşımı ve ekosistem yaklaşımlarından oluşan ekosistem ilişkileri bilgisi ikinci bileşen olan ekosistem ilişkileri bilgisini oluşturur. Çevrenin uygun kullanımını ve ekosistem ilişkilerini yürüten etik kuralları da üçüncü bileşen olan etik bilgisi ekosistemin korunmasında önemli rol oynar. Bu kurallar, hem arzu edilen insan-doğa ilişkilerini hem de uygun insan-insan ilişkilerini teşvik eden kuralları ve sözleşmeleri içerir, çünkü yerli sosyal ilişkiler ve kültürel kimlik, kısmen, esas olarak toprak üzerindeki üretken faaliyetler yoluyla kurulmuş, yeniden teyit edilmiş ve geçerli kılınmıştır ve günümüzde de devam etmektedir. Birçok yerli insan, ekolojik bilgidan bağımsız olmamakla birlikte, sürekli referans veya doğrulama gerektirmeyen, zengin

ve kapsamlı bir geleneksel bilgi tabanı edinmiştir. Bu tür bilgiler, geleneksel olarak duygusal ve fiziksel refahı, alışılmış sosyal değerleri, kültürel uygulamaları ve manevi inançları içerir (Stevenson, 1996, s. 281).



Kaynak: (Stevenson, 1996, s. 280)

Şekil 3. Yerel Bilginin Yapısal Bileşenleri

Karabaşa'nın (2022, s. 61) Berkes'ten aktardığına göre hem bilme yolunu hem de bilgiyi anlatan GEB, doğa olayların sınıflanmasıyla başlayıp insanın ekolojik süreçleri ve çevreyle ilişkilerini anlaması ile devam eder. Bu süreçte doğal süreçleri algılamalarındaki önemli bir etken olarak inanç da yer alır. GEB'in bilgi, uygulama ve inançtan oluşan bir analiz çerçevesi vardır. Berkes (1993) "Traditional Ecological Knowledge İn Perspective" adlı makalesinde geleneksel ekolojik bilgi ile bilimsel bilginin özelliklerini karşılaştırmalı olarak sıralamıştır. Bu tespitlerde GEB'in sezgisel, bütüncül (kozmosentrik), manevi, ruhsal, tecrübeye dayalı olma özellikleri kutsal ekoloji bağlamında değerlendirilebilir (Yolcu, 2018, s. 66).

Geleneksel ekolojik bilginin bilimsel ekolojik bilgi ile karşılaştırmalı özelliklerini şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Tablo 3. Geleneksel ve Bilimsel Ekolojik Bilgi Karşılaştırması

Geleneksel Ekolojik Bilgi	Bilimsel Ekolojik Bilgi
Niteliğe odaklanmaktadır	Niceliğe odaklanmaktadır
Sezgisel bileşenleri vardır	Aklın sınırları içinde işler
Bütüncül bir bakış açısına sahiptir	İndirgemeci (ayrıştırıcı)
Zihin ve madde birlikteliği	Zihin ve madde ayrımı
Ahlâkî değeri önemseyen	Değerlerden bağımsız
Manevi, ruhsal	Mekanik işleyiş
Ampirik (Gündelik) gözlem (deneme yanılma yoluyla öğrenme) bilgisi	Sistematik ve deneysel bilgi
Kaynakları kullananların tecrübeye dayalı verileri	Uzmanlaşmış araştırmacı grupların verileri
Artzamanlı verilere dayanırken, yani derin tarihsel süreçleri önemserken	Eşzamanlı ve kısa zaman süreçli veriler yeterlidir.

Birçok araştırmacı GEB'in aktarım yolları, teknik özellikleri ve işlevlerine odaklanmaktadır. Bu yönler GEB ile ilgili birçok bilgiyi içermekle birlikte bu bilgiye sahip toplumlar için GEB'in taşıdığı anlam daha farklıdır. GEB, toplumlarda kaynak yönetimi, üretim, geçim yolları ile ilgili bilgi ve uygulamaları kapsamakla birlikte manevi boyutu da içeren bilgi sistemidir. GEB'in canlı olduğu toplumlarda bu kavram, yaşayan bireyler için yaşam tarzını, dünya görüşünü ve maneviyatı da içermektedir (Yolcu, Aça, & Dinç, 2023, s. 7).

Birbirinden farklı kültürlerden oluşan dünya toplumları her ne kadar farklı coğrafyalarda yaşasalar da bir bütünün parçası olduklarını hatırlamaları gerekmektedir. Ekoloji bilimi veya dünyaya daha geniş bir bütünsel bakışı benimseyen herhangi bir ekoloji felsefesi insanın da parçası olduğu ekolojik birlikteliği sağlamada etkili olabilir. Bu bağlamda çevre etliğini benimseyen kişilerin ekolojik bütünlüğü sağlamada ekoloji biliminde eksik olan maneviyatı arayan akımlardan söz edilebilir. Toprak Etiği, Derin Ekoloji, Mistik Ekoloji, Gaia Yaklaşımı gibi çabalar ve Doğu dinleri üzerine yapılan araştırmalar binlerce yıl boyunca çevre ile doğrudan insan temasından elde edilen deneyimi temsil ettiğinden, geleneksel ekolojik bilgiye olan ilginin daha geniş bağlamının bir parçasıdır. İnsanların ekolojik süreçleri ve çevre ile olan ilişkilerini (insan ekolojisi) anlamaya çalışan GEB, türlerin ve diğer çevresel fenomenlerin yerel ve ampirik bilgisinin bir bileşenidir. GEB içerisinde insanların ekosistemlerdeki rollerine ve doğal süreçlerle nasıl etkileşime girdiklerine ve algılarına dair bir inanç bileşeni de yer almaktadır. Gelenegin ekolojik yönlerinin sosyal ve manevi yönlerden ayıramayacağı kabul edilen bir gerçektir. Hikâyeler ve efsaneler, kültürün ve yerel bilginin bir parçasıdır. Ekolojik bilgi, sembolik ve araçsal olarak gelişmekte; kültürün ve yerel bilginin bir parçası olan hikâye, masal, destan, efsane vb. edebî eserlerde estetik olarak yaşamaktadır. Gelenekler, ekonomik açıdan değerli kaynaklara ilişkin bilgilere ek olarak, sanatsal ifade kalıplarını, aile ilişkilerini ve dinî fikirleri içerir. Bir geleneğin ekolojik yönlerini dini, estetik veya sosyal olandan ayırmak mümkün görünmemektedir. Yerel yaşam içerisinde toplum tarafından yapılan ritüel ve etkinliklerin veya meydana getirilen edebi eserlerin, taşıdığı anlamı takdir etmek için yerel doğal çevre (bitki, hayvan, inanç vb.) hakkında derin bir bilgi sahibi olmak gerekir. Çocuklar, sosyal ve ekolojik ilişkilerinde onlara rehberlik edecek ahlaki ilkeleri, büyüklerinin anlattıkları hikâyeleri dinleyerek öğrenirler. Dolayısıyla din, sanat ve ekoloji birdir. Gelenekler, karmaşık ve entegre uygulamalar, inançlar sistemini temsil etmeleri anlamında ekolojiktir (Berkes, 2008, s. 1-7)

Berkes'in (2008) Banuri ve Apffel Marglin'den aktardığı tespitlere göre geleneksel ekolojik bilgi; yerel kültürel çevrede gömülü bilgi sistemi, doğa-kültür ve özne-nesne arasındaki bütünlük algısı, benzersiz ve yeri doldurulamaz olarak görülen doğal çevreye

bağlılık, doğaya çıkarsız yaklaşım gibi özellikleriyle yerinden edilmişlik duygusuyla doğaya meta olarak yaklaşan Batılı bilimsel bilgidir. Makineye benzeyen bir sistem olarak algılanan ekosistemlere “kutsal” ile yaşam gücü enjekte edilebilir. Geleneksel bilgi sistemleri, geniş bir ahlaki ve etik bağlama sahip olma eğilimindedir; doğa ve kültür arasında bir ayrım yoktur. Paul Shepard ve Gregory Bateson'ın kutsallık anlayışında olduğu gibi, birçok geleneksel kültürde doğa kutsallıkla doludur. Bilimsel “ekoloji” ye göre daha kapsamlı bir anlama sahip “kutsal ekoloji” insan ve çevre birliği yaklaşımı için iyi bir çözüm olabilir (Berkes, 2008, s. 12).

Zihin ve doğa arasına yapay bir ayrım yerleştiren bilimden duyulan memnuniyetsizlik ve ekoloji, ekonomi ve kaynak yönetimindeki materyalist geleneğin neden olduğu çevre sorunlarına karşı geleneksel ekolojik bilgi, insan-çevre ilişkilerinde ve kaynak yönetiminde alternatif arayış olarak görülebilir. Biyolojik çeşitliliğin korunmasıyla ilgili olarak dinler ve doğal çevreye yönelik tutumlar hakkındadır.

Ekolojiye duyulan kutsal saygı duygusu veya dinî inanç olgusu çevre sorunlarının çözümünün bir parçası olabilir. Farklı toplumların biyolojik çeşitlilik ve genel olarak doğa ile etkileşim biçimini şekillendiren değerleri, dünya görüşlerini veya çevresel etiği sağlar. Toplumların geliştirdikleri kutsal saygı duygusunun sürdürülmesi duygusal açıdan güçlü kültürel sembollerin kullanılmasıyla süreklilik kazanır. Toplumlar ürettikleri bilgiyi duygularını ve inançlarıyla birlikte kodlarlar, buna biyolojik çeşitliliği koruma stratejileri de dahildir. Zaman içinde kaynaklarını verimli tutmayı başaran toplumlar, bunu kısmen kaynak yönetiminde dini veya ritüel temsili yoluyla başarmışlardır (Berkes, 2000, s. 109).

Yerli bilme yollarını bilgi-uygulama-inanç kompleksi olarak ele alarak, ampirik bilgiyi, pratiği, kurumları; dünya görüşlerini ve bunların dinamiklerini inceleyen GEB sistemlerinden 1. “yerli sistemlerin birliğini ve çeşitliliği” 2. “katılımcı ve toplum temelli kaynak yönetiminin önemi” 3. “kutsal bir ekolojinin etiği konuları” gibi öğrenilecek dersler vardır:

1.Dünyanın farklı coğrafyalarındaki geleneksel ekolojik bilgi sistemleri birbiriyle benzerlik gösterebilirken yakın bölgelerdeki yerli sistem bilgileri çeşitlilik gösterebilir. Halk mimarisinden halk zoolojisine, tarım ve halk botaniğinden halk hekimliğine, halk mutfağından halk hukukuna, çevre koruma yöntemlerinden avcılık uygulamalarına kadar insan doğa ilişkisine dair geleneksel ekolojik bilgi birikimlerinde çeşitlilik ve ortaklık söz konusudur. Ayrıca, geleneksel bilgi birikimine dayalı olarak, çevresel dalgalanmalara uyum sağlamak için ekosistemden gelen ipuçlarını geri bildirim olarak kullanarak kuralların esnek bir şekilde kullanılabileceğine ve bir yıldan diğerine değişebileceğine dair bilgi ve kanıtlar da dikkate

değerdir. GEB’de bilginin geçerliliğini belirlemek için tek bir evrensel standart yoktur; bilginin ve bilmenin çeşitli yolları vardır (Berkes, 2008, s. 272)

2. Uygulamaların ve kuralların geliştirilmesinde topluluk temelli süreçlerin merkezi önemi vardır ve bu süreçleri çağdaş kaynaklara dahil etmek gerekmektedir. Geleneksel sistemler, yukarıdan aşağıya merkezileştirilmiş kaynak yönetimine yerel olarak temellendirilmiş alternatifleri kullanan, kaynak kullanıcılarının yönetime katılımına açık yeni bir kaynak yönetimi bilimine ilham verir. Yerindelik ilkesi burada genel ilkedir: "mümkün olduğunca yerel düzeyde yönetim kullanmak; sadece gerektiği kadar hükümet düzenlemesi yapmak iyi bir kaynak yönetimi anlayışı olacaktır." Geleneksel bilginin kullanımı, özellikle yerli halkların güçlendirilmesi bağlamında önemlidir. Geleneksel bilginin kullanımı, özyönetim ve yerel değerleri karar verme sürecine entegre etmek; ortak yönetimi uygulamak için bir mekanizma, bir giriş noktası sağlar. Yerli bilgi ve yönetim sistemlerine saygı, uzmanların egemen olduğu pozitivist bilime karşı yeni bir denge bulmaya yardımcı olur (Berkes, 2008, s. 273).

Geleneksel sistemlerin ekoloji ve kaynak yönetimi için yeni etik ilkeler oluşturma potansiyeli vardır. Geleneksel bilgi, çeşitli bilim adamları tarafından tanımlanan çağdaş Batı bilgi-uygulama-inanç kompleksinin bazı eksikliklerini giderme gücüne sahiptir: Zihin ve doğanın birliğini yeniden kurmak, çevremiz için sezgisel bilgeliği sağlamak, öz kimlik sorununu ele almak ve doğaya karşı ahlaka dayalı bir kozmolojiyi restore etmek, insanları ekosisteme yeniden entegre etmek için doğayı ve kültürü bir araya getirmek "zihin ve doğanın birliği"ni inşa etmenin temel taşlarıdır. “İnsanın doğa üzerindeki egemenliği” kavramı pozitivist paradigmayı simgeliyorsa, "varlıklar topluluğu" dünya görüşü de kutsal ekolojiyi simgelemektedir. Bu, o toprağa ait olan ve diğer varlıklarla barış içinde bir arada yaşama ilişkisine sahip insanları içeren, yaşam ve ruhla titreşen bir ekosistemin görünümüdür. Birçok yerli etik sistemi, yalnızca insan-doğa birlikteliğini içermekle kalmaz, aynı zamanda derinden ahlakidir. Bu nokta, çoğu yerli etiği, doğanın metalaştırılmasına ahlak dışı bir yaklaşımla karakterize edilen faydacılıktan keskin bir şekilde ayırır. Yeni ekolojik etiği inşa ederken, geleneksel ekolojik bilgi, bir tür insan merkezli etik olarak faydacılık ile biyomerkezci etik arasındaki boşluğa köprü kurar (Berkes, 2008, s. 274).

Ekolojik problemlerin çözümü için kutsal doğanın anlaşılmasının önemine inanan Bateson, bilimin hareket noktası olan aklın tekil bir organizma değil organizma ve çevre tarafından işletilen bir sistem olduğunu söyler. Evreni sayısız farklılığın, yani fikrin, birlikteliğinden oluşan karmaşık bir ortam olarak tarif eder. Aklın sadece insana ya da hayvana

özgü olmadığını ifade eden Bateson sibernetik sistem olarak adlandırdığı teorisine göre “‘akıl’ demek bu farklılık yaratan farklılıklarla, yani bilgiyle, etkileşime girebilen ve bu bilgiyi dönüştürebilen bir sistem demektir.” Akıl doğaya; geniş biyolojik sisteme –ekosisteme– içkin (varlığın içinde var olan) kılıyor.” Bateson, evrendeki her türlü ilişkisel sistemi akla dönüştürüyor ve öznel kılıyor (Bookchin, 1996, s. 69). Tanrı’yı, doğayı, insanı, akı, her birini birbirine içkin kılmak şartıyla; hiçbirini doğanın üzerinde aşkın bir hiyerarşi kurmak için kullanmamak kaydıyla birbiriyle ilişkili olan sibernetik ekolojiye doğa da Tanrı da diyebileceğimizi söylüyor (Kodalak, 2020).

Eğer ki Tanrı’yı doğanın ötesine yerleştirirseniz, yarattıkları ile kendisi arasına bir set çekerseniz ve kendinizi de Tanrı’nın görüntüsünde yaratılmış addederseniz, bu mantıkla kendinizi de doğal olarak çevrenizdeki her varlığın dışında ve karşısında görürsünüz. Ve aklın tümünü haksızca sadece kendinize atfettiğinizden dolayı, çevrenizdeki tüm dünyayı akılsız görürsünüz ve böylece etik ve ahlaki değerlendirmeye hakları olmadığını varsayarsınız. Çevre sizin onu sömürmeniz için yaratılmış gibi gözükmeye başlar. Varlığını sürdürmeye dikkat ettiğiniz birim sadece siz, sizin ahaliniz ya da size benzeyenler olur; karşınıza çevreyi, diğer toplumsal birimleri, diğer ırkları, hayvanları ve bitkileri alırsınız. Eğer ki doğayla ilişkinizi böyle varsayarsanız ve de gelişmiş bir teknolojiniz varsa, hayatta kalma olasılığınız cehennemdeki bir kartopundan farksız olacaktır.... Kendimiz ve çevremizdeki insanlar hakkındaki tüm düşünme biçimlerini yeniden düzenlememiz gerek. Bu komik değil ve daha ne kadar zamanımız kaldığını bilmiyorum. Bugün için belki de en önemli mesele, yeni düşünme şekilleri geliştirmekten geçiyor (Kodalak, 2020).

Günümüzde yaşanan ekolojik yıkım ve çevre problemlerinin temelinde evreni birbirini tamamlayan bir sistem olarak görmeyen yarıştırıcı yüzeysel yaklaşım ile doğaya bilgece bakışın kaybedilmesi yer almaktadır. Teknolojinin ve bilimin bizlere sağlayacağını düşündüğümüz büyümlü yaşam biçimiyle Dünya’nın canlı sistemlerini yok etmeyi bırakıp tüm yaşamlarımızı saran zihinsel sürecin yaşamsal dokusu olan “kutsal”a inanmamız gerekmektedir. Bateson zihinsel unsurların birlikteliği olarak algıladığı evreni anlamının ekolojik bilgeliği gerektirdiğini, bunun da doğal dünyanın güzelliğini keşfetmeyi gerektirdiğini ifade ediyor. Yaşayan dünyanın ve bu dünyadaki varlıkların uyumlu zihinsel birlikteliği ona saygı, huşu ile hayranlık duymak için yeterlidir. Evren, doğaüstü veya aşkın olana başvurmadan da kutsal olarak görülebilir. İnsanların doğaya sevgi, şefkat duygusuyla yaklaşması ekolojik bilgeliğin adımlarıdır. Ekolojik sistemin anlaşılmasına çalışılması bütünlük ve kapsayıcılık duygusu oluşturmaktadır. Ekolojik unsurlar içerisindeki karşılıklı ilişkiler kutsal evren algısını geliştirmektedir. Evrenin sistemini düşsel, sosyal, organik veya kişisel yaklaşımla anlamaya çalışmak toplumları doğaya karşı mevcut yabancılaşma ve anlamsızlık duygusundan kurtarıp tanrısal veya seküler içkin bir uyum sağlama etiği meydana getirmektedir. Söz konusu uyum

sağlama etiği, toplumları birbiriyle ilişkili tek bir evrensel sürece dahil eder. Doğa ve insan ilişkilerine diğer varlıklara karşı daha akıllı ilişki kurmak için bir temel sunar. Bateson, çocuklara güzel bir dünya bırakmak için doğanın güzelliği ve insan sanatının etkileşime girerek ekolojik bilgeliği yeniden kazanmak gerektiğini, “saygılı teklik” şeklinde ifade ettiği teorisi için beş hususu belirtmektedir. 1. “Ekolojik zihin” anlayışı, 2. Ayrılmaz birlik fikrinin kabul edilerek benlik düşüncesinin genişletilmesi 3. Sistematik ekolojik kutsallık anlayışının kabul edilmesi 4. Yeni bir etik anlayışı 5. Dünya ile kutsal etkileşimin yeni tarzına dahil olma (Charlton, 2008, s. 161).

Bateson’a göre Kutsal ekoloji, yaşayan engin dünyanın içi içe geçmiş tüm zihinlerinin toplamı ya da birbirine bağlı bütünlüğüdür (Charlton, 2008, s. 163).

Tanrı’nın dünyada içkin olduğunu söyleyen Spinoza ile Bateson’un ekolojik yaklaşımları benzer yönler taşımaktadır. Tüm şeyler Tanrı zihninin veçheleridir. Dolayısıyla insan benliği Tanrı zihninin bir yönü olarak dünyayla birleşmiş olarak görülmektedir. Tanrı içimizdedir. Tanrı sonsuz aklın ufkuna dâhil olabilen her varlığın etkin nedenidir. Doğanın bütün parçaları aralarından hiç boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır, işte bu da açıkça gösterir ki bu parçalar birbirinden ayrı değildir (Spinoza, 2011, s. 72-79). Tanrı’nın sonsuz sayıda niteliği vardır. İnsan akli, Tanrısal doğanın özünü yansıtan “düşünce” ve “yayılım” niteliklerini bilme güç ve kapasitesine sahiptir (Cihan, 2004, s. 178). Spinoza ve Bateson’a göre, olgu/değer ayrımı yaparak gerçek dünyayı anlamak ve ne yapılması gerektiğine dair görüşe varmak zordur. Çünkü Tanrı, zihin ve yaşayan dünya birlik halindedir. İlahi değerler maddî dünyanın ayrılmaz parçasıdır. Dünya ile ilahi olan, zihin ile beden, insan ile insan dışındaki varlıklar arasındaki temel birlik kavranmalıdır. İnsan, kendini sınırlı benliğinden daha büyük bir şey gibi görmemelidir (Charlton, 2008).

İnsan-doğa ayrımını yansıtan düalist düşünceye kaynaklık eden modern felsefeyi eleştirerek ekosentrik değerleri vurgulayan felsefelerden derin ekoloji, genel felsefenin bilgeliği(sophia) amaçlaması gibi ekosophie (ekolojik bilgelik)yi amaçladı. Toplumlar ve doğal dünya arasında daha derin ve uyumlu ilişkiler geliştirmek için insan-doğa ilişkilerinin çeşitliliğini araştırıp normatif bilgelik açısından ekolojiyi tanımlamıştır. Doğayı kutsal olarak gören Naess (1977) Mathews (1988) Fox (1984), Devall, Sessions(1985) ve Jonge (2004) kendi ekoloji felsefelerini desteklemek için Spinoza’nın natüralist felsefesinin bazı yönlerinden yararlandılar. Felsefelerindeki ortak ilkeler ise şunlardır: “Yaşamın içsel değeri, biyomerkezli-çevremerkezli eşitlikçilik ve kendini gerçekleştirme.” (Grange, 2018, s. 84-85).

Ekolojik farkındalık, ancak rasyonel bilgimizi çevremizin doğrusal olmayan doğası için bir sezgiyle birleştirdiğimizde ortaya çıkacaktır. Bu tür sezgisel bilgelik, geleneksel, okuryazar olmayan kültürlerin, özellikle de yaşamın son derece rafine bir çevre bilinci etrafında organize edildiği Amerikan Kızılderili kültürlerinin karakteristiğidir. Öte yandan kültürümüzün ana- damarında sezgisel bilgeliğin eğitimi ihmal edilmiştir. Bu, evrimimiz sırasında, insan doğasının biyolojik ve kültürel yönleri arasında gittikçe büyüyen bir kopma olduğu gerçeğiyle ilişkili olabilir. İnsan türlerinin biyolojik evrimi beş bin yıl kadar önce bitmişti. Bundan sonraysa evrim artık genetik boyutta değil, temelde insan bedeni ve beyni yapı ve büyüklükçe aynı kalırken, toplumsal ve kültürel boyuta devam etti. Bu kültürel evrim sürecinde uygarlığımızla çevremizi o kadar değişikliklere uğrattık ki, geçmişteki herhangi bir başka kültür ve uygarlıktan daha çok biyolojik ve ekolojik temelimizle temasımızı yitirdik. Bu kopma kendini Bir yandan zihinsel kudret, bilimsel bilgi ve teknik becerilerin gelişmesi, öte yandan bilgelik, maneviyat ve ahlakın gelişmesi arasında göze batan bir eşitsizlikte gösterir (Capra, 1992, s. 40).

Leopold'un toprak etiği, derin ekoloji, Gaia, toprofili/ toprak sevgisi, yer duygusu, biyobölgecilik ve biyofili/canlıların sevgisi de dahil olmak üzere birçok fikir akımı çevre etiği ekseninde ekolojinin bilimsel ekolojide eksik olan kutsal boyutlarını araştırdı. Birçok farklı yerli geleneğin bilgi-uygulama-inanç kompleksi, evrenin merkeziliği, güzelliği ve bütünün parçası olarak insanların yeri hakkında ilham veren bilgelik bilgisi içermektedir (Berkes, 2008, s. 275).

Buraya kadar bahsedilen ekolojik görüşler değerlendirildiğinde doğa-insan ilişkisini çevremerkezli bakış açısıyla ve çevre etiği anlayışı ekseninde biyosferik bütünlük esasıyla ele alan görüşler kutsal ekoloji kavramı ile ilişkilendirilerek ekolojiyi kutsal gören ekolojik akımlar olarak da değerlendirilebilir. Çünkü, ekolojik görüşlerini mistik, manevi içsel etik ilkelerle temellendiren derin-mistik ekoloji, yeryüzü etiği, Gaia gibi insan-çevre birliğini benimseyen çevremerkezli akımların içsel bütünlüğü esas alan mistik, spiritüel, dinî veya seküler kutsal bir ekolojik bilinç önerdikleri görülmektedir.

Ekolojik Düşüncede Maneviyatçı Eğilimler ve Mistik Ekoloji

Genel ekoloji düşüncesinde metafizik, mistik, etik ve maneviyatçı eğilimleri içinde barındıran mistik ekoloji, çevresel sorunların çözümünü doğa-insan arasında kurulacak manevi bağ ile mümkün görmektedir. (Önder Ö. , 2018, s. 178). Mistik görüşe göre her şeyin özü sayılan bilinç Tanrı'yla ilişkilendirilir. Tanrı, evrenin özüdür ve her şey ondan tezahür eder. Tüm maddî biçimler ve tüm canlılar ilahi bilincin kalıpları olarak görülür. Doğa ile insan benliğinin birliğine dayanan ekolojik bilinç aynı zamanda manevi bilinçtir (Capra, 1992, s. 339). İnsan ruhu, bir bütün olarak kozmosa ait olma ve tüm evrenle bütünleşme olarak anlaşılmalıdır. Bahsi geçen manevi dünya görüşü; Doğu mistisizmi, Hinduizm, Taoizm,

Budizm veya İslam Mistisizmi'nin ya da Kızılderililerin manevi geleneklerini oluşturan kozmoloji ile benzerlik gösteren ekolojik dünya görüşüdür (Capra, 1994d, s. 37). Özellikle mistik deneyimler, panteistik ve animistik algılamalar içeren mistik ekoloji yaklaşımı, modern bilimin, pozitivist yaklaşımın duyular ve sezgiler olmadan evrenin, doğanın sistemini anlamada yetersiz kalacağını düşünürler (Önder Ö. , 2018, s. 179). Capra'nın ulaşmak istediği bir din değil dinin ya da manevi olanın içindeki kozmosa bir bütün olarak bağlanmışlık duygusudur. Ekolojik bilinç, bütün olguların iç içeliğine, kozmos içerisinde konumlanışlarına göre bir bilinçtir. Bu yüzden ekolojik paradigma güçlü bir manevi boyut içermektedir. Bu da kurumlaşmış dinden farklı yeryüzü merkezli bir maneviyattır (Önder T. , 2017, s. 134). Rudolf Bahro, ekolojik bunalımın kapitalizme vedayı zorunlu kılacağını söyler. İnsana içsel olan ama ancak dar maddi varoluşunu aşır evrensel zihin güçleriyle ilişki kurduğunda ortaya çıkan tinselliği; dinsel gibi görünen ama öte-dünyaya değil bu dünyaya ilişkin gerçek (reel) bir varoluşu ifade etmesi itibarıyla “içimizdeki Tanrı” olarak tanımlıyor. Spinoza'nın “Tanrı'ya entelektüel sevgi” mefhumuna da atıf yapan Bahro, ekolojik dengenin kendisini manevi görür ve Tanrı'yı dışlamayan ama insan bilincine odaklanan bir maneviyat değerlendirmesi yapar. (Bahro, 1996, s. 58). Bahro'ya göre maneviyat, dünyayla ve hayatla araçsal akıl dışında kurulan bütüncül bir ilişkidir (Önder T. , 2017, s. 135). Porritt, materyalist tutumlardan uzak manevi değerler zeminine oturtulan yeryüzü merkezli bir maneviyat anlayışı ile sosyal ve politik çözümler önermektedir. Tanrı'nın metaforu olan toprağın da yaşamın kutsal merkezi durumunda olduğunu ifade eden Porritt, ekolojinin bize insanlığın gezegendeki hayatın merkezi olmadığını, bütün dünyanın “bedenimizin” bir parçası olduğunu ve kendimize saygı gösterdiğimiz gibi ona da saygı göstermeyi öğrenmemiz gerektiğini öğrettiğini söyler. Ekolojik çözüm için manevi, madde dışı değerlere yöneliş, bütünsel sentez ve bütünlük, doğaya uyumun gerekliliğini vurgular (Porritt, 1989, s. 199). Kutsal bir bilime ihtiyaç duyulduğunu düşünen Nasr'a göre (1995), bilim, her ne kadar kendi içinde meşru ise de bilimi bütünleyecek daha yüksek bir bilgiden yoksun olduğu için tabiatın kutsal ve manevi değerini tahrip etmektedir. Bu durumun telâfi edilebilmesi için tabiatla ilgili metafizikî bilgi yeniden ihya edilmeli ve tabiata kutsal niteliği tekrar kazandırılmalıdır. Bunu gerçekleştirebilmek için bilim tarihi ve bilim felsefesi, Hristiyan teolojisi; Avrupa tarihinin büyük bir bölümünde hayatiyetini sürdüren geleneksel tabiat felsefesiyle bağlantılı olarak yeniden araştırılmalıdır. Doğulu metafizikî ve dinî geleneklerin yardımıyla Hristiyanlık'ın unutulmuş öğretileri hatırlatılarak Hristiyan öğretisi, tabiatın manevi anlamını içerecek biçimde genişletilmelidir” (Nasr, İnsan ve Tabiat (Nabi Avcı), 1988, s. 10). İnsan bilinci, var oluşun maddi olmayan yönüne önem verdiği zaman her şeyle derin bağlantımız olduğunun farkına varabilir. Yaşamın materyalist açıdan

açıklanması, her şeye maddî anlam yüklemekte ve insana doğadan ayrı olduğunu düşündürmektedir. Bunun bir aldanma hali olduğu ancak manevi derinliğe inildiği zaman fark edilebilir. Evrendeki birliğin farkına varmak insanı Tanrı bilincine ve kozmik bilince ulaştırır. Dinlerin bilgilerinin ulaştığı doğaya derin saygı tüm yaratılanların birliğine inanmakla başlar (Spretnak, 1994, s. 89).

Derin ekolojinin merkezinde yer aldığı maneviyatçı (mistik) ekoloji yaklaşımlarının doğuş zemininde ekolojik bunalımın nedeni olarak görülen modern toplum ile gelen manevî/metafizik olanın reddi, sonrasında gelişen canlı ve çevremerkezli yaklaşımlar yer almaktadır. Çevre sorunlarının nedeni olarak doğayı araçsal bir değer olarak gören insanmerkezci ve materyalist tutumları gören maneviyatçı ekolojistler, çözüm olarak insanın kendisini büyük bir bütünün parçası olarak hissettiği ve bütünlüyle barışçıl bir ilişki geliştirmesini öneren mistik öneriler sunmuşlardır (Önder T. , 2003b, s. 175). Mistik ekolojistlere göre kartezyen Newtoncu paradigmanın tahakkümü altında olan Batılı kültürü tabiatı dünyevileştirerek araçsallaştırmıştır. Çözüm için organik yaşama geri dönmek ve unutulmuş bütünlükçü, manevi kadim bilgiyi yeniden hatırlatacak bir zihni değişime ihtiyaç vardır. Tek bir organizma olarak birlikte yaşayan kutsal özler, tüm doğa alemine yayılmıştır. Tinsel(mistik) ekoloji, yaratıcı doğa sürecine saygı, huşu, tevazu, yalınlık, dünya ve yaratıkların kutsallığı duygusu ile hareket eden bir dünya görüşüdür (Altunoğlu, 2017, s. 156). Saf seküler bir bakış, kutsal ile arasına mesafe koyduğu için Tanrı'nın yarattıklarına atfedilen kutsallığın sağlayacağı imkânlardan mahrum kalmaya mahkûmdur. Aralarındaki bazı farklar olmakla birlikte genel olarak tabiatı kutsal addeden tinsel ekolojistler “kutsal öteki (dinlerin kutsallık atfettiği, Tanrı'nın yüceliğinin görüldüğü geçici ziyaret edilen mekânlar: dağ, hac vb.)”, “kutsal mekân (Sürekli yaşanan yerler: ev, yuva)” ve “her yer kutsal” şeklindeki üç yaklaşımdan sonuncusunu yaygın olarak benimseyerek bütün küreyi kutsal addetme eğilimdedirler (Altunoğlu, 2017, s. 157).

Derin ekoloji ile benzer ilkeleri savunduğu için birlikte de anılan mistik (tinsel) ekolojistler, materyalist mekanik bilimsel yaklaşım yerine pagan dönemlerde olduğu gibi doğaya bütüncül ve saygılı bir yaklaşım, insanın varlık zincirinin tepesindeki otorite olarak görmekten vazgeçerek kendisini zincirin diğer varlıklarla eşit bir parçası olarak görmesi, Tanrı veya yeryüzü merkezli bir manevi yaklaşım, patriarkal(ataerkil) söylemin terk edilerek erkek egemen yaklaşım yerine kadın ve erkeği zincirin birer halkası veya kadını merkeze alan bir anlayışı ve yönetimde ulus-devletin merkezî şehirci, kalabalık yönetimi yerine küçük ölçekli ademimerkeziliği (yerinden yönetim) önermektedirler (Elkins, 1994, s. 77). Mistik, dinî temelli, maneviyatçı çözüm önerileri sunan tinsel(mistik) ekoloji anlayışının siyasal ve toplumsal hayal

retme konusunda etkili olduğunu söylemek zordur. Bununla beraber derin ekolojin de etkili bir siyasal toplumsal proje ortaya koyduğu söylenemez (İmga, 2017, s. 168).

Leopold'un yeryüzü etii, Lovelock'un Gaia ve Naess'in derin ekoloji yaklaşımları zemininde ortaya çıkan mistik ekoloji; manevi, bütüncül evren anlayışı, kozmik bilinç gibi ekolojiyi kutsal gören felsefesiyle yukarıda üzerinde durulan diğer akım ve felsefi görüşlerle "kutsal ekoloji" kavramı etrafında buluşmaktadır.

Maneviyat yaklaşımlı akımların ilkelerini değerlendirdiğimiz bu bölümde konumuz sosyal toplumsal ekolojik akımlar olmasa da mistik ve derin ekoloji perspektifini daha da netleştirmek amacıyla sosyal ekolojistlerin mistik ekolojiye yönelttiği eleştirileri irdelemek faydalı olacaktır. Amerikalı radikal ekolojist Murray Bookchin tarafından geliştiren toplumsal ekoloji düşüncesi anarşist unsurlar içeren toplumsal ekolojinin temel dayanağı toplumla doğa arasındaki sorunlar toplum ve doğadan değil akıl dışı, anti ekolojik; hiyerarşik, sınıfsal kapitalist toplumdan kaynaklanmaktadır (nder T. , 2003b, s. 187). Murray Bookchin, toplumsal ekoloji bakış açısıyla mistik ekolojileri eleştirel yaklaşımları şu şekildedir:

Ekolojiyi, onlar için ekoloji; insanların, diğer hayvanların ve bitkilerin içinde yaşadığı ve birbirleriyle etkileştiği habitat." toplumsal ekolojiyi de "yaşam formlarının basitten karmaşığa, daha doğrusu basitten eşitliye doğru diyalektik açılımı" olarak Murray Bookchin; kozmosu, birinci doğa (insani olmayan gelişim) ve ikinci doğa (insan yapımı evren) olarak tasnif eder. Özgürlüğün ekolojisi olarak tanımladığı toplumsal ekoloji felsefesinin bu iki doğayı sentezleyerek üçüncü bir doğa ortaya çıkarmaya çalışan bir evrim felsefesi olarak tanımlar. Mistik ekolojistleri eleştirerek onları, vahşi doğa dedikleri birinci doğaya saygıda kusur etmemeye çalışırken insan yaratımı olan ikinci doğayı ve insanı kusurlu görmekle suçlar. Mistik ekolojilerin biyotik evrimin ürettiği zengin farklılaşmayı göz ardı edip bunun yerine anlamlı farklılaşmalar içermeyen bir "bütünlükten" söz ettiklerini belirtir. Onları Toprak Tanrıçası'na (Gaia) tapınma ve ekolojik animizm gibi kozmik düşünceleri temsil eden, dini görünüşlü pratikler benimseyen, tarih öncesi yaşam biçimlerine dönülmesini öneren akımlar olarak tenkit eder. Mistik görüşlerin hepsinin insanı dışlayıcı, bakteriler ve virüsler de dahil olmak üzere bütün yaşam formlarını "içsel değerleri" bakımından birbiriyle eşit tutan ortak bir bakış benimsediği söyler. Mistik ekolojik görüşleri, akılcı bir ekoloji hareketinin bütünlüğünü tehdit eden mistik, romantik ve çoğu zaman tamamen ahmakça bir dizi ekoloji anlayış olarak nitelendirir. En seküler görünen derin ekolojinin de dindarlık eğiliminde olduğunu, söylemlerin doğalcılıktan uzak doğastc olduğunu, kullanılan "kutsallığın" da insan dışı doğa kastedilerek kullanılmasını doğru bulmaz. Biyomerkezciler hem insanlara diğer yaşam formlarına yklemedikleri bir etik davranış zorunluluğunu yükleyip hem de insanların "doğuştan gelen değer" bakımından diğer yaşam formlarıyla "eşit" olduğu konusunda ısrar edemezler (Bookchin, 2015, s. 10-60).

Bookchin'e göre mistik ekolojistler, maneviyatın içine tanrıları katarak onu dar görüşlü bir doğa dini haline getirmekte ve yozlaştırmaktadırlar. Ona göre mistik ekoloji, doğalcı değil doğa üstü bir görüş dayatmaktadır. Eckersley'e göre toplumsal ve derin ekoloji görüşlerinde biyobölgeci yaklaşımı önerme; sığ/korumacı çevreciliğe, bilimciliğe ve doğaya araçsal yaklaşıma karşı olma yönleriyle ortaklıklar vardır (Önder T. , 2003b, s. 210-214).

Ekoeleştirir

Amerikan yazınında doğanın haklarını savunma geleneği 1870'li yıllarda başlar. John Muir (1838-1914) yazılarında doğanın yaşam hakkını savunup insanın çevreye karşı sorumluluğunu ilk kez dile getirmektedir. İnsanın toprağa karşı ahlaki yükümlülükleri olduğunu açık şekilde ilan eden ve insanın doğal dünyadaki konumunu ekolojik düşüncenin temel prensipleriyle yeniden belirleyen Leopold'un düşüncesinin arka planında yer alan iki kişi Thoreau ve Muir daha ekoloji bilimi ortaya çıkmadan, flora ve faunadaki bozulmalar dünya için bir tehdit oluşturmaya başlamadan, büyük bir duyarlılıkla ve bilimsellikle doğayı incelemişler ve çevrenin bir bütün olarak korunmasını istemişlerdir. Doğa-insan bütünleşmesi için insanın doğada vakit geçirmesi ve doğayı anlamaya çalışmasının önemli olduğunu düşünen Thoreau, bilerek yaşamak ve yaşamın gerçeklerini öğrenmeye çalışmak için 1840'lı yıllarda gerçekleştirdiği orman gezisi ve yürüyüşlerinde edindiği izlenimleri eserlerinde paylaşmış, içsel bir doğa duyarlılığı oluşturmaya çalışmıştır (Özdemir, 2022, s. 9). Transandantalizm'in de öncülerinden olan Thoreau doğanın manevi yönüne dikkat çeker. Ona göre "Doğa, insanlar için değildir. Doğanın kendisine ait tanrısı vardır ve bu tanrı insanların taptığı Tanrı değildir. Thoreau için doğa ne "uluyan yaban" ne de "ulu yabandır"; doğa, kendisi için doğadır." (Tozka, 2022, s. 41). Leopold; doğanın özsel bir değere sahip olduğunu vurgulayan Thoreau ve yeryüzü merkezli bir bakışı savunan Muir'den aldığı doğal duyarlılığı ekoloji bilimiyle birleştirip geliştirerek toprak etiği görüşünü ortaya koymuştur. Doğanın hâkimi değil parçası olma ve varoluş birliği bilincine varma, kendini her yerde evinde hissetme ve toprağın kutsallığı bilinciyle hareket etme, doğanın bütün unsurlarıyla bir bütün olduğu ve bu bütünde her varlığın yaşama hakkı olduğu görüşleri Leopold'un toprağa karşı ahlaki sorumluluk temasının temelini oluşturmuştur (Özdağ, 2017, s. 49-51) Aldo Leopold, Bir Kum Yöresi Almanacağı (A Sand County Almanac) adlı kitabının içindeki "Toprak Etiği" (1949) yazısı ile canlı-cansız tüm varlıklara da tabiat içerisinde değer veren yeryüzü etiği anlayışını savunur. Leopold'un görüşleri sonraki dönem çevreye duyarlı çalışmaların doğmasında etkili olur. Amerikalı yazar ve biyolog Rachel Carson'un 1962'de yayımladığı Silent Spring (Sessiz Bahar), ekolojik hareketlerin başlangıcı olarak kabul edilir (Dönmez, 2021, s. 303).

Önceki bölümlerde incelediğimiz ekolojik akımların da etkisiyle edebiyat çalışmalarına yeryüzü merkezli bir yaklaşım getiren ekoeleştiri akımı oluşur. Cheryll Glotfelty (1996) tanımına göre ekoeleştiri “edebiyatla fiziksel çevre ilişkisini inceler.” (Garrard, 2020, s. 15). Ekoeleştiri, edebiyat eleştirisi ve kuramları içinde, edebiyat ve kültür metinlerini çevreci bir bakış açısıyla yorumlayan, edebiyat ile çevre, ekoloji ile kültür arasındaki ilişkileri inceleyen tek akımdır.” Bozulan ekolojik dengelerin sosyal ve kültürel etkilerini sosyokültürel bağlamda incelemektedir. Canlı ve cansız olarak tanımlanan inorganik maddelerin birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilerinin edebî metinlerde nasıl betimlendikleri, edebiyatın söz konusu ilişkiler ağına yaklaşımı, edebî ve kültürel anlatılarda dil kullanımı, ifade biçimleri ve yöntemleri, ekoeleştirin odaklandığı başlıca ilgi alanlarını oluşturmaktadır (Oppermann, 2012, s. 9). Edebî metinleri inceleme, eleştirme ve yorumlamakla birlikte edebî metinler aracılığıyla insanı doğayla yakınlaştırmayı, çevre sorunlarına metinler aracılığıyla çözümler sunmayı ve insanlarda ekolojik bir bilinç geliştirmeyi amaçlar (Bulut, 2005, s. 79). Edebiyat çalışmalarına çevre bilinci kazandırmayı başaran ekoeleştirin terim olarak ilk kullanımı 1978’de William Rueckeret’in “Literature and Ecology” (Edebiyat ve Ekoloji) adlı makalesinde görülmektedir. Rueckeret ekoeleştiriye “Ekoloji prensiplerinin edebiyata uyarlanması” olarak tanımlamaktadır (Rueckeret, 1996, s. 105). Ekoeleştirin edebiyat araştırmalarında akademik bir alan olarak ortaya çıkışı Amerika Birleşik Devletleri’nin Nevada Eyaleti Reno kentinde kurulan ASLE’nin (Association for the Study of Literature and Environment) [Edebiyat ve Çevre Çalışmaları Derneği] kurulmasıyla olmuştur. 1993 yılında ekoeleştiri üniversitelerde çalışılmaya başlanmıştır (Ünser, 2022, s. 132). Ekoeleştirin ilk tanımını 1996’da Cheryll Glotfelty “The Ecocriticism Reader (Ekoeleştiri Derlemesi)” kitabındaki “Literary Studies in an Age of Environmental Crisis (Çevre Krizi Çağında Edebiyat Çalışmaları)” başlıklı giriş bölümünde yapmıştır (Glotfelty, 1996, s. XV). “Ekoeleştiri, edebiyat ve fiziksel çevre alanındaki ilişkileri inceleyen disiplinler arası bir çalışma alanıdır.” (Oppermann, 2012, s. 10).

Lawrence Buell, *The Environmental Imagination [Çevresel İmgelem]* (1995) adlı önemli kitabında bir çevreci eseri tanımlayan özellikleri içerisinde sorumluluk anlayışına da yer verir. Buell, “insanın çevreye karşı sorumlulukları eserin etik boyutunun bir parçası” olarak tarif eder. Ünlü çevreci eleştirmen Scott Slovic, 2008 yılında yayımladığı *Going Away to Think* başlıklı kitabında “ekoeleştirel sorumluluk” (ecocritical responsibility) kavramını ortaya atmıştır (Özdağ, 2017, s. 7).

Lawrence Buell, yayımladığı *The Future of Environmental Criticism [Çevreci Eleştirin Geleceği]* (2005)’de belirttiğine göre ekoeleştiri 1990’lardaki ilk evresinde Amerikan edebiyatı çalışmalarında doğa yazınına odaklanmış ve “ekolojik bilinç” yaratmayı

amaçlamıştır. Çevre, doğal çevre olarak tanımlanarak biyotik toplumların sürdürülebilirliğine katkı amaçlanmıştır. “Birinci dalga çevreci eleştiri, doğa yazınında, doğanın merkezde olduğu kurgusal eserlerde ve şiirde doğal dünyayı merceğe almış, eserlerde doğanın içsel değerine dair farkındalık geliştirerek okuru doğal dünyanın, yaban hayatının, biyoçeşitliliğin korunmasına sorumluluk alacak birey yapma misyonu içermiştir.” (Özdağ, 2017, s. 8). Ekoeleştirici, başta 1960’lı yıllarda modern çevreciliğin temellerini oluşturan çalışmalar olmak üzere çeşitli ekolojik akım ve kaynaklardan etkilenmiştir. Rachel Carson’un 1962’de yayımlanan *Silent Spring* (Sessiz Bahar) adlı eseri önemli bir kaynaktır. DDT’nin tüm canlılara verdiği zararı gündeme getiren bu eser sonrası 1971’de bu tarım ilacının kullanımı yasaklanmıştır. Aldo Leopold’un toprak etiği fikrini ortaya attığı 1949’da yayımlanan *A Sand County Almanac* (Kum Vilayeti Yıllığı), Arne Naess’in bütünsel evren görüşüne dayanan derin ekoloji akımı ekoeleştirisinin beslendiği önemli kaynaklardır (Oppermann, 2012, s. 20). Henry David Thoreau, John Muir, Edward Abbey, Wendel Berry, Scott Slovic, Annie Dillard, Lawrence Buell ve Bachelard ilk dönem ekoeleştirisinin önemli isimleridir. Ekoeleştirici, derin ekolojinin yanı sıra fizik, kimya, biyoloji, doğa bilimleri, sosyal bilimler, modern ekoloji ve edebiyat çalışmalarını bir araya getiren disiplinler arası edebiyat eleştirisi ve kuramıdır. Ekoeleştirici, ekolojik bilinç oluşturmada dilin önemini vurgulayan, edebiyat metinlerini biyolojik çeşitliliğe dayanan ekosistemlere benzeten ekolojik postmodernizmi kabullenir (Oppermann, 2012, s. 21-22).

Edebiyat ve kültür çalışmalarına ekolojik bilinçle yaklaşmanın önemi Türk akademisyenlerce de benimsenmekte, bu alanda önemli çalışmalar yürütülmektedir. Ekoeleştiriciye dair Türkçe ilk çalışmalardan bazıları: Ufuk Özdağ, *Edebiyat ve Toprak Etiği: Amerikan Doğa Yazınında Leopoldcu Düşünce*. (2005); Dilek Bulut, “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoeleştirici,” (2005); Serpil Oppermann, “Doğa Yazınında Beden Politikası,” (2006); Türkan Kuzu, “Aytül Akal’ın Masallarıyla Çocukta Çevre Bilinci Geliştirme” (2008); Ufuk Özdağ, “Edebiyatın Ekoloji Temelli Doğa Eğitiminde Önemi” (2008)dir (Özdağ, & Gökalp Alarslan, 2010, s. 648). Ekoeleştiriye Türkiye’de akademik çevrelere tanıtmak, ekoeleştirisinin Türk edebiyatı ve kültürel boyutunu uluslararası bir platformda anlatmak için Ufuk Özdağ, Nevin Özkan, Serpil Oppermann, Elis Yıldırım gibi akademisyenlerce 2009’da Antalya-Kemer’de düzenlenmiş olan *The Future of Ecocriticism: New Horizons*” adlı sempozyum Türk akademisyenlerce ekoeleştirici alanıyla ilgili Türkiye’de düzenlenmiş ilk sempozyumdur. Hacettepe ve Ankara Üniversitesi rektörlerinin aynı zamanda Türkiye Fulbright Komisyonu ve diğer kuruluşların destek ve katkılarıyla düzenlenmiş olan konferansa beş kıtadan yüzün üzerinde ekoeleştirmen katılmıştır. Konferansta sunulan bildirilerden seçilen otuz iki makale Serpil Oppermann, Ufuk Özdağ, Nevin Özkan ve Scott

Slovic editörlüğünde *The Future of Ecocriticism: New Horizons* (Ekoeleştirelinin Geleceği: Yeni Ufuklar) adıyla 2011’de kitaplaşmıştır. İngiliz edebiyatı alanında “Ted Hughes’un Son Dönem Şiirlerinin Ekoeleştirel Bir İncelemesi” başlığıyla ekoeleştiri alanında ilk yüksek lisans tezini yazmış olan Dilek Bulut Sarıkaya’ya göre “İnsanın fiziksel çevresiyle olan ilişkilerini tekrar gözden geçirme olanağı sağlayarak ekolojik bilinçlendirme oluşturmak ve bu yolla doğanın kötü muameleye maruz kalıp bilinçsizce yok edilmesini önlemek, ekoeleştirel düşünceye göre edebiyatın en önde gelen temel amacı olmalıdır.” (Oppermann, 2012, s. 13-14).

2000’li yılların başlarında birinci dalganın oluşturduğu çevre kavramının kapsamı “kültürel çevre” anlayışı olarak genişleyerek ekoeleştiriye yerleşmiştir. Irk, çevre, sınıf, cinsiyet gibi kültürel ve toplumsal konularla çevre etiği konuları çevre sorunlarıyla birlikte ekoeleştiriye yer almaya başlamıştır (Oppermann, 2012, s. 22). “İkinci dalga çevreci eleştiri; içinde insanın da yer aldığı kentsel alanların, yapılandırılmış çevrenin ve metropollerin ele alındığı eserlere odaklanarak, doğa ve kültür karşıtlığını yok ederek, çevresel adalet konularına yönelerek toplumsal bir çevreci eleştiri yoluyla okuru tüm gezegene karşı sorumluluk almaya yöneltmiştir.” (Özdağ, 2017). Kentin ekolojik sorunlarının da edebî eserlerde yer almasıyla kentsel ekoeleştiri dalı ortaya çıkmış. Bununla birlikte sosyal uygulamalara ve kültürel süreçlere çevre bağlamında odaklanılmasıyla ortaya önemli derleme çalışmaları çıkmıştır. Anlatılar üzerine sosyokültürel ekoeleştirel yaklaşımlar geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Ekoeleştiri, ikinci evrede çevre sorunlarını politik ve kültürel çerçevede ele almaya başlamış, kültür kuramlarından da yararlanma yoluna gitmiştir. “Ekoeleştiri yalnızca edebiyat eserlerinde doğanın nasıl yansıtıldığını incelemeyi, doğaya yüklenen simgesel anlamları, bu anlamların oluşturduğu düşünce kalıplarını, nehirlerin, denizlerin, toprak, bitki ve hayvan türlerinin insan kültürlerini nasıl şekillendirdiğini, dilin nasıl kullanıldığını, çevre sorunlarına nasıl yaklaşıldığını, metin içindeki değer yargılarını ve benlik kavramlarını da mercek altına alır.” (Oppermann, 2012, s. 26). “Ekoeleştiri, insan algısının fiziksel çevre ile insan olmayan yaşam formlarını içeren küresel toplulukları da kapsayacak şekilde genişletilmesini temsil eder.” “Çevrenin kültürleri nasıl yapılandığı ve insan kültürlerinin fiziksel çevreyi nasıl dönüşüme uğrattığı da ekoeleştirelin ilgi alanıdır.” Ekoeleştiri, insan merkezli bakış açılarını insanı da içine alan gezegen merkezli dünya görüşüyle değiştirmeyi amaçlamaktadır (Oppermann, 2012, s. 26).

Ekoeleştiri çalışmalarının üçüncü döneminde “okurun yaşadığı bölgeye bağlılığını artıracak, kuvvetli bir sorumluluk anlayışı sağlayarak yörelerde onu harekete geçirecek doğa yazını veya kurgusal eserlerin özel bir ilgi görmektedir.” (Özdağ, 2017, s. 9). Bununla birlikte “Sömürgecilik dönemi sonrası edebiyat ve kültür çalışmaları, sınıf, cinsiyet ve ırk üzerine

geliştirilen ekolojik temelli yeni kültür kuramları, biyoetik, biyosemiyoloji ve biyoteknolojiler gibi posthümanizm şemsiyesi altında ortaya çıkan yeni açılımlarla bağlantılar kurarak genişlemesi oluşturmaktadır.” (Oppermann, 2012, s. 26). Ekoeleştirelinin, üçüncü gelişme döneminde alanını dünya kültürleri ve edebiyatlarını kapsayacak şekilde genişletmesi geniş perspektifte çevre, edebiyat çalışmalarını kapsayan ekoeleştirel çalışmaların artmasında etkili olmuştur. Günümüzde postmodernizm ve ekoeleştirelinin ortak yaklaşımları: Doğanın devingen bir canlılık sergilemesi, insan dahil tüm canlılar ve maddenin tüm yapı taşlarının sihirli bir değere sahip oldukları görüşüdür. Son yıllarda feminist kuramlarda, bilim çalışmaları ve çevre felsefesinde maddenin canlılığını savunan yeni maddecilik akımından söz edilebilir. Bu akım, insan ve insan olmayan tüm varlıkların bedenlerini ekolojik cisimler olarak sınıflandırmaktadır, insanla insan olmayanlar arasındaki ilişki anlayışını yeniden şekillendirmektedir (Oppermann, 2012, s. 37). Jane Bennett’e göre maddenin canlılığı ve maddesel oluşumların yaşamsal güçlerinden bahseder. Doğal çevrenin ve insan bedeninin ortak maddesellikleri vardır. Maddesel dönüşümde doğa, insanın da içerisinde bulunduğu diğer elementlerle etkileşimde bulunan ve onları değiştiren eyleyici bir güçtür (Yazgünoğlu, 2012, s. 340).

Dilek Bulut Sarıkaya’nın “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoeleştiri” adlı makalesinde ekoeleştiri ile ilgi paylaşımları önemlidir:

Ekoeleştirelinin, çevre sorunları için ekolojik bilinçlendirme oluşturmak üzerine yoğunlaştığını, doğanın edebiyata nasıl yansıtıldığını inceleyen ekoeleştirel kuramın, insanların doğayla olan ilişkilerini incelerken onların doğayla daha yakın bir etkileşim içerisine girmelerini de teşvik etmeyi amaçladığını belirtir. Ekoeleştirel kurama göre kültür ve doğa iki farklı kavram değil, birbirini tamamlayan bir bütünün parçalarıdır. Kültür ve doğa "akan bir deredeki su ve toprak" kadar birbiriyle iç içedir. Çünkü, kültürler insanların fiziksel çevreleriyle etkileşimleri sonucunda ortaya çıkmış ve gelişmişlerdir. Ekoeleştiri, doğayla insan arasında sıkı bir bağ kurarak eşitlik ilkesine dayanan bir sistemler ağı oluşturmaya çalışmaktadır. Ekoeleştiri, edebiyatı doğayla ilgili yerleşmiş ideolojileri yıkmak için mükemmel bir araç olarak görür; çevre ve insan arasında uzlaşma sağlayarak ekolojik bir çevre kavramı yerleştirmeye çalışır. Amacı doğayla özdeşleşmeyi sağlamak olan ekoeleştiri Naess’in derin ekoloji felsefesinden de yararlanır. Bu görüşe göre insanın benlik kavramı sadece kişisel egosuyla sınırlı kalmayıp diğer varlıkları da içermelidir. İnsan kendini diğer canlılarla özdeşleştirebildiği ölçüde, doğayı yok etmenin kendini yok etmek olduğunu kavrayabilir. Naess, insan ve diğer canlılar arasındaki farklılıkları ortadan kaldıran bu görüş "ekolojik benlik" olarak da adlandırır. Ekoeleştiriye göre dil, içeriğinde toplumların düşünce sistemlerini ve değer yargılarını barındırdığına göre, yazınsal metinlerde ekolojik bilinçlendirme oluşturacak şekilde kullanılmalıdır. Ekolojik problemlere karşı yeterli duyarlılığın sağlanması ve çevre bilincinin yerleştirilmesi için dilin ekoeleştiriye hayatî önem taşıyan bir yeri vardır. İnsan kültürünün en önemli ögesi sayılan dil ve dış dünyayı birbirine yaklaştırarak aralarındaki farklılıkları ortadan kaldıran ekoeleştirel kuram bir kez daha bütünsellik ilkesini doğrulamış olmaktadır.

Eleştirmenin görevi, yazınsal metindeki farklı yaklaşımları ve "doğanın her bir ögesinin birbiriyle olan etkileşimini incelemek olmalıdır. Ekoeleştirel kuram, insan düşüncelerini şekillendirip, yönlendirme gücüne sahip olan edebiyata çevre bilincinin yerleştirilmesi konusunda çok önemli roller yükleyerek, doğayla dost yeni bir dünya görüşü için çalışır (Bulut, 2005, s. 81-86).

Doğa ve çevre sorunlarının ortaya çıkmasının nedenlerinin ekolojik dengenin bozulması, insan-merkezli yaklaşım, kapitalist anlayış, kartezyen dünya görüşü, indirgemeci bakış açısı, insanın kendini doğanın tek hâkimi gibi görerek ekolojik zincirin en tepesine konumlandırması, diğer canlılara mülkü veya hizmetkârı gibi davranması gibi birçok tespitte bulunan ekolojik duyarlılığa sahip akım ve felsefi görüşler; çevre sorunlarının çözümü için birçok öneri sunmaktadırlar. İnsan veya toplumların doğayı-çevreyi araçsal olmayan içsel bir değerle algılamasının ve manevi duyarlılık geliştirerek doğayı birbirine bağlı bütünlük olarak nitelendirmenin sorunların çözümü olarak görmeleri buraya kadar incelediğimiz ekolojik yaklaşımlarda tespit edilebilecek ortak söylemlerdir. Kutsal ekolojiyi, yerli ve kırsal halkların sahip olduğu bilgi birikimlerini inceleyen; bu bilgileri ve bilgiyi öğrenme yollarını araştıran bir disiplin olarak tanımlayan Berkes'in yaklaşımı, insan doğa veya çevre ilişkisini yaşayanengin dünyanın içi içe geçmiş tüm zihinlerinin toplamı ya da birbirine bağlı bütünlüğü olarak tanımlayan Bateson'un felsefesi, canlı-çevremerkezli yaklaşımlardan derin ekoloji, Gaia yaklaşımı, Leopold'un çevre etiği ve toplumların doğa algısını edebî metinler aracılığıyla tespit etmeye ve insanları metinler aracılığıyla doğaya yaklaştırmaya çalışan ekoeleştirelin gezegen merkezli bir algı oluşturma çabası bizi kutsal ekoloji kavramı etrafında buluşturmaktadır. Garrard'a göre (2020) "çevresel sorunlar bilimsel olduğu kadar kültürel incelemeye tabi olmalıdır, zira bu sorunlar doğaya ilişkin bir çevre bilgisiyle bunun kültürel yansıması arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır." (s. 31). Berkes'e göre, GEB içerisindeki inançları ve inançlara bağlı pratikleri öğrenme yolunu bulmaya çalışan kutsal ekoloji ile insanın çevreyle ilişkisindeki manevi boyutu modern hayata uyarlamayı öneren derin ekolojinin (Yolcu, Aça, & Dinç, 2023) ilkeleri birçok ortak değerde buluşmaktadır.

Folklor, Ekoeleştiri ve Ekofolklor

"Dünyada Türklerin yaşadığı bölgelerde verilmiş edebi eserler çevreci açıdan incelenirse ortaya çok değerli bir hazine çıkacaktır ve bu, Aytmatov'un deyimiyle, dünyanın yeniden yerine oturmasına büyük bir katkıda bulunacaktır." (Özdağ, & Gökalp Alarşan, 2010, s. 641). Türk kültüründe önemli bir değere sahip olan doğa; kültür, sanat ve edebiyat eserlerinde mitolojik dönem eserlerinden destan dönemine, sözlü edebiyat ve ilk yazılı eserlerden günümüze kadar Türkler içlerindeki ve zihinlerindeki doğa algısını eserlerine yansıtmışlardır.

Yaradılış mitlerinden bu yana tespit edilen gök, yer ve iki arasındaki yeryüzü şeklinde tarif edilen Türklerin evren tasavvuru, Oğuz Kağan Destanı'nda oğullara verilen Gök, Dağ, Deniz; Gün, Ay, Yıldız şeklindeki doğal isimler, Orhun Yazıtları'nda “Üstte mavi gök altta yağız yer yaratıldığında ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış” şeklinde ifade edilen doğa bütünlüğü Türklerin kültür ve dillerine yansımış doğa algıları hakkında ipuçları vermektedir.

Ekoeleştirisinin bir disiplin olarak ortaya çıkmaya başladığı 1990'larda Türkiye'de doğanın işlenişini çevreci bir yaklaşımla ele alan eserlere ilk örnek olarak kabul edilen Şükrü Elçin'in Türk Edebiyatında Tabiat (1993) adlı çalışmasının ön söz bölümünde doğa-insan olgusuna yer veren Elçin'e göre “Tabiat; topraktır, sudur, havadır, güneştir, aydır, bitkidir, hayvandır, madendir, insandır. İnsan, canlılar arasında üstün yaratılan bir varlık olarak dış dünyaya gözünü açtığı andan itibaren aile, cemiyet, tarih, anane ve coğrafyanın getirdiği kültür birikimi içinde dış dünya ile karşılaşır. Dış dünyadaki doğa onun hayatında renk ve mânâ kazanır. Maddî ve manevî değerler zaman içinde ruhunda bir ikinci tabiatı oluşturur. Cemiyette insanın bu dünyası ile dış aleme bakışını bir terkip halinde sözle terennüm edenler, şairlerle yazarlardır.” (Elçin, 1993, s. 1). İnsanın ve toplumun değerleriyle ilişkili olan edebî anlatımlar okuyucuyu düşünmeye sevk eden ve ona çevresel tehdit altında olan dünyaya karşı sorumluluğunu hatırlatan etkili iletişim araçlarıdır. Edebî eserler sözlü veya yazılı olarak toplumların tabiat algısını kayıt altına alıp sonraki kuşaklara aktarırlar. İnsanların doğa ve çevreleriyle etkileşim içinde oluşturdukları kültürel değerlerin şekillenmesinde etkili olan edebî eserler, toplumların doğa ve çevreye yaklaşımını da belirlemede önemli bir görev üstlenmektedirler. Şükrü Elçin, çevre sorunlarını hayatî bir mesele olarak nitelendirerek eseri meydana getirme nedenlerini şu şekilde anlatır: “Türk Edebiyatında Tabiat adını verdiğimiz bu antoloji, başta toprak olmak üzere yer altı ve yer üstü su kaynakları ile atmosferin türlü sebeplerle kirletilmesi, ormanların yakılması, yoğun şehirleşme, kültür mirasının yok olması, canlıların (bitki, hayvan) ve hususiyle insan neslinin geleceği gibi bütün milletleri yakından ilgilendiren hayatî meselelere eğitim-öğretim yolundan nasıl yardımcı olunacağı düşüncesinden doğdu.” (Elçin, 1993, s. 1). Antoloji türündeki eserde “Edebiyat ve Tabiat” adlı yazısıyla yer alan Ahmet Edip Uysal'a (1993) göre “Edebiyat ve özellikle de tabiat şiirleri, insanlara tabiat konusunda yepyeni görüşler aşılarda çok etkili bir araç olabilir. Elçin'e göre tabiatı koruma faaliyetlerinde edebiyat ve kuvvetli bir telkin aracı olan şiirde faydalanılabilir.” (s. 6). Siyavuşgil'e göre “İlk bilgi ve iman olan mitolojiyi tabiat doğurmuştur. İlk tabiat destanı olan mitolojide Tanrıların maceraları tabiat unsur ve hadiselerinin birer sembolüdür. Mitolojideki olağanüstü yaratıklar tabiatı insana ve insanı tabiata bağlayan tılsımın birer halkasıdır.” (Siyavuşgil, 1993). Lawrence Buell, çevreci eserlerin taşınması gereken dört özellikten bahseder:

“Eserde insanın dışındaki çevre sadece bir arka plan değil, insanın tarihinin doğa tarihiyle iç içe olduğu bir mevcudiyettir; insanın menfaati yasal olan yegâne menfaat değildir; insanın çevreye karşı sorumlulukları eserin etik boyutunun bir parçasıdır; eserde çevrenin değişmezliği değil de değişimin bir süreç olduğu düşüncesi vardır.” (Özdağ, & Gökalp Alarşan, 2010, s. 642). Barry ise çevreci eleştirmenin yöntemlerini beş maddede toplar: Barry çevreci eleştirmenlerin yöntemlerini beş maddede toplar:

Çevreci eleştirmen, doğal dünyanın temsiline özel bir ilgiyle yaklaşır, başlıca edebi eserleri çevremerkezli (ekosantrik) bir perspektiften tekrar okur; büyüme ve enerji, denge ve dengesizlik, simbiyoz ve karşılıklılık, enerji ve kaynakların sürdürülebilir ve sürdürülemez kullanımları gibi bir kısım çevremerkezli (ekosantrik) kavramlara uygulama alanları araştırır; eserlerinde doğa konusunu geniş bir şekilde ele almış yazarları özellikle vurgular; deneme, seyahatname, anı kitapları ve bölgesel edebiyat gibi topografik malzeme sunan gerçeklere dayalı eserleri vurgulamak suretiyle edebi-eleştirel pratiğin alanını genişletir; baskın edebiyat kuramlarının dış dünyayı dilbilimsel ve toplumsal kurgulayışını benimsemeyerek bunun yerine dikkatli gözlemlerin çevremerkezli (ekosantrik) değerlerine, ortak etik sorumluluklara önem verir (Özdağ, & Gökalp Alarşan, 2010, s. 643).

Türk edebiyatında doğa-insan ve ekoeleştirel duyarlılık çerçevesinde birçok akademik çalışma ve araştırma gerçekleştirilmiş olup bu çalışmaların çoğunluğunun Batı edebiyatları (Amerikan, İngiliz), yeni Türk edebiyatı dönemi eserleri çerçevesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Türk halk edebiyatında tabiat üzerine yapılan çalışmaların başlangıcına bakıldığında ilk çalışmaların amacı Türk halk kültürü ve edebiyatındaki zengin tabiat unsurlarını belirlemektir. Sabri Esat Siyavuşgil (1943) “*Türk Halk Şiirinde Tabiat*” makalesinde halk şiirindeki tabiatın coşkusunu anlatır. Ömer Faruk Akün’ün (1953) “*Anadolu Halk Şiirinde Tabiat Motifleri*” adlı doktora tezinde Türk ve Anadolu halklarının şiirlerindeki tabiat unsurlarını karşılaştırmalı olarak tespit etmiştir. Sonraki dönemde tüm dünyada çevre sorunlarının artmasıyla 1960’lı yıllarda yaygınlaşmaya başlayan ekolojik akımlarla birlikte edebiyatta şekillenmeye başlayan ekoeleştirel çalışmaları ve çevre duyarlılığını gözeten eserler Türkiye’de 2000’li yıllarda yaygınlaşmaya başlamıştır. Âdem Yıldız (2002) “*Halk Şiirinde Tabiat*” adlı yüksek lisans tezinde Türk halk şiirlerini tabiat motifleri çerçevesinde incelemiştir. Hilal Erdoğan (2014) “*Dede Korkut Oğuznamelerinde Doğa, İnsan ve Mekân İlişkileri*” adlı yüksek lisans tez çalışmasında Dede Korkut Oğuznameleri’nde doğa-insan ilişkisini mekân boyutuyla incelemiştir. Fatma Zehra Uğurcan’ın (2016) “*Altay Destanları Üzerine Bir İnceleme-Yaratılış, Yaşam, Öte Dünya*” başlıklı yüksek lisans tezi Altay Destanları’nı mitolojik eksende inceleyen bir çalışma olmakla birlikte Türk kültüründe doğaya bakış hususunda da fikir veren bir çalışmadır. Ferhat Büyüksahin’in (2017) “*Kültür-Çevre Bağlamında Geleneksel*

Ekolojik Bilginin Korunmasının Önemi: Sarıkeçili Yörükler Örneği” insan-çevre ilişkisini geleneksel ekolojik bilgi bağlamında ele alan kıymetli çalışmalardandır. Turgay Kabak’ın (2018) “*Dadaloğlu’nun Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım*” adlı çalışması Türk halk edebiyatı eserlerinin doğrudan ekoeleştirel ilkeler çerçevesinde incelendiği ilk makaledir. Esmâ Şimşek (2019) “*Çevre Bilincinin Çukurova Masallarına Yansıması*” adlı çalışmasında masalların çevre bilinci açısından değerini tespit etmiştir. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı’nın (2019) editörlüğünde hazırlanan “*Ekoeleştiri-Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*” adlı çalışma folklor ve ekoeleştiri çerçevesinde hazırlanmış önemli bir kaynaktır. Yasaman Gonagova (2020) “*Ekoeleştiri Bağlamında Buket Uzuner’in Tabiat Dörtlemesi Serisindeki Üç Roman Üzerine Bir Değerlendirme*” adlı yüksek lisans tezinde Buket Uzuner’in üç romanını (Su, Toprak, Hava) Türklerin kam geleneğindeki doğa ve kadına bakış çerçevesinde incelerken; Sibel Uğurlu (2020) da “*Buket Uzuner’in Hikâye ve Romanlarının Ekoeleştiri Bağlamında İncelenmesi*” adlı yüksek lisans teziyle Buket Uzuner’in romanlarını ekoeleştirel açıdan incelemiştir. Şamil Gacar’ın (2020) “*Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları*” adlı yüksek lisans tezi ekoeleştirel özellikler taşıyan bazı Türk dünyası destanlarını insan-doğa ilişkisi ekseninde inceleyen önemli bir çalışmadır. Mehmet Sürur Çelepi (2020) “*Doğaya Uyarlanma Stratejisi Olarak Orhun Abidelerindeki Türk Biyoetiği*” Türk kültüründeki doğa algısını biyoetik açıdan ortaya koymuştur. Mustafa Aça (2022) “*Geleneksel Ekoloji Bilgisi ve Güney Sibiryâ Destanları*” adlı çalışmasında Güney Sibiryâ Destanları’nı ekoloji-folklor, insan-doğa ilişkisini ve Altay Destanlarındaki ekolojik zenginliği farkındalık oluşturacak biçimde değerlendirmiştir. Halil İbrahim Ünser’in editörlüğünü yaptığı (2022) “*Türk Edebiyatında Çevreci Düşünce*” adlı çalışma ve bu çalışmada yer alan Serkan Balcı’nın (2022) “*İnsan-Doğa Bütünleşmesi Bağlamında Türk Destanlarında Çevre: Oğuz Kağan Destanı Örneği*” başlıklı makalesi Türk edebiyatı eserlerinde ekolojik duyarlılığı ve çevreci düşünceyi inceleyen değerli çalışmalar arasındadır. Mehmet Ali Yolcu, Mustafa Aça ve Mustafa Dinç’in “*Homo Naturalis: İnsan ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*” Kaz Dağları Çevresindeki Kırsal Yerleşmelerdeki insanların doğal dünya ile ilişkilerini geleneksel ekolojik bilgi çerçevesinde inceleyen kıymetli kaynaklar arasındadır.

Çevre sorunlarına yine bilim aracılığıyla üretilmeye çalışılan çözümlerin yetersiz kaldığı görülmektedir. Toplumsal kimliğin inşasında veya kültürel bilincin ekolojik duyarlılık seviyesinde sağlanması için edebî metinler aracılığıyla ideal bir ekolojik dünya oluşturulabilir. Dünyada sağlanmaya çalışılan bütünlük politik veya ekonomik adımlarla istenilen düzeyde sağlanamazken ekolojik duyarlılığı olan bir edebî metnin oluşturduğu içsel etkiyle eser etrafında bütünleşilebilir. Evrenin biyotik ve abiyotik tüm unsurlarının yer aldığı bir şiir veya

masal metni politikacıların, çevreci aktivistlerin sağlayamadığı ekolojik barışı insan ruhuna seslenerek sağlayabilir. Duygulardan yoksun bir bilim yerine insan-doğa bütünleşmesinin sağlandığı duygulu bir metin geleceğe bırakılacak çevre duyarlılığı için daha kalıcı bir etki sağlar. Tabiatın tüm renklerini benimseyerek can olarak bilmiş bir saz şairinin şiirinde duyabileceğiniz bir toprak sevgisi ve çevre duyarlılığı, içsel değişimde duygusuz bilimden daha etkili olacaktır. Türk halk edebiyatı eserleri insan-doğa yaklaşımı ve ekolojik bütünlüğün kültürel kodlarını içlerinde taşırlar. Ekolojik sorunları azaltmak, nedenlerini anlamak veya çözümler üretmek için edebiyat ve kültür metinlerini yorumlayan, ekoloji ve kültür ilişkilerini inceleyen ekoeleştirici; halk yaşantısını, felsefesini, kültürünü içerisinde taşıyan folklor unsurlarını (deyim, atasözü, destan, masal, efsane, halk hikâyesi, mitoloji vd.) mutlaka irdelemek durumundadır. Geçmişten günümüze yaşamsal değerlerini ve kültürel birikimleri dil ile kodlayarak aktarmışlardır. Estetik haz verme yönüyle birlikte eğitsel işlevi de olan sözlü veya yazılı edebiyat eserlerinin “çevre etiği” bilinci sağlamada etkili bir yönü vardır. Doğduğu günden itibaren dil ile eğitime başlanan insan duyduğu ve dinlediği her kelimeyi bilinçaltına kaydetmekte, bellekte doğal olarak şekillenen kolektif kimlik ile gelecek yaşantısında kararlar almaktadır. O halde mit, masal, destan, efsane, ninni, halk hikâyesi vd. folklorik anlatılar ekoeleştirici ve ekolojik akımların ulaşmaya çalıştığı çevre etiği oluşturma idealine önemli katkı sunacaktır. Ekofolklorik anlatıların önemi bireyin davranışlarını denetleyen mekanizmalar olarak görülmeli ve gerek çocuk oyunları gerekse anlatıların çevreyi koruma gücünden yararlanılmalıdır. Halk Bilimci Emine Çakır, halk bilimine çevre korumacı bir yaklaşım önerisi olarak “ekofolklor” kavramını önermektedir. “Ekofolklor, sözlü halk edebiyatı yaratmalarına, ritüellere, doğa ve evrenle ilgili uygulamalara, kısaca folklorun her bir kadrosundaki maddi ve manevi kültür unsurlarına çevre koruma odaklı yaklaşan ve insanın diğer canlı cansız varlıklarla ilişkisini çevreci bir tutumla tartışan ve ekolojik sistemin sağlıklı işlemesi için çözüm bulmayı amaçlayan disiplinler arası bir kavram olarak tanımlanabilir.” (Çakır, 2019, s. 111). Amaç ve yoğunlaştığı ilkelerle ekofolklor kavramı da kutsal ekoloji ile ortak paydada yer almaktadır. Ekolojik zenginlikler içeren halk kültürü kaynakları ile ekolojik bütünlük bilinci yaygınlaştırılabilir, çevre etiği değerleri daha sürdürülebilir kılınabilir. Türkülere işlenen doğa sevgisi, bir atasözüyle kalıba dökülen korumacı refleks toplumsal değere dönüşüp ekosistemi korumak ve doğayı iyileştirmek için bilimden daha etkili olabilir.

Ekoeleştirici yaklaşıma göre, içinden çıktığı toplumun sosyokültürel yapısıyla yoğrulup şekillenen edebî eser, çevre felaketlerine karşı kendi söylemini oluşturmaya çalışmaktadır. Doğanın tüm unsurlarını bir bütün olarak değerlendirip doğaya bir içsel değer atfeden ekoeleştirici, edebî eserleri insanın düşünce yapısının oluşumunda etkili bir araç olarak

görmektedir. Edebiyat ve bilim arasında köprü kurmaya çalışarak bireylerde ekoloji bilinci oluşturmaya çalışan ekoeleştiri, doğayı insanın hizmetine sunulmuş bir nesne olmaktan çıkarıp toplumların ekosisteme aidiyet duygusuyla yaklaşımlarını önemsemektedir (Bulut Sarıkaya, 2012, s. 95). İnsan, doğa ve çevre arasında güçlü bir bağ bulunduğunu günümüz bireyine hatırlatma ve anlatma çabası içerisinde olan ekoeleştiri, ötekileştirilmiş doğanın insanın da ögesi olduğu ekosistemin saygın bir parçası olduğunu fark ettirmenin çabası içerisinde. İhtiyaç duyulan çevre-doğa duyarlılığını yeniden kazanmak, insanların duygu ve düşüncelerine hitap etmek; etkili eğitim, öğretim ve aktarım aracı edebiyat ile mümkün olabilecektir. Doğa felsefesi bakımından ekoeleştiri alanına kıymetli kavramlar kazandıran derin ekoloji akımı ekomerkezli düşüncenin merkezinde yer almıştır. İnsan-doğa ikiliği ve çevrenin insanlığın dışında olması düşüncesi yerine insanın ekosistemin bir parçası olduğu felsefesini yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Çevre sorunlarının temelindeki problemin düşünsel değil sezgisel ve duygusal eksiklikten kaynaklandığı görüşüyle doğanın birbirine bağlılığı temelinde bütünlükçü bir çevre etiği geliştirmeye çalışan derin ekoloji, evrendeki canlı cansız tüm paylaştığı ekolojik ortamı kapsayan “ekosfer” terimini tercih eder (Dindar, 2012, s. 72). Hiçbir üstünlük veya ayırım gözetmeksizin tüm varlıkların özgün değere sahip olduğu, bir işleyiş olan yaşam içerisindeki çeşitlilik ve zenginlikle gelişmekte ve sürmektedir, insan nüfusunun çevreyi tehdit eden oranda artışının kontrol altına alınması ekosistemin sağlıklı işleyişi için faydalı olabilir, tüm varlıklar için sınırlanabilir olmayan bir yaşam kalitesi için maddî ölçülere dayanmayan bir bakış açısı ile ekosferdeki tüm varlıklara saygı duyulmalıdır. Naess’in ve derin ekolojistlerin önerdiği ilkeler evrene kutsal (manevi) bir ekolojik yaklaşımı işaret etmektedir. Ekoeleştiri; doğa içindeki kültürün rolünü ve kültür içindeki doğanın rolünü kültürel edebi metinler aracılığıyla keşfetmeye çalışmalı, doğa-kültür etkileşimini ortaya koymalıdır. (Tozka, 2022, s. 81). Kültür ve dilin zaman içerisindeki seyirleri takip edildiğinde milletlerin kolektif hafızalarına ulaşılır. Dilin kültür etkisiyle yarattığı her eser onların sahibi olan milletin sosyal, dinî, politik kültürel niteliklerini yansıtır. Halk anlatıları söylemler üzerinden kimlikleri şekillendirir. Aidiyet duygusu, sevgi, nefret, bağlılık, bütünlük kısacası kültürel kimlik söylemler üzerinden kurulur (Akkoyun, 2021, s. 15-29). Garrard’a göre çevresel sorunlar bilimsel olduğu kadar kültürel incelemeye de tabi tutulmalıdır. Toplumsal kültür, uzun yıllar süren yaşam alışkanlıklarının birikimiyle oluşmaktadır. Sorun da çözüm de doğaya ilişkin bir çevre bilgisiyle bunun kültürel yansıması arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır (Garrard, 2020, s. 31). Edebî eserde kültürel bakış açısı ve onun dile yansımış hali ile karşılaşan insan eserin sözlü veya yazılı dili aracılığıyla doğa ile iletişim kurar. Edebî eser aracılığıyla kendini ifade etme şansı bulmuş olan doğa insana özeleştiri yapma ve değerler sistemini sorgulama şansı verir

(Bulut Sarıkaya, 2012, s. 101). İncelenmek üzere seçilen metinler ait olduğu dili temsil eden toplumların kültür tarihi boyunca ekosistemin tüm varlıklarına saygıyla yaklaşmayı teşvik eden metinlerse bu eserle buluşan insan doğaya karşı ahlaki değerlerini eserlerde karşılaştığı doğa yaklaşımına göre yeniden gözden geçirecektir. Değişen Osmanlı kent manzarasını çevreci yaklaşımla kamu ve sanat eserleri üzerinden tespit etmeye çalışan E. Yıldırım (2012) Türklerdeki doğa sevgisinin temellerini Orta Asya steplerinde yaşadıkları dönemlere kadar götürmenin mümkün olduğunu belirterek şaman geleneklerine dayandırmaktadır. Türkler, dağların, nehirlerin, ağaçların ve göllerin kutsal olduğuna inanmışlar, özlerindeki doğa sevgisini; çevreye karşı sorumluluk taşıyan bir yaklaşımı benimseyip doğayı emanet gören bir duyarlılıkla devam ettirmişlerdir. Teknolojinin gelişmesi, sanayileşme, kentleşme ile birlikte Bookchin'in ifadesiyle oluşan ikinci doğa içerisinde sürdürülen yaşamın etkisi insanları birinci doğadan uzaklaştırmıştır. Ekoeleştirisinin ilkeleri gözetildiğinde Türk geleneği içerisinde yer alan doğanın geleneksel dünya görüşünün yer aldığı eserler aracılığıyla insanlarla paylaşılması ekolojik bilincin oluşması için faydalı olacaktır. (Bütüner, 2019, s. 157). Türklerin doğa algısının kültürel hafızayı içerisinde barındıran birer hazine niteliği taşıyan destanlar üzerinden tespiti ve elde edilen bulguların günümüz toplumlarıyla paylaşılması, doğa-insan barışı, çevre sorunların azalması ve bireylerin doğaya, ekosfere yaklaşımlarının olumlu manada farklılaşmasında etkili olacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Altay Destanları

Destan; Türk toplumunun bireyden, aileye, devlete ve çevreye uzanan hayata bakışını; doğayı, dünyayı, evreni algılayış tarzını hafızasında barındıran kültür ve sanat eserleridir (Türkmen F. , 2021, s. V). Halk edebiyatı bakımından zengin bir birikime sahip olan Türk dünyasının destanları kültürümüzü, dünyaya bakışımızı, değer yargılarımızı, millî hafıza ve sözlü tarihimizi yansıtmaları özellikleriyle önemli bir mirastır. Geniş coğrafyaya yayılmış olan Türklerin iki binin üzerinde kadarı kayıtlı olmak üzere zengin bir destan geleneği vardır. (Yıldız, 2019, s. 13). Kahramanlık ana temalı öyküleri “epik destan” olarak tanımlayan Çobanoğlu’na göre Türk epik destan geleneği kendi kendine yeterli bir bütünlüğe ve bağımsız varoluşa sahip bir evrendir. Evrenin axis mundisinin kutup yıldızı Oğuz Kağan Destanı, kutup yıldızını yeryüzüne ve bugüne bağlayan altın kazık da Manas Destanı’dır. Diğer Türk epik destanları da muhtevalarında bulunan arkaik unsurlara göre bu altın kazık etrafına dolanarak yeni anlam ve keyfiyet kazanırlar. Bu birbirini tamamlayarak kazanılan felsefî anlam ve hayat tarzı keyfiyetinin adı “Türk kültür ekolojisi”dir. Türk epik destanları, yerli düşünce ve felsefenin doğuşunu hazırlayan ve onu zaman içerisinde işleyip geliştirerek sonraki kuşaklara taşıyan en önemli eğitim öğretim aracı olma işlevine sahiptir (Çobanoğlu, 2020, s. 19-21). Türk dünya görüşü içerisinde yer alan doğa algısı da destanlardaki kahramanlar etrafında güncelleştirilerek günümüze kadar taşınmıştır. Türklerin yaşantısı ve sosyokültürel doğa bilinci ile ilgili önemli veriler sunan destanlar doğa yazını için de önemli bir kaynaktır. Büyük ırmakların, küçük pınarların ve çayların sesini nefesini kendinde yaşatıp ümit sahillerine taşıması gibi destanlar da dünü bugüne taşımışlardır (İsmail, & Arslan Erol, 2018, s. 9).

Altay Türkleri, Rusya Federasyonu’na bağlı Dağlık Altay Özerk Cumhuriyeti’nde yaşamaktadırlar. Cumhuriyetin 200.000 civarındaki nüfusunun yaklaşık 65.000’ini Altay Türkleri oluşturmaktadır. Yoğun olarak 19. yüzyıldan itibaren misyonerlerin Hristiyanlaştırılma çalışmalarına maruz kalmış olmalarına rağmen Altay Türkleri, Kamlık dinine olan bağlılıklarını belli ölçüde devam ettirmişlerdir (Dilek, 2002, s. 11). Türk destan geleneği içerisinde yer alan Altay Destanları kahramanlık destanlarının arkaik ve saf formlarını muhafaza etmekte; Türklerin eski dönem inançlarından ve mitolojiden izler taşımaktadırlar. Destanlarda Kamlık dinine inanan Altay Türklerinin inanç ve kültürlerine; Türk mitolojisine dair bilgiler buluruz. Sözlü gelenek içerisinde var olan destanlar destan anlatıcıları tarafından anlatılırken yeniden doğarlar. Bu yönüyle destanlardaki doğa-insan ilişkilerinin tespitinde

anlatıcı kurgusu önemli bir etkidir. Altay Türklerinde destan “kay-çöök” olarak adlandırılırken, destan icra edenler “kayçı”, destancılık için de “kayçılık” terimi kullanılır. Altay destanları “çathana/çadagan ve topşuur” denilen müzik aletleriyle söylenmektedir. Altay Türklerinde destanları ve destancıları koruyan “kay eesi” adında bir koruyucu ruhun varlığına inanılır. Kayçı, destan anlatımında özenli davranmazsa koruyucu iye tarafından cezalandırılacağına inanılır (Yıldız, 2019, s. 19).

Altay Destanları üzerine ilk çalışmalar misyoner Rus Türkologların Altay Dağları’nda 19.yy.da yaptığı derlemelerle başlar (Ergun M. , 1997, s. 7). Altay destanları ile ilgili ilk derlemeler ünlü Türkolog Wilhelm Radloff a aittir. Sibirya’da 1859’dan 1871’e kadar ilmi seyahatlerde derlediği folklor materyallerini St. Petersburg’da Rusça ve Almanca olarak 1866 yılında yayımlamıştır. Radloff’un kendine has transkripsiyonu ile yayımladığı bu yazılar Altay-Türk destanları hakkında ilk bilimsel çalışmalardır. Bu yayın daha sonra “Proben” olarak ün kazanacak serinin ilk cildidir. (Bekki, 2001, s. 2).

Altay destanları üzerine Türkiye’de yapılan çalışmalardan ilki Metin Ergun’a aittir. Metin Ergun, Alıp-Manaş Destanı’nı 1997 yılında “Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş” adıyla yayımlamıştır (Bekki, 2001, s. 1).

İbrahim Dilek, “Altay-Türk Destancılık Geleneği ve Er-Samır Destanı” adlı çalışmasını 1996’da tamamlar. Çalışmasının inceleme kısmını “Altay-Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N. U. Ulagaşev” adıyla yayımlar.

Altay-Türk destanları üzerine Türkiye’de ilk doktora tezini 1998’de Mehmet Aça hazırlamıştır. “Kozı Körpeş-Bayan Sulu Destanı Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma” adını taşıyan çalışmada; destanın yaygın olduğu Altay, Kazak, Tatar (Kazan-Sibirya, Kırım-Dobruca), Başkurt ve Uygur Türklerinden alınan on üç varyantının mukayesesi yapılmıştır (Bekki, 2001, s. 5).

Altay destanları üzerine yapılan çalışmalardan diğer bir önemli çalışma Emine Gürsoy Naskali’ye aittir. Emine Gürsoy Naskali, Maaday-Kara destanını 1999 yılında yayımlamıştır.

Maaday-Kara destanı ile ilgili yapılan diğer bir çalışma, Salahaddin Bekki’nin “Altay Türk Destanı Maaday-Kara” adıyla 2001’de hazırladığı doktora tezidir

Altay destanları söz konusu olduğunda öne çıkan isimlerden biri İbrahim Dilek’tir. Dilek’in, yürütücülüğünü Fikret Türkmen’in yaptığı “Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayımlanması Projesi” kapsamında, üç eseri yayımlanmıştır:

Birinci eseri, “Altay Destanları-I” adını taşımaktadır. 2002 yılında yayınlanan eser 365 sayfadır. Bu eserde, Türkiye Türkçesine aktarılmış altı destan metni bulunmaktadır: “Er-Samır (s. 33-111, 2664 dize)”, “Ak-Tayçı (s. 112-171,

2044)”, “Kökin-Erkey (s. 172-199, 961 dize)”, “Altay-Buuçay (s. 200-228, 1016 dize)”, “Malçı-Mergen (s. 229-251, 802)”, “Kozın-Erkeş (s. 252-305, 1780 dize)”, “Közüyke (s. 306-362, 1947 dize)”. Ayrıca kitabın, giriş kısmında, kayçı N. U. Ulagaşev’in hayatı ve ondan derlenmiş olan destan metinleri üzerine değerlendirmeler vardır. Daha sonra Altay destanlarının teşekkülü ve tasnifi hakkındaki çalışmalara yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde destan metinleri hakkında daha önce yapılan çalışmalar da ele alınmıştır. Giriş kısmında son olarak destan metinlerinin özetleri yer almaktadır.

İbrahim Dilek’in ikinci kitabı 2007 yılında “Altay Destanları-2” başlığıyla yayımlanmıştır. Kitap 472 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın giriş kısmında destan anlatıcısı Aleksey Grigoreviç Kalkın’ın hayatı anlatılmaktadır. Bu bölümün ardından eserde yer alan destanların özetleri verilmektedir. Daha sonra sırasıyla “Oçı-Bala (s. 40-119, 3561)”, “Ay-Sologoy lo Kün-Sologoy (s. 120-135, 698)”, “Ösküs-Uul (s. 136-216, 3655)”, “Kan-Kapçıkay (s. 217-242, 5080)”, “Kan-Ceeren Attu Kan-Altın (s. 343-393, 2234 dize)”, “Temene-Koo (s. 394-414, 880)”, “Kara-Taacı Kıs (s. 415-425, 485 dize)”, “Kögüdey-Kökşin ile Boodoy-Koo (s. 426-445, 876 dize)”, “Altın-Ergek (s. 446-464, 827 dize)” destanlarının Altayca ve Türkiye Türkçesine aktarılmış metinleri aynı sayfada verilmektedir.

İbrahim Dilek’in üçüncü kitabı ise “Altay Destanları-3” adıyla 2007 yılında yayımlanmıştır. Eser, 463 sayfadan oluşmaktadır. Eserin giriş kısmında destanlar ve destan anlatıcılarıyla ilgili bilgilere yer verilmektedir. Daha sonra kısaca destan özetlerinden sonra destan metinleri gelmektedir: “Erke-Koo (s. 32-67, 1612 dize)”, “Ölöştöy (s. 68-259, 8686 dize)”, “Katan-Kökşin ile Katan-Mergen (s. 260-321, 2746 dize)”, “Şulmıs-Şunı (s. 322-369, 2151 dize)”, “Ak-Biy (s. 370-405, 1549 dize)”, “Üç Kulaktu Ay-Kara At (s. 406-455, 2189 dize)” destanları Altayca ve Türkiye Türkçesi olarak aynı sayfada verilmiştir (Kaba, 2011, s. 1-5).

Altay Destanlarının Teşekkülü

Altay Türk destanlarının teşekkülü bilgisi Türklerin ekolojik yaklaşımı ve insan doğa ilişkisinin tespiti açısından önemlidir. Daha önceki bölümlerde üzerinde durulduğu gibi toplumların yerleşik yaşam, üretim, beslenme ve ekonomik durumları sosyokültürel yaşantılarını belirlemekte bu da ekokültürel durumu şekillendirmektedir. Altay destanlarının teşekkülü ile ilgili araştırmacılar ispatlanamamış farklı görüşler öne sürmektedirler.

B.V. Viladimirtsov, N.K. Dimitriyev, L.P. Potapov ve N.A. Baskakov gibi ilim adamları Altay-Türk destanlarının arkaik izler taşıdığını kabul etmekle birlikte destanların XV. ve XVIII. yüzyıllarda teşekkül ettiği hususunda görüş birliği içindedir. Baskakov ve Surazkov gibi araştırmacılar, destanların teşekkül ettiği zamanı Moğolların bölgeye hakimiyet kurdukları yıllarda Altay halkının bağımsızlık şuurunun destanlara aksettiği görüşünde birleşirler. Destanların Altay Türklerinin kendi aralarında ve Moğol kavimleriyle mücadeleleri ile oluştuğu görüşünü ortaya atarlar.

Buna mukabil S. V. Kiselev, V. M. Jirmunski gibi araştırmacılar da Altay Türk destanlarının 6. ve 8. yüzyıllarda teşekkül ettiğini söylerler. Jirmunski'ye göre 6.-8.yy'larda birer kahramanlık masalı hüviyetinde olan eserler 11.-13.yüzyıllarda destan kimliği kazanmıştır. A. P. Okladnikov, destanların teşekkülünü ataerkil düzenin tam oturduğu döneme bağlarken Grebnev ise bütün Güney Sibiry (Altay) destanlarının teşekkülünü Budist nitelikleri sebebiyle 16.-18.yüzyıllarla sınırlandırır.

Abdulkadir İnan ise destanlardaki arkaik dönem kültürünü yansıtan motiflerden hareketle Altay-Türk destanlarının tasvir ettiği tarih meselesinin 7. yüzyılda yaşamış olan Gök-Türkler devrinden bile çok eski bir geçmişin hatırası olarak sayılabileceğini bildirir. Destanların içerisinde yer alan motifler arkaik özellikler taşıyor olsalar bile bugün hâlâ Şamanist inanca sahip olan Altay Türkleri için gerçek yaşamın bir parçasıdır. Bu kültürel motif yıllar boyu yaşam içerisinde yer bulmuştur. Yaşadıkları tarih boyunca süzülüp geldikleri zaman dilimlerinden izler taşıyan destanların teşekkül dönemlerini tespit etmek zordur. Destanların çoğunda değişik zamanların tesiri görülebilir. Destan anlatıcısı yaşadığı çağla ilgili bazı unsurları metne ilave edebilir.

S. Surazakov, Altay-Türk destanlarının arkaik dönemde teşekkül etmeye başlayan destanların 17. ve 18. yüzyıllara kadar olgunlaşma dönemi geçirdiği düşüncesindedir. Surazakov, Altay-Türk destanlarının teşekkül dönemlerini üçe ayırarak konularına göre şu şekilde tasnif etmiştir (Dilek, 1998, s. 324):

A. Ataerkil Döneme Ait Destanlar

Surazakov Türklerde ataerkil aile ve kabile tipinin mevcut olduğu ve henüz yozlaşmadığı dönemi destanların ilk teşekkül devresi sayar ve bu döneme ait destanlardan, o dönem destanının karakteri hakkında az çok fikir verebilecek hatıraların kaldığını söyler (Bekki, 2001, s. 29).

1. Korkunç yaratıklarla mücadeleleri anlatan destanlar (Kögidey Kökşin le Boodoy Koo, Tektebey Mergen)

2. Yer altındaki alemle mücadeleyi anlatan destanlar (Cimey Aru la Şimey Aru, Ak-Tayçı, Kan-Sulutay, Altay-Koo)

3. Kahramanın evlenişini anlatan destanlar (Kan Şüülti, Erke-Koo)

4. Aile ve söök (soy/sülale) içindeki ilişkileri anlatan destanlar (Altay-Buuçay, Alıp-Manaş)

5. İstilacılarla mücadeleyi anlatan destanlar

B. İlk feodal döneme ait destanlar (Er-Samır, Kan-Kapçıkay, Maaday-Kara)

Surazakov'a göre Altay destanının gelişmesinde ikinci merhale, Altay bölgesinde ilk feodal yapının oluştuğu devredir. Bu devrede destan kahramanları ırkî kabile birliklerinin idarecisi konumuna gelmişlerdir. Er-Samır, Kan-Kapçıkay ve Maaday- Kara'yı ilk feodal dönem destanları olarak ele alan Surazakov, bu dönemin 13. yüzyıla kadar sürdüğünü söyler. (Bekki, 2002, s. 574)

C. Feodal döneme ait destanlar (Malçı-Mergen, Kögütey, Koozin-Erkeş)

Altay kabilelerinin Moğol-Oyrat hakimiyeti altına girdikleri devreyi (12-17.yy.) feodal dönem diye adlandıran Surazakov, bu devrede destanların olgunlaştıklarını ifade eder. Malçı-Mergen, Kögütey ve Koozin Erkeş destanlarını bu dönem içinde ele alır. (Bekki, 2001, s. 29)

Buraya kadar görüşlerini sıraladığımız bilim adamları destanların teşekkül tarihini araştırırken elde bulunan metinlerden hareket etmişlerdir. Altay destanlarının teşekkül tarihi olarak bir grup araştırmacı 5.-6. yüzyılları, diğer bir grup ise 15.-18. yüzyılları göstermektedirler. (Bekki, 2001, s. 29-30)

Gryaznov'a göre ise Türk destanlarının teşekkülü MÖ 7.-6. asırlar ile, MS 1. asırlar arasındadır. Orta Asya ve Doğu Avrupa atlı göçebe kavimlerinin yayla ve hayvan elde etme mücadelesi esnasındaki kahramanlıklardan doğan efsaneler destanların çekirdeğini oluşturdu. İlk kahramanlık destanları bu efsanelerdir (Yıldırım D. , 2020, s. 55). Çobanoğlu'na göre (2020) mitolojik dönemden itibaren şekillenen sözlü gelenek etrafında toplumsal yapının avcı-çobanlık döneminde bahçe tarımından göçerevli üretim yapısına dönüşmesiyle oluşan boy birliklerinin mücadeleleri kahramanlık efsaneleri etrafında teşekkül eden epik destan geleneği MÖ 1.yüzyılda başlamıştır (s. 45).

Yıldırım'a göre, (2020) ata kültürünün, ata ruhlarına tapınma ve inanç sisteminin teşekkül ettiği devreler Türklerde destan edebiyatının başlangıç tarihi olarak kabul edilir. Orta Asya'daki arkeolojik araştırmalarla elde edilen bilgilere göre, atalar kültü inanışı MÖ 12. asra kadar uzanmaktadır. Bugünkü tarih, etnografya, antropoloji ve arkeoloji biliminin elde ettiği neticelere göre, Türk destan edebiyatının teşekkülünü M.Ö. 1. yüzyıldan başlatılabilir (Yıldırım D. , 2020, s. 54-56).

“Destanların teşekkülü ve tabakalaşması çok uzun bir süreyi gerektirir. Tarihi bir hadisenin tam bir destan olabilmesi ve tabakalaşabilmesi için o olayın ağızdan ağıza, nesilden nesle yüzyıllarca aktarılması yeni tarihî hadiselerin ve coğrafi mekânların ona ilave edilmesi gerekir. Nesiller arasındaki kültür ve dini telakki değişikliklerinin de olayın örgüsünde,

şekillenmesinde yer alması gerekir. Destanın teşekkülüne sebep olan ilk olay, kısa tarihi manzume haliyle veya destanlaşmış bir halde değişik milletlere veya bir milletin farklı coğrafyalarda yaşayan boylarına yayılmış ise yeni coğrafyasında hafızasında yaşadığı milletin veya boyun sonraki tarihî maceralarına göre de tabakalaşabilir.” (Ergun M. , 1997, s. 73) Doğduğu günden günümüze ait olduğu toplumun dil zenginliği ile sözlü gelenekte var olmuş olan destanlar toplumların tarihi süreç içerisinde kolektif hafızasında yer etmiş değerleri nesilden nesle aktararak günümüze taşırlar. İçinde bulundukları coğrafya, kültürel etkileşim, sosyoekonomik koşullar ve iklime göre farklılık gösterse de Türklerin doğaya yaklaşımı, arkaik dönemlerden sonraki dönemlere aktardıkları kültürel öğeleri destan metnlerinin hücrelerinde yer almaktadır.

Toplumsal Yapının Şekillenmesinde Üretim Süreçleri

Toplumların üretim süreçleri -coğrafi şartlara göre farklılık göstermekle birlikte- cinsiyetler arası etkileşim, toplumsal yapının şekillenmesi ve doğa-insan ilişkilerinin belirlenmesinde önemli bir etkidir. Toplumların geçirdiği tarihi süreçle birlikte değişen yaşam koşullarına göre şekillenen Altay destanlarının teşekkül ettiği düşünülen dönem özelliklerine bakıldığında anaerkilliğin etkileri sürmekle birlikte yerleşik tarım toplum yapısı ve feodal, ataerkil bir toplumsal yapı düzeni içerisinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Paleolitik, mezolitik ve neolitik dönemlerde insanlar doğayı gözlemleyerek doğaya ilgi ve saygı duymuşlar; doğada gözlemledikleri canlıların yaşam sistemlerini örnek almışlar veya taklit etmişlerdir. Doğa, insanın ilk etik öğretmeni olmuştur (Kropotkin , 2016, s. 65). Anaerkilliğin yerini ataerkilliğin alması, klandan dar aile yapısına geçiş ve doğayı algılama biçimleri toplumsal üretim süreçleriyle doğrudan ilgilidir. Toplumların yiyecek üretim tarzlarını ve üretim tekniğinde meydana gelen gelişmeleri Thomson, (1989) “Avcılık”, “çobanlık” ve “tarım” olarak üçe ayırmaktadır:

Avcılık döneminde toplayıcılık, kadın ve çocuklar tarafından sürdürülmektedir. Erkeklerin sürdürdüğü avcılık, başta mızrakla yapılırken sonra buna av aleti olarak ok ve yay eklenir. Öte yandan, çömlekçilik ve dokumacılıkla beraber avlanan hayvanların bir bölümünün sağ olarak ele geçirilip evcilleştirilmenin başlangıçları görülür. Özellikle bu evcilleştirme işlemi, bir sonraki aşamaya (çobanlığa) geçişi hazırlar. Başlarda tek faaliyet olarak sürdürülen hayvancılığa bahçe tarımı eklenir. Sonrasında madencilik geliştirilmesi ile üretilen tarım aletleri ve hayvanların katılımı ile yapılan tarla tarımı ağırlık kazanır. Bu kademedan itibaren maden kullanımında, el zanaatlarında, yerleşmelerin sürekliliğinde ve kabileler arası mübadelede devamlı ilerlemeler kaydedilir. Hayvancılığın esas teşkil ettiği yapıdan tarımın

merkezde olduğu yapıya geçilirken avcılık ve hayvancılık göçebe faaliyeti olarak ağırlık kazanır. Tarımsal ürünlerdeki artış, topluluğun bir bölümünün tamamen zanaat üretiminde uzmanlaşmalarını (topluluğa teslim ettikleri zanaat ürünleri karşılığında muhtaç oldukları besin maddelerini topluluktan alabilmelerini) sağlar. Uzmanlaşma, zanaat üretiminin ilerlemesine ve maden işleme tekniğinin öğrenilmesini sağlar. Maden teknolojisinin (madenî âletler şeklinde) tarıma uygulanması tarımsal artı ürünü ve mübadeleyi büsbütün ileri boyutlara ulaştırarak, pazarı geliştirir, sürekli yerleşmelerin bir kısmını şehirlere dönüştürür. Dolayısıyla tarım ve maden işçiliği, kabile düzeninin hâkim olduğu dönem ile uygarlık arasındaki maddî köprüyü meydana getirir (Berktaş, 1989, s. 89-91). Üreten çoban ve çiftinin artı ürün veren toplumsal iş birliği egemen sınıf ve genelin yararına hizmet edecek uygar yaşam biçiminin temellerini atacaktır (Şenel, 1982, s. 205).

Anaerkilliğin ön planda olduğu dönemlerde yiyecek toplama görevini kadınla beraber sürdüren erkek için görev paylaşımı erkeğe anaerkilliği sarsacak bir üstünlük sağlamıyordu. İlk önemli üretim aracı olan mızrağın icadıyla birlikte erkeğin avcılık görevi üstlenirken kadınlar yiyecek toplamaya devam ettiler. Avlanmak erkeklerin işi olduğundan, avcılığın uzantısı olan hayvancılık da erkeklerin denetiminde yürür. Tarım teknolojisi sabanın icadı ile hayvancılıkla birlikte tarla tarımının da erkeklerin sorumluluğuna geçmesiyle ataerkilliğe geçiş hız kazandı. Orta Asya'nın tarıma elverişsiz iklim ve toprak koşullarında Moğol ve Türk kabileleri binyıllar boyunca çobanlıktan öteye geçememişler, göçebelikten çıkmadan ataerkil yaşamı sürdürmüşlerdir. (Berktaş, 1989, s. 92). Evcilleştirme ve tarım toplumuna dönüşümle birlikte dinamik yaşamdan kısmen durağan yaşama geçmeye başlayan toplumlar, yaşama elverişli sulak topraklarda yerler belirleyip orada sürekli yaşamı benimsediler. Bu sabit yaşam tarzı insanın doğayla arasına mesafe koymasına ve ondan uzaklaşıp yabancılaşmasına neden olmuştur. Koruyucu, öğretici ve kutsal olan doğa; insanın gözünde korkutucu, sıradan bir varlık profili kazanmaya başlamıştır. Doğadan uzaklaşan insan kendine güvenli olarak tanımladığı bölgeler belirlemiş, doğayı eşit gören yaklaşım doğaya üstünlük kurma ve onunla savaşıma noktasına ulaşmıştır. İnsanların tarım ve hayvancılığa dayalı yerleşik yaşam tarzı ileride kurulacak şehir devletlerin ilk modelleri olmuştur (Gacar, 2020, s. 28).

Altay Türklerinde Söök (boy/sülale)

Söök (boy/kuşak) terimi Altay Türklerinde aitlik ifade etmekle birlikte etnik bilinçteki çoğulculuk anlayışıyla insan davranışlarına yön veren bir olgudur. Birden fazla boy bir araya geldiğinde aal (bölgesel boy) adını alır. Aal, ailevi akraba toplulukları birleştiren komşu bölge topluluğudur. Söök, topluluğa aitlik olarak algılanmakla birlikte insan davranışlarını da

belirlemektedir. Türk toplumlarının köklü doğa sevgisi ve doğayı canlı görme anlayışının temelinde boy sistemi ve atalar kültü inancı yer almaktadır. Manevî hayatın esaslarını elinde bulunduran boy insanlarında etnik bilinç oluşumunun ilk evresi gerçekleşir. Altay destanlarında toplumsal düzen kabile birliği, boy ve bölgesel yaşam tarzı biçimindedir.

Ateşin, tarımın, çiftçiliğin ve toprak bölüşümünün ortaya çıkışıyla boylar arası ilişkilerin kurulması boyların atalarıyla özdeşleştirilmiştir (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayeve, & Usmanova, 2013a, s. 41). Doğayı ve tüm ekosferi hikâyeleştirerek kutsallaştırıyorlardı. Efsanelere bakıldığında kozmosun topografisiyle uyumlu bir sosyal yapı görülmektedir. Boyların yapısı dünyaya eşdeğer bir biyososyal olgu olarak bütünlük oluşturmaktadır. Atalara bağlılık, söök üyesi olma, akrabalık bağları insanın yaşadığı toprağı bağlılıkla sahiplenmesini ve kendi yaşamı ile başka yaşamları devam ettirmesini sağlamıştır. Dikkati her zaman geçmişe yönelik olarak boy fertleri kendilerini mitolojik atalara kadar uzanan atalarının bir parçası olarak hissederler. İnsan hayatı, ataların, tanrıların ve kahramanların; geçmişte yapılan hareketlerin sonsuz birer tekrarıdır. Altay insanı geçmişi kendinde yaşamakta ve geçmişle şimdiyi özdeşletirmektedir. (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayeve, & Usmanova, 2013a, s. 38). 19.-20.yüzyıllarda Altay kabilelerinin birleşimi ile yeni ideolojik esaslara duyulan ihtiyaç folklor, kahraman ve motif güncellemelerini de beraberinde getirmiştir. Yeni dinî akım Burhanizm'in etkisiyle oluşan yeni dünya görüşünün yaşama yansımasıyla birlikte geçmiş tarihlerde destanlaşmış kahraman ve olaylar güncellenmiştir. Doğal yaşamın aksi konumunda olan söökün atalarını doğadan geldiğini vurgulayan karakterler temsil etmektedir. Altay boyları doğal canlı-cansız varlıkların adları ile anılmaktadır. Doğal varlıklar demir, ağaç, kuş, boğa, kuğu, koç, kartalın ata olarak görülmesi arkaik dönemin mitolojik bir yansımasıdır. Nehir, dağ, kaya gibi cansız nesneler de boy atası olarak görülmektedir. Söök yaratıcısının dağlar olduğu inancı ile kutsal sayılan dağların isimlerinde “kök, vatan, ata” anlamları saklıdır. Bazı söökler dağ veya su iyesinin kendi ataları olduklarına inanmaktadırlar. Görüldüğü gibi doğa Altay topluluklarının atası olma değeri taşımakta, bu da toplumları doğaya bağı kılmaktadır. Boy ile Tanrılar arasında elçi görevi olan “şamanlar, dağlar, atalar ve varisler” bir zincirin halkası durumundadırlar. (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayeve, & Usmanova, 2013a, s. 44) Toplum, kendi akrabalık ilişkilerinin benzerini doğa üzerine de kurmakta onun aynasında kendine benzer ruhlar birliğini görmektedir. Altay şecerelerinde ruhlar, bir ailedirler; onların aile ve soyları tüm dünyaya dağılmıştır. Kendini dağların ve nehirlerin komşusu, işbirlikçisi olarak gören insan topluluğu, doğayla ve atalarla da akrabalık kurmayı önemsemiştir. Boy, kuşak anlamına gelen söök aynı zamanda “kemik” demektir. Kemikler geçmiş ve gelecek yaşam belirtisini koruyan kalıntıdır. Ölenden ve atadan kalan tek şeydir. Türklerde kan bağından çok kemik bağından söz

etmek gerekir, kuşaktan kuşağa geçen hayatî güç kemik yoluyla olur. Kemik ağaçla da ilişkilendirilir. Güney Sibiry Türklerinde insanların birbiriyle ve doğayla ilişkilerin merkezinde “ağaç” vardır. Türk kültüründe ağaç nebati şifredir. Türkler ağaçlar ve doğadaki tüm bitkilerle yakın bir bağ kurmuşlardır. Zamanı ve yaşamın değişimini bitkilerin değişimi ve yeşilliği ile ilişkilendirmişlerdir. Doğanın yeşilliği ve bitki aleminin durumu, mevsimlerin değişimiyle insan yaşamının sınırlarını belirlemektedir. Mezarlara serpilene tohumun filizlenerek hayata başlama gücü insan doğasına uyarlanarak hayata başlama gücünün ölümü yenme sembolü olarak kullanılmaktadır. Güney Sibiry Türklerinde insanla ağacın kişisel bağları vardır. Ağaç-insan özdeşleşmesi yaşamda doğaya bağlılığı pekiştirmiş, fidanın kesilmesi çocuğun ölümü, kayın ağacının fidanının kırılması hastalıkların artması olarak yorumlanmıştır. Bu inanç olgusu Altay toplumlarında doğaya yaklaşımın özünde yer alan kutsal ekoloji algısını ortaya koymaktadır. Altay Türklerinde ağaç; dağ, ruh veya tanrı gibi ata olarak algılanır. Kutsal sayılan kayın ağacının ata Ülgen ve ana Umay’dan doğduklarında ortaya çıktığına inanırlar. Güney Sibiry Türklerinde ağaç(ata) ile insan(boy) arasında sıkı bir bağ olup kayın ağacı boy topluluğunu ifade etmektedir. Ağacın gövdesi boyun esasını, dalları aileleri, yaprakları topluluğun üyelerini, toprağa giden kökleri ise boyun yer altında yatan atalarıyla bağlarını temsil etmektedir. (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013a, s. 64) İnsan ve ağaç özdeşliğinin bir göstergesi olarak her insanın varlığının bağlı olduğu bir ağaç ikizinin olduğuna inanılır. Ayrıca her insanın büyüttüğü bir ağacı olup kişi ölünce ağacın kurduğunun görüldüğü belirtilmektedir. Ağaç, insan topluluklarının bütünü temsil etmekte. Kayrakan, topraktan biten dokuz dallı bir ağaç yaratmış, her dalın altında yarattığı birer insan ise kabilelerin atalarıdır. Şeklindeki inanış ağaç-insan ilişkisinin güzel bir ifadesidir. Boyların adlarının yanına sembol olarak bir ağaç türü seçilir, ağacı sembollerini seçen topluluklara çula/şula denilirdi. Buna göre ağaca göre akraba sayılan insanların evlilikleri aynı boydan olmayacak şekilde kararlaştırılırdı. Söökler (boyar) kayın, kavak, çam, sedir, laden gibi çula belirledikleri ağacı kutsal sayar ve kesmezlerdi. Ağaç birliği, insan topluluğunun modelini temsil etmekteydi. Mutlaka kesilmesi gereken bir ağaç ise başka söökün üyesinden yardım alırlardı. Ağaçları insanla ilişkilendirerek ağacın kesildiği zaman ağlayıp inleyeceğine, bunu da herkesin değil özel kişilerin duyabileceğine inanırlardı. Fidanları çocuklara benzetir ve onlara zarar verilmesini günah sayarlardı. Her ne kadar bir topluluğun doğal unsurlarla özdeşleştirilmesi totemist dünya görüşü kompleksini çağırırsa da doğal olguların sosyal grupların tanımlanmasında kullanılması doğanın toplumsal yaşam ile özdeşliğinin bir göstergesidir. Yakın tarihlerdeki saha çalışmaları toplumun doğal ve kültürel unsurlarla ağaç ve boyar arasındaki özdeşliği hâlâ unutmadığını göstermektedir (Lvova, Oktyabrskaya,

Sagalayev, & Usmanova, 2013a, s. 73). Türk toplumunun sosyal, ekonomik ve toplumsal yapısı farklılaşsa da geçmişte şekillenen doğa algısı ideolojik tabaka olarak korunmuştur. Boyların doğal simgeleri sadece boylar arası farkı belirtme aracı değil aynı zamanda geleneksel toplumun bilincinde doğayla bütünleşmenin ifadesidir. Boy, kendini doğada doğayı da kendinde ararken kan, kemik bağı, ata ve ana ile ilgi konulara önem vererek biyolojik bir tutum oluşturmaktadır. İdeoloji, boyu biyososyal organizma olarak tasvir eder. Parçalanma durumunda yeniden toparlanma boy bağı ile sağlanır. Arkaik oluşumlarda boyun doğal atalarına başvurulması, kökenleri simgesel olarak dağ ile ilişkilendirmesi önemlidir. Doğayı model olarak algılamak ve ataların anısına bağlı kalmak boy mitolojisinin iki önemli özelliğidir. Bu sayede boylar, farklı sosyal ve siyasi yapılara uyum sağlayabilmiştir. (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013a, s. 75)

Toplumların oluşumunda önemli rol oynamış olan boylar, doğayla kurdukları sistemsel veya mitolojik bağı ideoloji boyutuna taşımış, yaşam sürecinde hayatta kalmak için sağlanması gereken toplumsal birliği doğa ile geliştirdikleri kutsal bağ ile güçlendirmişlerdir. Boy sistemi içerisinde sürdürdükleri bölgesel yaşam tarzı ile doğadaki canlı ve cansız varlıkların da dahil olduğu ekosistemin bir parçası olarak yaşamışlar, kültürlerini doğaya saygı ekseninde şekillendirmişlerdir. Ekomerkezli, bütünlükçü bir doğa yaklaşımını toplumsal bilinç düzeyine taşımışlar, arkaik dönemlerden günümüz Altay topluluklarına kadar kültürel tabaka olarak aktarmışlardır. Doğa temelli etnografik yapıyı gerek folklor gerekse sözlü edebiyat geleneği içerisinde ürettikleri efsane ve destan metinleri içerisine kodlamışlardır. Destan metinleri üzerinden Türklerin ekolojik felsefelerinin simgesel ve mitolojik boyutlarıyla da doğru değerlendirmek için toplumsal yaşamın temelinde yer alan boy sisteminin anlaşılmış olması faydalı olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde Altay Destanları derin ekoloji felsefesinin ilkeleri ve kutsal ekoloji kavramı çerçevesinde ekoeleştirel bir yaklaşımla incelenerek Türklerin doğa algısı metinler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. İnceleme esnasında değerlendirmeler ekoeleştiri, ekolojik akımlar ve onların merkezinde yer alan derin ekolojinin ilkeleri (birbiriyle bağlılık, birlikte yaşam, biyosferik eşitlik, içsel değer, ekomerkezli doğa anlayışı, kendini gerçekleştirme, ekolojik benlik) ile yine derin ekoloji ilkeleriyle ilişkili olan Leopold düşüncesi (bütüncüllük, toprağı canlı görme, biyotik yurttaşlık, kolektif bilinç) çerçevesinde yapılacaktır.

Maaday Kara Destanı

Güney Sibiry'a'da yaşayan Altay Türklerinin destanıdır. Türklerin arkaik dönemden itibaren doğaya yaklaşımının mitolojik öğelerle masalsı ve epik unsurlarla birleşerek kaynaşmasından türemiş bir eserdir. Sihir ve olağanüstü motiflerin çokça yer aldığı fantastik bir eserdir. Naskali'nin ifadesiyle (2021) “Şamanist düşünce doğrultusunda bu dünyayı ve öbür dünyayı algılamaya çalışan toplumun eseridir.” (s. 11).

Maaday Kara Destanı, iki ana bölümden oluşur: Birinci bölümde yer altı dünyasından gelen Kara-Kula Kağan'ın Maaday Kara'nın Altay'ını istilası ve kahramanın yurdunu, halkını, anne ve babasını kurtarmak üzere Erlik'in yer altı dünyasına yolculuğu; İkinci bölüm ise kahramanın evlilik yolculuğuna çıkması, yer altı yolculuğu sonrası ölümü yenmesi ve göğe yükselmesinin anlatıldığı bölümdür. İnsanoğlunun yaşam serüvenin anlatıldığı destanda; halkını, yakınlarını ve sürülerini kötülüğün, ölümün hâkim olduğu yeraltı dünyasından kurtarmaya, yeryüzünde yani hayatta tutmaya çalışan Kögüdey Mergen'in mücadelesi anlatılır. Genel anlamda destan insanoğlunun yeryüzünün tüm unsurlarıyla beraber var olma ve hayatta kalabilme çabasıdır. Hayatta kalabilme ekosistemin döngü içerisinde birlikteliği ve sürekliliği ile mümkündür. Güneşin ardında ay, yazın ardından kış ve sonrasında baharla tüm canlılar çoğalmalı, yaşam ekolojik bir denge içerisinde sürüp gitmelidir.

Kendini dış dünyayı doğayı evreni anlamaya konumlandırmış olan kültürel bilinç, evreni; yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olarak üç farklı boyutta tasavvur etmiştir. Maaday Kara destanında olaylar bu üç dünya arasında geçmektedir. Şamanik düşüncenin yansımalarının yer aldığı hikâyede yeraltı ölümlerin, ruhların karanlık güçlerin alemidir; yeryüzü canlıların, gökyüzü ise iyi tanrıların mekânıdır. Bu üç alemin de kapıları açık olup âlemler arası geçiş şamanlar tarafından sağlanır. Türklerin ekokültürel yapısı ile ilgili zengin bir içeriğe sahip olan Maaday Kara destanı, Altay Türklerinin evren tasavvurunu içeren yurt tasviri ile başlar. Kahramanın yurdu kâinatın imajıdır. Kahramanın yaşadığı yurt, yaradılış mekânına eşit düşünülür. Yaradılıştaki bütün kutsal unsurlar bu mekânda da yer almaktadır. Dolaylı olarak yaradılış zamanındaki kutsal mekân anılarak destana başlanmış olunmaktadır (Uğurcan, 2018, s. 57).

“Anlı şanlı Maaday-Kara'nın soydaşları, onun şanlı bahadırları, yaz mevsimi geldiğinde yağmur yağmayan, kış mevsimi geldiğinde ormanlarına kırağı düşmeyen (30) **yedi zirveli Çeret-Çemet Dağı'nda, dokuz zirveli Çemet Dağı'nda**, sessizce akan ak nehrin, çağlayarak akan mavi nehrin kıyısındaki yiğit Maaday-Kara'nın Altay'ında yaşarlarmış. (Altay: Bir kağanın sahip olduğu toprağı, ülkesi; kahramanın memleketi, tüm yeryüzü, dünya.)” (Bekki, 2007, s. 17)

“Bir Dağ Gibi Düşünmek” başlıklı yazısında Leopold, “Yalnızca bir dağ, bir kurdun ulumasını tarafsızca dinleyecek kadar uzun yaşamıştır.” demektedir. Doğayı ve ekosistemin parçası olan her varlığı anlamada doğa gibi düşünmenin ayrıcalığını vurgular. Doğada bir kurdun bağrından yükselen bir haykırıшта sadece dağın kendisinin bildiği derin bir anlam yatar. Bu gizli anlamı çözemeyenler yine de onun varlığından haberdardır. Yüzlerce ufak tefek olayın altında bu anlam saklıdır. Yük beygirinin gece yarısı kışnemesinde, yuvarlanan kayaların tıkırtısında, kaçan bir geyiğin sıçrayışlarında ve ladin ağaçlarının altına düşen gölgelerde hissedersiniz onu. Sadece eğitilemez bir acemi, kurtların varlığını yokluğunu hissetmeyi başaramaz ya da dağların kurtlar hakkında gizli bir fikre sahip olduğu gerçeğini anlayamaz (Leopold, 2020, s. 136). Destanda ve Altay Türklerinde dağ, insanoğlunun Tanrı makamı olarak gördüğü kutsal bir mekândır. Geleneksel kültürde tabiatla iç içe yaşayan insanoğlu hayatın her aşamasında ihtiyaç duyduğu beslenme, barınma, su vb. ihtiyaçları genellikle dağlardan karşılamıştır. Yatay dünyanın dikey uzantıları olan dağlar karlı, buzlu, dumanlı gizemli ve ulaşılması zor tepeleriyle Tanrı mekânı ve Tanrı’ya ulaşma yolu olarak görülmüştür. Gerek üç âlemi birleştiren demir kazık yapısıyla gerekse bulunduğu çevrenin hayvan, insan, bitki, gibi bütün canlılarıyla taş, toprak, su vb. bütün varlığını sahiplenmesiyle geleneksel dünya görüşünde “ata, han” gibi görülmüştür. Dağ ruhları toprağın ve yurdun koruyucusudur. Sibirya Türklerinin kültüründe dağ biyokültürel bir varlık olarak değerlendirilir, her soyun kutsal saydığı ayrı dağları vardır (Ergun P. , 2019, s. 99-101). Dağ; Türk kültüründe ortak kaynak olup doğa insanı bütünleştirici bir değer taşır. Destanda yurt tasvirinde öncelikli olarak dağ motifi ile başlanması kültürel temelde dağın öneminin bir göstergesidir. Ekomerkezci yaklaşımların çevre sorunlarının çözümünde işaret ettikleri doğaya manevi(mistik) değer yükleyerek saygı duyma önerisinin Altay destanlarında yansıdığı görülmektedir. Arkaik dönemlerden sözlü kaynaklar, folklor ve destanlar aracılığıyla günümüze taşınan kolektif bilincin Türk toplumunda değer olarak geleneksel kültürde sürdüğü bilinmektedir.

Anlı şanlı Maaday-Kara Ay’ın altında yay gibi uzanan Ala taygaya (Orman kuşağı, kozalaklı orman bitki örtüsü) **atam**, güneşin altında uzanan Kızıl taygaya **anam** diyerek (40) otlaklara malını salmış, obalara yurdunu kondurmuş; tepelik yerlere atlarını, düzlük yerlere insanlarını kondurarak Altay’da yaşamış (Bekki, 2007, s. 17).

Doğa-insan bütünlüğünün benimsendiği kozmogonik bir evren tasviri ile başlayan destan metninin temel dokusunu kutsal ekolojik unsurlar teşkil etmektedir. Dağ ve ağaç motiflerinin ön planda yer aldığı görülen metnin bu bölümünde yaşam ekolojisinin dengesini yükselen dağlar, çağlayarak akan nehirler, ay ve güneşin altındaki taygaların insanlarla uyum içerisindeki yaşam tablosu ile karşılarız. Doğa, insan yaşantısının içerisinde ve merkezindedir.

Çoğunlukla yerleşik kısmen göçebe çoban yaşantısının hâkim olduğu görülen eserde Ay'ın altındaki tayga “ata”; Güneş'in altındaki tayga ise “ana” olarak görülmektedir. Toplum, yaşamın kaynağı olarak görüp benimsedikleri ay, güneş ve diğer doğal unsurlarla biyokültürel bağ kurmuş, kendileriyle özdeşleştirmiştir. Büyük bir yaşam ağı olan evrenin biyosferik çeşitliliği ve zenginliği ile kendini bütünleyen kahramanların ekolojik bir benlik algısıyla yaşadığı görülmektedir. Ekosentrik yaklaşımların (derin-mistik) günümüz çevre sorunlarının çözümü için benimsedikleri felsefelerden tüm varlıklara içsel bir değer yükleme, tüm varlıkların kendilerini gerçekleştirme, yaşam haklarına saygı duyma ilkelerine önemli bir referans teşkil etmektedir. Kozmosa bir bütün olarak bağlanmışlık duygusu destan metninde estetik biçimde yansıtılmaktadır.

Yetmiş kollu nehrin birleştiği yerde, yedi büyük dağ-kalenin arasındaki vadide **yüz budaklı ölümsüz kavak**, Ay ve Güneş'in ışıkları altında altın gibi parıldayarak duruyormuş. (50) Aya doğru eğilen yanında altından yaprakları, güneşe doğru eğilen yanında gümüşten yaprakları olan bu ağacın, aşağı doğru eğilmiş kırk ayrı budağı, yukarı doğru kalkmış yetmiş ayrı budağı varmış. Bir budağının altında yüz kısrak barınabilen, (60) bir diğer budağının altına bir yılki sığabilen, üçüncü budağının altında kırk koyun gizlenebilen başı ve gövdesi sık yapraklı **bay-terek (hayat ağacı)** sallanıp parıldayarak Altay'da böyle boy gösteriyormuş (Bekki, 2007, s. 18).

Destanda ağaç kutsal varlığıyla yaşamın merkezinde olup evrenleri de birbirine bağlayan birleştirici doğal ögedir. Etrafında birçok inanç ve uygulamaların teşekkül ettiği ağaç kültü dünya topluluklarının kültürlerinin ortak unsurudur. Dünya inanç felsefesinde hava, su, toprak, ateş kadar önemli bir yere sahip olan ağaç kültü; varlığın başlangıcı, türeyiş, beslenme, Tanrı ile irtibat kurma, şifa, dilek gibi işlevlerle inanç pratiklerinin merkezindedir (Ergun P. , 2022, s. 25). Dünya literatüründe axis mundi olarak isimlendirilen kutsal ağacı ile destanda ağaç kültü olarak iki şekilde karşılaşıyoruz: “Bay-Terek” (ölümsüz kavak/hayat ağacı) ve “at çakı”. Üç katmanlı olarak oluşan evreni birbirine bağlayan hayat ağacı Bay-Terek dünyanın merkezindedir. Kökleri yerin altına (Erlik'in karanlık, ölümler diyarı) kadar uzanan hayat ağacının gövdesi yeryüzünde, dalları insan ötesi bir boyutta Tanrı Ülgen'e kadar ulaşır. Doğal bir varlık olarak tüm yaşamlarda var olan ağaç, Türklerin dünyasında kutsal/manevi bir ekolojik unsur olarak geçmişten günümüze var olmaktadır. Üç Kurbustan (Ülgen) tarafından yaratıldığına inanılan ve Altay'ın azamet ve zenginliğinin sembolü olan yüz budaklı Bay-Terek'in tasviri şöyle yapılmıştır:

Yedi boğumlu bu kavağın tepesinde birbirine benzeyen iki altın guguk kuşu, (70) gece gündüz karşılıklı ötüşürmüş. Onların ötmesiyle Altay'da beyaz çiçekler açarmış. **İki altın guguk kuşunun** bu ülkede yaşamasından **mutlu olan doğa**, mavi çiçeklerle etrafı süslermiş. Bu birbirine benzeyen iki altın guguk kuşu,

kimin ne kadar yaşayacağını ve ne zaman öleceğini bilirlermiş. Bu güzel kuşlar kim mesut olacaksa söyleyip onları sevindirirken, aynı ağaçta yaşayan (80) boz guguk kuşları ise kimlere kötü kader yazıldığını haber verip onları üzüntüye salarmış. Üçüncü göğün altındaki yedi boğumlu demir kavağın tam ortasında tınakları elmadan, nefesi rüzgârdan iki kara kartal yaşarmış. Göğün derinliklerinin koruyucusu olan birbirine benzeyen iki kara kartal, ay kanatlı kuşları uçurtmaz, (90) Üç Altay'dan geçmek isteyen dört ayaklı hayvanları geçirmezlermiş. Ay kanatları ak bulut gibi iki kara kartal, alplar yollarını şaşırmasın, yiğitler dar çığırlardan geçmesin diye yolu tutar, (100) Altay'ın koruyuculuğunu yaparlarmış. Yedi boğumlu demir kavağın altında birbirine eş iki kara köpek uzanıp yatarmış. Yedi boğumlu demir kavağın altında nöbet tutan bu iki kara köpek, birbirine benzeyen iki demir zincirlerini şingirdatarak yiğitleri yeraltı güçlerinin bulunduğu yola sapmasınlar diye uyarırlarmış. Yeraltı dünyasının hâkimi Erlik-Bey'in dünyasına bu iyi kalpli bahadırlar (110) geçmesinler diye iki dünyanın arasına uzanan birbirine benzeyen iki kara köpek azı dişlerini gıcırdatır, yaklaşanları hırlayarak uyarırlarmış. Azar ile Kazar adındaki bu iki kara köpek, yüksek seslerle uluyarak **kötülerden, iyileri uzak tutarlarmış** (Bekki, 2007, s. 18).

Ölçülemeyecek kadar büyük olan bu ağaç dallarıyla her yöne salınarak tüm yaşama hâkim olmakta ve ekolojik denge ögesi olarak var olmaktadır. Kavağın gün batımına doğru eğilmesi ölümün habercisidir. Yaşam kaynağını bünyesinde toplayan ağacın gölgesinde sayısız hayvan barınmakta, dallarında yaşamın koruyucusu kuşlar yer almaktadır. Haberler, Tanrı'ya yakın gökyüzünün ve ağaç dalı müdavimleri kuşlardan alınmaktadır. Guguk kuşları yaşamın canlanmasını sağlayan mutluluk kaynağı ya da hüznün habercisi konumundadır. Ağacın ortasındaki dallarda yeryüzünün koruyucusu olan iki kartal aynı zamanda bahadırlara da yol göstermekte ve yolunu şaşırان varlıkları da ait oldukları dünyada kalmaları için uyarıp huzuru sağlamaktadırlar. İyileri yer altı dünyasından ve Altay'ı (yurdu) düşman bahadırlar ile yeraltı dünyasının kötü ruhlarından koruma görevi de ağacın altına zincirle bağlı iki köpek tarafından yürütülmektedir. Türklerde ağacın ebedi yaşam kaynağı olma rolü vardır. Ağaç, kozmik alemin merkezi, yaşamın da kaynağıdır (Roux, 2005, s. 362). Mitolojilerde kozmik bilgi her zaman simge ve sembollere dönüştürülerek yansıtılmıştır.

Doğa-insan bütünlüğünün mitolojik sembolik bir temsili olan destan, Naess'in biyosferik eşitlik ve varlık zinciri bütünlüğü ilkesine örnek teşkil edecek niteliktedir. Ekosofi T yaklaşımında kilit düşüncelerden olan kendini canlılarla özdeşleştirme, varlıkların doğasıyla bütünleşme ilkesini burada metin üzerinden tespit etmek mümkündür. Doğanın ve yaşamın sorumluluğu varlık zincirinin halkalarını oluşturan varlıklarca üstlenilmiştir.

“Canlı veya cansız olarak var olan her şey ve canlılar arasında gördüğümüz her tür, kendi içlerinde yaşarken kendinden bağımsız farklı niteliği olan bir gücün varlığı sayesinde yaşar. Sonra da her kuvvet, her can, her ruh, her hâkim-sahip, aynı türde değerlere (can, ruh,

sahip) kendi içinde bölünebilir veya aksine daha kapsamlı bir varlık, kolektif bir güç oluşturmak için diğerleri ile birleşebilir. Evrensel düzeyde, gök hem tekliği hem çokluğu itibariyle hissedilir; bitkisel düzeyde her ağaç bir bireydir, ancak kendisi de bir toprağa, bir bölgeye ve tüm dünyaya ait olan ve orman denen kolektif bir varlığın bir parçasını oluşturur; madenler dünyasında ise, her bir taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir. İnsan düzeyinde her kişinin günlük lisanda birçok ruhu vardır. Kişi; ailesinin, kabilesinin, aşiretinin ve hatta imparatorluğunun müşterek olan ruhlarına da bağlıdır.” (Roux, 1994, s. 83).

Yetmiş kollu mavi nehirden susuzluğunu gideren, yedi büyük dağ-kalenin ince otlarını yiyerek karnını doyuran, kızıl kara tüyleri olan Karış-Kulak adlı (120) değerli at, **yedi tayganın eteğinde yer alan yetmiş kollu mavi nehrin kenarındaki yedi boğumlu demir kavağın altında güneşten korunarak dururmuş**. Karış-Kulak'ın doksan iki örgülü kuyruğu topuğundan aşağıya uzanıyor, yetmiş iki örgülü yelesi de (130) dizinden aşağıya uzanmış. **Karış Kulak'ın binilen tarafında Ay, kamçı vurulan tarafında Güneş damgası varmış**. Dört toynağı da naili olan bu değerli atın, bütün sırt tüyleri, altın gibi parıldarmış. **Makas gibi iki dik kulağını hareket ettirdikçe gökyüzündeki beyaz ve mavi bulutlar (140) oradan oraya hareket eder**, birbirine eş iki kara gözü tutulmuş ay misali etrafı gözlermiş. Yarışçı soyundan bu değerli at, etrafından hızla geçen atlara yüksek sesle kişneyip, sesli bir şekilde silkinerek selam verir, demir kavağın altında güneşten korunarak dururmuş (Bekki, 2007, s. 19).

Türk kültür yaşantısında önemli yere sahip olan atlar gerek mitolojide gerek destanlarda olağanüstü güçlerle donatılmış, Tanrısal bir motif olarak geniş yer almıştır. Antromorfik kimlik kazanmış olarak karşılaştığımız atlar edebî eserlerde kahramanların en yakın arkadaş ve kurtarıcı rolünde yer almışlardır. Bazı destanlarda gelecekte haber veren kutsal atlar, tayga iyesi tarafından kahramanlara bağışlanır. Elçin (1963) derlediği efsanelerden hareketle gök-tanrı, rüzgâr-hava, mağara-toprak, su menşeli atlar olarak tasnif eder. Maaday Kara destanında da kozmik bir at tasviri vardır. Atın bir tarafı ay diğer tarafı güneş sembolü taşımaktadır. Boy sistemine göre yaşayan toplumda tamga, ait olunan boyu temsil eder. Atın üzerindeki güneş ve ay sembolleri onun kut sahibi tanrısal ve olağanüstü özellikler taşıdığının işaretidir. Halk edebiyatında çoğunlukla bahadırın doğduğu gün atı da doğar. Maaday-Kara destanında gelecekte kahraman olacak çocukla aynı günde dört kulaklı, gri renkli bir tay dünyaya gelir. Bu tayı doğuran kısarak, ineğe dönüşerek yetim kalmış Kögüdey Mergen'i de kendi sütüyle besler. Savaş alanında yaralanan bahadırı kenara çeker ve çeşitli bitkilerle tedavi eder (Şatinova, 1995, s. 319) Türk mitolojisinde ölümün ve sezginin sembolü olan at göre şamanı kutsal güçlerle ve Tanrı'yla buluşma yolculuğunda eşlik eder. Gökyüzü aleminin yeryüzündeki

temsilcilerindendir. Kahraman, alemler arası yolculuğunda en güçlü yardımcısıdır (Seyidoğlu, zdergisi.istanbul, 2023).

Zoomorfik boyutta tasvir edilen dünya tasavvuruna göre evrenin zoomorfik algılanması kozmik hafızada mitolojik sembollere çevrilmiştir. Türk düşüncesinde makro-kozmos olan evrenin ya da mikro kozmos olan yerin at şeklinde tasavvur edilmesi konar-göçer halkın doğal bir tasavvurdur. Kozmik evren at şeklinde algılanmış yıldız ve yıldız kümeleri at ve at sürüsüne Temir Kazık da atların bağlandığı direk şeklinde tasavvur edilmiştir. Türkler, doğayla bütünlük halinde sürdürdükleri ekokültürel yaşam biçimleri tüm evren algılarına yansıtmışlardır. Astral kült (burçlar, yıldız takımları) zoomorfik özelliğiyle kültürel yaşamda yer almıştır. Buna göre yıldız ve yıldız kümeleri Tanrı'nın ve ışıklı ruhların atlardır. Bu atları gökte koruyan Zühre (Çoban Yıldızı/ Çolpan) yerdeki çobanların da koruyucusudur. Yeryüzündeki zoomorfik algı, evren için de tasavvur edilmiştir. (Bayat, 2007). Kutsal-Derin ekolojistlere ekolojik bilinç, en derin düzeyde bütün olguların iç içeliğine, birbirine bağımlılıklarına, kozmos içindeki konumlanışlarına göre bir bilinçtir. Destan metninde bitki-hayvan-insan-kozmos bütünlüğü ile tasavvur edilmiş mitolojik kutsal bir evren yaklaşımı ile hayvanlar insanlarla özdeşleşmiş, hayvanlara ve tüm doğaya duyulan hayranlık manevi bir bağlılığa dönüşmüştür.

(150) Yetmiş kollu nehrin kıyısında, yedi dağın kale gibi koruduğu vadide doksan köşeli, köşesinden hayvanların susuzluğunu giderebilmesi için su akan, muhteşem taş çadır varmış. Bu çadırın etrafında ay ve güneşin ışıklarını yansıtan altın sırlı, yüz köşeli çadırlar dururmuş. Doksan köşeli muhteşem taş çadırın eşiği önünde, dokuz köşeli gümüş at çakı (At bağlanan direk. Altaylıların inancına göre üç katmandan oluşan (yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü) evrenin merkezinden geçen ve bu üç boyutlu dünyayı birbirine bağlayan eksen. Dünya Ağacı veya Kozmik Ağaç.) varmış. Bu at çakı dünyanın merkezinde durmaktaymış. At çakının aşağı dünyaya inen alt ucuna **Aybıstan** (Yeraltı Tanrısı Erlik-Bey'in diğer adı.) yukarı dünyaya uzanan (160) üst ucuna göğün tanrısı **Üç Kurbustan** (Gökyüzü Tanrısı Ülgen'in diğer adı.) atını bağlamış. Maaday-Kara'nın atını bağladığı at çakının tam orta kısmı ise yeryüzünde imiş (Bekki, 2007, s. 19).

“Yeraltı ve gökyüzünde tanrıların insanoğlu gibi evleri, aileleri, yıkları, otlakları vardır. Sibiry'a da yaşayan Türk topluluklarının bazı destanlarında kahraman hem bu tanrılarla hem de tanrıların dünyalarıyla çeşitli nedenlerle irtibat halindedir.” (Dilek, 2010, s. 47). At bağlanan direk “at çakı”, üç dünyanın ortak irtibat unsurlarından biri olup göğün ve yerin direğidir. Kozmik eksen rolünü üstlenmiş olan at çakı veya demir-ağaç kazık üç dünyayı, gök kubbeyi ve yıldızları tutarak evrenin düzenli bir şekilde devretmesini sağlar (Bayat, 2007, s. 268). Türk dünya görüşünde önemli olan atın bağlandığı kazık da önemlidir. Evin önündeki ağaç ne kadar kutlu ise evin önündeki at kazığı da o kadar kutludur. Kutsal ağaçtan yapılmış

olan bu kazığın gökteki uzantısı Kutup Yıldızı'dır. Tanrı mekânı ile yeryüzünü birleştiren ve Tanrı ile iletişimi sağlayan kapıdır (Ergun P. , 2022, s. 382). Temir kazık kozmik düzenin, dünya ağacı/dağı ise dünyadaki düzenin güvencesidir. Türk etnokültüründe saygı duyulan ve kültleştirilen hayvanların veya ağaç, demir gibi diğer doğal unsurların tümü yerde bulunduğu gibi gökte de bulunmaktadır. Yıldızların ve diğer gök cisimlerinin yerdeki varlıklarla zoomorfik kavranılması dünya modelinin en yaygın tasarımıdır. Ejder şeklinde tasavvur edilen evren, avcı ve kurtlarla ilişkilendirilen takım yıldızlar, sırt kabuğuyla gök cisimlerini alt kabuğuyla da yeryüzüne tasavvur edilen kaplumbağa yerin ve göğün bütüncül sentagmatik yansımalarıdır (Bayat, 2007, s. 63).

Üç Kurbustan Altay metinlerinde geçen gökyüzü tanrılarında biridir: “Ülgen, Ülgen biy, Üç Kurbustan, Ak Bırkan” (Dilek, 2010, s. 47) Şamanist inanıştan başka Budizm, Burkanizm (Ak Din, Ak Yang, Burhanizm) ve Budizm'in Tibet coğrafyasındaki adı Lamaizm'in de inanç unsurlarının etikleri ile şekillenen manevi yaşam ve onun etkileri, uzun yıllar boyunca destan anlatıcıları tarafından anlatıldığı dönem kültürüyle şekillenerek metinlerde de yer almıştır. “Ak din (Burkanizm) 20.yy. başlarında Altaylılar arasında ortaya çıkmış dinî bir harekettir (Polat, 2020, s. 603). Lamaizm'le (Tibet Budizm'i) geleneksel Altay dininin bir karışımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel Altay dini ise kadim Türk inançlarının Hindistan, İran bölgelerinden etkilenmiş hali olarak görmek mümkündür. Çünkü Eliade ve Harva gibi araştırmacılar Altay dinindeki yeraltı inançlarını ve Altay dininin düalizme eğilimli sistemini Hint-Avrupa kuşağının etkileri olarak yorumlamaktadırlar. Ak din Burkanizm'de Erlik tapınmaları ve kanlı kurban sunuları hariç Altay geleneksel dininin bütün uygulamalarını ve teolojisini kabul etmektedir.” (Akgöl, 2021, s. 19) Ögel, Radloff tarafından derlenen Altay yaradılış efsanesinde Kurbustan kelimesinin geçtiğini, Moğolca menşeli olan bu kelimenin Moğol üzerine tesiri olan Budizm ve Tibet' in Lamaizm dinlerinden geçmiş olabileceğini ifade eder (Ögel, 2010, s. 419). Lamaizm dininden gelen bir unsura şamanlık geleneğinden gelen farklı bir anlam katılarak destan metninin kurgulandığı görülmektedir (Akgöl, 2021, s. 150). Lamaların Budizm'e ait Tibet dilli kitaplar (sudur) okuduğu bilinmektedir (Aça M. , 2015, s. 6). Sudur, kahramanın kendi kaderi ve yeryüzünde meydana gelecek olayları haber veren mucizevi kitap veya fal kitaplarıdır. Altay'da meydana gelmiş ve gelecek olayları haber veren kişiler ise Budist keşiş / rahip lamalardır. Destanlarda ise sudur kitabı okuma, geleceğe dair lamalara danışma motifi yaygındır. Polat'ın (2020) Potapov'dan aktardığı bilgiye göre Altay-Sayan halkları kendi dinlerini adlandırmak için “yang” ifadesini kullanırlar. Yine Potapov'un Verbitsky'den aktardığına göre “yang” için en doğru karşılık “kanun”dur. Bu kanunlar bütünü, Altaylılar tarafından Şamanizm, Lamaizm yahut Burkanizm

adlarıyla anılmaktan ziyade, renk simgeciligi vasitasiyla sınıflandırılmıştır. Buna göre Şamanizm kara yang, Lamaizm sarı yang, Burkanizm ise ak yang'dır.” (s. 604)

Bunu duyan Kögüdey-Mergen, öbür tarafa bakmış. Yer ile göğün birleştiği yerde yedi sarı çadır duruyormuş. Eşiğindeki at çakıda yedi sarı at bağlıymış. “Bu ne böyle?” diye sorunca koyu kır at: **(3430)** “O gördüklerin, **yedi sarı lamadır**. Yeryüzündeki yetmiş **kağanın ruhunun nerede olduğunu bilirler**. Altay’daki altmış **bahadırın, nasıl huzurlu yaşayacaklarını bilirler**. Onlar işte böyle bilginlerdir,” diye cevap vermiş ... (Bekki, 2007, s. 61)

Bir zaman sonra **(7330)** Kögüdey-Mergen etrafına baktığında görmüş ki, altın yapraklı Bay Terek’i gün batısına doğru eğilmiş. “Niçin eğilmiş?” diyerek merak edip **Altın Sutra’yı** açıp bakmış. Erlik-Bey’in Altay’ından sevimli kara kızı gelmiş, besleyip büyüten ana babasını alıp gelsin diye onu, Erlik-Bey göndermiş (Bekki, 2007, s. 108).

Sibirya Türk destanlarında kahramanların kaderi tanrılar tarafından Altay destanlarında olduğu gibi sutra veya sudur adı verilen kutsal kitaplara ya da taşlara yazılmıştır (Dilek, 2010, s. 55) “Sutra: Bu eserler Buda’nın veya diğer burkanların vaazlarını içine alan, Burkancılıkla ilgili inanışları, Burkancılığın esaslarını, inanç ve amellerini ihtiva eden eserlerdir. Sutra veya sudurlar Güney Sibirya Türk destanlarında kahramanların geleceğinden haber veren, alinyazılarının yazılı olduğu kitaplar olarak karşımıza çıkar ve “sudur biçig” veya “oygor biçig” adıyla da geçerler.” (Dilek, 2010, s. 56). Altay destanlarında yeryüzündeki düzeni Tanrı adına sağlamakla görevli olan kahraman, sudurlar vasıtasıyla geçmiş, anı ve geleceği öğrenebilir.

Anlı şanlı Kögüdey-Mergen, böyle konuştuktan sonra (5550) **Samra Bitig’ini** eline almış, parmaklayıp sayfaları çevirmiş. **Altın bitiği** okumaya başlayıp Ay Sutra’ya göz gezdirmiş. O, okuyarak öğrenmiş ki yer ile göğün birleştiği yerde, yetmiş tayganın eteğinde, yerin merkezindeki kalede; altın-gümüş dağlı, şifalı temiz nehirli (5560) Ay Kağan yaşıyormuş. Ay gibi güneş gibi Altın-Küskü onun yurdunda yaşıyormuş (Bekki, 2007, s. 87).

“Gerçekliğin doğasıyla ilgili görüşlerden ziyade gerçekliği yaşama yolu, akıl tarafından kabullenilmesi gereken ve dogmalara dayanmayan bir disiplin” olarak tanımlanan Budizm, birçok mistik doğu felsefesinde (Taoizm, Hinduizm, Sufizm) doğayla bütünleşme, şiddetsizlik, hayat saygı ilkelerine dayalı kişisel bir sitem ve felsefe sunan bu mistik ekofelsefeler derin ekolojist, maneviyatçı ve kutsal ekolojistlerin felsefi, dinî kaynakları olarak gösterilmektedir. Altay topluluklarının mistik felsefelerle beraber, toplumu etkilemeye çalışan semavi din etkilerine rağmen Şamanizm’i ve onun vazgeçilmez unsuru olan şamanın varlığını sürdürmesinin nedenini R. P. Roux’un naklettiği şu ifade çok güzel açıklamaktadır: “Lamalar yalnızca ölümle ilgili şeylerden söz ederken, şamanlar yaşamla ilgili şeylerden söz eder.” (Bekki, 2001, s. 234). Nitekim Naskali’nin ifade ettiği gibi (2021) Destanda Lamaist inanışa

özgü cehennem tasvirleri; Budistlerce kutsal sayılan oboo adı verilen taş yığınları ve geyik Andalbaa gibi motifler yer alsa da eserde Şamanist etki daha derin ve yaygındır (s. 12). Altay Türklerinin destanları günümüz çevre sorunlarına dönük çözüm olabilecek, doğaya içsel değer ile bağlılık ve ekosistem bütünlüğü yansıtan ekokültürel değerleri içermesiyle kutsal ekolojistlerin ilkeleriyle aynı paralelliktedir.

Makro-kozmosla(evren) mikrokozmos(dünya) arasındaki ilişkiyi oluşturup düzenleyen dünya modeli mitolojik düşüncenin mahsulüdür. Zaman, mekân ve manevi ilişkileri göstergeye çevirerek sunar. Dünya modeli fertler ve toplum için davranış programı, şuurun mekanizması, Türklerin kolektif düşünce tarzının göstergesidir. (Bayat, 2007, s. 27) İnanca ve geleneklere bağlı kültür değerlerini geleceğe taşıma mekanizmasıdır. Türklerde her şeyin bir bütün oluşturduğu, her şeyin ruhunun olduğu kutsal bir dünya tasavvuru yer alır. Türklerde, yukarı ve aşağı dünyalar orta dünyanın kopyasıdır. Orta dünya her zaman kutsal alemin etkisindedir. Öteki alemler insanoğlunun yaşadığı dünya projesi üzerine oturtulmuştur. Üç dünya bir bütünün parçalarıdır. Gök yer ve yer altı dünyaları ruhlarla kaplıdır. Gökte yaşayan ruhlar kудay olup Tengri'nin emrindedirler. Yer ruhları yer-sub, dağ, orman, çay, su, ocak, ata ruhları yeryüzünün koruyucusudurlar. Yer altının hâkimi Erlik ve ölümün, hastalığın, sıkıntının sebebi olarak görülen körmesler yer altının ruhlarıdır (Bayat, 2007, s. 30).

Destanda yaşamın iki önemli kaynağı olarak güneş ve ay yer almaktadır. Altay yurdunun canlı ve hayat dolu olması gecenin ışığı ay ve doğanın gökteki yaşam kaynağı güneştir. Tanrıların mekânı olarak tasavvur edilen gökyüzünde görünmekle birlikte ay-güneş yeryüzündeki yaşamın sıcak ve aydınlık kaynağıdır. Kün-Ay, Tengri'ye varmak için ilk kapı olarak görülmektedir (Taş, 2017, s. 186). Altay Şamanistlerine göre ölüm, aylı güneşli dünyadan güneşin ve ayın olmadığı başka dünyaya göç etmektir (Potapov, 2012, s. 22). Bu yaklaşıma göre destanda kahramanın verdiği mücadele ölümü yenme hayatta kalma mücadelesidir. Hayatın ve hayatta olmanın ay ve güneşle sembolleştirildiği inanış çerçevesinde ay-güneşin sembol olarak Tanrısallığı, yaşamı ve varoluşu temsil etmektedir. Güneş ve ayın olmadığı dünya Erlik ve onun karanlık yer altı dünyasıdır. Yeryüzündeki kozmosun en önemli iki sembolü ay ve güneştir. Potapov, insan hayatına gönderilen ceninlerin güneş ışığı ile gönderilerek kayın ağacıyla ilişkilendirildiğini belirtir. Yeryüzündeki varoluş ve Tanrı'nın istediği kozmos güneş ve ay ile mümkündür. Kahramanın görevi yeryüzündeki aylı güneşli yaşamı, ölümle, kötülükle, hastalıkla kısacası kaosla mücadele ederek hâkim kılmaktır. “(130) Karış Kulak'ın binilen tarafında Ay, kamçı vurulan tarafında Güneş damgası varmış.” (Bekki, 2007, s. 19) “(170) ...Ay resimli altın işlemeli çarşafı, güneş resimli koyu renk yorgan...” (Bekki, 2007, s. 19) ay, güneş işaretli tamgalar Tanrı kutu ile donatılmışlığın işaretidir.

Destanda kutlu bahadırlar ve hayvanların ay-güneş ışığı saçan yüzleri, ay ışığı saçan gözleri vardır. “(5820) ...yedi bahadının ay ışığı saçan gözleri, altın gibi; güneş ışığı saçan yüzleri güneş ışığı saçan yüzleri, gümüş gibi parlıyormuş...” (Bekki, 2007, s. 90) Lamaların gelecekte ve geçmişten haber verdikleri kutsal kitapları da “Ay Sutrasi ve Güneş Sutrasi”dır. Dünyalar arası yolculuk yapan şamanların davullarının üzerinde de tüm kozmosu simgeleyen ay, güneş, yıldız, hayat ağacı ve tüm doğanın bütünleyen sembolleri vardır. Destanda bir bölümde yedi bahadır, dokuz köşeli kara dağı yedi gün tokmaklamış sonunda bir mağara açılmıştır. Buradaki tokmak şamanların diğer dünyaya geçmek için yaptıkları törenin destana yansımış sembolik bir hikâyesidir. Şaman’ın tefinin derisi üzerindeki resimler üçlü evren tasavvurunun simgesi olarak üç bölüme ayrılmaktaydı. Bölümün üst kısmında gökyüzü ve gök cisimleri yer alırdı. “Sol tarafta ana olarak adlandırılan güneş, sağ tarafta ise ata denilen ay olurdu. Güneş ve ayın bu şekilde konumlandırılması yaz mevsimini yansıtıyordu. Bunun sebebi, Şamanların gökyüzüne ilkbahar ve sonbahar dönemleri arasında, yani göklerin "buz tutmadığı" dönemlerde yolculuk yapmasıydı.” (Potapov, 2012, s. 239).



Kaynak: (Seyidoğlu, 2023)

Şekil 4. Şaman Davulu Evren Tasavvuru Örneği

Evreni, ekosistemi ve göksel varlıkları yaşamlarının önemli bir parçası olarak görerek kutsallaştıran Altay Türkleri; ekokültürel olarak kültleştirdikleri güneş, ay ve yıldızları ekosofist bir yaklaşımla ekolojik uyum ve dengenin ögeleri olarak destan metninde yansıtmışlardır.

Dünya; kutsal dağlar, dünya ağacı ve yağmur aracılığıyla göğe bağlıdır. Türkler inançları gereği, dünyada yer alan tüm varlıklarla ortak bir zeminde yaşadıklarına inanırlar. Ortaklık, her şeyin bir ruhu olduğuna inanmaları nedeniyle, ruh ortaklığına dayanır (Bıçak, 2019, s. 39). Her nesnenin, her yerin, kendi içinde veya dışında bulunan, her ne şekilde olursa olsun ona sıkı sıkıya bağlı olan, görünüşte hareketsiz ve cansız olsa bile ona can veren bir “hâkim-sahibi” vardır. “Her şey; kaya, ağaç, çalılık, dağ, sel, ot, çiçek, özellikle de insan eliyle yapılmış nesneler içlerinde çok özel bir töz, bir varlık, bir ruh taşır; bu da yaşamlarını ve hareket etmelerini sağlar (Roux, 2005, s. 32). Her tür ruh -insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar- birbirine benzer olduğundan, aynı kökten geldikleri gibi kaderleri de aynıdır. Tüm varlıklar yaşam kut’unu Tanrı’dan alır. Bu ortak temelden dolayı yeryüzünün temel unsurları olan bitkiler, hayvanlar ve diğer varlıklarla ilişkiler hiyerarşik değil ekolojik düzende her biri ortak yaşamın ortak birer ferdi hüviyetindedir (Bıçak, 2019, s. 39). Altay Türkleri, Tanrı’nın ayrıcalıklı yarattığı insan fikrini benimsemez. “Evrenin hâkimi olma iddiasından çok uzak, bir yandan zayıflıklarını, sınırlarını, başarısızlıklarını, öte yandan da kendisini çevreleyen canlıların gücünü, verimliliklerini ve başarılarını sürekli fark eder. Ateş onu ısıtır, yiyeceklerini pişirir ve onu hayvan biçimli tinlerden korur, ama bir anda da zenginliklerini yakıp kül edebilir. Irmağın suyu durmaksızın akar, gökten yağın su ise ateşi söndürür ve topraktaki otları yeşertir. Taşlar ise, atalar bunları diktikten ya da üzerlerine mesajlar kazıdığından beri hiç değişmemiştir. Taş ebedidir, mengü taş’tır. Değişmeyen ve durağan yaşamın simgesidir.” (Roux, 2005, s. 59).

Altay halklarının dünyasına ilk bakışta hayvanın tüm yaşamın arka planında yer aldığını ve her şeyin bir tür derin gerçeği olduğunu çarpıcı bir biçimde görürüz. Ruh’lar ile hayvan biçimlilerin özdeşliği büyük bir önem taşımaktadır. Bunlar insanlar, hayvanlar ve bitkiler arasında kurulan temel ilişkileri, bireyin özünü kesinlikle etkilemeden yalnızca görünümünü değiştiren dönüşümleri ve bir türden ötekine geçişlerin yanı sıra hayvan ve bitki dünyaları ile insan dünyası arasındaki sürekliliği daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Hayvan, insan olarak düşünüldüğünden masalsı hayvan da ancak masalsı insan gibi hayal edilecektir (dev, tepegöz, vs). Bu nedenle de gerçekdışı varlıkları reddeden bir gerçekçiliğe dönük belirgin bir eğilimle, garip ve tamamen hayal ürünü hayvan tasvirleri yerine anormal hayvanların (uçabildiğini

gösteren kanatları olan at, altı yedi bacaklı at) tasvirine doğru yönelinecektir (Roux, 2005, s. 38).

(270) ...azı dişli, karış kulaklı değerli at Kara-Kaltar...” “(2340) ...dört kulaklı pamuk yeleli koyu kır at...” “(3480) ...dört kulaklı, dört toynaklı; ağaç eyerli, söğüt dalı kolanlı mavi torbok(boğa)...” “(4330) ... dört kulaklı mavi bir kurt...” “(1190) ...dört kulaklı, dört örgülü bir boz kısrak...” “(1650) ... dört kulaklı, dört boynuzlu, dört yaşındaki bir inek...” “(4300) ... dört kanatlı boz bir kartal...” “(3170) ... pamuk yeleli koyu kır ön ayaklarıyla uçarak... (Bekki, 2007)

Destanda hayvanların farklı görünüşlü olarak “dört” rakamı ile tasvir edilmesi Bekki’ye göre (2001) Türk kozmolojisinde dört köşeli olarak tasavvur edilen yeryüzünün biçimiyle ilgilidir (s. 246).

Destanda kut verilen ve daire biçimindeki göğün altında yaşayan hayvanlar, insanlar gibi aynı düzlemedir. Aynı hak ve sorumluluklara sahiptirler. Yaşamın birliğine inanan Altay halkları, tüm evrenin kendileriyle aynı şekilde düzenlendiğine inanmaktadırlar (Roux, 2000, s. 92). Destanlarda, hayvanlar da Tanrı’ya dua ederler, insanlarla konuşurlar. Kuşlar, Tanrı habercisi olarak görülmüş ve ruhu sembolleştirmede kullanılmıştır (Bıçak, 2019, s. 40). Hayvana öykünerek onu taklit etme ve hayvana dönüşme inancı çok yaygındır. Gerçek hayatla ilişkili olarak destanlarda da kahramanın önüne çıkan engelleri aşmalarında hayvanlar yardımcıdırlar. Hayvanların bazı yetenekleriyle insanlardan daha üstün görülüp onlara saygı duyulduğu anlaşılmaktadır. İnsanlar hayvanlarla kurdukları ilişkilerle onları diğer evren varlıkları ile birlikte hayatlarının bir parçası olarak görmüşler, yaşamın zorluklarını dayanışma yaparak aşmışlar, derin ekolojinin ilkelerinde belirttiği gibi ekosistemdeki hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği içerisindeki tüm varlıklara değer vermişlerdir.

Ülkesini ve halkını zor günlerin beklediğini gören Maaday-Kara olağanüstü özellikler gösteren çocuğunu doğaya emanet etmeye karar verir:

Maaday-Kara, dokuz katlı kara tayga zirvesine yönelmiş. Yüce **kayanın başında dört kayın ağacının** altına oğlunun beşiğini asıp: **“Bu kara tayga baban olsun, balam! Bu dört kayın ağacı annen olsun, balam!”** dedikten sonra (880) dört kayının suyu bahadır çocuğun ağzına günde bir damla aksın diye kavisli bir oluk yapmış. Altmış arşın uzunluğundaki bağırsaktan çocuğun ağzına günde bir damla akacak şekilde bağırsağı kayın ağacının dalma asıp (890) **“Eğer ölürsen, kemiklerin** burada kalsın! Eğer büyürsen, ayak izlerin vatanında kalsın! Başına saç veren Bay-Altay, yardımcın olsun! Baldırına et veren sık yapraklı **kayın ağacı, sana kut** versin! Koyu-boz olup yenilmektense kuruyup ölmek daha iyidir! (900) Kara-Kula’ya köle olmaktansa sefil olmak daha iyidir!” demiş. Ağlayıp sızlayarak oğlunun beşiği başında oturan er alpin üzüntüden dizleri titriyor, iki gözünden dökülen yaş akıp eteğini dolduruyormuş (Bekki, 2007, s. 29).

Metnin bu bölümünde toplumun ekokültürel yapısını yansıtan soy, aile, anne, baba, evlat kavramlarının tabiat özdeşliği ve bütünlük içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ağaç; dağ, ruh veya Tanrı gibi bir çeşit atadır. Türk kültüründe önemli yere sahip olan dağ kültü, ağaç kültü ve atalar kültürüne dair inanç motifleri destanın genelinde toplumun doğaya dair manevi duyarlılığını yansıtmaktadır. Kozmik bir evren modeli içerisinde doğa ve insanın bütünlüğünün bir yansımasının görüldüğü destanın bu bölümünde feodal bir toplum yapısı içerisinde yaşayan insan Maaday Kara, doğaya distopik veya üstünlük düşüncesiyle yaklaşımadan evladını kutsal olarak görülen doğaya emanet etmektedir. Altay Türkleri, kutsal kabul ettikleri ağaçlardan kayın'ın insanın atası Ülgen ve Umay'dan doğduklarında ortaya çıktığı inancını taşırlar. Tanrı'nın ağacı olduğuna inanılan kayın, iyi ve koruyucu ruhların yeryüzüne inme yoludur. Kayın ağacının bulunduğu yerde Tanrı kutu vardır. Bununla beraber kayın'a kadınların anaların ana kutları sinmiştir. (Ergun P. , 2022, s. 247). Ağaca sığınma motifi Türk destanlarında yaygın bir motiftir. Kutsal ağaca emanet edilmiş çocuk dolaylı olarak Tanrı'ya emanet edilmiştir. Kutsal dağların tepelerindeki kutsal ağaçlar, gövdelerinden ya da tepelerinden salgıladıkları kutsal sıvı ile kendilerine sığınan insanları ve hayvanları beslemektedirler (Ergun P. , 2022, s. 395). Ağaç ve dağ; boy'un üyelerinin hayatları ile yakından ilgilidir. Boy ağacı ve dağı kahramanın kendi topraklarının semantik merkezidir. Ağaç, çocukları beslemenin yanında boy üyelerinin yaşam ve refahının güvencesinin simgesidir. "Ağaç; kozmik nesnedir, hayat verendir (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013b, s. 43). "Potatov'un ifadesiyle Türk kültüründe ruh taşıdığına inanılan ormanlar "yış, tayga, koru ve bük" olarak isimlendirilir. Kutlu taygayı oluşturan ağaçların kutlu yiğitlerle onların kutlu atalarının kemiklerinden büyüdüğüne inanılır. Ata ruhlarının da tayga iyelerine dönüşmesi mümkündür. (Ergun P. , 2019, s. 29).

Maaday Kara, evladına: "Eğer ölürsen, kemiklerin burada kalsın! Eğer büyürsen, ayak izlerin vatanında kalsın! Başına saç veren Bay-Altay, yardımcın olsun!" demektedir. İnsan soyuyla ağaçlar, özellikle de kayın ağacı arasında kemik sembolizmiyle bir bağ kurulur. Ölenden ve atadan kalan kemik, geçmiş ve gelecek yaşam belirtisini koruyan kalıntıdır. Türklerde kuşaktan kuşağa geçen hayati güç kemik yoluyla olur. (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev, & Usmanova, 2013a, s. 62). Avcı ve çoban halkların manevî ufku içinde kemik hem insan yaşamının hem de tüm hayvanların pay aldığı büyük yaşamın öz kaynağını temsil eder (Eliade, 1999, s. 88). Şaman inanışında kemikler, tekrar doğuşa veya ölüyü atalarına ve gelecek nesillere bağlayarak onun yeryüzündeki devamlılığını sağlayan güçle donatılmıştır (Roux, 1994, s. 136). Türk inanışında kemik ve kan ruhun mekânıdır. Kemik, kimliktir; ölenin -insan veya hayvan- dünya ile bağını koruyan parçasıdır (Aydoğan, & Hallaç, 2021, s. 316-317). Tanrı

ile özdeşleştirdiği ve kutsal olarak nitelendirdiği vatani Altay'ın evladını yaşatacağına inanmaktadır. Düşünceye göre yaşamın devamının temelinde yer-su ve bir bütün olarak ekosistem vardır. Tüm Altay, Tanrı'nın kut'u sayesinde yaşamını sürdürebilmektedir. Maaday Kara, Eliade'nin yaklaşımıyla dindar insan profilidir.

Yer altı dünyasının ölüm ve hastalık temsilcisi Erlik'in kızı Kara Taacı'nın eşi Kara-Kula Kağan, yeryüzünün ve Altay'ın tüm kağanlarını mağlup ederek Maaday-Kara'nın yurduna varır. Ülkedeki her şeyi yağmalar. Ancak kutsal olan “yetmiş kollu mavi nehri batıya döndürmek istemiş, döndürememiş. (1130) Yedi büyük ormanlık dağları yakmak istemiş, yakamamış. Birbirine benzeyen at başı büyüklüğündeki iki altın guguk kuşlarını vurmak istemiş ancak başaramamış. Yüz budaklı demir kavağı kesip batıya devirmek istemiş, yedi gün uğraşmasına rağmen devirememiş.” Kara-Kula Kağan, Maaday-Kara'nın halkını demir zindana hapsedip ak davarını, demir çit içine almış. Altay'daki altmış kağanı (1650) toplayıp kendine kul yapmış. Yeryüzündeki yetmiş kağanı emrine alıp esir etmiş. Bahadır Maaday-Kara da ona köle olmuş. “Dört kulaklı, dört örgülü boz kısarak, dört kulaklı, dört boynuzlu, dört yaşındaki bir ineğe dönüşüp yüz budaklı demir kavağın (1660) altına gelince yüksek sesle böğürmeye başlamış. Yetmiş kez böğürdüğünde, yedi kez bağırdığında, dokuz köşeli kara dağın zirvesinden Altay'ın ruhu yaşlı kadın aşağı inmiş (Bekki, 2007, s. 39).

“Altay Türklerinin inancına göre doğadaki her nesnenin ve doğa olayının ister dağ veya nehir, ağaç veya taş, kuş veya hayvan olsun, isterse de yıldırım veya yağmur olsun, insan olmayan ama söz konusu nesneyle bütünleşmiş bağımsız bir iyesi vardır. Bu iye, insanda görüldüğü gibi bilince sahip olmasının yanı sıra çoğu zaman insana benzer (dağ, nehir vb. iyesi) veya hayvana benzer (kuşlarda, hayvanlarda vb.) görünümüyle (tasvir edilen) de fark edilmektedir.” (Potapov, 2012, s. 9). Altay'ın ruhu yaşlı kadın Maaday Kara'nın Altay'ının koruyucu ruhudur. Tengri inancı kapsamında değerlendirilmesi gereken iyeler, bir şeyin koruyucu ruhu ve içerisindeki gizli güç, sahip, malik, hami ruhlardır.” (Ergun P. , 2019, s. 17) “Kögüdey-Mergen, kunduz şapkasını çıkararak mavi nehre, avuçlarını açıp (2560) Altay'a baş eğip dua etmiş.” (Bekki, 2007, s. 50) Evrenin ana yaratılış unsurlarından bir olarak suyu gören Türkler var olan her şeyi içinden çıkaran suyu kutsal ata bilmişlerdir. Suya yakın olmak; su tarafından korunmak ve kutsanmak, bireyi ve toplumu ilk kutsal mekâna taşımaktadır (Baysal, 2020, s. 181). Suyun kutsal bilinmesi ona diğer doğa unsurları ile birlikte saygılı ve özenli davranılmasının temelinde yatan bilinç olmuştur.

Kayın ağaçlarının yanında çocuğu gören Altay'ın ruhu yaşlı kadın, onu gök ineğin sütüyle besler, doğayla beraber büyütür; çocuk gelişerek yiğit bir bahadıra dönüşür. Çocuğa, adının Kögüdey Mergen olduğunu ve anne babasının Kara Kula Kağan tarafından esir tutulduğunu söyler. Geleneksel dünya görüşünde aile, boy ya da halkın yaşadığı yerler kendileriyle özdeşleşmektedir. Birinin başına gelen bir kötülükten bütün sistem zarar

görmektedir. Altay Türklerinin destanlarındaki yaşam düzeni tüm varlıkların bütünlüğü sistemi üzerine kurulmuştur. Toplum, insanı ekolojik sistemin bir parçası olarak görüp tabiatı ve tüm canlıları koruma ve onlara saygı duyma anlayışını benimser. Ekosistemin parçalarından birinin yaşayacağı problem herkesi etkileyecektir. Destanda Kara Kula Kağan, orta dünyaya yeraltının karanlık dünyasından gelen bir varlık olarak; insan, toplum veya tabiattaki canlıları olumsuz etkileyecek bir hastalık ya da ölümü yani kaosu sembolize etmektedir. Yeryüzündeki birçok canlıyı kötü etkilemiş olmakla birlikte Tanrısal kut ile donatılmış nehir, ağaç, dağ ve guguk kuşlarına zarar verememiştir. “...Yetmiş kollu mavi nehri batıya döndürmek istemiş, döndürememiş. (1130) Yedi büyük ormanlık dağları yakmak istemiş, yakamamış. Birbirine benzeyen at başı büyüklüğündeki iki altın guguk kuşlarını vurmak istemiş ancak başaramamış. Yüz budaklı demir kavağı kesip batıya devirmek istemiş, yedi gün uğraşmasına rağmen devirememiş... (1150) Kara-Kula Kağan, dokuz katlı kara dağın zirvesine çıkmak istemiş. Dağın eteğine gelince Altay’a kara bir duman çöküp kar ve yağmur yağmaya başlamış...” (Bekki, 2007, s. 32). Ekokültürel yapıdaki doğadaki her şeyin ruhu ve koruyucu olduğu inancı destanda birer motif olarak yer almıştır. Bununla birlikte doğaya emanet edilen çocuğun büyümesi, kahraman olması ve karanlığın, kötülüğün temsilcileri ile mücadele etmesi yine Tanrı’nın kut’u ile koruyucu ruh olarak var olduğuna inanılan iye’lerin varlığı sayesinde. Evrendeki kozmosun yeryüzündeki temsilcileri olan kahramanlar, doğanın ve ekosistemin düzeni için Tanrı kut’u desteğiyle kaosun temsilcileri ile mücadele ederler.

Kahraman Kögüdey Mergen, kozmosa ulaşma dünya üzerinde hakimiyeti sağlamak amacıyla en güçlü yardımcısı atıyla birlikte anne ve babasını kurtarmak için yola çıkmadan önce Altay’ın ruhu yaşlı kadına gelerek “Benim değerli atımı büyütüp eyerlediniz. Beni büyütüp giyindirdiniz. At altın değil ki ölmesin, (2520) atımı gidip göreyim. Er ölümsüz değil ki ölmesin, annemi gidip göreyim,” demiş. Yaşlı kadın, şöyle cevap vermiş: “Benim sevgili yavrum, kendi toprağını unutma! Yetmiş ayrı kaynaklı mavi nehir, senin kaynağındır. Yedi yüce dağ-kale senin arkandır. (2530) Geri dönmek zorunda olduğun Altay’ına her şey yolunda giderse dönebileceksin. Eğer ihtiyarlarla karşılaşırsan, onları saygıyla selamla. Eğer gençlere rastlarsan onlarla selâmlaş, yavrum. Kurda benzeme, kurt için tuzak kurarlar.” diyerek gözden kaybolur (Bekki, 2007, s. 50).

Destanda kahraman ve atı düşman topraklarında sorunsuz ilerleyebilmek için şekil değiştirirler. Kahraman, Tastarakay’a; atı ise Torbok’a(Boğa) dönüşür. Bu güce sahip olma üstünlük, keramet gösterme, Tanrısal yeteneği taşıdıklarının işareti sayılmaktadır. Destan kahramanlarının engelleri aşmak için hayvan veya nesnelere dönüşmesi görünmeden diğer dünyaya geçme çabasındandır. İnsan ve doğa Türk kültüründe birbirini tamamlayıcı bütünlük içerisinde algılanmışlardır. Engelleri aşmada, zorlukları yenmede birlikte hareket etmeleri

özellikle de en yakın dostlarının atlar olması insan-doğa bütünlüğünün göstergesidir. Şamanların, kuşa veya başka bir hayvana dönüşmeleri göğe ya da öbür dünyaya esrimeli yolculuğa çıkabilme yeteneğini gösterir. (Eliade, 1999, s. 126). Ergun’a göre (1997) şekil (don) değiştirmenin nedeni kurtulma ve cezalandırmadır. Don değiştirme; iyiler için kurtuluş, kötüler için cezadır (s. 191). Şaman, dünyalar arası yolculuğunda zorlukları aşmak için koruyucu ruhu olan hayvan (ayı, kurt, kuş vd.) ana donuna girer (Bayat, 2006, s. 201). Destancılık geleneğinde olağanüstü güce sahip ve yenilmez olan kahraman, güçlü ve yenilmez kabul edilen kutsal hayvanlara dönüşme yoluyla onların gücüne de sahip olarak dünyalar arası geçiş yapabilecek bir kut’a erişmektedir. Don değiştirme destanlarda büyü motifi ile de ilişkilendirilmektedir. Büyü, doğaüstü güçlerle irtibat kurarak veya doğaüstü güç bulunduğu inanılan nesnelerin yardımıyla birtakım amaçları gerçekleştirmek için yapılan davranışlardır (Alemdar, 2014, s. 3). Büyünün amacı tabii durumları tabiatüstü güçler yardımıyla değiştirmek, kontrol altına almak ve doğaüstü güçler yardımıyla doğal engelleri aşmaktır. Destanda dönüşüm örnekleri şu şekildedir:

(1650) ...dört kulaklı, dört örgülü boz kısrak, dört kulaklı, dört boynuzlu, dört yaşındaki bir ineğe dönüşür...” “(4330) ...Kögüdey-Mergen, dört kanatlı kara kartala dönüşüp uçmuş. Pamuk yeleli koyu kır at da dört kulaklı mavi bir kurda dönüşür...” “(4340) ... pamuk yeleli koyu kır at, doksan çatal boynuzlu rahvan bir kara sığına dönüşür...” “(4340) ...Kögüdey-Mergen’in yetmiş çatal boynuzu olan uzun kıllı kara bir sığına dönüşür...” “(4460) Andalba, karaca yavrusuna dönüşür.” “(4720) ...keten elbiseli Tastarakay’ın kül renkli sıçana dönüşür.” “(5310) ...Kögüdey-Mergen bahadırın pamuk yeleli koyu kır atı, boz bir kartala dönüşür.” “(6780) ...pamuk yeleli koyu kır at, at sineğine dönüşürken Kögüdey-Mergen de sivrisineğe dönüşür.” “(6990) ...Kögüdey-Mergen, koyu kır atından inip altı arşın boyunda altın bir balığa dönüşür.” “(7230) ...güzel gelin, beyaz bir kelebeğe dönüşür.” “(7240) ...Kögüdey-Mergen, altın su samuruna dönüşür (Bekki, 2007, s. 107).

Zoomorfik özellikler gösteren insanla birlikte onun en yakın arkadaşı atların da insan gibi konuşma, düşünme gibi antropomorfik özellikler göstermeleri ve diğer hayvanlara dönüşme yetenekleriyle donatılmış olmaları; kahraman gibi kut taşımaları insan doğa bütünleşmesinin ve Altay toplumunun ekokültürel bilincinin metinlere yansımış halidir. Doğa ile bir arada yaşayan insan; engelleri aşma, öte dünyalara ulaşma, Tanrı’ya erişmenin doğal varlıklarla bütünleşip onların yeteneklerini kendine katarak mümkün olabileceğini düşünmüş olmalıdır.

Kögüdey-Mergen, kunduz şapkasını çıkararak mavi nehre, avuçlarını açıp (2560) Altay’a baş eğip dua etmiş. (2570) Azı dişli koyu kır at ön ayaklarıyla eşinmiş, arka ayaklarıyla coşmuş. Yeşil otları ezmeden hafif yorga bir yürüyüşle yürüyor, otların saplarına basmadan yumuşak tırıs la gidiyormuş. Sık otların, geniş yaprakların üzerinde (2580) hızlı yorga ilerliyormuş. Ön ayaklarının

teptiği yerde beyaz çiçekler açılmış, arka ayaklarının bastığı yerde mavi çiçekler belirmiş. O, şafak gibi ışıltı saçmış. Sular, nehirler coşup yüce dağlar titreyip kum gibi süzölmüş (Bekki, 2007, s. 50).

Kögüdey Mergen'in doğaya saygılı ve duyarlı akıllı atı koyu kır at; Erlik'in ve Kara Kula Kağan'ın karanlık dünyasına doğru yol alırken benzer iki bahadır, zehirli sarı deniz, açılıp kapanan iki dağ gibi birçok engeli aşarlar. Anne babası, ak yüzlü halkı ve ak duman emsali ak davarının esir edildiği Kara-Kula Kağan'ın ülkesine ulaşırlar ve atı mavi torbok(boğa), Kögüdey Mergen de tastarakaya dönüşerek ülkeye girip anne, baba ve halkı kurtarırlar. Kögüdey-Mergen, Kara-Kula Kağan'ın yerini öğrenmek üzere çiçek ve kayın yapraklarından içki yapıp Yedi Lama'ya gider. Kara-Kula Kağan'ın ruhunun üç kat göğün derinliklerinde, üç maralın karnındaki altın bir kutunun içerisindeki birbirine benzeyen iki bıldırcın yavrusundan birinin atının, diğerinin sihirbaz kağanın ruhu olduğunu öğrenir. Üç maralın yavrusu Andalba adlı sığın aracılığıyla yeryüzüne inmelerini sağlar. Kögüdey Mergen, maralın karnından kutuyu alıp bıldırcın yavrularını ele geçirir. Hastalanmış olan Kara-Kula Kağan'ı iyileştirmek üzere gelen kam Tordoor'u, ayıya dönüşerek yener. Kağan ve atının ruhlarını taşıyan bıldırcın yavrularını öldürerek onları da yok etmiş olur. Türk destanlarında ölümün gerçekleşmesi için insan bedeninde veya bedenın dışında herhangi bir yerde (bitki, hayvan, nesne vb.) var olduğuna inanılan "ölüm ruhu"nın ele geçirilmesi veya yok edilmesi gerekir. Kimi destanda kemikte, kahramanın alnında bir ben olarak, bıçakta veya su samurunda, geyikte, balıkta, kuşta saklı olabilecek ölüm ruhu gökyüzü, yer altı ve ada/göl gibi yerlere saklanabilir (Bekki, 2005, s. 35). Tutsak edilmiş halkını kurtaran Kögüdey-Mergen, Erlik Bey'in kızı ile halkının yer altına gönderilmesini emreder. Yeryüzüne alışmış olan Abram Moos Kara Taacı, Kögüdey-Mergen ile yeryüzünde kalmak istediğini söyler. Kögüdey Mergen bunu reddedince Abram Moos Kara Taacı, Kögüdey-Mergen'in atını büyüyle takatten düşürür. Atına binemeyen Kögüdey Mergen al donlu ata biner. Erlik Bey'in kızı Abram Moos Kara Taacı, Kögüdey Mergen'i tuzağa düşürür. Kögüdey Mergen'in atı dört kanatlı kara bir kartal şeklinde gelir ve Kögüdey Mergen'i kurtarır. Onu süt gölüne batırıp çıkararak iyileşmesini sağlar. "Geride kalan halkı, (5110) korkunç kağanın öldürölmesine bayram etmiş. Birbirleriyle kucaklaşarak "Ayımızı kaybetmiştik, ay yeniden doğdu," deyip neşelenmiş. "Güneşimiz kapatılmıştı, güneş yeniden doğdu," deyip sevinmiş. Halk cana gelip türkü söyleyerek hep bir ağızdan "Yeryüzüne hürriyet geldi, artık kendi toprağımıza dönüyoruz," deyip ak mal davarı düzgün yoldan Altay'a doğru sürmüşler."

(370) ...Maaday-Kara bahadır dağ ruhundan, atı Kara-Kaltar su ruhundan yaratılmış..." "(1550) ... Yerin ruhu yedi kara kurt... Altay'ın ruhu dokuz kara

kuzgun...” (1660) ...Altay’ın ruhu yaşlı kadın aşağı inmiş...” “(6260) ... Altay toprağının ruhu onlarla beraber buraya gelmiş olmalı... (Bekki, 2007).

Destanda kahramanların ve tüm doğal varlıkların ruhuyla kaplı bir evren düzeni yer almaktadır. Toprağın, dağın, suyun, ormanın ruhlarından oluşan kutsal bir ekolojik bilincin yansıması görülmektedir. Tabiatla içi içe yaşayan Türkler, doğayı faydalanılan bir obje olarak görmemiş, onu sevgi ve inanç boyutunun zirvesine taşıyarak kutsal kabul etmişlerdir. Doğal varlıklara olağanüstü güçler isnat etmişlerdir. Onlara göre doğadaki her varlık yaşamın bir ögesi olarak, insan gibi ruhu olan varlıklardır. Gök Tanrı inancına sahip Türklere göre dünya ruhlarla çevrelenmiştir. Denizden ağaca, dağdan ormana, topraktan suya her şeyin ruhu bulunmaktadır. Türklerin dünya algısında doğadaki her varlık ve insan birlikte kutsal varlığı meydana getirmektedirler. Bu kutsal varlığın tümüne yer-su adı verilmektedir. Yer-su inancı, doğanın kutsal bir bütün olarak algılanmasını sağlamıştır (Baysal, 2021, s. 178). İnan’a göre (2020) “Göktürklerin ıduk yer-sub olarak ifade ettiği şey hem koruyucu ruh ve hem vatan idi.” Yer-su aynı zamanda kutsal olan vatandır (s. 49). Ruhun evrenin her unsurunu, gök, dünya ve insanı kuşatacak şekilde kullanılması ruhu olan varlık olarak insanın evrenin bütünüyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu ilişki evrendeki her unsurla özdeşim kurma ve ona saygı duyma nedenlerinden biridir (Bıçak, 2019, s. 62). Destanın başlangıcında uzun tasviri yapılan güneşli, aylı Altay yurdunda kollara ayrılan nehirler, öten guguk kuşları, gökte uçan kuşlar, heybetiyle göğe yükselen dağ, taygalarla anlatılan canlı doğa tasviri yaşadığı dünyayı kendi üzerinden anlamlandırmaya çalışan insanın kendiyi özdeşleştirerek kurduğu mutlu kutsal ekolojik dünya tasarımıdır. Derin ekolojistlerin günümüz çevre sorunlarının çözümü için sunduğu ekolojik bilgelik anlayışının yeryüzü ile bütünleşme, ekolojik uyum ve denge ilkeleri destanda yer alan doğa-insan ilişkisi ile paralellik göstermektedir.

Altay’ında huzur içerisinde yaşayan Kögüdey Mergen, babasına evlenmek istediğini söyler. Babası da birçok talibi olan Ay Kağanın kızı Altın Küskü’yü önerir. Kögüdey Mergen evlenmek için Ay Kağan’ın yurduna doğru yola çıkar, Yolda kendisine benzeyen altı yiğit bahadıyla karşılaşır. Kendisine evlilik yolunda vereceği mücadelede yardımcı olacak bahadırlarla birlikte Ay Kağan’ın yurduna varırlar. Altın-Küskü’yü istemek için Erlik Bey’in oğlu Kuvakayçı ile kız kardeşi Abram Moos Kara Taacı da oraya gelmiştir. Ay Kağan, kızını vereceği bahadırı seçmek için birçok zor yarış düzenler. Bunların hepsini Kögüdey Mergen kazanır. Bunun üzerine Erlik Bey’in kızı, Altın Küskü’yü alarak yer altına götürür ve ihtiyar kadın şekline sokar. Kögüdey Mergen atının yardımıyla Altın Küskü’yü bulur ve babasına geri getirir. Ay Kağan, Kögüdey Mergen’den son olarak yeri üzerinde taşıyan iki balinanın kanadını ve bir ayı yakalayıp getirmesini ister. Bu iki zor görevi de başaran Kögüdey Mergen Altın

Küskü'yü alarak Altay'a döner. Altay'a gelince düğün yapılır. Huzurlu bir şekilde hayat devam ederken Altay'ın huzur ve refah sembolü olan sık yapraklı Bay Terek batıya eğilir. Bunun anlamı ölüm demektir. Kögüdey Mergen'in annesi ile babası ölür. Kögüdey Mergen ayın ve güneşin ışığıyla annesi ile babasını diriltmeye çalışır ama başaramaz. Anne babasını defnettikten sonra Kara Taacı ile mücadele ederler, Kara Taacı ölür. Kögüdey Mergen, Erlik Bey'den intikam almak için atını ters eyerleyerek yer altı dünyasına inerken dünyada işledikleri suçlardan dolayı yer altında cezalandırılan insan ve hayvanları görür. Doğa, çevre ve toplumsal duyarlılığın, adaleti tesis etmeye çalışmanın örneklerinin sergilendiği ders niteliğindeki bölüm önemlidir. Bu bölümde yer alan yaptırımlar hayvanların etik olmayan davranışları, insanların etik olmayan davranışları doğaya karşı etik olmayan davranışlar olarak gruplandırılabilir:

Bundan sonra Kögüdey Mergen, koyu kır atını ters eyerleyip Erlik-Bey'e gitmek için acele edip ilerlemiş, yeraltına inmiş. (7430) Aysız ve güneşsiz dünyada yol almaya başlamış. Böylece devam ederken yedi yolun kavşağında, toynaklarının ucundaki deliklerden ağaca asılmış koyu doru bir at görmüş. Onu gören Kögüdey Mergen, hayretle atma "Bu at ne yapmış?" diye sormuş. (7440) Koyu kır ona, "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, **pek çok insanı teptiği için** bu atı buraya getirip Erlik Bey böyle cezalandırmış," diye cevap vermiş (Bekki, 2007, s. 110).

Biraz daha ilerleyince yedi yolun bulunduğu yerde iki boynuzunda elli pudluk dökme demir asılı bir kara boğa, (7450) başı sarkık bir şekilde duruyormuş. Kögüdey Mergen, atma "Bu ne yapmış?" diye sormuş. Koyu kır at, onun sorusunu "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, **pek çok insanı boynuzlamış**. Bu da boynuzlayan boğanın cezasıdır," diyerek yanıtlamış. Biraz daha ilerleyince ağzına demir dişli kısaç bağlanmış (7460) koyu sarı bir köpeğe rastlamışlar. Koyu kır at, "**Pek çok insanı tutup ısiran köpeğin** cezası budur!" demiş (Bekki, 2007, s. 110).

Erlik ve onun yer altındaki karanlık dünyası kötülüğün, hastalığın, ölümün sembolü olarak destanlarda her ne kadar sevimsiz bir mekân olarak yer alsa da tabiat eksenli yaşam içerisinde önemli denge unsurudur. Hayatın içerisindeki birçok istenmeyen durumun kaynağı olarak konumlandırılan Erlik ve dünyası aynı zamanda toplumsal düzeni bozan veya huzuru kaçıran her şeyin cezayla karşılık bulduğu mekândır. Erlik, ölen kişilerin ruhunu alt dünyaya götürür ve yargılamasını yapar (Potapov, 2012, s. 303). Mitik öğelerin temelde yer aldığı ekokültürel bir sosyal yaşam olgusuyla karşılaştığımız destanda ekosistemin bir parçası olarak insanlarla özdeş tutulan hayvanların da uyması gereken etik kuralların olduğu anlayışı destan metnine yansımıştır. Yaşamda kozmos için gerekli olan adalet ve onun sürdürülmesi için gerekli kurallar arasında canlıların birbirlerine kötü davranışları kabul edilemez görülmektedir. Bir at pek çok insanı teptiği için Erlik Bey'in dünyasına getirilmiş özgürlüğünden

alıkonulmuştur. Pek çok insanı boynuzlayan boğanın ve insanları ısırarak köpeğin cezalandırıldığı görülmektedir.

Toplumsal düzen içerisinde insanların davranışları da düzeni bozan, aylı güneşli Altay'ın huzurunu kaçıran tutumlar olarak sıralanmıştır. Altay'da özgürce yaşarken, **kendi mallarıyla yetinmeyip (7480) el âlemin malını mülkünü çalan, halkı sömüren zengin kişilerin göz doymazlığı** bu şekilde cezalandırılmıştır!" demiş. Pamuk yeleli değerli at, (7510) "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, bir o tarafa bir bu tarafa gidip **evler arasında laf taşıyan dedikoducu kadının** cezası budur!" demiş. (7520) Köğüdey Mergen'in "Bunun suçu nedir?" sorusu üzerine değerli koyu kır at, "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, **evleri gizlice dinleyen** kişinin cezasıdır bu!" demiş. Oradan birkaç adım ileride bir kişinin göz kapaklarını (7530) yumamasın diye çengelli iğne koyulduğunu görmüşler. Şanlı oğlan, "Bu ne yapmış?" deyince koyu kır at, "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, çadırların arasında dolaşarak o **çadırların yırtık yerlerinden içeriye gözetleyen** ahlâksız kişinin cezası budur!" diyerek yanıtlamış. Pamuk yeleli koyu kır at, "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, (7550) kendi yurdunu yurt bilmemiş, ailesine bakmamış başıboş adamın cezası!" demiş. (7560) "Bu nasıl iş?" diye sormuş. Pamuk yeleli koyu kır at, "Aylı ve güneşli Altay'da beraber yaşarlarken, birbirleriyle kavga etmeyen nadide insanların akıbeti..." diyerek yanıt vermiş. (7570) "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarlarken, **birbirini görmek istemeyen insanların cezası** budur!" karşılığını vermiş (Bekki, 2007, s. 111).

Destan metinlerinde toplumun değer yargılarını görmek mümkündür. İnsan ve toplum kendini tabiatın ayrılmaz bir parçası olarak bilip evreni kendisi gibi görmeye başladığında her şeyi bütün olarak kabul eder. Destan, toplumların gelişim aşamalarının temel işaretlerini, kendi gizli tabakalarında koruyup saklayabilmiştir (Abdulla, 2012, s. 24). Tabiata yakın olarak yaşandığı dönemlerde ev olarak görülen evrenin tüm üyeleri aile veya akraba olarak görülmüş, düzenin bir parçası olarak konumlandırılmıştır. Erlik'in dünyasında cezalandırılan davranışların sosyal ve bireysel ilişkilerdeki problemli etik olmayan tutumlara dönük olduğu görülmektedir. Açgözlülük, özel hayata müdahale, aşırı avlanma, hayvanlara eziyet toplumda doğru karşılanmayan değerlerdendir.

Hayvanlarla yakın ilişki içerisinde bir toplumsal yapıya sahip olan Altay Türkleri için hayvanlar besin kaynağı olmakla birlikte iktisadi bir geçim kaynağı özelliği taşımaktadır. Toplumsal yapıda hâkim olan değerlerin hayvanları ve tüm doğayı kapsayıcı olduğu görülmektedir.

Yol alırlarken ak bir yaya ok takip ak bir tavşanın izin süren (7580) bir başka bahadıra rastlamışlar. Koyu kır at, "Aylı ve güneşli Altay'da özgürce yaşarken, **çok hayvan ve kuş vurmuş açgözlü avcının cezası** budur!" demiş (Bekki, 2007, s. 112).

Yollarına devam ettiklerinde yedi yolun birleştiği yerde, göbeğinden bağlanmış bir bahadır duruyormuş. Bu bahadırın önüne yemekler konulmuş, onun eli yemeklere ulaşamıyor, bu yüzden (7490) yalvarıp yakarıyormuş. Bahadır oğlan, “Bu kişi ne yapmış?” diye sorunca pamuk yeleli koyu kır at, “Aylı ve güneşli Altay’da özgürce yaşarken, **bindiği atını doyurmayan devamlı kazıkta bağlı tutan miskin insanın cezası budur!**” diye cevap vermiş (Bekki, 2007, s. 110).

Biraz daha ilerleyince yedi yolun kavşağında (7500) kuru bir kütüğün üstüne, kuru bir yük eyeri koymuş kamçıyla kütüğe vuran bir bahadır görmüşler. Alıp-Külük, “Bu neyin cezası?” diye sorunca koyu kır at, “**Atını acımasızca kamçılaman kötü kişinin cezasıdır!**” diye yanıtlamış (Bekki, 2007, s. 110).

Kemal Abdulla, (2012) mitlerin yasaklarından söz eder ve bu yasakların hukukî ve ahlakî olarak iki büyük gruba ayrıldığını belirtir. Mitin yasakları, birbirini tamamlayan sistemli bir yapı olarak destanın gizli tabakalarında yer alır. Manevî ve yapısal bir araç olarak toplumun içi bütünlüğü ve kültürel tek renkliliğini koruyup saklamaya hizmet eder (s. 132). Mit, kendini medenî teçhizatın uygun bir elemanını kullanarak sürekli günceller. Tüm yaşamı bir bütün olarak benimseyen bir toplumun ekokültürel bilincini yansıtan destanda hayvanlara acı veren davranışlar, avcılar tarafından doğanın dengesini bozabilecek düzeyde avlanma destanın mitik arka planından günümüze yansımaktadır. Çevre sorunlarına karşı tezler geliştiren ekolojik yaklaşımların vurguladıkları, egodan toplumsal benliğe ve sonra metafizik benliğe ulaşma formülü destan metninde yaşamsal bir ideoloji olarak yer almaktadır. Tarihin en eski zamanlarından bugüne doğa-insan ilişkileri Türk destanlarında kutsallaşmış ekolojik bütünlükle denge gözetilerek sürdürülmüştür.

Destanda; hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliğine kendi içinde değer veren, doğal varlıklara özenli, saygılı yaklaşan, yeryüzü etiğini benimsemiş bir kahraman ve at profili ile karşılaşırız. “Azı dişli pamuk yeleli koyu kır ön ayaklarıyla uçarak, arka ayaklarıyla coşarak; yeşil otları ezmeden, (3180) filizlenmiş çimenlere basmadan koşarak gelmeye başlamış...” (Bekki, 2007, s. 58) “(5640) Azı dişli değerli at, pamuk yeleli koyu kır, ön ayaklarıyla eşinip arka ayaklarıyla coşmuş. Yeşil çimenleri ezip tepmeden, yanından yorga geçmiş. Çimen saplarına basıp ezmeden, güzel bir koşu tutturmuş...” (Bekki, 2007, s. 88) söylemleri kahramanların ve destanın ait olduğu toplumun ekokültürel bilincini yansıtmaktadır. Bununla birlikte kahramanın evlenmek üzere yola çıktığı bölümde yolda karşılaştığı bahadırların doğaya ve doğadaki varlıklara zarar verici tutumlarına müdahalesi de ekolojik duyarlılığa örnek teşkil etmektedir. “Bir dağdan sıçrayıp (5770) diğer dağa konuyor, hoplayıp duruyor, yedi dağın çimenlerini ezip çiğniyormuş. Onu gören Köğüdey-Mergen, altın saplı kamçısını çıplak bileğine dolayıp üstüne atılmış. “Sessiz sakın duran dağları (5780) tepinip eziyorsun! Taze çimenli dağları tabanlarıyla basıp çiğniyorsun! Atlıların atlarını ürkütüyor; yaya gidenleri

korkutuyorsun! Sen ne aptal bahadırsın?” diye sormuş.” “Bir kazın kuyruğunu koparıp başka bir kaza bağlıyor, o kazın kuyruğunu da koparıp bir başka kuşun kuyruğuyla değiştiriyormuş. (5810) Ay kanatlı bu kazların nerede görse kuyruklarını kopartıyor bağrırtılarına da gülüyormuş. Onu gören Köğüdey-Mergen, koyu kır atını sol tarafa çevirmiş. Doksan boğa derisinden örülmüş altın kamçıyı bileğine dolayıp onun üzerine çullanmış.” (Bekki, 2007, s. 89-90) gibi örneklerle Maaday Kara destanı ekokültürel yapıda var olan ekolojik bilinci destan metni içerisinde ekolojik kod olarak taşıyan zengin bir kaynaktır. Kahramanların insan ve hayvan özellikleriyle ekosfere duyarlı yaklaşımları; derin ekoloji ve diğer maneviyatçı çevreci ekolojik yaklaşımların doğaya insana çıkar sağlayan tutumla yaklaşımı benimsemeyen, doğaya içsel değer yüklemenin önemini vurgulayan ilkeleri ile paralellik göstermektedir.

Destanın son bölümünde Köğüdey Mergen, Erlik Han’ı bir daha canlanamayacak şekilde kara kömür gibi yakar. Aylı ve güneşli Altay’ın anlı şanlı bahadırı, aylı ve güneşli Altay’dan yeraltına getirilmiş olan iyi huyluları serbest bırakıp kötü huyluları Erlik’in yurdunda bırakır. Bu davranışından hareketle Köğüdey Mergen’in bu yolculuğu ölüleri diriltmeye ve Erlik Bey’in çalmış olduğu ruhları kurtarmaya çalışan ve bunu başaran bir şaman eylemi olarak değerlendirilebilir (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 128). Güneş yüzü görmemiş halka, güneşli Altay’ın yolu açılır. Bahadır oğlan, doğru yolu tutup halkına öncülük ederek onları yeraltı dünyasından dışarı çıkarır ve Altay’a doğru süzülüp gider. Halkına gökyüzünden göz kulak olan bir yıldız olacağını söyleyen Köğüdey-Mergen, biricik eşi Altın-Küskü ile birlikte göğe yükselir ve yıldız olup semada kalır.

(7720) Mavi gökyüzünün derinliklerinde Yedi-Kağan (Büyükayı Takımyıldızı) denilen yıldızlar var. Bunlar yedi birbirine benzeyen Köğüdey Mergenlerdir. Düğüne gittikleri söylenir. Altın-Kazık (Kutup Yıldızı) dediğimiz yıldız var. Ay Kağan’ın biricik kızı Altın Küskü işte o diye söylenir. Üç-Mıygak (Orion Takımyıldızı) denenler var. Üç Mıygak’ın üstünde parlayan bir kıızıl yıldız (Mars) var. (7730) Köğüdey Mergen bahadırın, maralın karnını yardığı kanlı oku işte o yıldızdır, diyorlar. Köğüdey Mergen bahadırın altın-gümüş hazinesi, katı toprağın altında, beslediğı ak davarı Altaylardadır (Bekki, 2007, s. 113-114).

Türklerin tasavvurundaki üçlü evrenin yer aldığı kozmolojik bir destan özelliğı taşıyan eserde evrenin orta katındaki kutsal doğa tasviriyle başlayan hikâye yer altı dünyasında devam etmiş, sonunda kozmosu hâkim kılmış kahramanların, Tanrı’ya en yakın yer olduğuna inanılan gökyüzünde yıldız olarak kalmalarıyla sona ermiştir. Köğüdey Mergen ve ona benzer bahadırlar “yetiken, yedi han, yedi kardeş” adı verilen Büyükayı Takımyıldız’a dönüşmüştür. Toplumlar, gökteki yıldız kümelerini izleyerek onları yeryüzündeki yaşam öğeleriyle görsel olarak ilişkilendirip biçimlendiriyorlardı. Yıldızlardan öğrendikleri mevsimsel döngüler, iklim olayları vb. bilgileri yaşamlarını düzenlemek için kullanıyorlardı. “Anadolu’da mevsimlerin

tespiti için de takip edilen Yetiken'in kuyruğu doğuda ise, bahar; güneyde ise, yaz; kuzeyde ise, kış başlangıcı, burcun gerilemesi, ışıkların azalması, don; ışıklı ve parlak olması, kar yağışını, gösteriyordu" (Ögel, 1995, s. 209). Yaşamlarında en çok yer edinen veya kutsallaştırdıkları hayvanlar (at, ayı, maral, geyik, kurt) veya kahramanları yıldızlarla ilişkilendirip onları gökselleştiriyorlardı. "Küçükayı burcunun arabası, öndeki iki yıldız, yani ak ve kıratlar tarafından, Kutup Yıldızı'nın çevresinde çekilirlerdi. Büyükayı burcu yani Yedi Kardeşler, Küçükayı burcunun, yedi bekçileriydiler. Arkalarından gider, onları kollarlardı. Göklerdeki kurtlar ise, atları yemek isterlerdi. Atları yedikleri gün, kıyamet kopacaktı." (Ögel, 1995, s. 208) gibi efsanevi öykülerle astral unsurları ekokültürel bilincin bir parçası yapıyorlardı. Ataerkil toplumda evrenin merkezinde yer aldığına inanılan Kutup Yıldızı'nın Ay Kağan'ın kızı ile özdeşleştirilmesi kadının doğayla ilişkisinin ekokültürel bir yansımasıdır. Kutup Yıldızı, göğün direğidir, dünya onunla göğe bağlanır (Ögel, 1995, s. 183). Altın kazık tasavvuru ile dünyayı, uzayda bulunan bütün gezegen ve burçları tam bir dengeye oturtan Türk düşüncesi, kâinatın varlığını veya yokluğunu bu düzenin devamına bağlamıştır (Bekki, 2001, s. 239). Gökteki Terazi Burcu'na Üç Mıygak/Üç Maral adı verilmiştir. Efsaneye göre "Üç geyik, usta bir avcı tarafından kovalanmışlar, geyikler canlarını kurtarmak için göğe kaçıp, Terazi Burcu'nu oluşturmuşlardır." (Ögel, 1995, s. 211). Kızıl Yıldız (Mars) gezegeni, rengi kırmızı olduğundan destanda maralın karnını yardığı kanlı okla ilişkilendirilmiştir.

Toplumlar, kendi yaşamlarını gizemli gökyüzü ile birleştirerek somutlaştırmış ve hikâyeleştirip kültürel belleğe katmışlardır. Yeryüzünün ilk hikâyeleri, gökyüzünün ve yıldızların kahramanı olduğu efsanelerdir. İnsan kendisini öyküleştirek şekillendirir. "Gök, dağ, deniz gibi kutsallık atfedilen yeryüzü şekilleri insanın mekâna bağlı düşünme sisteminin bir uzantısı olarak görülür." (Akkoyun, 2021, s. 11). Mitler, insan ruhunun yaratıcı eylemlerle yaptığı sıçramaları, nesiller boyunca canlılığını koruyan, ileriye açık kazanımlar şeklinde yansıtır. İnsanın bireysel gelişimi, bildiğini bilen insan olarak insan türünün gelişim öyküsünün tekrarıdır. İnsanı ayıran doğası değildir, doğasıyla ne yaptığıdır, yani kültürüdür. (Saydam, 2019, s. 10).

Altay Türklerinden derlenen en uzun soluklu destan olan Maaday Kara, Grigoreviç Kalkin'den 1948'de Surazakov tarafından derlenerek yazıya geçirilmiştir (Bekki, 2007, s. 115). Teşekkül ettiği yüzlerce yıl öncesinden modern zamanlara kadar ulaşan destan, toplumların geçirdiği sanayileşme, endüstrileşme gibi birçok değişim faktörüne rağmen toplumunun günümüz çevre sorunlarının aşılmasında çare olarak sunulabilecek kadim ekokültürünü günümüze aktarmaktadır. Maaday Kara, modern yaşamın içerisinde kayçının her anlatımda destan geleneği çerçevesinde yeniden yarattığı bir eser olarak doğa-insan ilişkisini maneviyatçı

çevre akımlarının ilkelerini yansıtabilecek biçimde karşılayan ekolojik bir destandır. “İnsanoğlu, doğa ile girdiği karşılıklı ilişkide çevresinde bulunan canlı ve cansız bütün varlıklara anlam katarak akıl ve düşünme yetisi aracılığıyla kendi varlık alanını kurmuş ve doğanın var eden yaşam boyutu ile bütünleşerek düşünsel anlamda evrenin sınırlarını zorlamıştır.” (Şayhan, 2018, s. 204). Günümüz doğa-insan ilişkisine bakıldığında insanın kendisini genel olarak doğadan farklı bir yerde konumlandığı görülmektedir. Doğa ve insanın bütünleşmek yerine ayrışmasındaki nedenlerden biri insanın doğayı temel ihtiyaçlarını karşıladığı cansız bir meta, eylemsiz ve edilgen bir nesne olarak görmesidir (Kabak, 2018, s. 42). Doğa-insan birlikteliğinin model olarak sunulduğu Maaday Kara destanında evrendeki her varlık canlı birer değer olarak sunulmaktadır. İnsanın kendi için beklediği her saygıyı doğadaki varlıklar için de beklediği, ahlaki değerlerin ve kuralların diğer varlıkları da kapsayacak şekilde belirlendiği ideal bir yaşam düzeni edebî eser aracılığıyla paylaşılmaktadır. Derin ekolojistlerin ilkelerinde belirtilen hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği ile kendi içinde değerli olduğu anlayışı Maaday Kara destanında örnek bir model olarak yer almaktadır. Destanda insan dışındaki diğer canlıların kendilerini özgürce gerçekleştirme imkânı bulduğu, dünyanın tüm öğelerinin birlik ve dayanışma içerisinde, dünya evinin birer ferdi gibi yaşadığı bir ekoloji algısının hâkim olduğu eserde zorlukları aşmada doğa ve insan unsurlarının birlikte hareket etmeleri bütünlükçü evren düşüncesinin birer yansımasıdır. Destanda doğa unsurlarına içsel olarak değer verilmektedir. Mutlu, huzurlu bir Altay (yurt) bütünlükçü bir yaşam biçimi ve evrendeki her şeyi kutsal gören bir ekolojik yaklaşım ile mümkün olmaktadır. “Thoreau’ya göre biyotik yurttaşlık, “Yörenin hâkimi olmak değil o yörenin bir parçası olduğunun bilincine ulaşmaktır. Toprağın kutsallığı bilinciyle yürüme ve kendini evinde hissetmektir.” Maaday Kara destanı da dünyanın ev ekosistemin her ögesinin evin bir ferdi olarak düşünüldüğü bir ekolojik anlayışı sunmaktadır.

Oçı Bala Destanı

Altay Türklerinin arkaik dönem yaşantısından izler taşıyan kahramanlık destanıdır. 1949 ve 1952 arasında Aleksey Grigoreviç Kalkin’den derlenen Altay destanlarından biridir. (Dilek, 2007a, s. 19) Kadın kahraman Oçı-Bala’nın halkını ve yurdunu korumak için verdiği mücadelenin anlatıldığı destanda arkaik dönemden itibaren doğaya yaklaşımın mitolojik öğelerle işlenmiş motifleri yer almaktadır. Kahramanın yurdunun tasviri ile başlayan destan; olay örgüsü bakımından kahramanın yurduna saldıran düşmanlarla mücadelesi ve kahramanın yer altı dünyasına yolculuğu şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Altay destanları, çathana/çadagan ve topşuur denilen müzik aletleriyle söylenmektedir (Yıldız, 2019, s. 20).

Destan; ladin veya kayın ağacının kökünden ve hızlı koşan atın saç telinden yapılmış kutsal müzik aleti topçuurum’a hitaben övgü ve alkışla başlar.

(5) ...Kayın fidanının kökünden kesilip yapılmış bey topçuurum, iyi koşan tayın güzel kılından (10) yapılan kıl teli çalınmış. Çal çal, kutsal topçuurum, senin telin ağlamasın. Bilge halk dinleyip, bana şükranlarını söylesin. (15) Oyna oynaya bey topçuurum. Senin direğin yıkılmasın. Halk, millet dinleyip bana şükranlarını söylesin. Geçmiştekini uyandırıyorum, (20) bilgelik destanını düzüyorum. Eskiye hatırlatıyorum, güzel destanı düzüyorum... (Dilek, 2007a, s. 40)

Destancının destan anlatırken çaldığı topçuurum’un kayın ağacı ve atın ruhunu taşıdığına inanılır. Topçuurum, destan anlatıcısı kayçı için mitik özellikler taşıyan canlı ve kutsî bir sazdır. “Destan dünyasının kapılarını açan bu çalgı aleti, aynı zamanda anlatıcının atıdır. Anlatıcı onunla destan dünyasına gider. Eelü kaycının topşuru “konuşur” hatta anlatıcı dinlenmek için anlatıya ara verirse bile topşur oynamaya devam eder.” (Ragıbova, 2023, s. 24). Altay Türklerinin kültüründe kozmik ve kutsal değeri olan ağaçtan yapılmış olan topçuurum, gökle yer arasında irtibat sağlamada bir araç olarak görülmektedir (Karakoç, 2006, s. 34) Kayçı, topçuurum ile ruhsal bir bütünlük oluşturarak anlatımı topçuurum ile büyüleyici bir seviyeye taşımaktadır.

...Uzun geceyi kısaltmak için (25) ben anlatayım, dinle yavrum, Ağır düşünceni dağıtmak için destan anlatayım, emi yavrum! Kısa tan vaktini yaklaştırmak için (30) ben anlatayım, dinle yavrum. Karanlık zihnini aydınlatmak için destan anlatayım, emi yavrum! Ustaca yapılmış kutsal topçuurum, güzel, hoş sözler anlat... (Dilek, 2007a, s. 40)

Hem şairlik-destancılık hem de kamlık görevini yürüten kişilere “kam-kayçı”; rüya motifiyle geleneğe dahil olup destancılığı ustasından öğrenenlere ve iyelerle irtibat kuranlara “eelü kayçı” adı verilir (Yıldız, 2019, s. 20). Altay Türkleri, Altay iyesini (dağ, tayga) kutsama kültü ile bağlantılı olarak ava giderken yanlarına anlatıcıyı da alırlar. Masalların ve destanların iyeler üzerinde etki yaptığına inanılır. İnanişâ göre iyeler masal, destan dinlemeyi severler; anlatıcı anlatmaya başladığında av olacak hayvanları unuturlar, böylece av bereketli geçer. Bununla birlikte av bereketli geçerse iyelerin masal, destan için teşekkür anlamında avcılara ganimet avı gönderdiğini düşünürler. Dağ/tayga iyesine yönelik yapılan ikram daha sonra av öncesi veya av sırasında masal anlatma geleneğine dönüşür (Sadalova, 2021, s. 173). Destanda geçen “(30) ...ben anlatayım, dinle yavrum...” gibi ifadelerin destan dinlemek için küçük bir kıza dönüşerek dinleyiciler arasına giren dağ iyesine hitaben söylendiği belirtilmektedir (Sadalova, 2021, s. 174).

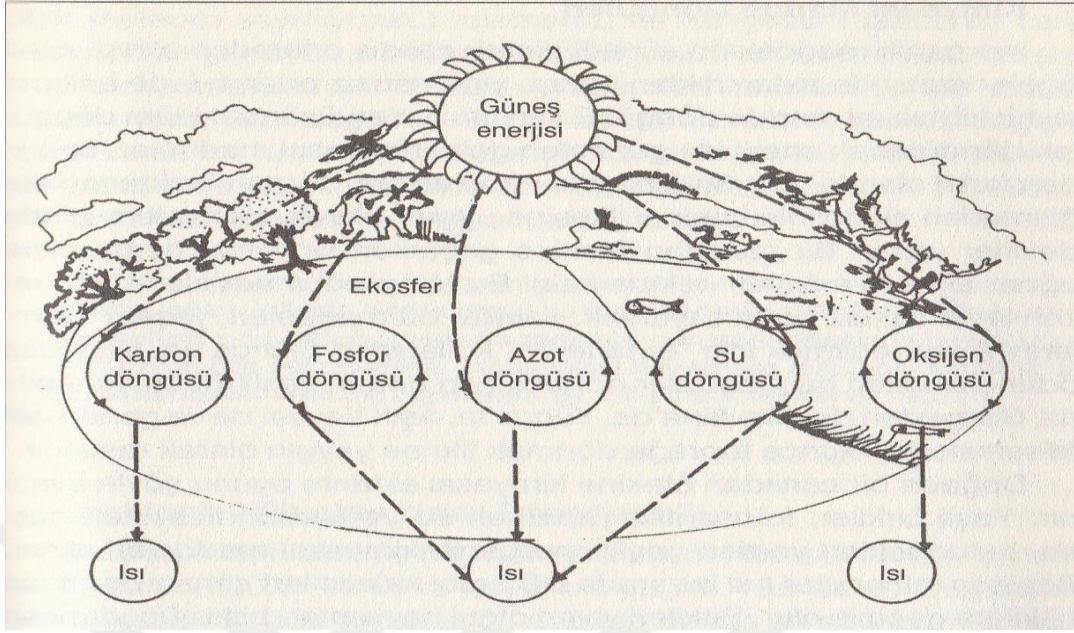
Topçuurum ile ilgili girişten sonra kadın kahraman Oçı Bala ve ablası Oçıra Mancı'nın halklarıyla birlikte huzur içinde yaşadıkları yurtları tasvir edilir.

(50) ...Sayısını bilmediği halk yöneten, Oçı Bala'nın yurduydı. Oçıra Mancı'nın Altay'ıydı. Otlı yere hayvanını salmış, odunlu yere halkını yerleştirmiş, (55) Oçı Bala yaşadı. Altmış altı taş tahtlı, Altın, gümüş kutsal kaleli, yetmiş yedi tarafı da kutsal, gümüş, altın kutsal tahtlı (60) Güneşte yanmaz **altın dağa** Güneş'i kapatacak kadar yükselmiş, Ayda yanmaz ala dağ Ay'ı kapatacak kadar yükselmiş. Birbirine benzer iki kara ırmak (65) **Toybodım'a** katılmış. **Tekeli, karacalı dağları** gökyüzüne ulaşmış. Aya ulaşan ak zirvenin Ak zirvesi parlamış. (70) Göğe ulaşan gök zirvenin gök doruğu ışıldamış. Birbirine benzer iki kara ırmak yayılıp akmış. Tekeli, karacalı bu dağı (75) ebedî parıldayan yaratılmış. **Guguk kuşunun** sesi dinmez, yaz kış cıvıldarmış, **Sedir ağacının** yaprağı solmaz, ebedî sallanmış. (80) At başı gibi **altın guguk kuşu** her yerde ötermiş. Koyun başı gibi konur guguk kuşu kederli ötermiş. Altı yaşındayken (85) **baba gibi olan kutsal** Altay... (Dilek, 2007a, s. 41)

Dağın yaşam kaynağı olarak Tanrı katına kadar yükseldiği, üzerinde çeşitli hayvanların bereketli topraklarda beslendiği, halkın mutluluk içinde yaşadığı bir yurt tasviri yapılmıştır. Kutsal bir ekolojik yapı içerisinde ebedî canlılığın sembolü olan üç dünyaya uzanan hayat ağacı ve Altay'da yaşamın habercisi guguk kuşları, dağın zirvesinden yerin altına kadar uzanan ırmak evrenin bütüncül huzurunu yansıtmaktadır.

Berkes ve Kışlalıoğlu (2019) ekolojinin öğretilerini on kural şeklinde sıralarken ilk sırada doğanın bütünlüğü ilkesinden bahsederler. Bütünselliği, doğadaki ilişkileri canlı ve cansız varlıklarla birlikte tüm ekosistemi kapsayan bir bütün halinde ele almak olarak tarif ederler. (s. 38) Bütünsel düşüncenin en zengin bulunduğu yerin Batı bilimleri değil Doğu felsefesi (Mistisizm, Budizm, Taoizm, Hinduizm) olduğunu belirtirler. Örneğin tasavvuf felsefesinde yaşamı oluşturan olaylar, birbirini karşılıklı etkileyen ve birbiri içine girift biçimde örülmüş birimler olarak görülürken doğadaki her şeyin birbiriyle ilişkisi, bütünlüğü ve bölünmezliği, doğa insan birliği Uzakdoğu felsefelerinin çoğunun temel düşüncesidir. Ekologlar, doğanın işleyişini Doğu felsefesinin evrenin birliği yaklaşımına koşut olabilecek bir yaklaşımla açıklamaktadırlar. Ekologlar, doğal bütünlüğün parçalarını "*enerji akımı, kimyasal madde döngüleri ve popülasyon denetimleri*" olarak gruplandırır. Bu ilkelerle Altay Türklerinin ekokültürel bilincini ve destan metnindeki evren tasvirini karşılaştırdığımızda enerji akımı maddesi ile güneşi kutsal sayan yaklaşımın koşutluğu görülmektedir (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 58). Ekosistem değirmeninin çarklarını döndüren enerji güneşten gelir. Güneş enerjisinin bir kısmı temel üretici olan bitkiler tarafından yakalanır, fotosentez yoluyla

besin enerjisine çevrilir. Tüketiciler bitkiyi yedikleri zaman bitkideki kimyasal enerjiyi kendi vücutlarına almış olurlar (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 59).



Kaynak: (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 59)

Şekil 5. Ekosistemin Çarklarını Döndüren Enerji Kaynağı Güneş

Bu döngü, mitik olarak destanlarda güneş ışığı yoluyla yeryüzüne inen Tanrı kut'u inanışını çağrıştırmaktadır. Destanda Güneş Ay'la birlikte Türklerin evren tasavvurunda gökyüzünden yeryüzüne gönderilen yaşam kaynağıdır. Güneş ve Ay'ın olmadığı yer ölümler dünyasıdır. Destanlarda hükümdar kahramanlar Güneş ve Ay ile ilişkilendirilmiştir. Değerli, güzel ve kutsal olanla Güneş ve Ay'ın güzelliği arasında bağlantı kurulmuştur.

Kimyasal maddeler, ekosistem içerisinde devir yaparak bir döngü oluşturur. Bir canlıdan ötekine geçerken değişime uğrar ama hep sistem içerisinde kalır. İnorganik maddelerin cansız ortamdan alınıp canlı ögeler arasında aktarıldıktan sonra tekrar cansız ortama iade edilmesi kimyasal madde döngüsünü oluşturur. Yani doğadan alınan her şey doğaya döner. Yunus'taki Âşık Veysel'deki ölünce toprağa dönme fikri bu döngüyü yansıtır. Tüm evrensel yaşamın bu döngüye ihtiyacı vardır. Çürüyüp toprak olunmasaydı doğa işleyemezdi. (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 60). Lovelock' a göre dünyadaki tüm yaşam üniteleri çevrenin en uygun ve elverişli düzeyde sürüp gitmesini sağlayacak biçimde birbiriyle iş birliği yapar. Dünya sanki tek bir canlıymış gibi düşünülebilir. (West, 1994, s. 104). Doğadaki ekosistem, evreni anlamaya çalışan insan tarafından yorumlanmış ve kutsal bir ekolojik bilince dönüşmüştür.

(3430) ...Hepsi toplanıp geldi. Oçı Bala şöyle dedi: "Yerini, yurdunu dağıtmayın, **Toprakta kötülük yok**, dedi. **Ak hayvanını kırmayın**, hayvanda kötülük yok, dedi. Çok hayvanı besleyin, yerli kişi yerine gitsin (2470) Kara **dağ babam oldu, katı toprak anam** oldu... (Dilek, 2007a, s. 117)

Destanda ekolojik bütünlük bilincini yansıtan canlıların çeşitliliğine, tür olarak yaşam özelliklerine göre kendilerini gerçekleştirmelerine özen gösteren bir toplum yapısı yansıtılmaktadır. Leopold'un yeryüzü(toprak) etiği yaklaşımında söz ettiği ve çevre sorunlarının çözümü için önerdiği toprağa canlı bir organizma olarak değer verme, biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruma yaklaşımının en güzel örnekleri destan metninde görülmektedir.

Doğal bütünlüğün üçüncü parçası canlı popülasyonu(nüfus) doğada sistemsel geribildirimlerle sağlanır. Doğada avcı avı denetlerken av da avcıyı denetler; ekolojik rakipler birbirlerini etkilerler. Doğadaki yaşam rekabeti ve cansız çevre ile oluşan ilişkiler popülasyonu etkiler. Sonuç olarak aynı anda süregelen bu üç işlev ekosistemin tüm öğelerini birbirine bağlayarak sistemin bütünlüğünü ve devamını sağlar (Kışlalıoğlu, & Berkes, 2019, s. 62).

...Suyun avını suda tutup (410) Kısırını seçip avladı... (480) Geyiğin semizini avlar, samurun karasını avlar... (Dilek, 2007a, s. 49)

Destanda toplumun ekokültürel bilinciyle düzenli işleyen canlılar arası besin zincirine insanın da canlı popülasyonunu gözeten, doğadaki varlıklara saygı duyan, değer veren bir tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Yurt tasvirinde tüm evreni ve dünyayı kutsal gören ıduk yer-su (vatan) tasviri yapılmaktadır. Kutsal vatan olarak anlatılan yer belirli bir mekân olmayıp bütüncül bir kutsal ekoloji yaklaşımı ile tüm dünyayı kapsamaktadır. Kozmos, bütün öğeleriyle yurt olarak tanımlanmaktadır. İduk (kutsal olan şey) kelimesi hem kutsallığı hem de doğal sahiplenmeyi ifade etmektedir. Bütün olarak her ayrıntısıyla kutsal sayılan yurt, kutsal varlığıyla yaşamsal devamlılığı sağlayan; yer-sub (dağ, su, ağaç vd.) ruhları ile de korunan bir yerdir (Taş, 2017, s. 74). Eliade'ye göre (1991) bir yerin kutsallaştırılması evrenin yaratılışının tekrarıdır (s. 13). Destanda yaratılış mitlerinde yer alan kozmik evrenin benzeri bir yurt tasviriyle yaşanan yer, evrenin yaratılışının ayinsel bir tekrarıyla, simgesel olarak kozmosa (yurt/dünya/evren) dönüştürülmüştür (Yılmaztürk, 2003, s. 63). Türk geleneksel dünya görüşünde yaşamı besleyen, yerle göğü birleştiren kozmik dağlar dünyanın merkezinde yer alırlar. Ülgen, dünyayı yaratırken ay-güneş dokunan altın dağın üzerinde otururdu. Tüm ihtiyaçların karşılandığı görkemli, gizemli mekânlar olarak dağlar Tanrı ile irtibatın kurulduğu yerler olarak kutsal kabul edilir (Ergun P. , 2019, s. 99). İnsan doğayla kurduğu ilişkide yaşamı paylaştığı her varlığa bir

anlam yüklemiş, doğanın var eden yaşam boyutu ile bütünleşmiştir. Yaradılışın temel ögesi su, kutsal bir olgu olarak yaşamsal evrenin önemli kaynağıdır. Yurt tasvirinde, Tanrı'ya yakın mekânlar olan dağlardan doğan sular evrenin yer altına, Erlik'in yurduna kadar uzanarak dünyalar arası sınır ve bir bağ oluşturmaktadır. Orta dünyanın bereketli göl, nehir ve denizlerinin zıttı konumda olan Toybudım, Erlik'in yer altı dünyasında insanların göz yaşlarıyla oluştuğuna inanılan nehir, göl veya okyanus olarak düşünülür. Evren tasavvurunun ekosisteme bütüncül yaklaşımının bir yansımasıdır. İklim ve doğal kaynaklara duyulan ihtiyaçların etkisiyle kendini doğaya göre şekillendiren topluluklar, doğa-insan ilişkisini mitik ve epik anlatılarla folklorik boyuta taşımışlardır (Aça M. , 2022, s. 286).

Geleneksel Türk kültüründe dünya/evrenin bir ev gibi algılandığı görülmektedir. Gökyüzü evin çatısı, hayat ağacı direği; dağ, su, toprak ise yaşam kaynağıdır. Destanların başlangıcında yapılan tasvir bir kâinat imajı olup dolaylı olarak da evdir. Bu evin kapsamında ağaç, hayvan, bitki, gökyüzü vd. tüm ekosistem yer alır. Destanda yurdun herhangi bir unsuruna yapılan saldırıya kahraman ve atının olağanüstü çabasıyla karşı konulur. Ekoloji kelimesinin türetildiği “Oikos” sözcüğünün kök anlamı da “ev” dir. Günümüz yaşantısında evrenin herhangi bir yerinde, ekosistemin bir parçasına verilen zarar evin tüm üyelerini etkilemektedir. Türk kültüründeki doğaya saygı duyma, ona içsel bir algısıyla yaklaşma, çeşitliliğe kendi içinde değer verme ve doğayı kahramanca koruma bilinci destan metninin içerisinde ekokültürel kod olarak yer almaktadır. Yurdu ekosistemin tüm zenginliğiyle benimseyip yaradılıştaki tasavvur edilen dünya gibi cennet benzeri bir güzellikte yaşamaya çalışarak yeryüzünün kahramanlarından bir olmak veya toprağın, doğanın kıymetini bilmeyerek yurdu oluşturan unsurların yok olmasına seyirci kalmak insanoğlunun tercihidir. Destanlardaki kutsal ekokültürel bilinç insanlara bu konuda yol göstermektedir.

Alp, pehlivan Oçı Bala, ablası Oçıra Mancı ile birlikte Aylı Güneşli kutlu Altaylarında yaşarlar. Oçı Bala ava giderken ikinci bahadır olan ablası Oçıra Mancı da ak hayvana bakar, kürkün iyisinden giyecek diker, halkını, milletini yönetir, evini, yurdunu korur. Oçı Bala'nın kutsal özellikler taşıyan su ruhundan yaratılmış atı Oçı Ceeren, Ay ve Güneş tuğralı tamgalar taşır. Oçı Bala, yeni ayın üçünde hayvan, kuş avlamaya gitmeli diyerek atı ile birlikte avlanmaya gider. Kara dağın başına çıktığında dürbünüyle Altay'ın üstünü incelerken insanlara zulmeden Kağan Kan Taacı'nın, oğlu Ak Calaa'yı kendisini ve halkını esir almak üzere yurduna savaşa gönderdiğini görür. Avlandıktan sonra eski ayın üçünde yurduna döner. Kavgayı ve savaşı sevmeyen Oçı Bala teslim olmayarak yurdunu işgale gelen Ak Calaa ile savaşır. Ak Calaa'yı öldüren Oçı Bala kağanın oğlunu atın üstüne yükleyip Kağan Kan Taacı'nın yurduna gönderir. Gözü kanlı Kan Taacı Bey yeraltındaki Erlik Bey'in tek yeğenidir. Hatunu Altın Targa

kayın kabuğu tefli Tordoor kamın tek kızıdır, der. Ak keçeden sarayına geçip dinlenen Oçı Bala bir süre sonra tekrar ava çıkar.

Destanda avcılık ve hayvancılıkla yaşamını sürdüren bir toplum yapısı görülmektedir. Türklerin sosyoekonomik yaşamında yer alan avcılık kültü manevi ve iktisadi hayatın kurulmasında önemli rol oynamıştır. Avı bol almak için orman ruhlarına hikâyeler anlatma, müzik aleti çalma ritüelleri uygulanmaktadır. Türkler sazı ve müziği “öbür dünyayla” sırlaşmanın vasıtası olarak algıladığından, onu daima tılsımla, sihir gücüyle ilişkilendirmiş ve bu yüzden de önemsemişlerdir (Minavarkızı, & Turan, 2016, s. 315).

...Altı boğumlu kaval çaldı. Amırgı çalıp bağırdı, iki boğumlu düdük çalınca, karaca oynayarak geldi. (870) Yavrulu hayvanlar yavrusunu bırakıp, Bahadır kızı uğurladılar. Yuvalı kuşlar yuvasını terk edip, Oçı Bala'yı karşıladılar. Kilim gibi görklü Altay'da (875) At koşturup türkü söyledi. Altın gövdeli Altay'ın sırtına Yavaşça oturup amırgı öttürdü. Sayısız hayvan rastladığında, oturup saydı. Doksan tümen kuş rastladığında, Şaşırarak bakıp gitti... (Dilek, 2007a, s. 49)

(1790) Oturup türkü söyledi: "Kuru ağaçtan yaprak yayıldı, Kuru Altay'dan bitki filizlendi... (Dilek, 2007a, s. 80)

Avcılık kültü, doğa-insan ilişkisini kutsal değerler çerçevesinde düzenleyen, hayvanların fazla avlanmasını önleyen, bununla birlikte insanları orman, dağ, tabiat ruhlarını incitmemek için doğal varlıklara özenli davranmaya yönlendiren kontrol mekanizmasıdır. Su kaynaklarını kirletmek, besin ihtiyacı fazlası hayvan avlamak yasaktır. Aksi davranışta tabiat ruhlarının hastalıkla cezalandıracağı düşünülür. Bu kurallar göl ve deniz kıyılarında da geçerlidir. Balık avına su ve göl iyeleri koruyuculuk yapar. Av iyesi çoğu yerde geyik ile simgeleşmiştir. Geyik; avı koruyan, saklayan, yurdun sınırlarını bekleyen bir av iyesi olduğu düşünülür (Bayat, 2018, s. 192-198). Altay Türklerinde her boyun kendi kutsal dağı, ormanı, pınarı ve av yeri vardır. Derin ekolojistlerin çevre sorunlarının çözümü için sunduğu “biyobölgecilik” önerisine benzer olan bu yaşam kültürü, doğaya yaklaşımı bireysellikten uzaklaştırmış, onu yaşam düzeninin değer verilen bir parçası kılmıştır. Derin ekolojistlerin biyobölgecilik önerisine göre bir bölgede doğayla oluşturulan biyolojik bölgesel kültürler gelişirken bölgedeki tüm yaşamın gelişmesine de katkı sağlayacaklardır. Toprakta kişisel çıkar sağlama eğilimi yerini ekolojik birliktelikle sürdürülen bir yaşam döngüsüne; kolektif hareket eden ekolojik toplumlara bırakacaktır.

Oçı Bala'nın avcı kahraman kimliği bize avcılıkla ilgili geleneksel ekolojik bilgi sunar. Bilinçli bir avcı olduğu anlaşılan Oçı Bala (410) Kısırını seçip avladı... (480) Geyiğin semizini

avlar, samurun karasını avlar... ifadelerinden anlaşıldığı üzere kahraman ve onun ait olduğu toplum, ekolojik dengeyi gözetken bir tutumla avcılık yapmaktadırlar.

Çevre korumacı yaklaşımlardan derin ekoloji, bütüncül bir doğa bilincini savunurken biyosferik eşitlik ilkesinden söz eder. Hayvanların insanların besini olduğu bir sistemde biyosferik eşitlikle kastedilen nedir? Derin ekolojistlere göre bütün hayat formları içsel bir değere ve kendini gerçekleştirme düzeyinde bir eşitliğe sahiptir. Söz konusu eşitlik mutlak eşitlik değil ilkece bir eşitliktir. Ekolojik sisteme bakıldığında bir organizma yaşamını sürdürmek için farklı organizmalara ihtiyaç duyar. Bunun tersini düşünmek hayatı ortadan kaldırma çabası anlamına gelir. Biyosferik eşitlik anlayışında her organizma veya insan diğer türleri beslenme ihtiyacını karşılamak amacıyla aşırıya kaçmadan, sınırlı şekilde tüketebilir. Dolayısıyla söz konusu eşitlik canlıların özgürce yaşamlarını sürdürme ve kendilerini gerçekleştirmelerine saygı duyan eşitlik anlayışıdır (Önder T. , 2017, s. 126-127). Destan metninde gözlenen ekolojik düzen derin ekolojistlerin biyosferik eşitlik ilkesine koşut bir yapı içerisindedir. Biyoçeşitliliğin içsel saygı ile değer gördüğü ve ekosofist bir bütünlük bilincinin yer aldığı ekolojik düzeni yansıtmaktadır.

Oçı Bala yüce dağa çıktığında oradan kağanların yurtlarını gözetlerken Kan Taacı'nın oğlunu iyileştirip savaşmak üzere tekrar Oçı Bala'nın yurduna gönderme hazırlığında olduğunu görür. Heybetli bahadır Oçı Bala, halkının ihtiyacını karşılayacak kadar avlanır ve Altay'ına döner. Avladığı hayvanların derilerinden kıyafetler diktirir. Kahraman, kozmosun koruyucusu ve kaosla mücadelenin en güçlü neferidir. Kahraman barıştan ve sevgiden yana duran kadın bir bahadırdır. Altay'ın savunulması söz konusu olduğunda alp kıyafetiyle savaşa hazırlanmaktadır. Kahramanın alp kıyafeti doğanın kutsal öğeleriyle tasvir edilmektedir. Kozmik bütünlük, kahramanın kıyafetine de yansımıştır. Kahraman kıyafetlerinde yer alan “gök, ay, güneş, demir, altın” gibi yerin ve göğün kült unsurları, kahraman için doğanın kutsallığıyla bütünleşik bir manevi güç sağlamaktadır.

(1390) Altmış iki altın düğmeyi Saç örgüsüne taktı, Yetmiş iki gümüş düğmeyle Örgüsünü süsledi. Çelik palasını aldı. (1395) Yüz kirişli demir yayı Alıp yüklendi. Yüz çentikli bronz temreni Alıp takındı. Yetmiş kulaç palayı (1400) Yayla birlikte yüklendi. Altmış kulaç ak palayı Kınına sokup takındı. Sayısız savaş zırhını Tutup üst üste giydi... (Dilek, 2007a, s. 71)

(2750) Bronz, altın bahadırmış. Çam ağacından ay gibi sadağı Ayı, güneşi kapatmış. Ay gibi parlak elbisesinden Altın, gümüş parıldamış. (2755) Dağ gibi omuz kemikli Yamaç ormanı gibi omuzlu. Gözü gök yıldız gibi, Ova gibi göğsü Parlayan güneş gibi, (2760) Çıplak tepe gibi alnı Ağarıp doğan ay gibi, Altın, krom çizmesi Ak zirvenin buzu gibi. Bahadır kızın görünüşünden Bütün halk korktu... (Dilek, 2007a, s. 102)

Kahramanın kaosa savaşa hazırlanırken giydiği bahadır kıyafeti üçlü evrende geçiş yaparken engelleri üzerinde taşıdığı kozmik nesnelerin gücüyle aşmaya çalışan şamanı çağrıştırmaktadır. Ekokültürel bellek, her ihtiyacın karşılığını ve zorlukların çözüm iksirini doğada aramış ve bulmuştur.

Sosyal yaşamdaki “tüketim” toplumun doğayla ve çevreleriyle kurdukları bütünsel ilişkinin tespitinde doğayı sosyal yaşamlarına nasıl kattıkları ile ilgili veriler sunmaktadır. Toplumsal dayanışma içerisinde sürdürülen yaşamda usta çırak ilişkisi içerisinde bilgi aktarımı vardır. Terzilik, dericilik ve dokumacılığın önemli beceri alanları olduğu anlaşılmaktadır. Destanda üretim ve kaynak yönetiminin yerel olarak temellendirilip tüm insanların katılımı ile gerçekleştirildiği bir toplum yapısı sergilenmektedir. Günümüzde üretimin toplumsal katılım yerine bireylerin kapitalist hırslarına hizmet edecek şekilde düzenlenmesi çevre sorunlarının nedenlerinden birisi olarak değerlendirilmektedir. Berkes’e göre (2008) Geleneksel bilginin kullanımı, ortak yönetimi uygulamak için bir mekanizma, bir giriş noktası sağlar. Geçmişte yaşamış toplumların üretim sistemleri ve ekolojik duyarlılıkları, geleneksel ekolojik bilgi yoluyla modern yaşama aktarılmalıdır. (s. 270).

(2205) ...Kilim dokumayı öğrendi. Birbirine benzeyen genç gelinler Elbise dikmeyi iyice öğrendi... (Dilek, 2007a, s. 89)

(930) ...Suyun avını suda avlayıp, iyisini seçip (eyerine) dizdi. Dağın avını dağda avlayıp, Karasını seçip (eyerine) dizdi. Yabanî kedinin beneklinden... (935) ...Çocuk elbiseleri dikti. Su samurunun temizinden Alpların giyeceği giyimler dikti. Samurun iyisini öldürüp, Elbiseler dikip, neşeyle yol aldı. (940) ...Samurların karasını Bacaklarından dizdi. Su samurlarının temizlerini Burunlarından dizdi. Yüklendiği heybesi (945) At sağrısını örttü... (Dilek, 2007a, s. 61)

(2165) ...Ülgen Biy'den nasipli Sesi güzel kara kız Çakıl taşı gibi gelinleri yığıp, Dikiş dikmeyi öğretmiş, Dinç kızları yığıp, (2170) Dans, şarkı öğretmiş. Kan Taacı'nın Altay'ında Güzel şeyler diktirtmiş, Kara halkı şaşırtmış. Gök ineğin derisinden (2175) Tulum yapmış kara kız... (Dilek, 2007a, s. 102)

Avcılık ve hayvancılıkla geçim sağlayan Altay Türkleri yaşamlarını iş paylaşımı ve dayanışma içerisinde sürdürmektedirler. Hayvanların etleri ve sütlerinden besin ihtiyacı karşılanırken derilerinden de giyim-kuşam, alet yapımı amacıyla faydalanılmaktadır.

Köörçök (Koyun veya keçi sütüne çegen katılmak suretiyle yapılan bir tür içecek) sağılarak Peynir pişirmiş. Ak ineğin derisinden Tulum yapmış kara kız. (2180) Ayran, çegen mayalayıp, Çokça peynir, kurut yapmış. Kap kacak yaparak, Sert içki kaynatmış. Ağaç fıçıdan küp yaparak (2185) Çegen, ayran mayalamış. İyi elbise kesince, Gelinler dikişi öğrendi. Peynir, kurut yiyip, Halk doydu. (2190) Birbirine benzer yetmiş genç gelin Bir ineği sağarken, Anlı şanlı Oçı Bala (2195) Elli ineği sağdı. Birbirine benzer yetmiş genç gelin Bir koyunu

sağarken, Bahadır kız Oçı Bala Doksan koyunu sağdı. (2200) Kısır kısrağı bağlayarak, Sütünü sağıp, kımız yaptı. Çelik bıçağı keskinleştirip, Koyun kırkıp, kilim yaptı. Birbirine benzer doksan genç gelin (2205) Kilim dokumayı öğrendi. Birbirine benzeyen genç gelinler Elbise dikmeyi iyice öğrendi... (Dilek, 2007a, s. 89)

Destanda yansıyan ekokültürel yapıya bakıldığında insanlar yaşam ortamını varlıklar topluluğu olarak değerlendirirken onu doğal olduğu kadar doğaüstü bir varlıklar topluluğu olarak da görmektedirler. Kıyafetlerini asıp altında gölgelendikleri kavak ağacına Tanrısal bir kutsiyet atfedip kozmik yaşamın merkezine yerleştirmektedirler. Bir eğlence ortamında söylenen türkünün tüm doğa unsurlarınca dinlenip beğenildiğini düşünmek istemektedirler. Müzik eylemini doğayla sağlanan mistik bir iletişime dönüştürmektedirler, çalınan bir müzik aletini kişileştirerek ona ruhu olan insan vasfında biri gibi yaklaşmakla kalmayıp kutsiyet atfetmektedirler. Bununla birlikte türkülerle eğlenirken kutsal doğayla bütünleşmenin örneklerine de rastlanmaktadır.

...Oçı Bala'nın türküsünden karşıdaki dağlar sallandı, (2045) Küçük sular kıyılarından taşı. Güzel havalı türküsünden taş başından çiçek büyüdü. Gür sesli türküsünden Çam ağacının yaprakları yayıldı. (2050) Kuru ağaçtan yaprak yayıldı, kuru yerden ot yeşerdi. Yavrulu hayvanlar yavrusunu bırakıp hepsi gelip dinledi. Yuvalı kuşlar yuvasını bırakıp, (2055) Buradaki şenliğe katıldı. Kaval gibi sesi eti, kemiği yumuşattı... (Dilek, 2007a, s. 86)

Savaşmaya gelen Ak Calaa'yı ve onun doksan tümen askerini mağlup ederek Ak Calaa'nın belini kırıp öldürür, cesedini atın üstüne yükleyip onu tekrar Kan Taacı'ya gönderir. Oğlu ölen Kan Taacı ve Erlik'in feryatları Tanrı Ülgen'e kadar ulaşır. Oçı Bala, kıyafetlerini giyip hazırlık yaparak Kan Taacı'nın Altay'ına doğru yola çıkar. Oçı Bala yolda Kan Taacı'nın engelleriyle karşılaşır. Önlerine çıkan ilk engel olan Kara Boğa'yı; kendisi kartala, atı da kızıl bir boğaya dönüşerek öldürürler. Dağa çıkıp Kan Taacı'yı gözledikten sonra tilki ve tavşana dönüşerek vadiyi geçen Oçı Bala ve onun su ruhundan yaratılmış atı Oçı Ceeren, Kan Taacı'nın sarayına gelirler.

Gök, su, rüzgâr gibi doğal yaşam unsurları ile ilişkilendirilerek Türk kültüründe ve inanç sisteminde önemli yer edinmiş olan atlar, destan metinlerinde mitsel ve kozmik özellikleriyle kahramanın hep yanında yer almıştır. Türk inancına göre kutlu atlar, Ay veya Güneş diyarından gelmişlerdir. Atlar, ruhları diğer dünyaya taşırlar (Karakurt, 2011, s. 116). Destanlarda taşıdıkları konuşma, düşünme, öneride bulunma, karar alma gibi vasıflarla atlar insan-hayvan özdeşleşmesinin sembolik öğelerindendir. Türklerin günlük yaşamlarında da kut taşıyan hayvan olarak yer alan atlar, destanda kahramanın varoluşunu gerçekleştirme sürecinde onun yanında tinsel bir varlık olarak yer alır. Destanlarda doğal yaşamın kozmos yönünü temsil eden

ve varlık mücadelesi veren kahramanın olağanüstü tamamlayıcısı atlarıdır. Destanda Kahraman Oçı Bala ve atı Oçı Cereen'in isim özdeşliği taşımaları onların aynı ruhtan yaratılmış olduklarına işarettir.

(200) ...Onun atı Oçı Cereen Suu Celbis'ten almış hünerini... (215) ...Azı dişli Oçı Cereen Adı Atı koşturup geldi. Gökkuşağı gibi al donlu atın. Doksan iki düğümlü kuyruğu (220) Ayaklarına inmiş. Yetmiş iki örgülü yelesi Dizlerinden sarkmıştı. Binilen yanında Ay tuğralı damgası parladı. (225) Kamçı vurulan yanında Güneş tuğralı damgası ışıldadı. Birbirine benzer iki kara gözü Tutulmuş ay şekilli. Birbirine benzer iki makas gibi kulağı (230) Göğün bulutunu Sağa, sola savurdu. Dört toynağı naili, Tepesi, beli parlak o çok semizmiş. (235) Çok güzel atmış. Çelik toynakları Dört Altay'ın taşı gibi parlayıp duruyordu. Ay gibi toynaklarını çapraz basıp, (240) ileri geri oynatırdı... (Dilek, 2007a, s. 45)

(825) Ay kanatlı Oçı Cereen Koltuğuna kanat oldu, birlikte yol alacak dostu oldu... (Dilek, 2007a, s. 58)

Oçı Cereen, destanda doğaya içsel değer veren bir kültürün olağanüstü temsilcisidir. Doğada ilerlerken filizleri tepelemeden yürümeye özen gösterir. Oçı Cereen'in diğer canlıların da yaşam hakkını gözetken tutumu toplumsal ekokültürün doğaya içsel bakışının destan kahramanı aracılığıyla aktarımıdır.

...Yeşermiş otu ezmeyip, (960) Otların filizini parçalamayıp Otların başını tepip yakmayıp güzelce, rahvan sürüşle yol aldı. Yaprakları ezmeyip, Güzelce, rahvan sürüşle yol aldı... (Dilek, 2007a, s. 61)

Oçı Cereen, destanın sonunda kahramanla beraber yıldız olarak göğe yükselir ve kozmosun Tanrı'yla ebedileşmiş koruyucusu olarak gökte kalır. Göğe yükselerek yıldız olma "konar-göçer Türklerin düşüncesindeki yerüstü varlıkların gökleşmiş varyantı veya kozmik hafızada mevcut gizli bilginin göklerde ve gök cisimlerinde simgeleşmesidir yani astral kültür." (Bayat, 2007, s. 259). Evreni canlı bir organizma olarak gören Türkler yer ile gök arasındaki bütünlüğü hep muhafaza etmişlerdir. Gökyüzündeki yıldız ve yıldız takımlarının çoğunun hayvanlarla (kuş, at) ilişkilendirilmesi Türklerin konar-göçer yaşantılarında hayvana verdikleri önem ve kutsiyetle ilgilidir (Bayat, 2007, s. 273). Yıldıza dönüşme motifi yer-su'nun koruyucusu olan orta dünya iyesinin üst dünya iyesine dönüşmesidir.

Sarayda Kan Taacı'nın dirilttiği oğlu Ak Calaa ve karısı Altın Targa ile karşılaşır. Altın Targa kendisinin kötülükten yana olmadığını ifade ederken Ak Calaa korkunç askerleri çağırır. Yedi başlı ihtiyar Celbegen (dev), yeraltından şeytan Cer Tekpenek, Erlik Bey'in kardeşi Kubakayçı gelirler. Bahadır kız heybetli ve kozmik görünüşüyle onların hepsini yener. Kan Taacı'nın dönmekte olduğunu anlayan Oçı Bala kılık değiştirip becerikli güzel bir kıza dönüşür. Kan Taacı yurduna döner. Oçı Bala'nın yurduna geldiğini sezen Kan Taacı, atını at direğine

bağlayıp saraya girer. Kan Taacı güzel kızı görse de tanıyamaz. Altın Targa ona Oçı Bala'nın geldiğini, kendilerine ikramda bulunduğunu söylerler, Kağan da güzel olup olmadıklarını merak ederek yemeklerin tadına bakar ve yemekleri beğenir. Kılık değiştirip hoş sesli güzel kıza dönüşen Oçı Bala'yı Kan Taacı tanımaz, birlikte eğlenirler. Kan Taacı genç kıza, Oçı Bala'yı kendisine getirmesi karşılığında onu kağan yapmayı teklif eder. Kan Taacı saraydan çıkan Oçı Bala'yı yer altı cehennemine attırır. Oçı Bala, Kan Taacı'nın sandığından altın örtüyü, Yada Taşı'nı ve kutsal kitabını alır. Bu arada Oçı Bala, ava çıkıp dönen Kan Taacı'yı iyice sarhoş edip yıkar. Kan Taacı sarhoş olunca, güzel kara kız silkinip eski hâline döner. Kan Taacı'yı ve atını zincirle bağlar. Tanrı Ülgen'in emriyle Teneri Kağan, Kan Taacı'nın ecel vaktini indirir. Oçı Bala, kağanın boynunu kesip öldürüp onun halkını serbest bırakır. Kan Taacı Bey'in cesedini altın ve gümüşle bezeyip süsleyerek taş mezara koyar. Anlı şanlı Oçı Bala, kağanın kötülük yapmayan eşini öldürmez. Ecel vakti gelene kadar, Altay'ında yaşasın der. Neşe içinde yurduna dönen Oçı Bala, yolda Kan Taacı Bey'in engeli bukağıdaki Kara Boğa'yı vurup ciğerini, yüreğini parçalar. Kara Boğa o Altay'da Kara dağ olup kaldı. İki kulağı sivri dağ, iki boynuzu iki şelale, iki gözü kara göl, ağzı yeraltına açılan kuyu, iki burnu yeraltı mağarası, alt ucu yeraltı ülkesinde, üst ucu gökyüzü ülkesinde, gök zirve olup kaldı, iki kara göle bugüne kadar kuş konmaz, konan kuş da orada ölür. Oçı Bala'nın kendisi gökte Ay sekizi, atı Oçı Ceeren akşam yıldızı olup kaldı. Oçıra Mancı ise Altay'ın iyesi olur.



Kaynak: (Alizade, 2022, s. 337)

Şekil 6. Temsilî Alp Kadın Görseli

Kozmik düzenin koruyucusu olan kahramanın verdiği mücadele ile birlikte onun erginleşme/ruhsal değişim, dönüşüm sürecinin mitik sembolik hikâyesi de olan destanda doğayla bütünleşen kahraman; varoluş, erginleşme ve kaosla mücadele sürecinde birçok engelle karşılaşır. Destanda kahramanın karşılaştığı engellerden birisi Kara Boğa'dır. Türklerde boğa; güç ve alplik sembolüdür. Boğa yüksek yerlerde yaşayan kuvvet sembolü bir hayvan olduğundan hükümdarlıkla ilişkilendirilmiştir. Yerle ilişkilendirilen boğa, göğe mensup (gök boğa) olarak da düşünülmüştür (Çoruhlu, 2002, s. 145). Boğa, kutsalla ilişkili gücün sembolü olarak görülmektedir (Ekici, 2015, s. 222). "Türk mitolojisiyle birlikte pek çok mitolojide ay; sulara ve yağmura hükmeden ve yeryüzüne bereket dağıtan, genellikle boğa ile eş tutulan bir gök cismidir." (Duymaz, 2007, s. 52). Destanda Erlik'in karanlık ve kötü gücünü temsil eden Kara Boğa'yla karşılaşan Oçı Bala dört kanatlı boz kartala, Oçı Ceeren de kızıl boğaya dönüşerek savaşır kara boğayı alt ederler.

...Bunu gören Oçı Bala, Dört kanatlı boz kartal, Üçüncü göğün dibinden (1640) Kara boğanın iki omzunun Uçarak ortasına konup, Dokuz başlı bıçağı Sol cebinden çekip çıkardı. Damarını kesip, (1645) Dört ayağını bağladı. Damarını evirip, çevirip, Kara boğayı yıktı... (Dilek, 2007a, s. 76)

Kültürlerde güç sahibi boğaya benzeme, ona sahip olma, onu kontrol etme, kurban etme düşünce ve tasavvuru oldukça yaygındır. Kahraman, boğayı alt ederek erginleşme yolculuğunda boğanın gücünü de kendine katmıştır (Ekici, 2015, s. 223) Kahramanın Kara Boğa'yı öldürmesi, şaman kültürü içerisinde yer alan Erlik'e kurban ritüelinin sembolik anlatımı olarak görünmektedir.

(1605) ...Göz yeten gümüş çölün Tamamını alt üst ettiler. Göz yetmez altın çölün Tamamına ayak bastılar. (1610) Yerin tozu kaynaşp, Göğe çıkıp durdu. Göğün tozu savrularak, Boz sis yayıldı. Vuruşup süsüşürken, (1615) Sayısız dağlar yıkıldı. Büyük büyük dağlara Nişan almış gibi basıp, O süsüştü. Büyük büyük dağlara (1620) Nişan alıp, Taşlarına basıp süsüştü. Boz sis yayıldı, Güneşin gözü kapandı. Yoğun sis kaynaştı, (1625) Ayın gözü kapandı... (Dilek, 2007a, s. 76)

Kara Boğa ile mücadele esnasında anlatılanlar, doğayı olumsuz etkileyen bir iklim olayının sembolik anlatımı olmalıdır. Toplum, yaşadığı bir doğa olayını yaşam içerisinde kutsal saydığı boğa ile sembolleştirmiştir. Ay ile ilişkilendirilen Kara Boğa'ya karşı Oçı Ceeren'in güneşle ilişkili bir kimliğe bürünüp Kızıl Boğa'ya dönüşmesi, gece-gündüz, yer-gök, karanlık-aydınlık zıtlığının mitik-sembolik anlatımıdır. Kara Boğa sert ve soğuk geçen kış, Kızıl Boğa ise kışın soğukunu sıcak iklimiyle kıran bahar veya yaz mevsimini temsil etmektedir. Güneşin ısıttığı tabiat canlanmakta, yaşamın sürekliliği sağlanmaktadır. Altay ekokültürü, gözlemlediği her doğa olayını yorumlayarak sembolleştirmiş, kutsallaştırarak kendi yaşamı içerisine

yerleştirmiştir. İklımsel olayları hayal gücü ile şekillendirerek forma d n şt rm ştir. Kızıl Boğa'nın Kara Boğa'yı yenmesi mevsimsel değişimin g stergeleriymken Boğa'nın öldükten sonra aldığı şekil ise doğada yer alan dağ, nehir, orman gibi günlük yaşamda karşılaşılan ekolojik unsurların göstergesidir.

...Bukağıdaki kara boğayı Vurup ciğerini, yüreğini parçaladı. Geyik desen tüyü yok, Geyiğe benzer yanı yok, (3475) Hayvan desen, hayvana benzer değil, Hayvan görünüşü yok. Kara boğa o Altay'da Kara dağ olup kaldı, iki kulağı sivri dağ. (3480)iki boynuzu iki şelale, iki gözü kara g l, Ağzı yeraltına açılan kuyu, iki burnu yeraltı mağarası Alt ucu yeraltı ülkesinde, (3485)  st ucu gökyüzü ülkesinde Gök zirve olup kaldı, iki kara g le Bugüne kadar kuş konmaz, Konan kuş da orada ölür, (3490) Niçin dersenez civalı. Böyle bir dağın nerede olduğunu Okur yazar olanlar bilmeli... (Dilek, 2007a, s. 118)

Doğanın ihtiyaını karşısında büyülenen Altay Türkleri doğal ögeleri kutsi birer öge olarak yorumlayıp Tanrı ile ilişkilendirmiştir. Bu tutum doğaya duyulan minnet ve hayranlık duygusu ile izah edilebilir. Atlı göçebe kültür içerisinde gücüyle ve üreme dönemindeki kızgınlığı ile zihinlerde kalıplaşmış olan boğa, bu özelliği ile destanlarda yer ve gök ile ilişkili mitolojik bir sembole d n şm ştir. Doğayı yaşamın en önemli kaynağı ve kendisinden ayrılamayacak bir unsur olarak gören Türkler, bu bilinçlerini destan metinlerindeki kurguya yansıtmışlardır.

...Kutsal yeraltı suyu kıvrılıp akıyordu Yayılıp akıyordu, iki kara nehrine (1330) Tekrar gelip yıkandı. **Tam bahadır gücüne erişti, ilk h linden on kat daha iyi**, Eskisinden iki kat daha iyi, Göğsü saf altın, (1335) Sırtı saf gümüş, Sabah yıldızı gibi gözlü, Dolunay gibi yüzlü, Anlı şanlı bahadır kız Temiz elbisesini giydi... (Dilek, 2007a, s. 69)

Efsanelerde geçen bitki, hayvan ve diğer doğa unsurları kutsal olarak benimsenmiş ve hayatın merkezine yerleştirilmiştir. Yaradılış efsanesinde de yer alan su, yaşamı başlatan doğal unsur olarak destanlarda da sembolleşmiştir (Eliade, 1991, s. 38). Kutsal niteliklere sahip su, çay, deniz; akma eylemiyle değişkenliği ve halden hale geçme özellikleriyle yeniden doğmaya işaret etmektedir (Abdulla, 2012, s. 49). Oı Bala, yaşam gücünü doğadan alan ve bütünleşmiş kozmik bir kahramandır. Suyun iyileştirici, yenileyici gücü ile yeniden doğmuş; doğanın ona verdiği yaşam enerjisi ile kaosla mücadele etmektedir. Bu da destadaki doğa-insan tamamlayıcılığı ve bütünlüğünün sembolik bir yansımasıdır.

Destanda doğadaki her  ge ekosistemdeki özelliklerine konumlandırılmış, toplumun temsilcisi kağan-hükümdarlar kolektif bilinç tarafından ekolojik huzurun ve düzenin önde gelen sorumlusu olarak tayin edilmiştir. Hükümdar her ne kadar hiyerarşik olarak halktan üst bir konumda yer alsa da onun konumu doğal ögelerle eşit olarak algılanmıştır. Destanın sonunda

yeryüzünde halkı ve tüm ekosistem için verdiği adaletli varoluş mücadelesini başarıyla sonuçlandıran kahraman ve onun doğayı temsil eden temsilcisi atı ödüllendirilerek Tanrı'ya en yakın yer olan gökyüzünde birer yıldız olarak konumlandırılmışlardır. Burada dikkat çeken husus kahramanların ölmeden yani hayattayken göğe yükselmeleridir. Bu da toplumdaki yaşama katkı sunan ruhların ölümsüzlüğü inancıyla ilgilidir. Bu değerlendirmede insan hayvan ayrımı yerine doğa insan bütünlüğü gözetilmiştir.

(3545) Oçı Bala'nın kendisi Gökte ay sekizi oldu. Yeni ayın üçünde gitti. Dinç atı Oçı Ceeren Akşam yıldızı olup kaldı. (3550) Altayların güzel sözünde Şöyle söz yayılıp kaldı: "Semirince at güzel, Sekizinde ay güzel, Doyunca koyun güzel, (3555) Dokuzunda ay güzel... (Dilek, 2007a, s. 119)

Altay Türkleri, doğa/evreni salt varlık olarak algılamamanın ötesine taşımış, içsel bir anlam yüklediği evreni sembolleştirerek kutsallaştırmıştır. Bu düşünce yapısı evrenin bütün olarak anlaşılması ve ekosistemin parçaları arasında birbirini tamamlayan bir bağ kurulmasını sağlamıştır. Yer, gök ve yeraltındaki canlı veya cansız ögeler kültleştirilerek insan zihninin ve yaşamının birer parçası haline getirilmişlerdir. Evreni oluşturan her unsuruna “dağ, taş, ağaç, toprak veya hayvan” yaşam döngüsünün birer parçası olarak değer verilmiş, doğal unsurlarla ruh taşıyan bir varlık olarak iletişim kurulmuş, yeryüzünü koruma ve yaşamı sürdürmede birlikte hareket etme refleksi geliştirilmiştir. Bu bütüncül bilincin en güzel yansımalarını destanlarda görmek mümkündür. Destanlar, hikâyeler ve efsaneler, toplumların doğaya yaklaşımının derin anlamını ifade ettikleri için kültürün ve yerel bilginin birer parçasıdır. İnsan ile fiziksel çevre birbirinden ayrılmaz bir bütünün parçasıdır. Oçı Bala destanı, günümüzde ötekileştirilmiş ve bir kenara itilmiş doğa yaklaşımının aksine doğaya hak ettiği değeri veren Altay Türklerinin doğa ile arasındaki güçlü bağları yansıtmaktadır.

Ay Sologoy Lo Kun Kologoy Destanı

Güney Sibirya Destanlarından olan Ay Sologoy Lo Kun Kologoy Destanı, Aleksey Grigoreviç Kalkin'den derlenmiştir. Ak Kağan ve oğullarının yurtlarına gelmek üzere olan felaketleri önlemelerinin anlatıldığı mitolojik bir destandır. Ekoeleştiril yaklaşımın ve derin ekoloji felsefesinin bütüncül ekosofist anlayışını destekleyici motifler içeren destan kozmik evreni yansıtan kutsal bir yurt tasviri ile başlamaktadır:

Altmış kollu **ak nehir** Dalgalanıp yavaşça akıyordu. Birbirine benzer altı **gök dağ** (5) **Aya, güneşe** ulaşıyordu. At başı gibi **altın guguk kuşunun** Sesi dinmez Altay'da At yemi taze otun Rengi solmaz Altay'da (10) Ak kıkırdak gibi yüce saray Göğe doğru uzanmıştı. Altı boğumlu altın **at direği** Ak buluta saplanmıştı. Altay dolusu hayvan besleyen, (15) Aymak dolusu halk yöneten Ak Kağan'ın yurdu Burada rahat, görklü duruyordu. Altın at direğinin dibinde Ak Sarı at

duruyordu. (20) Suyun hayvanı sudaydı. Dağın hayvanı dağdaydı... (Dilek, 2007a, s. 120)

Güney Sibirya halkları, kâinatın niteliksel çeşitliliğini inançlarına yansıtmışlardır. Yaşam tarzları, uğraşlar ve yaşadıkları mekândan hareketle kâinatı yorumlamışlardır. Vatan olarak benimsedikleri yeri, kutsal yer-su olarak tanımlayıp düzenle uyumun yoğunlaştığı bu yeri, dünyanın merkezi olarak görmüşlerdir (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayevev, & Usmanova, 2013b). Yaradılış ve varoluş öyküsü olan kozmogoni, kökenin bilinmesi için insanlığın oluşturduğu tasavvurdan ibaret gizli bilgilerin öyküleridir. Tanrısal bir özellik arz eden kozmos, düzenin başlangıcı olduğu için kutsaldır ve başlangıcın bilinmesi yönüyle mitolojilerin özünü oluşturmaktadır. Yaşamsal sürekliliği belirleyen ve olaylara yön veren kutsal başlangıcın bilinmesi toplumun sosyal durumunu belirleyen esas koddur. Kozmos (düzen, başlangıç)tan önceki durum olan kaos, sistemsiz, boşluk, aklın alamayacağı belirsizlik, düzensizlik, idrak edilemezlik olarak betimlenir. Destanda yurt tasviriyle yaradılışa dönülerek, yaşam döngüsü yenilenmektedir (Bayat, 2007, s. 73). Destanda kahramanın toprağının kutsal sembolleri dağ, ağaç, at kazığı, güneş, ay, gök cisimleri, koruyucu ve ruhlar (iye); yani tüm doğadır. Altay Türklerinin inanışında ata olarak telakki edilen dağ, avcılık ve hayvancılığa dayalı üretim ekonomisinde de önemli değere sahiptir. Dağlar, doğal zenginlikleri ile yaşam kaynağı olmasının yanında gizemli ve görkemli yapısı ile Tanrı'ya ulaşan bir yol olarak algılanmıştır. Üçlü evren tasavvurunda gökte bulunan Tanrı'yla irtibat kurabilen Şaman, dağ veya kutsal ağaçlar yoluyla Tanrı'ya erişebilir. Dağlar, toplumun besin kaynağı olan avların ve bitkilerin doğal yaşam alanıdır. Tüm doğal mekânlarda olduğu gibi dağların da insanı ve doğayı koruyucu iyeleri vardır. Bayat'ın tespitine göre “dağ atadır, koruyucu ruhtur, kozmik modelin eksenidir, kozmik kurban yeridir.” (Bayat, 2006, s. 25). At çakı, yer altından gökyüzüne uzanan kozmik dünya ağacı olarak tanımlanmaktadır. Ağaç ile beraber üçlü dünyanın bütünleştirici direğidir. Sosyal yaşamın düzenlenmesi ve kültürün şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan kutsal ekolojik bilinç, insanların doğaya saygı duymalarının da belirleyici ögesi olmuştur. Türklerin evren tasavvurunda yer alan doğal unsurlardan biri olan su, evrenin yaradılışından itibaren yaşamın kaynağıdır. “Destanın yurt tasvirinde yer alan nehir Türk mitolojik düşünce sisteminde kaos ile kozmos arasındaki geçiş kapısıdır. Kaynağı Tanrı'dan alan suyun ucu çoğu zaman yer altı dünyasına bağlanır. Su; üreten, temizleyen, sağaltan, yaratandır; kimi zaman da Tanrı'nın isteğine göre yıkan öldürendir.” (Baysal, 2020, s. 148). “Altmış kollu ak nehri Yavaşça aktı. (235) Akan bu nehri Alkış sözler söylüyordu, yeraltından çıkan nehirden içince, Ak Kağan'ın vücudu rahatladı.” (Dilek, 2007a, s. 125). Doğal öğelerin çokça yer aldığı destan Türklerin

sosyal yaşamının metaforik ögelerle metne yansımış halidir. Toplumsal bellekte yer alan kutsal doğa algısı edebî eser aracılığıyla kuşaktan kuşağa taşınmaktadır.

Kendisi savaşa, kavgaya gitmeyen ama cenge geleni de bırakmayan Ak Kağan, halkıyla ve hayvanlarıyla huzur içerisinde yaşamaktadır. İki alp oğlu olan kağanın büyük oğlunun adı Ay Sologoy, diğer oğlu ise Kün Sologoy'tu. Oğullardan Ay Sologoy istediği şeye dönüşme ve istediğini yaratabilme özelliğine sahiptir, Kün Sologoy ise gece ay gibi görünür, gündüzse güneş gibi görünmektedir. İki kahramanın isimleri ve özellikleri Tanrısal özellikleri çağrıştırmaktadır. Ak Kağan, eşi Ay Sulu'ya Erlik Biy'in kendisini eskiden beri tehdit eden elçisi Kara Bökö adlı bahadırı rüyasında gördüğünü anlatır. Altay'ının tehlike altında olduğunu düşünüp halkını korumak için atı Sarı Corgo'yla ava çıkar. Atın yolculuk esnasında çevreye saygılı ve duyarlı yürüyüşü Altay Türklerinin ekokültürel bilincinin yansımasıdır:

(225) Otun filizine basmadan, Güzel, rahvan gidip Otun sapına basmadan, Güzel, rahvan gidip Gök otu ezmeyip, (230) Doğruca gitti kıymetli at. Ota basıp parçalamayıp, Doğruca gitti... (Dilek, 2007a, s. 125).

Geleneksel ekolojik bilgi, insanlığı eski kökenlerine bağlayan ve deneyim birikimlerinin depolarıdır. Kabile ve yerli halkların yaşam tarzları orman, dağ veya ekolojik bilinç konusunda modern toplumlara birçok ders sunabilir (Berkes, 2008, s. 3). Modernleşme ve sanayileşme ile hızlanan doğaya meta algısıyla yaklaşım, günümüzde daha da artarak devam etmektedir. Destan metnine yansımış olan ekokültürel bilinç, derin ekoloji ve diğer maneviyat temelli yaklaşımların görüşlerini destekleyici veriler sunmaktadır. Feodal dönem destanlarından olduğu belirtilen destanda boy sistemine dayalı yaşam ve tepesinde hükümdar olan bir sosyal yapı bulunmaktadır. Doğayla yakın bir iletişim kurmuş olan toplum, kağanı veya insanı doğaya karşı hiyerarşik bir tutumla her şeyin sahibi seviyesinde konumlandırmamıştır. Altay Türklerinin ekokültürel yapısında Naess ve arkadaşlarının idealize ettiği biyosferik eşitlik veya doğadaki bitkilerin de yaşamına saygı göstermeyi önemseyen bir ekolojik benlik, azami ve evrensel ortak yaşam ilkelerinin somut örnekleri görülmektedir.

...Aşısında ayı yatar, (240) **Dağlar çok güzelmiş**, Bellerinde kurt gezer Dağ geçitleri yüksekmiş. Anlı şanlı Ak Kağan Geyiğin semizini gördü. (245) Önünden, arkasından geçirmeyip, **Atıp vururdu atmadı**. Geyiğin güzelini gördü. Arkasından, önünden geçirmeyip, **Acıyıp, merhamet etti**. (250) Sayısını bilmediği kuş yavruları Su taşı gibi geçti, Benekli, renklilermiş. Yüz ayrı nağmelilermiş. Beş parçalı gök dağın (255) Kavşağına Ak Kağan Yetip kamp kurdu. Yüz dallı kutsal kavağın Dibine inip dinlendi... (Dilek, 2007a, s. 125)

Ak Kağan, dinlenirken birden dolunayın sağa sola dolanıp üç kere döndüğünü görür. Ayın kapısı açılır ve parıltılı gözlü bir kız yere iner. Bir süre geçtikten sonra, Akşam Yıldızı

kaya kaya tan önüne gelir. Sabah Yıldızı çıkar çıkmaz, iki yıldız kavgaya tutuşur ve sonrasında bir gökkuşağı oluşur. O gökkuşağından pehlivanlar, bahadırlar süzülerek inerler. Bir süre oynayıp eğlendikten sonra ise geri dönerler. Sabah olunca, güneşin içinden bir kuş çıkarak Ak Kağan'la insan diliyle konuşur.

“Sabah gün doğdu, (330) Güneşin kapısı açılıverdi. Altın başlı kahverengi **kuş** Gökten uçup indi. Ak Kağan'ın yanına gelip, insan sesiyle yalvardı...” (Dilek, 2007a, s. 127)

Destanda Tanrı'nın bir elçisi olarak gökten uçup inen kuşun antropomorfik özellik göstererek kahramanla konuşması kuşların Tanrı'nın elçisi olduğu inancıyla ilgilidir. “İnsana has özelliklerin insan dışı varlıklara atfedilmesi olgusu.” (Sönmez, & Nart, 2022, s. 580) olarak tanımlanan antropomorfizm ile Altay destanlarında kutsal sayılan hayvanların (kuş, at) düşünme, konuşma yetileri kazanması şeklinde karşılaşılır. Epley, Waytz ve Cacioppo'dan aktaran Güneş' e göre (2019) insan kendisi dışındaki varlığı (Tanrı, bitki, hayvan vd.) tanımak için ona insanî anlamlar yükleyerek kendine göre genel bilgi oluşturur. Bu şekilde bilinmezliği ortadan kaldırmış olur. İnsanlar, çevrelerindeki varlıklarla etkileşime geçmek isterler. Anlam yükleme zihinsel etkenini kullanarak çevrelerinde yer alan kompleks uyaranları açıklamaya ve gelecekte bu uyaranların davranışlarını tahmin etmeye çalışırlar. (s. 143). Guthrie'ye göre (2022) insana dönüşme, olguları anlama ve yorumlamayı kolaylaştırmaktadır (s. 587). “Antropomorfizm, insan ve doğanın aynı mitolojik topluluk düzeyinde anlaşılması demektir. Bu düşüncede insana özgü özellikler doğanın üzerine aktarılır. Bu düşünce modeli animizmle doğrudan ilgili olup antropomorflaşabilen, kişiselleştirilen herhangi doğa unsurunun düşüncede imgeleşmesidir. İnsan, ruhu canlı düşündüğünden kendi gözünde etrafındaki tüm tabiat unsurlarını kendine benzer biçimde görüyor ve bu unsurlarla (ağaç, dağ, taş, orman, kaya, ateş, su, toprak, kuş) bağlantı kuruyor. Mitolojik düşüncede insan, doğa ve onların konuları aynı mitolojik birlik içinde çift olur, birbirine kavuşur.” (Aliyev, 2020, s. 270). Antropomorfik ve zoomorfik dönüşümler, insanların hayvanlara ve diğer doğal canlılara duyduğu hayranlığın bilince yansımış halidir.

Uykuya dalan Ak Kağan, düşünde Kara Bökö'nün yer altından çıktığını görür. Ak Kağan hemen yurduna dönüp kağanları ve halkı toplayıp geldiğini düşündüğü tehlike konusunda onları bilgilendirir. Halka çok çalışmaları gerektiği konusunda emir verir. Ak Kağan, oğullarını çağırıp onlara daha önce yaşadığı olayları anlatır. Ay Sologoy babasına; aydan inen kızın kendisi olduğunu, olacak felâketleri kendisinin önceden engellediğini söyler. Oğlu Kün Sologoy ise gökyüzünde savaşan yıldızlardan birisinin kendisi olduğunu, artık

yurtlarına felâket gelemeyeceğini söyler. Ak Kağan, kağanlığını oğullarına bırakıp, eşini iki kollu bir nehre dönüştürür. Kendisi ise yıldız olup göğe çıkar.

Destanın merkezinde doğayla bütünleşmiş bir kahraman ve onun kutsal ekolojik mekândaki mücadelesi konu edilmektedir. Destanda sembol olarak karşılaşılan ögeler Altay Türklerinin gerçek yaşamalarının da kutsal birer parçası ve tamamlayıcısıdır. Doğayla bütünleşmek ancak doğayla ilişki kurup onunla bağ oluşturarak mümkün görünmektedir. Altay Türklerinin yaşantılarında doğayla sürdürdükleri birliktelik onların doğaya saygı duymalarını, doğayı içselleştirmeleri, kutsallaştırıp özümsemelerini sağlamıştır. Doğanın kendilerine sunduğu yaşam zenginliğini, yaşadıkları zorlukları, doğum ve ölüm olgusunu insan davranışıyla özdeşleştirip doğaya kişilik atfetmişler, doğadaki her varlığın ruhu olduğuna inanmışlardır. Doğanın gücünü kabullenmiş, onunla mücadele ederken doğanın güçlü yönlerinden de istifade etmişlerdir. Yaşam döngüsü çerçevesinde her aşamada iş birliği, kimi zaman kabulleniş veya gücü aşılmaz görüp teslim olma insan-doğa ilişkileri sürecinde ekokültürel anlayışa yansımıştır.

Destanda zaman ve mekân, günümüz insanların sıkıştırılmış bir dar yaşam alanı algısından farklı olarak toprağın altında ve gökyüzündeki yaşamı kapsayarak da üçlü bir dünya bütünlüğü halinde yer alır. Yaşam, destanda sadece insan ögesi etrafında şekillenmeyip tabiat ögeleri ile birlikte tamamlayıcı bir yapı içerisinde şekillenmektedir. Kahraman; yaşam düzenini ve tüm dünyaları özümseyerek, benimseyerek doğal tehlikelere karşı koyabilmekte; doğayla bütünleşerek problemlere çözüm üretmektedir. Zıtlıklardan oluşan bir dünya düzeninde iyiliğin veya kötülüğün temsilcileri gerçek yaşam içerisinde doğayı gözlemleyen insanlar tarafından tespit edilerek buna göre sembolik bir çatışma grafiği belirlenmiştir. Yer altı; hastalık; kötülük ve karanlık ile ilişkilendirilmiş; gök yüzü hep iyiliğin ve yaşamın kaynağı olarak görülmüş, mistik semboller de buna göre belirlenmiştir. Dağ her zaman Tanrı'ya giden yol ve yaşamın büyüğü kaynağı olarak görülerek hayatın merkezine yerleştirilmiştir. Destanda yansıtılan yurt tasviri Türklerin yaşam algısının ve doğa bilincinin ekokültürel kodlarını etkili biçimde yansıtmaktadır. Çevreyi ve doğayı yaşadıkları coğrafyayı gözlemleyen Altay toplumunun, doğa ve evrendeki her şeyin birbirine bağlılığı inancını benimsediği; doğayı insanın emrine sunulmuş sonsuz bir meta olarak görmediği anlaşılmaktadır. Altay Türklerinin doğayı, insanı da içerisine alan bir ekosistem olarak algıladığı anlaşılmaktadırlar.

Sonuç

Altay destanlarını, derin ekoloji felsefesinin ilkeleri ve kutsal ekoloji kavramı çerçevesinde ekoeleştirel bir yaklaşımla incelediğimiz bu araştırmada destanlardaki doğa ögesi esas alınmış Altay Türklerinin ekokültürel bilincini destan metinleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmacıların dönem tasniflerinde feodal dönem destanları arasında gösterdikleri Altay destanlarında tüm yaşam olgularının boy sistemi üzerine kurulu bir sosyal düzen üzerine inşa edildiği görülmüştür. Toplumdaki bütüncül doğa anlayışının yer edinmesinde doğayla sürekli irtibat halinde olan onunla yaşamsal ortaklık kurmuş toplum yapısı ve boy sisteminin etkisi vardır. Manevî hayatın esaslarını elinde bulunduran söök(boy) sisteminde toplum doğal tüm ögeleri atalar kültünün etkisiyle tüm doğal unsurları ata ruhları ile özdeşleştirmiş onlara içsel bir akrabalık bağı kurulmuş, ekosistemin tüm ögelerine canlı birer varlık olarak yaklaşıp saygı duyulmuştur. Evrenin her ögesini kutsal gören ekolojik bilinç, maneviyatçı ekolojik akımlar ve derin ekolojinin günümüz çevre sorunlarına çözüm olarak önerdiği ilkelere paralel bir içerik sunmaktadır. Destanlarda kozmosa bütün olarak bağlanmışlık duygusu ve bütün doğal unsurlarının içi içeliğine, birbirlerine bağlılığına dayalı bir ekolojik bilinç yansıtılmaktadır. Destanların girişlerinde yer alan yurt tasvirleri; ekolojinin, ekoeleştirelin ve derin ekolojistlerin doğanın bütünselliği yaklaşımlarının destan metnine yansımış bir modelini sunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Altay Türklerinin eko-kültürlerinde doğa ve yurt aynı anlama gelmektedir.

Feodal bir toplumsal düzenin hâkim olduğu görülen destanda feodal teriminin kitaplarda yazan anlamını yansıtan bir kölelik düzeni görülmemektedir. Toplumsal yapı içerisinde kağan, halk şeklinde bir hiyerarşik yapı olsa da ekokültürel bilinç doğa ile insanı yaşam formu içerisinde eşitlemiş hatta doğadaki varlıkları kutsallaştırarak kimi zaman insan karakterinin üzerinde bir yere konumlandırmıştır. Toplumun lideri kağan-hükümdar doğaya üstünlük kuran ve doğayı meta olarak gören bir konumda değil tam tersi doğal yaşamın ve kozmosun sürekliliğini adaleti ve cesareti ile sağlayan ekolojik bir kahraman hüviyeti taşımaktadır. Destanların motif yapısı da doğa ile insan ögesini bütünleştirici bir form sunmaktadır. Kahramanlar doğanın içerisine doğmakta, erginleşme süreçlerini yine doğal mücadele ile yaşamakta ve benliklerini doğayla bütünleşerek bulmaktadırlar. Bu süreçte üçlü dünya olarak tasarlanan evrendeki yolculuklarına yeryüzünde başlayıp yer altı dünyasını aşip gökyüzünde bir yıldız olarak sonlandırmaktadırlar. Bu destan kurgusu da yine toplumun doğayla bütünleşmiş toplumun destanlara yansımış ekokültürel bilincinin göstergelerindendir.

Derin ekoloji yaklaşımına göre bütün yaşam formlarının içsel bir değere ve kendini gerçekleştirme düzeyinde bir eşitliğe sahip olmasından biyosferik eşitliğe varılmaktadır. Destanlarda her varlık doğada kendi özelliklerine göre bir yaşamsal fonksiyona sahip olup, bu özellikleri veya toplumun yaşam düzenine katkılarına göre üstün değer düzeyinde saygı görmektedir. Avcılık ve hayvancılıkla yaşamını sürdüren toplumsal yaşam içerisinde insan dışındaki dağ, su, ağaç, toprak, taş, at, geyik, boğa, inek, kartal vb. birçok varlığa üstün değer atfedilmiştir. Derin ekolojistlerin biyosferik eşitlik yaklaşımlarıyla mutlak bir eşitlik değil canlı-cansız varlıkların yaşamlarını özgürce kendilerini gerçekleştirerek sürdürmeleri kastedilmektedir. Bu bağlamda destanda doğal unsurların birbirlerinin tüketim ihtiyaçlarını karşıladıkları bir yaşam döngüsü yer almaktadır. Avlanırken hayvanların erginlerinin, kısır veya yavrusuz olanlarının seçilmesine özen gösterilmekte, hayvanlara eziyet etmek günah sayılmaktadır. Kahramanın atının seyahat ederken çimleri, filizlenen bitkileri incitmemeye özen göstermesi toplumdaki eko-korumacı yaklaşım ve doğa hassasiyetini destanlara yansıtmış halidir.

Destanda, doğadaki her ögenin Tanrı'yla ilişkilendirildiği veya ekosistemin her unsurunun kendi içerisinde değerli olarak görüldüğü kutsal ekolojik yaklaşım, modern zamana doğadaki her şeye tinsel bir duyarlılıkla bakılması gerektiği mesajını vermektedir. Bu yönüyle Altay destanları, derin ekoloji ve ekolojik düşüncede maneviyatçı eğilimler gösteren mistik ekolojik akımların görüşlerine koşutluk göstermektedir. İnsanın kendini bütün olarak kozmosa bağlı olarak hissetmesinin manevi bağlılıkla mümkün olabileceğini savunan mistik ve derin ekolojistlerin maneviyattan kasıtları ilkel dönemlerin yaşam tarzı veya saf bir ekolojik din değil yeryüzü merkezli bir maneviyattır. İnsanın doğayla manevi bütünlüğü ilkesi Altay destanlarında yer-su kültleri ile ekokültürel bir değer olarak bulunmaktadır. Destan metinlerinde Kök Tengri inancı ve şaman düşüncesinin mitik bir yansıması olarak yer alan kutsal ekoloji, günümüz Türk kültüründe bir dinî olgu olarak değil Tanrısallık arz eden kutsal değer olarak yaşamaktadır (Ergun P. , 2022, s. 7). Derin ekoloji ve maneviyatçı yaklaşımlar, insan ve doğanın birliği konusunda Doğu felsefelerini referans göstermektedirler. Altay destanlarında Budizm, Burkanizm, Lamaizm gibi felsefi anlayışların etkisi görülmekle birlikte esere tüm doğayı bütün olarak kutsal gören Gök Tengri inancı ve şamanik uygulamalar hakimdir.

Derin ekolojistlere göre doğayla özdeşleme, insanın doğayı kendi gibi görmesi ile mümkündür. Bu bakış açısına göre derin ekoloji doğaya benlik atfetmektedir. Altay destanlarında doğadaki her şeyin bir ruhu ve koruyucusu olduğu inancı doğayla özdeşleşmenin ve doğanın ekolojik benliğini yansıtan en önemli motiftir. Destanda kahramanlar, doğadaki diğer unsurlarla ortak hareket etmekte, zor engelleri antropomorfik/zoomorfik dönüşümlerle

birlikte aşmaktadırlar. Yaşamın düzeni içerisinde belirlenen normatif kuralların uygulanmasında insan-hayvan ayrımı gözetmeme yaklaşımını Erlik'in dünyasındaki cezalandırma bölümünden tespit etmek mümkündür. Kahramanın yaşadığı yurt tasvirlerinde tüm doğa unsurları bütünün parçası olarak birlikte yer almaktadırlar. Ekolojist yaklaşımların çevre sorunlarına çözüm olarak önerdiği doğadaki her canlının yaşamına saygı duyulmasıyla gelişecek azami çeşitlilik; doğayı bir sömürü merkezi olarak görmeden doğayla içi içe ortak yaşam gibi pek çok ekolojik değer Altay destanlarında yer almaktadır.

Derin ekoloji akımı, nüfus artışlarının doğaya verdiği zararlara dikkat çekmeleri ve çevre sorunlarının temelinde insanı görmeleri nedeniyle toplumsal ekolojistler tarafından eleştirilmiştir. Ancak destanlarda doğayla uyumlu sosyal yaşantıya bakıldığında az nüfuslu yapının doğanın sunduğu hayat kaynaklarıyla dengeli sürdürülen bir yaşam sistemini daha mümkün kıldığı görülmektedir. Derin ekolojinin öne sürdüğü önerilerden biri de ekomerkezci biyobölgesel yaşam tarzıdır. Biyobölgesel yaşamda topluluklar yaşadıkları bölgenin coğrafi doğal karakteriyle uyumlu bir ekokültür meydan getireceklerdir. Doğal kaynakları koruyacak, ekolojik yaşama daha fazla değer vereceklerdir. Altay destanlarına yansıyan yaşam düzenine bakıldığında buna benzer bir bölgesel anlayışın doğa-insan birliğine katkı sunan etkenler arasında yer aldığı görülmektedir. Her boyun yaşadığı çevrede beslendiği dağı, ormanı, pınarı ve av yeri vardır. Doğayla yakınlık içerisinde sürdürülen biyobölgesel yaşam biçiminin kaynakların değerli ve kutsal görülmesine katkı sunacağı, çevreye duyarlılığı artıracığı söylenebilir.

Yakın dönemlerde derlenerek yazıya geçirilen destanlar, anlatıcılarının doğa ve çevre algısının etkisiyle her anlatımda yeniden yaratılır. Altay destanları, Türklerin eski dönemlerden itibaren şekillenen doğa bilincini, etkileşime girdiği birçok kültür ve değişen yaşam koşullarına rağmen muhafaza etmiş eserlerdir. Günümüz ekoloji akımlarının çevre problemlerinin azaltılması için ürettiği felsefi çözümlerin çoğunu eko-kültürel değer olarak içinde barındırmaktadır. Destan kahramanlarının verdiği kaosla mücadeleyi günümüz çevre sorunları için verilen mücadeleyle ilişkilendirebiliriz. Altay destanları, doğaya değer veren bütünlükçü anlayışın temsilî bir örneği olarak çağımız toplum fertlerince incelenmeli ve özümsemelidir. Doğayla bütünleşerek kaosa üstün gelen destan kahramanlarının mücadelesi, günümüzde çevre sorunlarının aşılmasında ekolojik başarıların elde edilmesinde ilham verici bir rol üstlenebilir.

Kaynakça

- Abdulla, K. (2012). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut (Akt. Ali Duymaz)*. İstanbul: Ötüken.
- Aça, M. (2015). Tıva Halk Masallarında Ham ve Başkı-Lamalar. *Aydın Türklük Dergisi*, s. 1-14.
- Aça, M. (2022). Geleneksel Ekoloji Bilgisi ve Güney Sibirya Destanları. İ. Şahin, & Ü. Bulduk içinde, *Altay Toplulukları Destanlar ve Destan Kültürü* (s. 271-288). İstanbul: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Akalın, M. (2022). *Çevre Etiği Çevreye Felsefî Yönelimler*. Ankara: İksad Yayınevi.
- Akgöl, A. (2021). *Maaday Kara Destanı'nda Yapı ve Anlam (Doktora Tezi)*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akgün, M. (2019). *Kutsal ve Seküler Düalizminde Seküler Kutsallığın Kuramsal Bir Değerlendirmesi (Yayınlanmamış YL Tezi)*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- Akkoyun, T. (2021). *Dede Korkut Hikâyelerinin Söylem Çözümlemesi ve Kültürel Kimlik Ögeleri*. Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları.
- Akkoyun, T. (2023). *Göğün Bilmecesi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akkoyunlu Ertan, K. (2015). Leopoldcü Düşünce ve Yeryüzü (Toprak) Etiği. *Memleket Siyaset Yönetim*, s. 1-20.
- Alemdar, M. C. (2014). *Türk Destanlarında Büyü ve Fal Motifi (Yüksek Linas Tezi)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aliyev, R. (2020). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Astana Yayınları.
- Alizade, R. (2022). Türk Dünyası Destan Geleneğinde Kadın Kahraman Tipleri ve Yardımcı Karakterler. İ. Şahin, Ü. Bulduk, G. K. Ercilasun, J. Snowden, A. Taşbaş, & E. Taşbaş içinde, *Altay Toplulukları (Destanlar ve Destan Kültürü)* (s. 325-337). Bursa: Osman Gazi Belediyesi Yayınları.
- Altuner, İ. (2013). Kartezyen Düalizm ve Ruhun Kavramsal Değişimi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55-67.
- Altunoğlu, M. (2017). Bir Sosyal Hareket Olarak Tinsel Ekoloji. O. İmga, & H. Olgun içinde, *Yeşil ve Siyaset "Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar"* (s. 149-166). Ankara: Liberte Yayınları.

- Aristoteles. (1975). *Politika* (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2021, 11 5). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr>: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kenz-i-mahfi> adresinden alındı
- Aydoğan, T., & Hallaç, A. T. (2021). Türklerin Animistik İnanç Sisteminde İnsan Kemigi ve Kanının Yeri. *Folklor Akademik Dergisi*, s. 302-320.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme* (Çev. Olay Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bahro, R. (1996). *Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Niçin Tinsellik?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, F. (2006). *Ana Hatalarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2006). Türk Mitolojisinde Dağ Kültü. *folklor/edebiyat dergisi*.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik, Epistemolojik Bağlamla Türk Mitolojisi) Cilt 1*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, F. (2018). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F., & Çama, Ç. (2023). *Türk İnanç Paradigmasında Kültler*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Bayram, Y. (2015, Aralık). Spinoza'nın Metafiziğinde Üç Ana Kavram:Töz, Sıfat ve Tavır. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 187-197.
- Bayramoğlu Yıldırım, F. (1997). *Çevre Terşimleri Sözlüğü*. İstanbul: İGDAŞ Yay.
- Baysal, N. (2020). *Türk Halk Kültüründe Su*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Baysal, N. (2021). Battal Gazi Destanı'nda Kahraman ve Kozmos İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 33-50.
- Bekki, S. (2001). *Altay-Türk Destanı Maaday Kara (İncelem-Metin) (Doktora Tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bekki, S. (2002). Altay-Türk Destancılık Geleneği ve Maaday-Kara Destanı. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler* (s. 569-579). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Bekki, S. (2005). Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi. *Millî Folklor*, s. 34-47.

- Bekki, S. (2007). *Maaday Kara "Altay Kahramanlık Destanı"*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Berkes, F. (1993). Traditional Ecological Knowledge in Perspective. J. T. Inglis içinde, *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases* (s. 1-9). Ottawa: Canadian Museum of Nature.
- Berkes, F. (1999). *Sacred ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Piledelphia: Routledge.
- Berkes, F. (2000). Religious Traditions and Biodiversity. S. A. Levin (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Biodiversity* (s. 109-120). San Diego: Academic Press.
- Berkes, F. (2008). *Sacred Ecology*. New York: Routledge.
- Berktaş, H. (1989). *Kabileden Feodalizme*. İstanbul: Kaynak Yayıncılık.
- Bıçak, A. (2019). *Türk Düşüncesi I "Kökenler"*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Biltekin, H. (2018). *Şeyhi Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bookchin, M. (1996). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi "Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler"* (Çev. Rahmi G. Öğdül). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Bookchin, M. (2015). *Özgürlüğün Ekolojisi "Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü"* (Çev. Mustafa Kemal Coşkun). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bower, P. J. (2002). *Doğanın Öyküsü (Ed. Barış Mater) 1.Cilt* (Cilt 2). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Bower, P. J. (2002b). *Doğanın Öyküsü (Ed. Barış Mater) 2.Cilt*. İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Buican, D. (1991). *Darwin ve Darwinizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut Sarıkaya, D. (2012). Gılgamış Destanı'na Ekoeleştirel Bir Bakış. S. Oppermann içinde, *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* (s. 93-124). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bulut, D. (2005). Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoeleştiri. *Littera*, s. 79-86.
- Bütüner, Ş. (2019). Kutadgu Bilig'de Tabiat Algısı. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 153-167). Konya: Kömen Yayınları.
- Büyükkayıkçı, M. (2019). Nazım Hikmet'in Sevdalı Bulut Masalı Üzerine Ekoeleştirel Bir Deneme. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 253-264). Konya: Kömen Yayınları.

- Campbell, J. (2015). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Çev. Sabri Gürses*. İstanbul: İthaki.
- Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası (Çev. Mustafa Armağan)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Capra, F. (1994d). Sistem Açısından Dünyamız. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 35-42). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Carson, R. (2004). *Sessiz Bahar (Çev. Çağatay Güler)*. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi 2 Mitik Düşünme (Çev. Milay Köktürk)*. Ankara: Hece Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Ansiklopedisi (Ed. Ahmet Cevizci) (Cilt 3)*. Ankara: Babil Yayınları.
- Ceyhan, S. (2022, 01 6). *Tecellî*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecelli> adresinden alındı
- Charlton, N. G. (2008). *Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty, and the Sacred Earth*. New York: The State University of New York Press.
- Cihan, M. (2004). Spinoza'nın İnsana Bakışı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 177--190.
- Corbin, H. (2013). *Bir'le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile (Çev. Zeynep Oktay)*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cottingham, J. (2019). Descartes, Altıncı Meditasyon: Dış Dünya, "Doğa" ve İnsan Tecrübesi (Çev. Ülker Öktem). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 245-264.
- Çakır, E. (2019). Halk Bilimine Çevre Korumacı Bir Yaklaşım Önerisi: "Ekofolklor". A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştirir* (s. 107-151). Konya: Kömen Yayınları.
- Çakmak, C. (2018). Antik Yunan Mitolojisi ve Felsefe. M. (. Altunoğlu içinde, *İlkçağ Felsefesi* (s. 3-19). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Çelik, A. (2019). Dede Korkut Anlatılarından XXI. Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşümlerin Ekoeleştiril Bir Analizi. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştirir "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 81-105). Konya: Kömen Yayınları.
- Çelik, A., & Ortakçı, A. (2019). *Ekoeleştirir "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"*. Konya: Kömen Yayınları.

- Çetin, Ö. (2011). İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 157-190.
- Çoban, A. (2017). Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi. O. İmga, & H. Olgun içinde, *Yeşil ve Siyaset "Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar"* (s. 75-116). Ankara: Liberte Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2020). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Darwin, C. (2017). *Türlerin Kökeni (Çev. Bahar Kılıç)*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Demir, A. (2020). Yeryüzü ile Yeni Bir İlişki: Biyosantrizm ve Derin Ekoloji. *Felsefe Arkivi*, 97-111.
- Demirel, M. (2021). Derin Ekoloji. Y. Mamur Işıkcı, E. Alacadağlı, & E. Akcagündüz içinde, *Kamu Yönetimi Ansiklopedisi* (s. 193-202). Ankara: Astana Yayınları.
- Descartes, R. (1984). *Metot Üzerine Konuşma (Çev. Sahir Sel)*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Devall, B. (1994e). Ekoloji Politikası. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 17-24). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Deveci, Ü. (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Doğ ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Devval, B. (1994h). Ekoloji Politikası. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 17-24). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Devval, B. (1994ı). Ekolojik Benliğimiz. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 43-56). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Dilek, İ. (1998). Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N. U. Ulagaşev. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, s. 310-360.
- Dilek, İ. (2002). *Altay Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dilek, İ. (2007a). *Altay Destanları II*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dilek, İ. (2007b). *Altay Destanları III*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dilek, İ. (2010). Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gökyüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler. *Millî Folklor*, 46-56.

- Dindar, G. (2012). Derin ekoloji Hareketi ve Ekoeleşitiri: Bir Garip Şair Orhan Veli. S. Oppermann(Ed.) içinde, *Ekoeleşitiri "Çevre ve Edebiyat"* (s. 59-92). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Dönmez, E. (2021). Turgay Fişekçi'nin Şiirlerine Ekoeleşitirel Yaklaşım. *Edebî Eleştiri Dergisi*, s. 301-329.
- Dubos, R. (2017). *So Human an Animal (How We are Shaped by Surraundings and Events)*. New York: Routledge.
- Durand, G. (2001). *Sembolik İmgelem*. Ankara: İnsan Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri (Çev. Fuat Aydın)*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Duymaz, A. (2007). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler. *Millî Folklor*, s. 50-58.
- Ekici, M. (2015). Oğuz Kağan'dan Boğaç Han'a Türk Kültüründe Boğa. *Düşünce Hayatımızda ve Kültürümüzde Dede Korkut Sempozyumu*, s. 221-224.
- Elçin, Ş. (1963). "Atların Doğuşları ile İlgili Efsaneler",. *Türk Folklor Araştırmaları*, s. 412-416.
- Elçin, Ş. (1993). *Türk Edebiyatında Tabiat*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi.
- Elgin, D. (1994g). Evren ve Ekoloji. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 71-77). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Din Dışı (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay)*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm (Çev.İsmet Birkan)*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Elkins, S. (1994). Mistik Ekolojik Politika (Çev.Sevda Alankuğ Kural). *Birikim Dergisi*, s. 75-86.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2003). *Antrpoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Altay Türkleri'nin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş*. Konya: Günay Ofset.
- Ergun, M. (1997). *Türk Dünyâsı Efsanelerinde Değişme Motifi (1.Cilt)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergun, P. (2004). Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, s. 37-45.
- Ergun, P. (2019). *Sibiryâ Türklerinin Destanlarında İyeler*. Konya: Kömen Yayınları.

- Ergun, P. (2022). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Ergün, T., & Çobanoğlu, N. (2012). Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 97-123.
- Ertan, B. (2004). 2000'li Yıllarda Çevre Etiği Yaklaşımları ve Türkiye. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, s. 93-108.
- Gacar, Ş. (2020). *Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Destanları (Yüksek Lisans Tezi)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Garrard, G. (2020). *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar (Çev. Ertuğrul Genç)*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Gençoğlu, A. G. (2020). Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden. *Temaşa Felsefe Dergisi*, s. 237-256.
- Glotfelty, C. (1996). Introduction:Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. C. Glotfelty, & H. Fromm içinde, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (s. XV-XXXVII). Georgia: The University Of Georgia.
- Gölpınarlı, A. (1941). *Yunus Emre Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Görgülü, P. (2019). Çevreci Eleştiri Bağlamında Necati Cumalı'nın "Susuz Yaz" Adlı Öyküsü Üzerine Bir Değerlendirme. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 265-278). Konya: Kömen Yayınları.
- Grange, L. L. (2018). Spinoza, Deep Ecology and Education Informed by a (Post)human Sensibility. *Educational Philosophy and Theory*, s. 81-90.
- Günay, U., & Horata, O. (1994). *Risaletü'n Nushiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güneş, D. (2019). Antropomorfizm ve Antropomorfik Karakter Tasarımlarının İnsanlar Üstündeki Etkisi. *Sanat Yazıları*, s. 141-157.
- Gürsoy-Naskali, E. (2021). *Altay Destanı Maaday Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hesiodos. (1977). *Hesiodos Eseri ve Kaynaklar (Çev.Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Horata, O. (1997). Necati Bey'den Bakî'ye Döne Döne. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(7), 44-66.

- İmga, O. (2017). Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji. O. İmga, & H. Olgun içinde, *Yeşil ve Siyaset "Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar"* (s. 167-186). Ankara: Liberte Yayıncılık.
- İnan, A. (2020). *Tarihte ve Bugün Şamanizm "Materyaller ve Araştırmalar"*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- İsmail, M., & Arslan Erol, H. (2018). Ön Söz. V. M. Jirmunsky içinde, *Türk Kahramanlık Destanları (I.-II.Bölüm)* (s. 9-12). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İşildak, R. S. (2008). Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelem. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 64-69.
- Kaba, A. (2011). *Altay, Tuva, Hakas ve Şor Destanlarında At Motifi Üzerine Bir İnceleme (Yüksek Lisans Tezi)*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kabak, T. (2018). Dadaloğlu'nun Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, s. 36-47.
- Kahveci, K. (2012). Monadik Dünya ve Akla Dayalı Doğa. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s. 51-61.
- Karabaşa, S. (2022). Geleneksel Bilginin Kültürel Bütün İçindeki Yeri ve Yaşamsal Önemi. M. A. Yolcu (Editör) içinde, *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi* (s. 59-70). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Karakoç, D. (2006). *Muharrem Kasımlı' nın "Ozan –Aşık Sanatı" Adlı Kitabı Üzerine Bir Çalışma*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü (e-kitap)*. Wikipedi Özgür Ansiklopedisi.
- Karışık, F. (2013). Ekolojik Sorunların Çözümünde Kutsal Ekoloji Yaklaşımı. *Ekonomik ve Sosy al Araştırmalar Dergisi*, s. 279-201.
- Karlığa, H. (2022, 01 7). *Anâsır- Erbaa*. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa> adresinden alındı
- Kaya, A. (2022). Arthur O. Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin Kökeni ve Batı Düşüncesindeki İzdüşümleri. *Felsefe Arkivi*, s. 39-62.
- Kayaer, M. (2013). Çevre ve Etik Yaklaşımlar. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, s. 63-76.
- Kılıç, C. (2014). Platon'un Timaios'unda Tabiat Felsefesi, İnsan ve Biyolojisi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 1-27.

- Kışlalıoğlu, M., & Berkes, F. (2019). *Çevre ve Ekoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kodalak, G. (2020, 05 07). *Bateson, Dağıtık Akıl ve Siberetik Ekoloji*. Manifold: <https://manifold.press/bateson-dagitik-akil-ve-sibernetik-ekoloji> adresinden alındı
- Köse, A. (2001). Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar. *Liberal Düşünce*, s. 150-165.
- Kropotkin , P. A. (2016). *Etik (Çev.Sinan Altıparmak)*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Leibniz, W. G. (1998). Monadoloji. A. Yardımlı içinde, *Descartes Söylem Spinoza İnceleme Leibniz Monadoloji* (s. 91-107). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Leopold, A. (2020). *Bir Kum Yöresi Almanacağı ve Oradan Buradan Eskizler (Çev.Ufuk Özdağ)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük (Çev. Günay Karaağaç) Cilt 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam (Çev. Gökhan Yavuz Demir)*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2020). *Yaban Düşünce (Çev.Tahsin Yücel)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ara Yayıncılık .
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. S. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri "Simge ve Ritüel" (Çev. Metin Ergun)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. S. (2013b). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri "Kâinat ve Zaman.Nesneler Dünyası" (Çev.Metin Ergun)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Mahoney, E. P. (1987). Lovejoy and the Hierarchy of Being. *Journal of the History of Ideas*, s. 211-230.
- Mamur Işıkçı, Y. v. (2021). *Kamu Yönetimi Ansiklopedisi (2.Cilt)*. Ankara: Astana Yayınları.
- Marvin, S. J. (1994). İbn Arabi ve C. G. Jung'da Aktif İmgelem. T. F. J. Marvin Spiegelman içinde, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf (Çev.Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu)* (s. 111-131). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Maydurova, N. A. (2008). Burhanizmde Budizmin Aldığı Yer Hakkında. E. Akgün içinde, *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine "Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik"* (s. 111-115). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

- Metzner, R. (1994ç). Ekoloji Çağı. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 25-34). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Minavarkızı, A. P., & Turan, A. F. (2016). Türk Halklarının Folklorunda Müzik Aletleri ve Onlarla İlgili Mitik Anlatılar. *Bilig*, s. 309-326.
- Naess, A. (1994b). Derin Ekolojinin Temelleri. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 9-16). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve Tabiat (Nabi Avcı)*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Nasr, S. H. (1995). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı (Çev.Şehabeddin Yalçın)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Yunus Emre*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Oppermann, S. (2012). Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü. S. Oppermann (Ed.) içinde, *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* (s. 9-58). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ortakçı, A. (2019). Halk Türkülerinde Ekolojik Kaygı. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 65-79). Konya: Kömen Yayınları.
- Otto, R. (2014). *Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma Çev.Sevil Ghaffari*. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi 2.Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi 1.Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Önder, Ö. (2018). İnsanın Kendini Arayışı ya da Çevre ile İlişkilerinde Bir Yaklaşım: Mistik (Spiritual) Ekoloji. Ü. Aydın, & G. Güreşçi içinde, *Makro Gelişme Dinamiklerinin Mikro Temelleri* (s. 175-195). Academia Yayınevi.
- Önder, T. (2003). Derin Ekoloji Üzerine. *Liberte*, s. 95-112.
- Önder, T. (2003b). *Ekoloji,Toplum ve Siyaset*. Ankara: Odak Yayınevi.
- Önder, T. (2017). Derin Ekoloji Üzerine. O. İmga (Ed.), & H. Olgun (Ed.) içinde, *Yeşil ve Siyaset "Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar"* (s. 117-148). Ankara: Liberte Yayınları.
- Özaydın Yakıştıran, B. (2019). Soluk Alan Bir Roman: Hava (Buket Uzuner'in Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Hava Romanına Ekofeminist Bir Bakış). A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 169-197). Konya: Kömen Yayınları.

- Özcan, N. (2022). Yunus Emre'nin Risaletü'n Nushiyyesinde Teofani, Sembol ve İmgelem. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 215-230.
- Özdağ, U. (2017). *Çevreci Eleştiriye Giriş "Doğa, Kültür, Edebiyat"*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Özdağ, U. (2017). *Edebiyat ve Toprak Etiği "Amerikan Doğa Yazınında Leopold'cu Düşünce"*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Özdağ, U. (2017). *Edebiyat ve Toprak Etiği "Amerikan Doğa Yazınında Leopold'cu Düşünce"*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Özdağ, U., & Gökalp Alarslan, G. (2010). Türkiyat Araştırmalarında Yeni Bir Alan: Çevreci Eleştiri. Ü. Ş. Şavk (Ed.) içinde, *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 641-652). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Özdemir, B. G. (2022). Yürümek Bir Devrimdir: Henry David Thoreau'nun Yürümeye Dair Felsefesi ile Heraklitos'un Ateşe Atfettikleri Bağlamında The Way Filmi . *Sine Filozofi Dergisi*, s. 2-24.
- Özkan, S. (2018). *Çevrenin Korunması ve Çevre Sorunlarının Azaltılmasında Ekolojik Akımların Rolü: Kamu Kurumları Örneği (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., & Zülfikar, H. (1998). *Güncel Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Passmore, J. A. (1974). *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Londra: Gerald Duckworth & Co., Ltd.
- Platon. (2001). *Timaios* (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Polat, İ. (2020). Sibiry Türklerinde Lamaizm-Burkanizm ve Sudur Kitaplarının Kökeni Üzerine Bir Araştırma. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, s. 599-613.
- Porritt, J. (1989). *Yeşil Politika* (Çev. Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Porritt, J. (1994f). Yeşil Ruh Yaşayacak. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 57-70). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi* (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Ragıbova, I. (2023). *Altay Destanı Oçı Bala Üzerine Bir İnceleme (Yüksek Lisans Tezi)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Rasmussen, D. (2000). Yapısal Hermenötik ve Felsefe. T. Constantin içinde, *Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik* (Çev. Havva Köser) (s. 31-45). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Reichl, K. (2021). *Türk Boylarının Destanları* (Çev. Metin Ekici). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Reno, S. J. (2000). Hierofani, Sembol ve Tecrübeler. T. Constantin içinde, *Din ve Fenomenoloji* (s. 47-62). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ries, J. (2000). Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik (Çev. Havva Köser). C. Tacou içinde, *Din ve Fenomenoloji* (s. 7-21). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Roux, J. P. (2000). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (Çev. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (Çev. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Rueckert, W. (1996). Literature and Ecology. C. Glotfelty, & H. Fromm içinde, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (s. 105-123). Georgia: The University Of Georgia.
- Sadalova, T. M. (2021). Altay Türklerinin Sözlü Anlatıcılık Geleneklerinin Büyüsel İşlevlerinin Orta Asya Gelenekleriyle Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirmesi (Çev. Mariia Talinova Eren). *Folklor Akademi Dergisi*, s. 172 – 179.
- Sagalayev, A. M. (2020). *Ural Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller* (Çev. Ali Toraman). İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- Sakaoğlu, S. (1991). Yunus Emre'nin İki Dünyası: Sevgi ve Bilim. *Türk Dili Aylık Dil Dergisi-Yunus Emre Özel Sayısı*, 444-458.
- Saydam, M. B. (2019). *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi"*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schimmel, A. (1954). Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir? *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67-73.
- Session, G. (1995). *Deep Ecology For The 21st Century*. Boston: Shambhala Publications.

- Sevgi, O. (2015). Ecology Teriminin Türkçe Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme. *Avrasya Terim Dergisi*, s. 27-46.
- Seyidoğlu, B. (2023). *Şaman Kozmogonisinde At*. zdergisi: <https://www.zdergisi.istanbul/makale/saman-kozmogonisinde-at-305> adresinden alındı
- Seyidoğlu, B. (2023, 8 15). *zdergisi.istanbul*. ZDergisi: <https://www.zdergisi.istanbul/makale/saman-kozmogonisinde-at-305> adresinden alındı
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram (Çev. Ahmet Güç)*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Shiva, V. (1994ğ). Kutsal Topraklar. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 78-82). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Singer, P. (2005). *Hayvan Özgürleşmesi (Çev. Hayrullah Doğan)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Siyavuşgil, S. E. (1993). Türk Halk Şiirinde Tabiat. Ş. Elçin içinde, *Türk Edebiyatında Tabiat* (s. 7-20). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Sönmez, F., & Nart, S. (2022). Antropomorfizm: Kavramın Tarihi, Teoriler ve Tüketici Davranışları Bağlamında Bir Literatür İncelemesi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 580-613.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica, Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlâk (Çev.Çiğdem Dürüşken)*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Spretnak, C. (1994). Yeşil Politikanın Vaatleri. G. Tamkoç (Der.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 83-89). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Stevenson, M. G. (1996). Indigenous Knowledge in Environmental Assessment. *Arctic*, s. 278-291.
- Sulak, H. (2018). İnsan-Doğa İlişkisinin Dönüşümü: Tarihsel Bir Perspektif. *Kent Akademisi*, s. 117-124.
- Şakacı, B. (2013). Hak Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi. *İnsan Hakları Yıllığı*, s. 1-13.
- Şakacı, B. K. (2011). *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi ve Eleştirisi (Yayımlanmamış Doktora TEzi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Şatinova, N. (1995). Altayların Yaşamında ve Folklorunda At. E. Gürsoy Naskali içinde, *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık* (s. 318-319). İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Şayhan, F. (2015). *Altay Destan Kahramanlarının Mitik Serüveni (Erginlenme-Olgunlaşma)*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şayhan, F. (2018). Altay Destan Kahramanlarının Doğa ile Bütünleşme Süreci. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, s. 203-222.
- Şen, M. E. (2022). Dinsel Ritüellerin Müzik Ögesine Fenomenolojik Bir Yaklaşım. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 447-455.
- Şenel, A. (1982). *İlkel Topluluktan Uygar Topluma "Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi"*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Taburoğlu, Ö. (2008). *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tamkoç, G. (1994). *Derin Ekoloji*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tamkoç, G. (1994a). *Derin Ekoloji*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tamkoç, G. (1994j). Derin Ekolojinin Temel Çizgileri. G. Tamkoç içinde, *Derin Ekoloji* (s. 93-105). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tamkoç, G. (1994k). Doğa ile Bütünleşme. G. Tamkoç içinde, *Derin Ekoloji* (s. 106-112). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Taş, İ. (2017). *Türk düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*. Konya: Palet Yayınları.
- Tatçı, M. (2012). *Dîvân-ı İlâhîyat*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tatçı, M. (2019). Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler. *Türk Ekini*, 6-25.
- TDK. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Toska, S. (2013). Çevre ve Ekoloji Kavramlarının Ekoeleştirel ve Kapitalist Söylem Bağlamında İncelenmesi. *HUMANITAS*, s. 219-234.
- Tozka, S. (2022). *Ekokurgu "Ekolojik Sorunların Çözüm Yolu Olarak Edebiyat"*. Ankara: Yeni İnsan Yayınevi.
- Türkmen, F. (2021). Sunuş. K. Reichl içinde, *Türk Boylarının Destanları* (s. V-X). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Türkmen, N. (2019). Buket Uzuner'in "Toprak" Romanındaki Kültürel Unsurların Analizi ve Ekoeleştirel Bir Yaklaşım. A. Çelik, & A. Ortakçı içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 199-225). Konya: Kömen Yayınları.
- Uğurcan, F. Z. (2018). Kozmogoni Mitleri Ekseninde Altay Destanlarında Başlangıç. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, s. 50-59.
- Uslu, A. (2015, Bahar). İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı. *Cogito*, s. 98-118.
- Uysal, E. A. (1993). Edebiyat ve Tabiat. Ş. Elçin içinde, *Türk Edebiyatında Tabiat* (s. 5-6). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Ünser, H. İ. (2022). Derin Ekoloji Akımının Türk Edebiyatına Etkileri. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, s. 127-147.
- West, R. (1994). James Lovelock ve Gezegen Birliği Görüşü. G. Tamkoç içinde, *Derin Ekoloji* (s. 113-120). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Yardımcı, S. (2006). *İnsan ve Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji (Yüksek Lisans Tezi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yavuz, Y. (2022, 01 07). *Hakka'l Yakîn*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakkal-yakin> adresinden alındı
- Yazgünoğlu, K. C. (2012). Posthümanizm:Yeni Meddecilik, Maddesel Feminizm ve Beden Ötesi Cisimcilik. S. Oppermann (Ed.) içinde, *Ekoeleştiri "Çevre ve Edebiyat"* (s. 323-363). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yeşilyurt, T. (1999). Teolojik Söylemde Sembolik Ögelerin Yeri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43-60.
- Yıldırım, D. (2020). Türk Kahramanlık Destanları. S. Sakaoğlu, & A. Duymaz içinde, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (s. 54-62). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yıldırım, E. (2012). 18.Yüzyıl ve Değişen Osmanlı Kent Manzarası. S. Oppermann içinde, *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* (s. 365-385). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Yıldırım, İ. (2019). Uygulamalı Halk Bilimi Yaklaşımının Ekoeleştiri Alanında Kullanımı ve Bir Uygulama Önerisi. A. Çelik (Ed.), & A. Ortakçı (Ed.) içinde, *Ekoeleştiri "Folklor ve Edebiyat İncelemeleri"* (s. 7-41). Konya: Kömen Yayınları.

- Yıldız, N. A. (2019). *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yılmaztürk, F. B. (2003). *Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı (Yüksek Lisans)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yolcu, M. A. (2018). Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Çanakkale Halk Botaniği. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, s. 63-77.
- Yolcu, M. A., & Aça, M. (2019). Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor. *Folklor/Edebiyat*, 25(100), 861-871.
- Yolcu, M. A., Aça, M., & Dinç, M. (2023). *Homo Naturalis İnsan ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Yunus Emre ve Tasavvuf. (2022, 1 3). <http://www.yunusemre.net/tasavvuf>: <http://www.yunusemre.net/tasavvuf> adresinden alındı
- Yücer, H. M. (2021, 11 5). *Kendini Bilen Ragbini Bildi*. Diyanet Dergi: <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=30549> adresinden alındı

Öz Geçmiş

.....

Eğitim Durumu:

1998–2002	<u>Süleyman Demirel Üniversitesi (Isparta)</u> Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Alanı Lisans Eğitimi
2002-2003	<u>Cukurova Üniversitesi (Adana)</u> Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Eğitimi
2020- devam ediyor	<u>Bayburt Üniversitesi (Bayburt)</u> Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Eğitimi

Makaleler

- Özcan, N. "İzmir’de Yaşayan Âşıklık Geleneğinin Geleceğe Aktarılmasında “Kafe-İ Âşık Kültür Odası” ve “Karacaoğlan’ın Macerası Adlı Dijital Oyun” un Etkileri" Bilim Armonisi Dergisi 3(2020): 61-69
- Özcan, N. (2021). Âşık Sefâi’nin “Âşıklar Aşka Gelende” Şiiri Üzerine Dil Bilim (İçerik, Öz) Açısından İnceleme, IX. Uluslararası Türkoloji Kongresi, 1089-1103
- Özcan, N. (2021). İşlevsel Halk Bilimi Kuramı Bağlamında İzmir Aliğa Yöresi Karaköy Köyü Mânileri. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 19 (3), 207-219. DOI: 10.18026/cbayarsos.892020
- Özcan, N. (2022). Yunus Emre’nin Risaletü’n Nushiyyesinde Teofani, Sembol ve İmgelem. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* , s. 215-230
- Özcan, N., Uzak, E. D., Subaşıoğlu, A. & Tekindal, M. A. (2022). Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarından Ebru Sanatının Ortaokul Öğrencilerindeki Farkındalık Durumunda Medyanın Etkisi. Bilim Armonisi, 5 (1), 54-64. DOI: 10.37215/bilar.1039421

Ödüller:

- MEB Yenilikçilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü Eğitim ve Öğretimde Yenilikçilik Başarı Ödülü (2018-Ulusal)
- Yıldız Teknik Üniversitesi Alan Eğitiminde Materyal Tasarımı Yarışması (ALEMTAYS) Başarı Ödülü (2019-Ulusal)
- İzmir Millî Eğitim Müdürlüğü Yenilikçi Öğretmen Ödülü (2020-Bölgesel)
- Konak Kaymakamlığı Üstün Başarı Ödülü (2022)