

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER PROGRAMI
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS

KELAM AÇISINDAN EKOLOJİK DENGİ

Şeyma ERKAYA

Danışman
Doç. Dr. MEHMET İLHAN

İZMİR – 2019

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kelam Açısından Ekolojik Denge”adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2019

Şeyma ERKAYA

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Kelam Açısından Ekolojik Denge
Şeyma ERKAYA

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslami Bilimler Anabilim Dalı
Temel İslami Bilimler Programı

Küresel çapta çevre kirliliğinin boyutları dünyanın kendi kendini temizleme kapasitesinin çok üzerine çıkmış ve bu durum; iklimlerin değişmesi, buzulların erimesi, asit yağmurları, bazı türlerin yok olması gibi ekolojik dengenin bozulması sürecini ortaya çıkarmış, mekanik zihniyetle kirlenen kâinatı, maddeyi ve kavramları algılayıp yorumlayışımız, ekolojik dengenin bozulması sürecini beraberinde getirmiştir. Modern dönemdeki yoğun çevre krizi ile, özellikle son birkaç asırdır, tabiatın ilahi bağlamından kopartılması arasında önemli bir bağlantı vardır

Peki dış alemde görülen bütün bu negatif olguların meydana gelmesine sebebiyet veren bakış açıları ve düşüncelerin temelinde yer alan teolojik ve felsefi düşünceler nelerdir? Bizce, sorunun çözümü için öncelikle onun teolojik ve felsefi kaynağına inmek gerekmektedir.

Evren ve Tanrı tasavvuru arasındaki yakın ilişkiyi düşündüğümüzde; tevhid dini İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ı Kerimin ekolojik dengeli ele alış biçimi ve İslam düşünce ekollerinden külli ilim olarak tarif edilen Kelamın doğru tanrı-evren tasavvuru oluşmasına katkısında Hudus Delili; Tanrı-Evren-İnsan ilişkisini doğru konumlandırmada Teleolojik Delil büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Kelam İlminde ekolojik dengeyle ilgili konuları Allah-âlem tasavvuru bağlamında ele alarak sorunun kaynağına inmeyi, böylelikle, bu alanda yapılacak çalışmalara temel bir bakış açısı sunmayı ve çağımızın en önemli problemlerinin başında yer alan ekolojik denge problemini, Kur'an

ayetleri ve Kelam İlmi ışığında yeniden değerlendirerek, tevhidi/bütüncül bakış açısıyla, Yeni İlmi Kelamın sosyal konularından addedilen çevre teolojisinin geliştirilmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Teolojik ve Felsefi Temeller, Tevhid, Tanrı-Evren tasavvuru, Hudus Delili, Teleolojik Delil



ABSTRACT
Master Thesis
Ecological balance in terms of Kalam
Şeyma ERKAYA

Dokuz Eylül University
Graduate School Of Social Sciences
Department Of Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

Globally, the extent of environmental pollution has far exceeded the World's self-cleaning capacity, and this is; uncovered the process of degradation of ecological balance such as climatic changes, melting of glaciers, acid rains, the destruction of some species and Universe polluting with mechanical mindset, our perception and interpretation of materials and concepts has brought about the process of ecological balance. There is an important link, especially in the last few centuries, between the intense environmental crisis in the modern era and the detachment of nature from the divine context.

So, what are theological and philosophical ideas underlying the perspectives and thoughts that have led to the occurrence of all these negative phenomena in the external world? In our opinion, in order to solve the problem, firstly, it is necessary to descend to its theological and philosophical source.

Considering the close relationship between the universe and the concept of God; the way handles ecological balance of Qur'an monotheistic religion The main source of Islam and The proof of the Hudus which contributes to creation of correct God-universe imagination of Kalam, which is described as the science from Theology of Islamic thought; Theological Evidence is have great importance in the prosper positioning of God-Universe-Human relationship.

This study aims contribute to go to the source of the problem with

address the issues of ecological balance in the science of Kalam in the context of God-universe imagination, thus, to provide a basic perspective on the studies in this field and reevaluating ecological balance problem which is one of the most important problems of our age, in the light of Quran verses and Kalam and with the monotheism/holistic perspective, developed by environmental theology, which is regarded as one of the social issues of New Ilm-i Kalam.

Keywords: Theological and Philosophical Bases, Tawheed, The concept of God-Universe, Hudus Evidence, Teleological Evidence



KELAM AÇISINDAN EKOLOJİK DENGİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Amacı	5
II. Araştırmanın Önemi	6
III. Araştırmanın Yöntemi	6
IV. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	8

BİRİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ

1.1. EKOLOJİ NEDİR?	10
1.2. EKOLOJİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ	11
1.2.1. Doğu Hikmeti ve İnsan-Doğa ilişkisi	11
1.2.2. Aydınlanma Öncesi Batı Düşüncesinde İnsan-Doğa ilişkisi	15
1.2.3. Yahudi- Hristiyan Geleneğinde İnsan-Doğa ilişkisi	23
1.2.4. Evanjelizm ve Ekolojik Kriz	27
1.2.5. Modern Paradigma/Mekanik Görüş ve İnsan-Doğa ilişkisi	28
1.2.6. Yeni Bilimsel Pradigma ve İnsan- Doğa ilişkisi	36

İKİNCİ BÖLÜM

KURAN'DA EKOLOJİK DENGİ

2.1. KADER/ÖLÇÜ/MİZÂN	40
-----------------------	----

2.2. FITRAT	43
2.3. HİLAFET/EMANET	47
2.4. ALLAH'IN İSİMLERİ	53
2.5. CANLI EVREN TASAVVURU	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELAM VE EKOLOJİK DENGİ

3.1. İSLÂM'DA DOĞANIN METAFİZİK BOYUTU	60
3.2. TEVHİD VE EKOLOJİK UYUM	65
3.3. ALLAH-ALEM-İNSAN İLİŞKİSİ	68
3.4. KOZMOLOJİK DELİL	76
3.4.1. Hudus Delili	77
3.4.2. Kelamın Kozmolojik Delili	78
3.5. GAYE VE NİZAM/EKOLOJİK DENGİ DELİLİ	83
3.5.1. İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili	85
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
DİYKB	Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı
Vb.	ve benzeri
Vs.	ve sâir
yy.	Yüzyıl
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
O	Oksijen
C	Karbon
N	Azot
S	Kükürt
P	Fosfor
H₂O	Su
M.Ö	Milattan Önce
E.	Enerji
m.	Kütle
c.	Işık hızı
BM	Birleşmiş Milletler
GİT	Genel İzafiyet Teorisi
c.c	Celle Celâluhû
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi

GİRİŞ

İnsanlığı yakın gelecekte ciddi şekilde rahatsız edecek sorunların başında ekolojik dengenin bozulması ve buna bağlı olarak, insanlığı bekleyen felaketlerin olacağı anlaşılmış, teknolojinin de gelişmesiyle birlikte insan-doğa ilişkisinde dengeler ‘doğa’ aleyhine bozulmuş, doğanın kendi kendini yenileyebilme/tamir edebilme olanağının epey üzerine çıkmış, bunun sonucunda da ‘ekolojik denge’ dediğimiz doğanın dengeleri ciddi manada zarar görmüştür. Sorunun kaynağına dair ortaya atılan fikirlere göz attığımızda:

Schumacher’a göre, metafizik inançlardan; rekabet, doğal seleksiyon, evrim düşüncesi; insanların yaşamındaki din, felsefi düşünce, sanat gibi bütün üst düzey alanları sınıf çıkarına indirgeyen tarihsel materyalizm; bütün bu alanları cinselliğe indirgeyen Freudculuk, görecelik ve bilim bilgisi dışında bir bilgi türü kabul etmeyen pozitivism, doğal dengenin bozulmasına yol açan problemlerin kaynağını oluşturan ideolojilerdir. (Schumacher, 1989: 68)

Murray Bookchin’e göre ise; ekolojik sorunların kaynağını; teknoloji, nüfus artışı, tüketim vs. olarak sunmak, haklılık payı olmakla birlikte, sorunu üreten kapitalist sistemi görmezden gelerek, sorunun gerçek kaynağı/kaynakları konusunda hedef saptırmaktan başka bir şey değildir. (Bookchin, 1996: 45)

Diğer taraftan bazı araştırmacılar; sanayi toplumu, kapitalizm, modern değerler ve hatta tek Tanrılı büyük dünya dinlerinin felsefi bir eleştirisi yapılmaksızın çevre sorunlarının anlaşılamayacağını ileri sürmektedirler.

Bazı araştırmacılara göre ise sorun; tek Tanrılı dinlerin insan-merkezci tutumudur.

Doğa sorunlarına yol açan; savaş, nükleer silah üretimi, kullanımı gibi olayların doğa kadar insanlar için de tehdit oluşturduğu göz önüne alındığında ise, sorunu, insan-merkezcilik olarak açıklamak eksik olmaktadır.

Aslında çevre sorunlarının; teolojik, felsefi, kültürel nedenleri tartışılırken, öncelikle çevre sorunlarının ilk kez çıktığı yer olan modern dönem batı medeniyeti ve bu medeniyetin köklerini oluşturan; inanç sistemi, felsefe ve teolojilerin incelenmesi gerektiği ortadadır.

Görünen o ki, günümüzde insanlığın en ciddi sorunlarından birisi olması hasebiyle ekolojik kriz, her geçen gün ciddiyetini artıran niteliğiyle, yüzeysel çözüm önerileriyle düzeltilebilir bir sorun olmaktan çıkmış, problemin, daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmek üzere, kaynağına inilmesi elzem hale gelmiştir.

Modern dönemde, insan/ben-merkezciliğin felsefi ifadesi haline gelen Kartezyen Felsefenin “ben” merkezli düşünce yapısı ve ruh-beden düalizminden kaynaklanan; insanoğlunun “ben”i merkeze alıp, parçacı anlayışı telkin ederek diğerini tamamen kendinden ayrı gören anlayışı sorunun en önemli kaynaklarından biridir.

Kartezyen metafiziğinin temel varsayımlarına göz attığımızda; asıl ve önemli olarak görülen, hiçbir maddi yönü bulunmayan ve temel niteliği düşünce olan ruh/zihin ile; tamamen cansız, ruhsuz, maddi ve temel niteliği sadece yer kaplamak olan bedenden müteşekkil, yani birbirinden tamamen farklı ve bağımsız iki cevherden meydana gelen bir insan tasavvuru ile karşılaşırız. Bu anlayışta, beden fiziki evrenin bir parçası olup, fiziki evrendeki her şey gibi, işlemleri, hareketleri ve faaliyetleri itibariyle baştan aşağı mekanik bir nitelik taşır. (Cevizci, 2005: 949)

Ruhu düşünce ile özdeşleştirip maddeyi ruhtan tamamen soyutlayan bu parçacı anlayış, doğadan hayatı soyutlayarak onu obje olarak nitelemiş, ruh/zihin sahibi olarak görülen, suje olarak nitelenen insan ise ruhsuz olarak gördüğü doğayı kendi çıkarları doğrultusunda, istediği şekilde kullanabilme ve değiştirilebilme lüksüne(!) sahip olmuştur.

Bu sebeple ekolojik açıdan eleştirilmesi gereken olgu, kaynağını Hz İsa’nın tanrılaştırılmasından alarak insan-merkezcilik olarak ifade eden düşünce tarzının, Hz İsa’yı tanrılaştırması gibi, “ben”i merkeze alarak, bencilleşen insanların istekleri karşısında doğadaki varlıkların ve zenginliklerin önemsizleştirmek suretiyle insanların kendi nefislerini tanrılaştırmasıdır.

Tabiat ile insan arasını açan bir yaklaşımı vurgulayan Hristiyanlıkta, tabiata hükmetmek Tanrının iradesi olarak görülmüştür. Bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan “sanayii devrimi endüstrileşme ve teknolojinin temelinde,” Hristiyan inancından kaynaklanan “doğaya egemen olma ve boyun eğdirme” anlayışı yer almaktadır.

Zira bu hâl, “bilen özne ile bilinen nesne” anlayışının hakim olduğu Hristiyan kültürünün; insan ve “ben” odaklı bir din oluşunun temelinde Hz. İsa’nın insan-tanrı

rolü son derece önemlidir. Aslında bu özellik diğer semavi dinlerde bulunmayan, bazı düşünürler tarafından “süjenin kendini ve aklını Tanrılaştırması” şeklinde tanımlanmış bir olgudur. (Özdemir İ. , 1998: 74-78)

Öte yandan Tanrı’nın eril olarak imgenmesi, Batı medeniyetinin yang/erkeksi/rasyonel/parçacı zihniyetinin bir ürünüdür. Buna binaen eril/yang olarak nitelenen Tanrı karşısında dişil/yin/bütüncül/sezgisel nitelikler ve dişil olarak nitelenen doğa önemsenmemiş, böylelikle batı medeniyeti gerçekliğe karşı bütüncül bakış açısını kaybetmiştir.

Bilimsel bilgiyi özne üzerine bina ederek, insan tecrübesi ve deney-gözlem dışında kalan bütün metafizik değerleri reddeden Pozitivist düşünce ve bilim anlayışının; parçacı bakış açısını kutsayan; eril/yang kültür ve insan-merkezci/ ben-merkezci anlayıştan neşet ettiği aşikârdır.

İslam düşüncesi açısından baktığımızda sürekli olarak “ben”i öne çıkaran, vurgulayan, sadece “ben”in çıkarını düşünerek “ben”in arzu ve istekleri peşinde koşma, “ben”i tanrılaştırma (nefs-i emmare) halet-i rûhiyesinin referans noktası Kur’an’da:

“Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder.” (Yusuf, 12/53) ayetiyle ifadesini bulmuştur.

Aslında bütün bu insanı tanrılaştırma zihniyetinin en temelinde, Hz. İsa’nın Tanrılaştırılmasına binaen, bir nevi batı zihniyetinde mutasyona uğramış tevhid anlayışı bulunmaktadır.

Cahiliyye Araplarında da benzerini gördüğümüz zihniyetin devası aynıdır: Tevhidi/bütüncül bakış.

Doğaya hükmetme zihniyeti Capra tarafından; “Kartezyen ayırımın ‘ruh’un ‘beden’ üzerindeki hakimiyeti olarak ifade edilen en belirgin özelliği, sonraki gelişmelere; erkek olarak tanımlanan zihin/ düşünsel/bilimsel etkinliğin, kadın olarak tanımlanan” ‘beden’e/doğaya hakimiyeti (Capra, 1992: 58-60) şeklinde ifade edilmiş; kadınların, kölelerin aşağılandığı, hakim olunacak bir nesne gibi görüldüğü cahiliyye Araplarındaki anlayış, modern olarak ifade edilen anlayışta doğaya hükmetme, onu nesneleştirme şeklinde kendini göstermiştir.

Zira toprak da doğa da bir anadır; insan dahil bütün varlıkları koynunda besleyen, büyüten aynı zamanda onlara barınak olan; ana.

Yine Kur'an'da ilahın birden fazla olması durumunda; *“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”* (Enbiya, 21/22)

Ayetiyle yerin ve göğün düzeninin bozulacağını bildirmiştir. Gerçekten de sahih tevhid anlayışın bozulduğu olgular olarak; yeryüzü düzleminde de; ister Hz. İsa’yı rab edinmek suretiyle olsun, ister insanın nefsinin veya başka şeyleri tanrılaştırması bağlamında olsun insanlığın maddi ve/veya manevi anlamda tevhitten uzaklaşma süreci benzer durumlara yol açmış, yerin düzeni bozularak; dünyanın ve insanlığın dengesinin bozulması, fesada uğraması sürecini beraberinde getirmiştir.

İslam dini, doğaya karşı tahripkâr hal ve tutumun süregelenliğini, insan yapısındaki negatif unsurlara bağlamakla birlikte, insanoğluna yeryüzünün bir imtihan ortamı olduğunu hatırlatmakta, iyiliği emredip; insanın nefsinin terbiye etmesini, güzel ahlak ve hasletlerle üstün insani niteliklere erişmesini, böylelikle ince anlayış ve kavrayışa sahip, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış bir insan olarak kendi isteğiyle sırtlandığı halifelik görevinin bilincinde bir yaşam sürmesini istemektedir.

İslam’a göre âlemin, Allah’ın irade ve kudret eseri olduğu düşünüldüğünde Allah’ın varlığı ve yüceliğinin ayeti olmasıyla o bizatihi bir değere sahiptir. Yeryüzünün de ilahî bir imtihan ortamı olması hasebiyle insan, halifelik konumuna binaen bütün varlıklara karşı sorumluluk bilinciyle yaklaşmalı, Allah Teala nasıl ki kainatı belli bir ölçüyle yaratmışsa insan da yeryüzünde bütün varlık alemi ile ilişkilerinde adalete riayet etmeli, ölçülü davranmalı, doğal düzeni korumak ve yeryüzünü en güzel şekilde imâr etmek için de çaba sarf etmelidir.

İslam inancına göre kâinat mükemmel bir düzen içerisinde olup, bütün varlık, Allah’ın ilmi, yaratması ve hikmetinin neticesidir. Bu ahenk ve düzen aynı zamanda yüce kudret sahibi bir yaratıcının varlığının da delilidir. Varlık âlemi Allah’ın yaratma sıfatının bir yansımasıdır. İnsan varlık âleminin merkezinde değerlendirilmekle birlikte diğer varlıkların mutlak efendisi ve tahakküm edicisi değildir.

Yerküreden ve yerküredeki varlık âleminde sorumlu bir varlık olarak insan, Allah'ın eşsiz yaratma gücünün eseri olan çevresiyle olan ilişkisinde ahlâkî sınırlar çerçevesinde hareket etmek durumundadır.

Bu bağlamda insandan istenen şükür, bunu sunanın Allah olduğunu bilerek yaşama olduğu gibi aynı zamanda bu nimetleri fitratları üzere muhafaza etme sorumluluğudur.

İslam düşüncesinde tabiattan hareket ederek Allah'ın varlığına delil getirme çevreye ilişkin teolojik tutumlardan biridir. Bu delillendirmelerde doğa bütün unsurlarıyla Allah'ın bir âyeti olarak değerlendirilir ve tabiattan hareketle Allah'ın varlığı ve birliği ispatlanmaya çalışılır. Sunulan bu delillerin, aynı zamanda Tanrı-evren-insan ilişkisine ve doğru evren tasavvurunun oluşmasına da katkı sundukları açıktır.

Peki ekolojik sorunun teolojik ve felsefi temelleri nelerdir? İslam düşüncelerinin temel kaynağı olan Kur'an'ı Kerim ve Kelam ilminin sorunun teolojik ve felsefi kaynağına yönelik çözüm önerileri neler olabilir? Tabiata bakışımızı yeniden formatlamamızda Kuran-ı Kerim'in ve Kelam ilminin bakış açısını nasıl değerlendirmeliyiz? Gibi sorular bağlamında, çalışmamızda:

1. Bölümde: Öncelikle sorunu daha iyi analiz edebilmek adına, modern bilim neden Asya medeniyetlerinde ya da İslam dünyasında değil de Batı medeniyetinde ortaya çıkmıştır? sorusunun cevabını aradık ve modern dönem Batı medeniyetinin düşünsel ve dini inançlarının temelinde yer alan inanç ve felsefi temelleri araştırdık.

Bu amaç doğrultusunda öncelikle, Asya ve İslam medeniyetlerini Batı medeniyetinden ayıran; tabiata bilime(hikmet-felsefe ilişkisi ve farklılığıyla) ve tanrıya/tanrılara bakışındaki farklılığı ortaya koyduk.

Daha sonra Antik Yunandan itibaren Batı düşüncesinin temel karakteristiğini oluşturan felsefi düşüncenin modern dönemde yansımaları bulan bilim, tanrı ve evren anlayışlarını günümüze dek bilimde yaşanan gelişmelerin de bu anlayışlar üzerindeki etkisini dikkate alarak kronolojik olarak ve bu felsefi yapının Hristiyan teolojisiyle ilişkisini ve bundan etkilenen Hristiyanlığın tanrı-evren- insan anlayışını ortaya koymaya çalıştık ki; sorunun felsefi, teolojik yönlerini ve ilişkilerini daha doğru olarak saptayabilelim, konu üzerine daha sağlam, kapsayıcı düşünsel faaliyet

yürütebilelim ve sorunun çözümü adına diğer bilimsel disiplinlere de yardımcı olabilelim.

2. Bölümde ise Kur'an'ın ekolojik dengeye bakış açısını, konumuz kapsamındaki ayetlerle, yer yer bilimsel araştırmalarla da destekleyerek ve farklı bilim dallarından da istifade ederek, “Kur'an'da Ekolojik Denge” başlığı altında; Kader/Ölçü/Mizan, Fıtrat, Halifelik/Emanet, ve Allah'ın İsimleri/Ayet ve Canlı Evren Tasavvuru başlıklarıyla vermeye çalıştık.

3. Bölümde ise İslam açısından doğanın metafizik boyutunu açıklamaya, varlık alemine tevhidi/bütüncül bakış açısını ortaya koymaya, Tanrı-evren-insan ilişkisi başlığı altında ise bu üçü arasındaki ilişkinin boyutunu ele almaya; Hudus delili ile de bu görüşümüzü somut olarak desteklemeye ve alem tasavvurundaki hatanın ne gibi sonuçlara yol açacağını ortaya koymaya, Tanrı-evren tasavvuru arasındaki ilişki ve bu tasavvurların insanı nasıl etkilediği ve doğru bir tanrı-evren tasavvuru ortaya koymamızda Hudus ve Teleolojik delilin önemini Allah-alem-insan ilişkisini nasıl etkileyeceğini ortaya koymaya çalıştık.

Konumuz itibariyle, dış âlemden çıkarılan delil olan ‘Kozmolojik Delil’ ele alınmıştır.

Tezimizde Tanrı-evren tasavvurunun sağlıklı bir şekilde gelişmesine katkıda bulunacağı düşünülen; “Hudus” ve Gaye-Nizam Delillerinin” klasik hali ve güncelleştirilmiş yeni versiyonlarına yer verilmiş, modern dönemde ortaya konan “Yeter-Sebepe İlkesi” ile “Tasarım Deliline” mekanik evren tasavvuru üzerinden geliştirildikleri için yer verilmemiştir.

I. Araştırmanın Amacı

Çalışmamızda Tanrı-evren Tasavvuru arasındaki ilişkiden yola çıkarak, hatalı evren tasavvurunun hatalı tanrı anlayışına yol açacağını düşünerek kozmolojiye önem veren mütekaddimûn kelamcılarının referans alarak, hatalı tanrı tasavvurunun hatalı evren tasavvuruna sebep olacağını ortaya koymaya, bu amaçla da tanrı ve evren tasavvurunun doğru bir şekilde oluşmasına yardımcı olacağı tarihi tecrübeyle sabit olan ‘Hudus Delili/Kelamın Kozmolojik Delili’nin bu husustaki önemini ve

gaye nizam delilinin tanrı-evren-insan ilişkisinde ekolojik yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamız tabiatın ve kutsal kitabın Allah'ın ayeti olmasından, doğayla barışmanın, ilahi düzenle barışmaya bağlı olduğu anlayışından hareketle ve İslamiyet'in en temel ilkesi olan tevhid inancının sunduğu bütünsellikle, tabiat için başvurulacak en önemli kaynak olarak gördüğümüz Kur'an'da, ekolojik dengeyle ilgili ayetleri bağlamlarıyla ve Kelam İlminde ekolojik bakışa hizmet edeceğini düşündüğümüz delilleri ele alarak, tabiata, insanların gözünde kaybettiği manevi değeri geri yüklemeye, böylelikle çağımızın en önemli problemlerinin başında yer alan ekolojik denge problemini, Kur'an ayetleri ve kelam ilmi ışığında yeniden değerlendirerek, bütüncül bir bakış açısıyla, çevre teolojisine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Bunun için ekolojik dengeyle ilgili, somut olgulardan ve problemlerden ziyade meselenin ana kaynağı olduğunu düşündüğümüz parçacı yaklaşımdan neşet eden doğa algısındaki problemli bakış açısının, doğaya bütüncül bakış ve ilahi nitelikteki algılayışa tebdil edilmesi amacına hizmet edebilmek üzere; Kur'an'ı Kerimde ekolojik dengeyle ilgili ayetleri, Allah-âlem tasavvurlarındaki ilişkiyi, Kozmolojik delil ve teleolojik delilin doğal dengeyle ilişkili yönlerini ve Allah-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde yeniden ele almayı amaçlıyoruz.

II. Araştırmanın Önemi

Ekolojik krizin birçok boyutu vardır ve bu krizi anlamının, üstesinden gelmenin veya onu minimize etmenin bilimsel ve teknolojik boyutları olduğu gibi; dini, ahlaki, kültürel ve felsefi boyutları da vardır. Bizce meselenin çözümü için, problemli bakış açısının temelinde yatan; hatalı Tanrı-evren tasavvuru, dini inanç ve ve ondan beslenen düşünsel/felsefi düşünceleri; analiz etmek, eleştirmek ve yorumlamak, problemi çözmek adına en önemli ve öncelikli meseleler olup bu konuda Kelam ilmi öncelikli söz sahibidir.

İslam ve Ekoloji konusu üzerine Recep Ardoğan'ın Varlık Anlayışından Ahlaki Temellere İslam'da Ekoloji; Mehmet Bayraktar'ın İslam ve Ekoloji; İbrahim

Özdemir ve Münir Yükselmiş'in Çevre Sorunları ve İslam; Richard C. Foltz'un Ekoloji/Bahşedilmiş Bir Emanet (çev. Nurettin Elhüseyni)

Fazlun Khalid ve Foanne O'Brie'nın İslam ve Ekoloji (çev. Murat Çiftkaya) çalışmaları olmakla birlikte, tezimiz Kelam ilminin ekolojiyle ilişkisi bağlamında; Tanrı ve evren tasavvuru arasındaki yakın ilişki ve kelami delillerden; Hudus ve Gaye-Nizam delillerinin klasik ve güncel versiyonlarının bu ilişkiyle bağlantısı ve sağlıklı bir Allah-âlem-insan ilişkisinin geliştirilmesine katkısı açısından alanında yapılan ilk çalışmadır.

III. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda, Kelam ilminin külli bir ilim olduğundan hareketle bütünsel bakış açısını sağlayabilmek için, farklı bilim dallarından ve bilimsel araştırma ve deneylerden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Tezimiz literatür tarama metodu ile hazırlanmış olup, konumuzla doğrudan ve dolaylı ilgisi olan eserlerin taranarak elde edilen verileri, teolojik ve felsefi bakışla değerlendirmeye çalışılmıştır.

IV. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Tam olarak vakıf olamadığımız ve çok yönlü olarak bakamadığımız sorunlar karşısında üretebileceğimiz çözümler de tek taraflı ve yüzeysel olacak, resmin tamamını asla yansıtmayacaktır. Dolayısıyla çevre problemleri konusunda pratik(teknik) çözüm yollarının yanı sıra bu konuda teolojik ve felsefi analizler ve yorumlar yapmak, çözümler üretmek, elimizi güçlendirerek, sorunların anlaşılmasında ve üstesinden gelinmesinde işimizi kolaylaştıracaktır. Bize göre meselenin teolojik ve felsefi/düşünsel boyutu diğer boyutlarından çok daha önemli ve daha önceliklidir. Dolayısıyla burada ele alacağımız konu, işin teolojik ve felsefi boyutuyla sınırlı olacaktır.

Bu sebeple, çalışmamızın teoloji felsefesi olan kelam alanında olması hasebiyle; gezegenimizin dengesini bozan olgusal problemlere çok az değinilmiş, daha ziyade meselenin teolojik ve düşünsel(felsefi) arka planı araştırılmış, buna bağlı olarak ameli(fikhi) bakış açıları ve çözüm önerilerinden ziyade, teorik bakış açıları

ve analizlere yer verilmiş, bu sorunu hazırlayan bakış açısı nedir? Ve bu bakış açısının temelinde yatan dini inanç, teoloji ve felsefe nedir? Bu sorun nasıl bir bakış açısıyla çözülebilir? Bu sorunu çözmekte esas olan bakış açısını inşa etmeye yardım edecek argümanların çözüme katkısı hangi cihettendir? Bu konuda, bu argümanları nasıl anlamalı ve ne şekilde değerlendirmeliyiz? Gibi soruların cevapları aranmaya çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ

1.1. EKOLOJİ NEDİR?

Canlıların bulundukları ortamla, ilişkilerini ele alan ekoloji terimini ilk defa Alman biyolog Ernst Haeckel 1866 yılında kullanmıştır. “Ekoloji” kelimesi, Yunanca; yurt, yaşanılan mekan manasına gelen “oikos” ile söylem veya bilim anlamlarındaki “logia” sözcüklerinden meydana getirilmiştir. (Keleş & Hamamcı, 1993: 27)

Ekoloji, örgütlenmiş canlı topluluklarının birbirleriyle ve çevreleriyle olan etkileşiminin araştırılması ile ilgilenmektedir. (Keleş & Hamamcı, 1993, s. 28)

Ekoloji kelimesinin tam anlamı; ikâmet etme, habitat ya da beraber yaşama bilimi(logos)’dir. (Vester, 1997: 25)

Ekoloji kelimesinin tanımlarından bazıları şunlardır:

- Ekoloji, insanlığın, doğa ile ilişkisi bakımından "çevre" kavramına göre, daha geniş bir perspektif getiren, biosferin bütünlüğü ve dengesini amaç olarak gören bir bilimdir. (Çalgüner, 2003: 7)

- Ekoloji, canlılar ve çevrelerini ve iki varlık alanına ait unsurların iki taraflı etkileşimleriyle ilişkilerini inceleyen bilim dalı olarak tanımlanır.

-Ekoloji, çevre biyolojisidir. (İslam, 2000: 77-78)

Bu çerçevede görüldüğü üzere, ekoloji; canlıların tabii alan ve bu alanla organizasyonların arasında olan ilişkileri bağlamlarında incelemektedir. Burada incelenen canlı varlıklar sadece bitki ve hayvan topluluklarıdır.

Ekolojinin, bilim dalı olarak kanıtlanması üzerine, bu alanda çalışmalarını sürdüren bilim insanları da sair doğa bilimcilerinden ayrılarak "ekolojist" adını almıştır.

Ekolojist teriminin bir siyasal faaliyetin militanlarına yakıştırılması üzerine, ekoloji ile uğraşan bilim insanları ‘ekolog’ olarak adlandırılmıştır. (Keleş & Hamamcı, 1993: 28)

Ekoloji  lk  olarak, yeryüzündeki bütün bitkiler ve hayvanlarla onların içinde yer aldıkları ortamlar arasında meydana gelen tüm etkileşimleri araştırmak ve saptamaktır. (Keleş & Hamamcı, 1993: 31)

Diğer taraftan, Birinci Termodinamik Kanunu ile, k inatta mevcut olan madde ve enerji asla yok olmadığı, yokluktan da enerji ve madde hasıl olmadığı ispatlanmıştır. (Akdur, 2005: 6)

Buna göre; enerji, farklı enerji biçimleriyle maddeye evriliyorken, madde ise; farklı madde biçimleriyle enerjiye dönüşmekle birlikte, toplam nicelik her daim sabit kalmaktadır.

Benzer şekilde yeryüzünde mevcut olan her bir elementin nicelikleri de sabit şekilde varlığını devam ettirmektedir. Yeryüzündeki enerji, element ve maddelerin  l s ndeki bu muvazene ve sabitlik, statik bir hal olmayıp dinamik bir haldir. (Akdur, 2005: 6)

Canlılar alemi için başta gelen önemli element veya maddeler; ‘‘Oksijen (O), Karbon (C), Azot (N), Kükürt (S), Fosfor (P) ve Su (H₂O)’’ dur. Dünyadaki toplam nicelikleri sabit olan bu elementler, türlü türlü maddelerin yapılarına girip çıkararak dünyanın farklı katmanları arasında daima dolaşmakla birlikte, toplam miktarları hiçbir zaman değişmemektedir. İ te element ve maddelerin, dünyanın katmanları arasındaki bu dolaşımı ekolojik çevrimler/döngüler olarak adlandırılır. (Akdur, 2005: 7)

Ekolojik döngüler esnasında devam edip giden bazı olaylar, bir taraftan katmanlar arasındaki madde alışverişini sağlarken, öbür yandan da bu tabakalardaki madde ölüsünün yani tabakaların kompozisyonunun sabitliğini sağlamaktadır ki; bu durum ‘‘ekolojik denge’’ olarak adlandırılır (Akdur, 2005: 6-7).

1.2. EKOLOJ  D   NCES N N TAR H ES 

1.2.1. Doğu Hikmeti ve İnsan-Doğa ilişkisi

‘‘Türkçede de kullanılan, ‘hikmet’ teriminin kaynağı Arapça ‘h-k-m’ kökü olup; derin, yararlı ve yüksek bilgi anlamlarına gelmektedir. Bunun yanı sıra hikmet kelimesi; bilmek, anlamak, kavramak anlamlarını da içermektedir.’’ İnsanın faydalı

şeyleri edinip, zararlı olan hal/işlerden geri durmak için etraflıca düşünmesi de hikmet olarak adlandırılır. (Önal, 2009: 198)

Yine olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini anlamaya çalışmak için çaba harcayarak bunun sonucunda kazanılan ameli ve tecrübî bilgi de hikmet olarak adlandırılmaktadır. Hikmetin bir diğer manası ise bilinçli bir anlayışla derinlemesine bir kavrayış olmasıdır.

Hikmet kelimesi Kuran’da ise; “ruhun tasfiyesi/temizlenmesi için verilen bir ilim” şeklinde de adlandırılmaktadır. (Âl-i İmrân, 3/164).

Diğer taraftan felsefenin kelime manasının “bilgeliği sevmek” manasına geldiği düşünüldüğünde hikmet ve felsefe arasındaki benzerlik yadırganmamalıdır. Aslında hikmet: “bilgi, tatbikat, gaye, fayda ve sebep” gibi öğeler içermesi açısından, felsefeden daha kuşatıcı bir biliş türü olarak ayrılmaktadır. (Önal, 2009: 198-199)

Kısacası, hikmet, teorik olduğu kadar pratik bir kavram olmasıyla Yunan felsefesinden ayrılmaktadır. Kapsamı daha geniş olan Hikmet din ile barışık bir atmosfer oluşturduğundan, felsefeye nazaran toplumun bütün tabakalarında daha yaygın bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, kollektif değerlerin kaynağı olan ‘Hikmet’ felsefenin de kaynağı olup, Felsefeyi, “hikmetin teorik kısmının Yunan düşüncesinde sistematik hale getirilmiş biçimi” olarak tanımlayabiliriz. (Önal, 2009: 208)

Sigmund Freud’un (1856-1939) psikoanalitiği ile Carl Gustav Jung’un (1875-1961) analitik psikolojisi arasındaki farkı kollektif tefekkür perspektifinden değerlendirdiğimizde:

Freud’un kişisel bilinçdışı, bireylerin ayrı ayrı kendi kişisel hayat tecrübelerinden beslenmekte iken, Jung’un psişenin/ruhun çok daha derinlerinde bulunan kolektif bilinçdışı, insanlığın ortak birikimiyle tarihsel süreç içerisinde, yavaş yavaş şekillenmiş olan ortak değerlerden beslenmektedir.

Bu düşünceyle, Doğu ve özellikle de İslam medeniyetini bir kere daha ‘hikmet’ kavramının odağında okumamız gerekmektedir. Böyle yaptığımızda, kollektif değerlerin kaynağı; Doğu’nun hikmeti mi Batı’nın felsefesi mi? daha net ortaya çıkacaktır.

İçerdiği anlamlar ve tarihi arka planı göz önüne alındığında, hikmetin; Doğu’ya, özellikle Asya’ya ait bir bilgi birikimi olduğu açıkça görülmekle birlikte;

hikmet, Batı'da bir anlam daralması geçirmiş ve felsefeye dönüşmüştür. Aslında, hikmetin/ (bütüncül düşünce tarzının) daha ziyade Doğu insanının düşünce, kültür ve hayat tarzıyla, felsefenin ise Batı insanınıninkiyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz. (Önal, 2009: 208)

Öyleyse felsefe terimi ile, “hikmet” teriminin farkını daha iyi anlayabilmek adına, ‘hikmet’in, özellikle Asya’da karşımıza çıkan görüntüsüne daha yakından bakmak gerekir:

İlk önce Uzakdoğu'da, Çin geleneğinde, özellikle Taoizm ve Neo-Konfüçyanizm’de tabiata karşı bir bağlılık seziyor ve tabiatın metafiziki öneminin kavrandığını görüyoruz-Taoculukta yeryüzü, bir kutsal ilk örneğin prototipi timsalidir. Taoculuğun tabiat dediği bütün her şey, aslında tabiatın düzenidir. Her şeyin düzeni ve uyumu olan İlke, Tao, her yerde, büyük- küçük her şeyin içindedir. (Nasr, 1988: 106-108)

Tao’yu, bilge kişilerin ‘gayb alemi’ olarak adlandırdıkları, bu varlık alanı olarak tanımlayabiliriz. Gayb âlemi olarak nitelendirilen Tao’da ‘Yin-Yang’ olarak adlandırılan iki yaratıcı güç birbirlerini dönüştürerek etkilemektedir. Her ne kadar düallite gibi görülseler de birbirlerinin zıddı değil, bir uyum ve harmoni içerisinde birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Varlık alemindeki hiçbir varlık sadece ‘yin’ ya da sadece ‘yang’ değildirler. Her varlıkta veya oluşumda ikisinin de eşit etkisi mevcuttur. (Berkmen, 2011: 3)

Aynı zamanda bu, doğada her şeyin görece ve değişken olduğu, belli koşullarda her şeyin karşısına dönüştüğü anlamına gelir. Yaşam ve ölüm, erkeklik ve dişilik, akıl ve yürek, hareket ve durağanlık, konuşmak ve susmak, sonsuzluk ve geçicilik, doluluk ve boşluk; Yang-Yin ikili birliklere örnektir.

Doğu dinlerinin hikmetli düşüncesi açısından ‘Taoculuk’ bu anlamda; birbirinden sonsuza kadar ayrı ve karşıt, birbirinden tamamen bağımsız ve yalıtılmış nesneler ve kavramlar sistemi üzerine kurulan Batı metafiziğinden farklıdır. (Ulusoy, 2019)

Tao felsefesinde, kişi, tabiatla ya da yeryüzüyle uyum içinde yaşamak için, Gökyüzüyle, her şeyi kuşatan ve her şeyi aşan Tao’yla uyum halinde yaşamalıdır; Bilge kişinin de amacı tabiatla uyum olmalıdır zira, insanlarla ve gökyüzüyle uyum

içinde olabilmek bu uyuma bağlıdır. İnsan, her şeyin tabiatını fitratını olduğu gibi kabul edip, onu izlemelidir. (Nasr, 1988: 108-110)

En iyi eylem, kişisel çıkar ve gönül-bağlamanın işe karışmadığı; yani, hırs, tutku, açgözlülük gibi aşağılık dürtülerden bağımsız, tabiatla uyumlu eylemdir.

Murakabeye öncelik veren bir tabiat anlayışı geliştirmiş olan Çin medeniyeti, fizik, matematik, astronomi, tabiat tarihi gibi ilimleri geliştirmekle kalmamış, tarih boyunca “teknolojik” beceri ve dehasıyla da tanınmıştır.

Çin'de olduğu gibi, İslam'da da tabiatın gözlenmesi ve hatta deney konusu yapılması, büyük ölçüde geleneğin arif ve mistik unsurları eliyle gerçekleştirilmiştir. Aslında modern bilimin Çin'de ya da İslam dünyasında ortaya çıkmamasının nedeni, tabiatın dindışı bir şey haline getirilmesine izin vermeyen metafiziki öğretinin ve geleneksel bir dini yapının varlığıdır. (Nasr, 1988: 110-125)

Hinduizm'de dini inançların, tabiat ile iç içe bir yapıda olduğu, Tanrı ile Tabiatın panteist bir çizgide bütünleştikleri görülmektedir. (Aydın M. , 2012: 98) Tabiat, tanrıların tazahürü kabul edilip, “Dharma Teorisi” ile kainattaki düzen ifade edilmekte, her Hindunun “Dharma’ya, tabiata ve tabiattaki bütün varlıklara” karşı saygılı olması beklenmektedir. (Aydın M. , 2014: s. 6)

Böylece Hinduizm Taoizm taraftarlarının üzerinde ittifak ettikleri bir prensip vardır; dünya esas itibariyle ahlaki bir nizamdır. Bu, gerçekten kosmos'un manasıdır. İnsan da, küçük çapta veya mikro kozmik bir şekilde ahlaki bir nizamın ifadesidir. Fakat alemin bu ahlaki nizamı, hayali olanla veya Maya dünyası ile gölgelenmiştir. Aynı şekilde gerçek ilahi benlik, Atman da tecrübi benlik ile gölgelenmiştir. Varlığın gayesi, bu aldatıcı halden kurtulmaktır; bu kurtuluş veya "kendini anlama" ameliyesi, gerçek ben ve ilahi prensibin bir ve aynı olduğu bilgisine dayanmaktadır. (Tomlin, 1957: 77)

“İslam' a baktığımızda, ilahiyattaki düzenlemeler bakımından Hristiyanlığa daha yakın olmakla birlikte, özünde Doğu geleneklerinin metafiziki öğretilerine benzeyen bir marifet barındıran bir dini gelenekle karşılaşıyoruz. Birçok başka alanda olduğu gibi, bu alanda da İslam, hem coğrafi, hem de metafiziki anlamda “orta millet” tir, Kur'an'ı Kerim'in işaret ettiği ümmet-i vasatadır.” (Nasr, 1988: 119-120)

Batı'da görüldüğü şekliyle bilimsel bir devrimin başka yerde görülmeişi en iyi izahı; İslam diyarında olsun, Hindistan'da ya da Uzakdoğu'da olsun, tabiatın kutsal ve manevi niteliğinin, Batı'da olduğu gibi tahrip edilmemesi ve geleneksel entellektüel çizginin dışında, tümüyle dini dışlayan tabiat bilimi ile laik felsefenin gelişmesine izin verecek kadar geleneklerin güçsüz duruma düşürülmemesidir.

Diğer taraftan bir mümin için, Kur'an'ın ortaya koyduğu bilimsel araştırma tarzı ve bilgi arayışı Yaradan'a karşı huşu ve tevazuyla sarmalanmıştır. Kur'an böyle bir tevazu ve huşudan yoksunluğun sonucunu şöyle açıklar: (Çiştî, 2007: 91) *“Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar.”* (Alak, 96/ 6-7) İşte bu azgınlığın sonucu, insanoğlunun yol açtığı çevresel felaketlerin bir kaynağıdır.

Bu sebeple Nasr'a göre, modern bilimin İslam'ın bağrında gelişmemiş olması, hiçbir şekilde bir çöküş işareti değil, İslam'ın, bütünüyle “laik” olan her tür bilgi şekline tenezzül etmemesi, diğer bir tabirle böyle bir bilgi şeklini “elinin tersiyle itmesi” ve “beşeri varoluşun nihai amacı” olarak gördüğü şeye bu çeşit bir bilgi formunu bulaştırmamasıdır. (Nasr, 1988: 125)

1.2.2. Aydınlanma Öncesi Batı Düşüncesinde İnsan-Doğa İlişkisi

Eski Yunanda M.Ö. 800'lerden M.Ö. 500'lere dek düşünce şekli mitolojik unsurlar tarafından çevrelenmişti. Bu yüzden, felsefe mitolojik bir düşünce biçimiyle iç içe olan bir ortamda gelişti. Bu durumda felsefenin, mitolojiden etkilenmemesi ve doğanın mitolojik tasarımlarını bir şekilde sorgulamaması mümkün değildi. Üstelik mitolojileri esas alan düşünce şeklinin de kendine özgü akli bir yönü vardı ve buna binaen, ilk Yunan filozoflarının, mitolojik kavramlara yönelişi akılcı bir tarzda olmuştur. (Çakmak, Yıldız, & Uslu, 2012: 4)

Mitolojik dönem diye nitelendirilen bu dönemin dini motiflerinin bir çoğunun, felsefenin yeşerdiği kozmolojik dönemde ortaya çıkan ilk Yunan filozoflarınca ele alınarak daha akla uygun açıklamalarla kullanıldığı görülmektedir.

(Dağ, 1991: 5) Mitolojik dönem tanrıların doğal güçlerle açıklamaya çalışan “kozmojik dönem filozofları”, onları duyu organlarıyla algılanan nesnelerle aynı konuma indirgemişlerdir.

Milattan önce VI. yüzyılda, ‘din ve gelenek’ tarafından çizilen dünya görüşünün sarsılmasıyla Yunan medeniyetinde geleneğin kutsal çağı kapanmağa yüz

tutmuş, bu sarsılan dünya görüşünün yerini ise, kişinin kendi aklı ve duyumlarıyla kurmağa giriştiği bilimsel anlayışa dayanan bir tasarım almaya başlamıştı. (Gökberk, 1961: 12) İşte Batı düşünce biçiminin karakteristik özelliğini oluşturan Yunan felsefesini, bilim ve dinin iç içe olduğu Doğu hikmetinden ayıran düşünce yapısının izlerini bu ayrılıştta görmekteyiz.

Eski Yunan mitolojilerine, kainatın yaratılışı ve doğa anlayışı açısından yaklaştığımızda, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Evrenin meydana geldiği ezeli ve ebedi temel bir madde vardır. Canlı ve kutsal olan bu madde başlangıçta bir kargaşa ve kaos içerisinde, nitelsiz ve belirsiz bir maddedir. Belli bir zaman içinde kozmosa, yani düzenli ve belirli bir evren hâline dönüşen bu madde, “kendiliğinden bir devinmeyle” evren hâline gelmiştir. Bu, Eski Yunan mitolojisinde yaratılış meselesindeki esas kabuldür. Bu âlemdeki her şey, canlı ve bilinçlidir. Doğal olaylar arasındaki ilişkiyi neden-sonuç ilişkisi içerisinde ve mitolojik olarak açıklanmaktadır. Yalnız, doğadaki olayların ilahi bir düzeni vardır. Bu düzeni aşan herkes, Tanrı da dâhil, cezalandırılır. Mitolojik düşünmenin özelliklerinden biri insanların içinde bulunduğu toplumsal ilişkileri doğaya yansıtma larıdır. (Çakmak, Yıldız, & Uslu, 2012: 6-7).

Eski Yunan düşüncesinde tabiata canlı bir nitelik verilmekle birlikte; Doğal olaylar arasındaki ilişkide, neden-sonuç ilişkisi, mutlak determinist bir biçimde görülmüştür. Öyle ki tabiatın bu düzeni ve işleyişi Tanrılar üstü olup, mekanik ve maddeci evren resmi burada da görülmektedir.

Diğer taraftan, Mitolojik dinde insanlarla Tanrı/Tanrıların ilişkisi yaratıcı-yaratılmış, aşağı-yukarı ilişkisi değil; dünyayı zapt etmek ve kendi kaderini değiştirmek için savaşılan iki evrensel gücün ilişkisi şeklinde olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla Yunan'da Tanrılar genel olarak insanın rakibidirler. İnsanın yazgısını kendi ellerine geçirmek ve insanın uyanıklık görüş ve bilince sahip olmasına engel olmak istiyorlar. Çünkü onlara göre, insan bilince erişirse Tanrıların düzeyinde yer alır. Buna göre, Yunan kültüründe, insan Tanrılara yaklaşma düşüncesinde değil, bilakis, Tanrılara İsyan ederek gücü ele geçirmek ve kendi kaderine hakim olmak amacındadır. Bu ise insani bilinç ve basirete erişmeksizin mümkün değildir. Yani, Yunan düşüncesinde insan kendisini Tanrıların esaretinden ve onlara itaatten kurtarmak için savaşıırken, Tanrılar da daima İnsanı kendi

egemenlikleri altında tutmak için savaşırlar. O halde yeryüzü ile gökyüzü nün ilişkisi iki düşman ilişkisidir. (Şeriati, 2018: 172-173)

İnsanın değerinin Tanrılara yaklaşma itibarıyla ve Tanrıların ona değer vermesi cihetiyle değil, insanın kendisinin ilahi ateşi elde ederek ve Tanrıların makam ve derecesine yükselebileceği mantığından doğuyor. O halde insanın hedefi, Tanrıların yanında kendisi için bir yer bulmak, Tanrıların da çabası geliş yolunu insana kapatarak insanın Tanrıların yüksek kalesine ulaşmasını engellemektir. Yunan düşüncesi Tanrıyı insana daha yakın kılmak için Tanrıyı küçültüyor, Doğu düşüncesi ise insanı Tanrı'ya götürmek ve yakın kalmak için Tanrı'yı büyütüyor. Her iki düşünce de dini düşüncedir, fakat birbirlerine tamamen karşıttırlar. (Şeriati, 2018: 173)

Buradan batı düşüncesinde, insan-Tanrı/Tanrılar ilişkisinin hiçbir dönemde sağlıklı zemine oturtulamadığını, Tanrı/Tanrıları ya rekabet edilecek unsur/unsurlar olarak düşman ya da Hz. İsa'nın durumunda olduğu gibi tanrıyla insanı aynileştiren bir anlayışın geliştirildiğini görüyoruz. Buna göre Tanrı-insan ilişkisindeki rekabetçi anlayışın ilerleyen dönemlerde din-bilim ve doğa-insan ilişkilerine yansıtıldığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Batı düşüncesinde laik bilim anlayışındaki izleri eski Yunan'da da görmek mümkündür. Nitekim; Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflarca kurulan Yunan felsefesinin, doğu düşüncesiyle/hikmetiyle ayrıldığı yönlerden biri de; evrenin kökeni ve tabii dünyada meydana gelen olgularla ilgili meselelere getirilen dini ve mitolojik açıklamaların, bilinçli düşüncede bir yana bırakılmasıdır.

Laik bilim anlayışı olarak tabir edilen bu tutum, aydınlanma döneminde, bilim ve teknoloji alanında büyük başarılar getirmişse de, manevi unsurun ihmal edilmesiyle birlikte bütüncül bakış açısının kaybedilmesine, böylelikle doğanın mekanik, ruhsuz anlamsız dev bir makina olarak görülmesi anlayışına sebebiyet veren düşünceleri besleyerek, büyük çevre yıkımına sebebiyet vermiştir.

Batı modern düşüncesi altında yatan; insan-doğa, özne-nesne şeklinde ikicil/düalist bakış açısının izlerini, Pythagoras'ın (M.Ö 580-500) mistik bir öğreti olan Orfizim'den etkilenecek oluşturduğu ruh-beden öğretisinde görüyoruz. Orfizmin bakış açısına göre, ruh, bir bedenden diğerine geçer. Ruhun hapisanesi olan beden

kötüdür ve ruhun beden hapisanesinden kurtarılması gerekmektedir. Bu da birtakım ayinlerle yapılabilir. Asıl gaye ise, bedenden kurtularak ilahi yapıda erimektir. Ayrıca, kendinden önceki monistik geleneği yıkarak düalist bir anlayış geliştiren Pythagoras, bu anlayışı doğrultusunda evrenin temel maddesinin ateş ve hava olduğunu öne sürmüştür. (Çakmak, Yıldız, & Uslu, 2012: 34-36)

İnsanın iki ayrı özden meydana geldiğine inanılan Yunan mitolojisinde de insan, (Çakmak, Yıldız, & Uslu, 2012: 10) bir kötü/maddesel(doğa/dışı), bir de iyi/tanrısal özden oluşmuş olup, kötü olarak nitelendirilen beden, doğa ile tanrısal olarak görülen ruh ise erkek ile ilişkilendirilmiştir.

(Hristiyanlıkta erkek-tanrı imgesi de bu inancın bir yansıması olarak görülebilir.) Bu sebeple, beden/doğa sürekli aşağılanır.

Bu düşünce belki de ruh-beden ikileminin kaynağını oluşturmaktadır. Özellikle, Descartes (1596-1650) tarafından bu ikicil anlayış kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve varlığın temel niteliği olarak görülmüştür.

Hristiyanlığın dünya görüşünü de yansıtan, Tanrı ve âlem, dolayısıyla “ruh ve madde ayrılığı ile”, sonsuz olan Tanrı ile, sonlu olan maddi âlem birbirinden, kesin olarak ayrılmaktadır. Maddi âlem, insandaki Tanrı sevgisini boğmakta ve insanı, Tanrıya karşı gelmesi için ayartan kötü ruhların mekanı olup, ruh, ancak, insanın duyular âleminden yüz çevirmesiyle kurtuluşa erebilecektir. (Birand, 1958: 130)

Diğer taraftan, bilim alanında Pozitivist anlayışın izlerini:

“Ben, ancak deneyebildiğim, gözlemleyebildiğim konularda konuşabilirim. Bunların dışında kalanlarsa, dini ve tanrısal konular olduklarından alanımın dışında kalırlar” (Çakmak, Yıldız, & Uslu, 2012: 34)sözleriyle, tıpa tıp modernist anlayışa uyan bir düşüncüyü dile getiren filozof ve tıp adamı olan Alkmaion’un bu sözlerinde görmekteyiz.

Parmenides de Antik Yunan felsefesinde rasyonalist geleneğin ilk filozoflarından. Parmenides, ancak akılla kavranabilen değişmez gerçeklik olduğunu savunmuştur. (Cevizci, 2007: 55) Demokritos ise, âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürmekle, felsefe tarihinde şimdiye kadar gördüğümüz filozoflar arasında en materyalist olanıdır. (Birand, 1958: 29)

Bütün bunlarla birlikte Batı düşüncesinde, dinin bilimden soyutlanma süreci modernist bilim anlayışının en temel özelliklerinden olmuş, Batılı ve Doğulu

düşünce biçimleri arasındaki farklardan biri olarak, özellikle Rönesanstan sonraki Batı’da, bilimsel araştırmalarda, batının güç isteme ruhunu çok açık bir şekilde aşkar etmiştir.

Bugün bütün bilimlerin bu güç arayışıyla teknik ve sanayiye erişip tabiatı başkalaştırdıklarını, tabiat güçlerini maddi hayatın hizmetine verdiklerine şahit oluyoruz. Geçmişte insanlar eğer astronomi okuyorlarsa, tabiat ve kâinatın sırrını keşfetmek ve yıldızların insan üzerindeki etkisini açığa çıkarmak için okuyor ve kendi inançlarına göre hakikate erişmek istiyorlardı. Fakat günümüz insanı gezegenlerle ilgileniyorsa uzaya uçuyorsa bir hakikat peşinde olduğu için değil askeri ve ekonomik gücü oluşturma arzusunda olduğu içindir.

Doğu düşüncesine baktığımızda ise hiçbir alim, düşünür ve filozofun şiarı, “ilim güce dönüşmelidir” şeklinde olmamıştır. Bilakis ilim her zaman yüksek ve temiz bir makamda yaşamış kendine özgü ruhani ve manevi bir takvaya sahip olmuştur. Bundan dolayıdır ki ilim ve âlim hala zihnimizde madde, hayat ötesi kutsallık boyutunu korumaktadır. (Şeriati, 2018: 154)

Diğer taraftan, Yunan felsefesinde Eflâtun, genel kavramların tek başına bir gerçekliğe sahip olduklarını kabul ederken, Aristo ise bunları gerçek olarak düşünmez. “Aristo'ya göre, reel olan, gerçekten var olan varlıklar, elimizle tuttuğumuz, gözümüzle gördüğümüz tek tek varlıklardır. İlkin, gözleminden, yani, bu tek tek varlıkların gözlenmesinden yola çıkacak olan ilmin ödevi, onları, sınıflara ayırmak, sonra da bu sınıflardan sistemlere yükselmektir.” (Birand, 1958: 70-71)

Buna göre, Aristo Mektebi ile birlikte, bilimde uzmanlık ve iş bölümü de başlamış, böylece Aristo, bilimde, sistematik çalışmayı getiren ilk düşünür olarak kendi felsefesi ve kendi düşünceleri geliştiği ölçüde, Eflatun felsefesinden ve mistisizminden uzaklaşmıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Aristo’yu, batı düşüncesinde parçacı düşünceyi somutlaştırarak sistematize eden ve sistematik olarak, doğayı ve bilimi laikleştirme yolunda ilk adımı atan kişi olarak görebiliriz.

Diğer taraftan, Aristocu düşüncede, hakikatin temelinin “şeylerin zihine uygunluğu” olarak görülmesi sonucunda çıkan düalist anlayış, modern rasyonalizmin de temelini oluşturmuştur. Modern rasyonalizm, Ortaçağ rasyonalizminden farklı olarak, “aşkın-içkin temel ayırmadan ziyade, suje ve obje ayırımı” temel nokta olarak almıştır. Böylece, Modern zamanlarda “aşkın”ın yerine “süje”

yerleştirilmiştir. Buna bağlı olarak süje, aşkının yerini almış ve modern anlamda yeni otorite olmuştur. (Ünlüsoy, 2017: 238) Böylece, Batı medeniyetinde bilim alanındaki rasyonalizmin temelini olduğu kadar insan merkeziliğin izlerini de bu düalist bilim anlayışında görmekteyiz.

Aristo'nun evren anlayışı, ilk hareket ettirici olan hareketsiz ve pasif Tanrı olarak tasavvur ettiği Demirgus'un önünde hazır bulunan ilk hammaddeye biçim vererek bir gaye doğrultusunda onu adeta mekanik bir tasarım gibi ilk hareketi verdikten sonra kendi haline bıraktığı fikrine dayanmaktadır. Aristo'nun, Ayüstü ve Ayaltı Evren olmak üzere ikiye ayırdığı evren anlayışı Ortaçağ Katolik kilisesinin resmi din anlayışının da temellerini oluşturmuştur. Şöyle ki; evrenin merkezi olan dünya, günahkâr olarak doğan insanların yaşadığı mekandır. Günahlardan kurtulmanın tek adresi ise dünyanın kurtuluş merkezi olan kilisedir. (İrğat, 2014: 3)

Doğu ile batı arasındaki temel düşünce tarzı farklılıklarından birisi de dünyanın ana ekseni mevzusunda çıkmaktadır. Buna göre, semavi dinlerin kaynağı olan doğu, dünyanın ana ekseninin Tanrı olduğuna inanmış; insanın değerini Tanrıya veya tanrılara olan yakınlıkta ve Tanrıya itaat ve onun/onların hoşnutluğunu kazanarak elde ettiği tekâmüle bağlı görmüştür. İslâm'da da Allah'a itaat, İslâm düşüncelerinden tasavvufta da Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak başlıca amaç olmuştur. Batı'nın insanı merkeze alan hümanistik anlayışına gelince; Hümanizmde insan kendini Tanrının bir kopyası yapmaya ve ona göre eğitmeye lüzum görmez. Kendisi; değerler, yüce yaratılış, iyilik ve güzellik bütünüdür. Hümanizmin Allah'a karşı insana değer bağışladığını (Şeriatî, 2018: 172) ve bu anlayışın nüvesini eski Yunan düşüncesinde insanlarla rekabet eden Tanrı anlayışında ve Hz. İsa'nın vücudunda, insanı Tanrıyla aynileştiren Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışında görüyoruz.

İnsanı Tanrılaştırma teolojisinin egosantrizme de sebep olduğunu söyleyebiliriz. Buna binaen, Batı egosantrizminin izlerini sofistlerde de görmekteyiz; Sofistler kendilerini esas alarak hak bildikleri her şeye hak, reddettikleri her şeye de batıl diyorlar. Bu durum ister istemez her şeyi ve herkesi, varlığın esasını kendi varlıklarına bağlı görmelerine sebep oluyordu. Modern dünya medeniyetinde de insanın sağlam bir konuma yerleştirilme ilkesi böyle bir sonuç vermiş, hak ile batıl insanın beğeni esası ve kıssası ile anlam kazanmıştır. Bu şekilde insan her şeyin

ölçüsü ve esası olmuş hak ile batıl ve güzellik sadece bu mihenk taşı ile ölçülebilir hale gelmiştir.

Doğu ve Batı medeniyetlerindeki önemli bir farklılığı da Batı düşüncesinde Şeytan'a bakışın kaynaklarından biri olan Promete Destanında görmekteyiz. Bu destana göre Promete gökyüzü ateşini insan için tanrılardan çalıyor ve Prometenin çaldığı ateşle insan; görüş, basiret, bilinç ve uyanıklık kazanıyor ve artık Tanrıların Tanrısı Zeus'un emri altına girmeyerek kendi bağımsızlığını ilan ediyor.

İbrahimi dinlerde ve özellikle İslam'da Promete, Şeytan görünümündedir. Şu farkla ki; Promete, Yunan'da insan severlik ve insani azametini, Şeytan ise İbrahimi dinlerde insanın düşmanıdır. Çünkü Yunan dininde Tanrı ve insanın rekabete tutuştuğu bir Tanrı-insan ilişkisi, İbrahimi dinlerde ise aşık-maşuk âbid-mâbud ilişkisi söz konusudur. Burada şeytanın Her medeniyette de uyanıklık ve bilinç yasak meyvesini insana verdiğini fakat insanın tanrının rakibi olduğu Yunan düşüncesinde Prometenin bir kahraman çehresi kazandığını, insanın Allah'ın abid ve aşığı olduğu İslâm'da ise Şeytanın insanın düşmanı suretini aldığını görüyoruz. (Şeriatî, 2018: 175)

Buradan Doğu düşüncesinde Şeytanın ve kötülüğün karşılığı olan Promete kavramıyla, Batı düşüncesinde Şeytan'ın kutsandığını, semavi dinlerde elmanın dolayısıyla ilk isyanın/günahın karşılığı olarak ateşin, insanın bilince kavuşturmasında (bilinçaltından bilinçli zihnin kopuşu) oynadığı rolden ötürü sahip olunması gereken bir şey olarak görüldüğü açığa çıkmaktadır.

Aslında Batı'da ortaya çıkıp bütün dünyayı etkisi altına alan modern dönemi, egosantrik bakış açısının hakimiyetine giren insanlık için, ergenlik çağında zirve yaptığı dönem olarak da görebiliriz.

Diğer taraftan, “Rasyonel ve sezgisel biçimler, insan zihninin görev yapan bütünleyici biçimleridir. Rasyonel düşünme doğrusal (linear), dikkati bir noktada yoğunlaştırıcı ve çözümleyicidir. O, görevi; bölmek, ölçmek ve kategorileştirmek olan zihin bölgesine aittir. Bu nedenle rasyonel bilgi, parçalara bölmeye eğilimlidir.

Sezgisel bilgi ise, inkişaf etmiş bir farkındalık (bilinçlilik) durumunda doğan gerçekliğin doğrudan zihinsel-olmayan deneyimine dayanır. O terkîb edici, bütüncül ve doğrusal olmayana eğilimlidir. Bundan dolayı rasyonel bilginin ben-merkezli ya

da yang eğilimli bir faaliyet olduğu meydandadır, oysa sezgisel bilgelik yin ya da ekolojik faaliyetin esasıdır.” (Capra, 1992: 35-36)

Batı ve doğu medeniyeti arasındaki düşünsel farklılığı ‘Yin-Yang’ kavramları çerçevesinde şu şekilde formüllestirebiliriz:

“ YİN	YANG
DİŞİL	ERİL
BÜZÜLEN	YAYILAN
TUTUCU	YIRTICI
UYUMLU	SALDIRGAN
İŞBİRLİKÇİ	REKABETÇİ
SEZGİSEL	RASYONEL
TERKİP EDİCİ	ÇÖZÜMLEYİCİ” (Capra, 1992: 36)

“Günümüz sistemler teorisi ve antik Çin düşüncesi arasındaki bağ arasında bir paralellik olduğu gözlenmektedir.” Taoizm’de canlı sistemlerdeki temel kutuplaşmayı yin-yang modeli ile ele aldığımızda; “Kendini kanıtlama, yang davranışıyla; zorlayıcı, rekabetçi, yayılmacı insan davranışında; doğrusal, çözümleyici düşünmeyi kullanarak meydana çıkmıştır. Yin türü davranış bütünleşmecidir; yani, uyumlu, işbirlikçi, sezgisel ve çevresinin bilincinde olan davranışları teşvik eder.” (Capra, 1992: 42)

Aslında tevhidi/bütüncül bir bakış açısıyla yin/dişil ve yang/eril unsurlar ekseninde konuyu değerlendirdiğimizde, uyumlu bir toplum ve ekolojik ilişkiler için ister “Yin olsun Yang olsun” , yani ister “bütünleştirici” ister “kendini-kanıtlayıcı eğilimler” olsun, ikisi de gerekli ve birbirini tamamlayıcı unsurlar olup, ister bireysel olsun (erkekteki anima/yin unsur ve kadındaki animus/yang unsur) ister toplumsal olsun, bütün alanlarda tam bir dengenin olabilmesi için, ikisinden de değerinin bilinmesi gerekmektedir.

Haddinden fazla kendini-kanıtlama halet-i ruhiyesi; güç ve başkalarına tahakküm şeklinde kendini göstermektedir ki; bunlar Batı medeniyetinin karakteristik davranış kalıplarını yansıtmaktadır. Yukarıdaki karşıtlar listesine

baktığımızda, Batı toplumunda, Yin karşısında Yang'a uygun davranışların onaylandığını görebiliriz.

Dinin felsefenin, ilim ve ahlakın hiçbir zaman birbirinden ayrı olmadığı yer olan Doğu; bütüncül bakışın ve dinle uyumlu ortak değerlerin kaynağı olduğu halde, Yunan ve Roma'da ise bu durumun tam tersi bir olarak, parçacı yaklaşımın egemen olduğu, bütünlüğün sürekli gözardı edildiği-dinle sanatın daha M.Ö. ayrılmaya başlamasında görüldüğü gibi-.bir anlayışın merkezidir. (Önal, 2009: 206)

İnsanla ilgili bugün Batıda yaşanan genel kimlik krizi, çevre faciaları, sosyal olaylardaki sapmaların yüksekliği, tek boyutlu olan bilgi dallarındaki çıkmazlar vb, onları, bir kez daha, Doğu hikmetine yöneltmiş bulunmaktadır.

1.2.3. Yahudi- Hristiyan Geleneğinde İnsan-Doğa ilişkisi

İnsan-merkezci Hristiyan inancının, parçacı ve mekanik bilimsel paradigmanın ve din-bilim olarak ifade edilen bilimin laikleşmesi sürecinin köklerini Yunan felsefesinde ve Hristiyan inancına dair bazı unsurları Yunan mitolojisinde görmekteyiz:

“Yunanlıların farklı kültürlerden etkilenme sürecinin bir parçası olarak, Mısır Tanrısı Osiris, Yunan'da bir Tanrı ya da yarı-Tanrı diye bilinen Dionyssos olup çıkmıştı. Nitekim M.Ö. VI. yüzyılda Dionyssos'un oldukça kuvvetli gizler kültü Yunanistan'ın neredeyse tamamına yayılmıştı. Söz konusu Orpheusçu gizlere göre, dünyayı Titanlar yönetmekteydi. Bu Titanlar, Tanrıların kralı ve Dionyssos'un babası olan Zeus'u doğuran Gaia'dan, yani yerden çıkmışlardı. Dionyssos Titanlarca öldürüldükten sonra, Zeus da bunun karşılığında Titanları öldürdü. İnsanlar, Yunan mitolojisine göre, işte onların küllerinden doğdular. Başka bir deyişle, insan doğası kısmen doğal, kısmen de ilahi bir yapıdaydı.” (Cevizci, 2009: 13)

Buna göre; Hristiyan inancının insan-merkezçiliğinin köklerinin, Hristiyan ve Yunan kültürünü etkileyen Yahudi inancının yanı sıra, insan doğasını, kısmen doğal, kısmen de ilahi bir yapıda gören Yunan mitolojileriyle, İsa'ya Tanrısal kimlik kazandıran dini anlayışlarda da görebiliriz.

Tanrı, “Yeryüyü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen türetsin” diye buyurdu. “Ve öyle oldu. Tanrı çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan,

sürünge yarattı. Bunun iyi olduğunu gördü.” Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngele, yeryüzünün tümüne egemen olsun.” “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, ‘Verimli olun, çoğalın’ dedi,” “Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun” (Tekvin. 1:24-28)

Tanrı, Nuh'u ve oğullarını kutsayarak, *“Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun”* dedi, *“Yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek. Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum.”* (Tekvin. 9: 1-3).

Görüldüğü gibi, Ahd-i Atikte insanoğluna yeryüzündeki varlıklara egemen olması adeta emredilmekte, kuşların ve hayvanların tümünün korktuğu bir insanoğlu tasvir edilmektedir. Buna göre hiçbir fiziksel varlığın, insana hizmet etme amacından başka bir amaçla yaratılması düşünülmemiştir. İnsan topraktan yaratılmasına rağmen doğanın basit bir parçası değildir. Çünkü Tanrının suretinde yaratılan İnsanın tüm varlıklar içinde ayrıcalıklı bir yeri vardır.

Yunan felsefesi ve Yahudi inancından beslenen antik Roma Pagan dininden etkilenen Hristiyanlığın en insan merkezli din olduğu düşüncesi, Hristiyanlıkla, antik paganizm ve Asya dinleri arasındaki en dikkat çekici farklılıktır. Bu farklılık insan ve doğa arasındaki dualist bir yorumla birlikte, doğanın insan ihtiyaçları doğrultusunda sömürülmesini de Tanrının bir emri olarak gören zihinsel bir yapıya sebebiyet veriyordu. Tabiat, ruhtan soyutlanmasıyla birlikte bir obje olarak muamele görmeye başlamış, böylece din, bilimsel bakış ve ritüel fiziksel dünyadan tecrid edililerek metafizik alana transfer edilmiştir.

Diğer taraftan, yeni araştırmalar, İsa hikayesiyle Pagan miti arasındaki tanrı-insan motifi, Mesih ve daha birçok konuda şaşırtıcı benzerliği ortaya koymaktadır. (Freke & Gandy, 2011: 9-10)

Yine en son yapılan araştırmalara göre; Hristiyanlığın savaş açarak ve derin izlerini silerek yerine geçtiği Pagan dini, putperest bir inançtan ziyade bir gizem geleneğiydi ve çok fazla ruhsal öğretilerle bezenmişti. (Freke & Gandy, 2011: 12)

Mistik öğretilerin ve yaşayışların, dini anlayışların 'Yin' yönünü temsil etmesine karşın; dinin amellerle ilgili öğretiler ve yaşayışların 'Yang'ı temsil ettiğini düşündüğümüzde, Pagan mistik dininin yoğun bir dişilik arz ettiğini, yerine gelen Hristiyanlığın ise tam tersine yoğun bir erillik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Pagan dini, mistik(Yin) özelliklerine bağlı olarak, toprağı ana kabul eden ve doğayı temel alan bir anlayışa sahiptir. Bu yönüyle Hristiyanlığın, Yin/dişi niteliğı epeyce baskın olan dini anlayışa karşı mücadele ederek, yerine, Yang/eril yönü daha baskın olan dini bir anlayışı getirmiştir. Tevrat'ta:

“Göklerin öteleri Rabb'indir; ama yeryüzünü insanlara vermiştir.” (Mezmur, 115:16)

Bu ayette, yer ve gök hakimiyeti insan ve tanrı arasında adeta paylaştırılmıştır. Yeryüzünün hakimiyetini insanoğluna veren Tanrı, buna göre, bütün yaratıklarını, insanın insiyatiline ve insafına terk etmiştir. Mülk gibi paylaştırılan yeryüzü hakimiyetinin, yeryüzünün insanoğlu tarafından acımasızca sömürülmesi, hunharca tüketilmesi için meşruiyet sağladığı, deist Tanrı inancına da kaynaklık ettiği açıktır.

Buna binaen insan-merkezci anlayışın, insanoğlunu diğer varlık türlerine karşı empati yeteneğinden yoksun bırakarak, bireyselliğe/ben-merkezli anlayışa yol açtığı görülmektedir.

“Rasyonel zihnin üstünlüğü” anlayışının yaygınlaşması, tabiat ve kadına(dişil unsurlara) hükmetme ve şeklinde ifade edilebilecek görüş ise, *“ilahi yasalarını dünyaya dayatarak, göklerden dünyayı yöneten üstün aklın ve nihai kudretin somutlaşması şeklindeki erkek bir Tanrı imgesine bağlanmış olan Yahudi-Hristiyan geleneğince desteklenmiş ve yaygınlaştırılmıştır.”* Bilim adamlarınca doğa yasaları, kaynağını Tanrı'nın aklından alan ilahi yasanın yansıması olarak görülmüştür. (Capra, 1992: 39)

İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı düşüncesine sahip olması fikri ise, kendisini çevresindeki varlıkların karşısında ya da dışında konumlandıracağı bir anlayışa yol açmıştır. Bu durumda insan, *“bütünüyle akıl sahibi olduğunu”* iddia ettikçe de çevresindeki diğer varlıkları akılsız, ahlaki açıdan dikkate alınmayı hak etmedikleri düşüncesine sahip olacaktır. Nitekim insanın Tanrı'nın suretinde

yaratılması inancı, varlık alemindeki diğer varlıklarla arasında açılan farklılığın kaynağına dönüşmüştür.

Tanrının suretinde yaratılmışlık, insan ile doğal çevresi arasındaki ruh ve dünya ayrıştırması bağlamında, ruhun ölümsüz ve başka aleme ait olması ve bu sebeple düşmana ait fiziksel dünyaya yabancı bir ruh olduğu anlayışıyla, Pisagorcu Platonik düşünce, Batı Hristiyan toplumunun dünyaya bakışı ve algılayışı üzerindeki etkili olmuştur. (Olgun, 2008: 62-63)

Eğer bu dünya bir sınanma ve günah tarafından ayartılma mekanı ise ve beden de ruhun hapisanesi ise, bu durumda doğanın nefret mekanı, bütün kötülük ve yozlaşmaların mercii olarak aşağılanması gerekir. İnsanın bu yabancı ve düşmanca olan dünyada yalnız bir sürgün ortamında olduğu inancına binaen yabancı olduğu sadece fiziksel çevresi değil aynı zamanda kendi bedenidir. Bu nedenle sevmediği, düşman olarak gördüğü şeyi kontrol altına alabilmek için, doğal çevresini ve kendi bedenini, temelinde yer alan tahakküm etme güdüsüyle, keşfetmeye girişmiş ve elbette bu güdüsü yıkıcı sonuçlar doğurmuştur.

Doğal nesnelerin ahlaki konumuna pek saygı gösterilmediği Batı felsefesi ve teknolojisindeki işaretleri, Antikçağdan itibaren Batı düşünce geleneği içinde bulmak mümkündür. Nitekim Aristoteles'e göre, bitkiler hayvanlar için, hayvanlar da insanlar içindir.

Hristiyanlığın çevre sorunlarının kaynağı olarak suçlamasının boyutlarından birincisi, insanın doğa üzerindeki aşkınlığı düşüncesinin, doğa üzerinde insan egemenliği ve doğanın sömürülmesi sürecini beraberinde getirmesi, bir başka boyutu ise Hristiyanlığın başka dünyaya aitliği inancının yeryüzünün küçümsendiği bir anlayışa sebebiyet vermesidir. (Olgun, 2008: 63-64)

Rab Tanrı Adem'e; *"Karının sözünü dinlediğin ve sana, Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi"* dedi, *"Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın."* (Tekvin, 3:17)

Hristiyanlığın insanlığı yeryüzünden farklılaştırıp, Tanrı'yı da yeryüzünden uzaklaştırması, tabiatın özündeki kutsallığı yıkmıştır. İnsanoğluya doğanın yabancılaşması ve yeryüzünün hakimiyetinin insanoğluna bırakılması, insanların ihtiyaçları için yeryüzünün sınırsızca sömürülmesi için ilahi bir meşruiyet algısına sebep olmuştur.

Diğer taraftan Hristiyan teolojisinde, din adamları Aristoteles'in temel prensiplerini kendi dinlerinin doktrinleriyle harmanlamışlardır.

Buna göre, Yeryüzü sadece göksel varlıklara nispetle değersiz sayılan fiziksel 'şeylerin' alanı değil, ayrıca manevi yönden (morally) 'düşmüş' sayılan insanın da yeri idi. Bütün olarak bu felsefe (dinlerle karışmış Aristotelesçilik), fiziksel ve kozmik yönleriyle birlikte sorgulanamaz bir dogmaya dönüştü ki (Arslan, 2011: 47) bu durum zamanla, birçok yazar tarafından modern dönemin başlangıcında bilimsel gelişmenin önündeki en büyük engel olarak görülmüştür.

İslam düşüncesinde ise, Muhammed İkbal'e göre, Kur'an tam anlamıyla dinamik olan bir alem ve uluhiyet anlayışını savunmasına rağmen (Yasin, 36/ 36; Zâriyât, 51/ 47), klasik Yunan felsefesinin etkisinde kalan Müslüman düşünürlerin faaliyetleri sonucunda bu dinamik görüş canlılığını yitirmiştir. (Aydın M. S., 1986: 40)

Bununla birlikte, Hristiyan ve İslam tarihlerindeki, dinin Tanrısının Aristoteles sistemiyle donatılmasının etkisini karşılaştırdığımız zaman, bu etkinin çok farklı boyutlarda hissedildiği ortaya çıkmaktadır. Batıda, Aristo felsefesi Hristiyan öğretilerle mecedilerek Kilise'nin resmi görüşü haline gelirken, din, yerini büyük ölçüde teolojiye bırakmıştır.

1.2.4. Evanjelizm ve Ekolojik Kriz

Son yıllarda politik uygulamalarıyla öne çıkan ve vahiy kitabında kaynağını bulan Evanjelizmin doğa algısı, Mesihin yeryüzüne tekrar inmesi için uygun ortamın hazırlanması gerektiği, bu amaçla da Tanrının onlardan yeryüzünün yok edilmesini istediği inancına dayanmaktadır.

Evet şimdi Amerika'yı da etkisi altına alan bu yeni mezhebin tek bir hedefi var; kendilerini, Armagedon savaşını ve dünyanın yok oluşuna tanık olacakları yer olan semaya yükseltmesi için Tanrının işi hızlandırmasını sağlamak. (Hallsell, 2003: 16)

Evanjelistlerin, inanç açısından, Yahudiliğe en yakın Hristiyan cemaat olduğunu söyleyebiliriz. Evanjelist Protestanlar, Eski Ahit'te yer alan "Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğu, kutsal toprakların Yahudilerin malı olduğu,

Yahudilerin Mesih'in gelişi ile birlikte bir dünya egemenliğine ulaşacakları” şeklindeki inanç ve kehanetleri büsbütün kabul ederler. Mesih'in yeryüzüne inebilmesi ise, O'nun gelişini sağlayacak alametlerin dünya üzerinde sahnelenmesi/ kehanetlerin ortaya konmasına bağlıdır. (Vural, 2003: 13-15)

“Evanjelik Hristiyanlar, kıyametin bugünkü neslin üzerine kopacağına inanmaktadırlar.” Yine Evanjelik doktrine göre kıyamet sahnesini hazırlaması için, İsrail'e yardımcı olmak ve kıyametin gerçekleşmesini hızlandırmak için gereken neyse yapmak lazımdır. (Vural, 2003: 30)

Yani, Evanjelizme göre, dünya üzerindeki savaşlar ve yıkımlar Mesih'in gelişini müjdelemekte olup, Mesih tekrar gelinceye dek, Dünyada barış mümkün değildir. Bu sebeple, onun yeryüzüne inişinden önce barışı istemek boşunadır. Yani; bu inanca göre; savaş ve kaotik ortam büyük bir müjde, özlemle beklenen bir durum anlamına gelmektedir.

Bu çerçevede Evanjelikler için milyarlarca insanın ölmesi kendi inançlarının doğrulanması anlamına geldiğinden doğa için bir çaba sarf etme düşüncesinde oldukları söylenemez. Nitekim ABD'nin eski bir diplomatının: “Mesih'in gelişi çok yakın olduğundan çevre koruma politikasına gerek duymuyoruz.” sözü bu devletin çevre koruma amaçlı Kyoto Sözleşmesi'ndeki çekimserliğinin adeta gerekçesine ışık tutmaktadır. (Ardoğan, 2018: 29)

Lynn White'nin çevre sorunlarının temelinde Hristiyan insan-merkezciliğini görmesi üzerinden uzun yıllar geçmiştir. Buna göre, bugün yeryüzünde çıkan ve çevre üzerinde büyük yıkımlara yol açan savaşların teolojik kökeninde; Evanjelik Hristiyan ve Yahudi inancının önemli yer tuttuğunu görüyoruz.

1.2.5. Modern Paradigma/Mekanik Görüş ve İnsan-Doğa ilişkisi

Ciddi eleştirilere rağmen 17. yüzyıldaki Bilim Devrimi'ne kadar geçerliliğini koruyan Aristotelesçi doğa tasavvuru, bilim devrimiyle ortaya çıkan yeni sorulara cevap veremediği ve kendisinin devamını sağlayan sistem içi dinamiğini kaybettiği için uzun bir geçiş sürecinin sonunda geçerliliğini yitirdi. Tanrı-evren-insan ilişkisinde, Tanrı'yı atıl bir konuma iten, insanı Tanrısal bir konuma getiren ve nihayet doğayı Tanrı ve insandan bağımsız cansız bir kütleye indirgeyen modern

doğa düşüncesi 17. yüzyıldan itibaren klasik doğa tasavvurunun yerini aldı. (Arslan, 2011: 47)

Batı’da Rönesans ve Reformla buna müteakip dönemde gerçekleşen; coğrafi keşifler, endüstrileşme ve sosyal değişimler, bilim ve teknoloji alanındaki gelişim ve değişimlerle paralellik arz etmektedir. Bilindiği gibi, bütün bunlar; dogmatik, skolâstik ve geleneksel Hristiyan ilmi ile şiddetli bir çatışma ortamı içerisinde ve onların bütün karşı koyuşlarına rağmen gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla bütün bu gelişmeler, Hristiyanlığın geleneksel dünya görüşüyle hayat anlayışına karşı yeni bir bakış ve anlayışı da peşinden sürüklemiş, böylelikle farklı dünya görüşleri ve bilim anlayışları arasında meydana gelen çatışmayla, geleneksel Hristiyan dindarlığı derin bir sarsıntı yaşanmış ve buna bağlı olarak yeni bir toplum tipi ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu modern toplum tipinde, hayat, büyük ölçüde Hristiyan muhtevalarından boşalarak dünyevileşmeye sebep olmuştur. (Coşkun, 2016: 217)

“Batı düşünce geleneğinde XVII. yy’da bilim devrimiyle köklü bir dönüşüm yaşanmış, sonrasında ise; doğa mekanist, bilim determinist, felsefe ise pozitivist bir karakter kazanmıştır. Kadim düşüncenin canlı, organik, kutsal tabiat tasavvuru, yerini mekanik, saat gibi kusursuz işleyen, determinist bir makine-evrene bırakmıştır.” (Arslan, 2011: 14)

Dünyayı mekanistik bir şekilde anlamlandırmanın kavramsal çatısı bir taraftan “Newton’un matematiksel teorisine”, bir taraftan “Descartes’ın felsefesine” ve diğer taraftan da bu ikisine hâkim olan gerçeklik algısının genel kavranışıyla uygunluk arz eder şekilde geliştiren, Francis Bacon’ın ortaya koyduğu bilimsel metodolojiye dayanmaktaydı. Bütün varoluşun merkezine yerleştirilen madde temel ilkeyken, maddi dünya ise, devasa bir makina içine monte edilmiş birbirinden bağımsız objeler yığını olarak algılanmaktaydı. Bu anlayışa göre kainat, insan-yapısı makina gibi betimlenmekte ve ilksel parçacıklardan teşekkül etmiş görülmekteydi. Neticede kompleks olayların, her daim, kendisini meydana getiren esas unsurlara indirgenmesi ve birbirleriyle etkileşim halindeki mekanizmaları gözlemleyerek anlaşılabilceğine inanıldı. “İndirgemecilik” olarak adlandırılan bu durum, Batı kültüründe, öyle derinlere kök saldı ki, sürekli olarak “bilimsel yöntemle” özdeşleştirildi ve buna bağlı olarak öbür bilimler de hakikatin mutlak tasviri olarak

kabul edilen klasik fiziğin mekanistik ve indirgemeci tavrını kabullenerek, kendi teorilerinde bu iki yaklaşımı model olarak aldılar. (Capra, 1992: 46)

Bu dönemde teknoloji de hem insan fiillerinin etkisinin şiddetini artırmış hem de bu etkinin kapsamını genişletmiştir. Bir güç olarak teknoloji kuşkusuz yapıcı amaçlarla da kullanılabilir. Modern teknoloji insanın hem yapıcı hem de yıkıcı kapasitesini geliştirmiş, bununla da kalmamış o aynı zamanda insanın kendisini algılayışını da değiştirmiştir. O, İnsana sağladığı etkileme gücüyle birlikte, kendini doğa karşısında konumlandıran insanlığa, kendini doğa karşısında güçlü görme ve özgüven duygusu sağlamıştır. Örneğin modern bilimsel teknolojik dünya görüşünün öncüsü olarak görülebilecek Bacon (1561-1626), pusula, barut ve matbaayı insanlık tarihinin eşsiz icatları olarak görmektedir; çünkü teknolojik anlamda bu icatlar, doğaya karşı insan gücünü! artırmıştır. (Ünder, 1996: 37-38)

Bu dönemin bariz özelliklerinden biri de Descartes’la beraber kurulan modern felsefedir. Dünyayla ilgili yeni tasarımlar ve kavrayışlar ortaya koyan modern felsefe, Descartesin kartezyen düalizmi ile “ruhsal” olgularla “maddi” olguları birbirinden kat’i bir şekilde ayırarak, ruh ve maddeyi, birbirinden farklı kategorilere yerleştirmiştir. Buna göre modern felsefe, ortaçağın organik düşüncesinden tam bir kopma niteliği taşımaktadır.

Descartes’da doğru bilginin başlıca kaynağı apaçıklıktır. Filozofa göre, doğru bilgiye ulaşmak için kuşku duymak bir zorunluluktur. Descartes’a göre insan her şeyden kuşkulana bilse de, kuşkulanamayacağı bir gerçek vardır, o da kuşkulanan ‘ben’dir. Descartes, her şeyden kuşkulananarak “cogito ergo sum” a yani “düşünüyorum öyleyse varım” önermesini ortaya atmıştır. (Descartes, 2010: 45)

Descartes "cogito" önermesinde ortaya attığı ben anlayışından hareketle metafiziğini temellendirmiştir. Bu görüş elbette Tanrının varlığını en başa yerleştiren, böylece Tanrıdan “ben”e varan Hristiyan bakış açısının tersidir. Bu yeni anlayışa göre, "*Tanrı'nın varlığı, Descartes'in varlığından sonra gelmektedir.*" Descartes, buradan hareketle bütün felsefi sistemini kendi varlığı (ruh/zihin) üzerine bina eder. (Descartes, 2010: 55)

“Descartes, kesin, açık ve seçik bilgiye ulaşmak için, her şeyden şüphe ederken, düşünen bir varlık olarak kendi benliğinden asla şüphe etmemiştir. En azından şüphe ettiğinin farkında olan bir benliği bulunmaktadır. Descartes, bundan

hareketle bütün felsefi sistemini kendi varlığı (yani düşünen bir varlık olarak ruh/zihin) üzerine bina eder. Bu tamamen modern ve yeni bir anlayışı karşımıza çıkarmaktadır. Zira bütün varlığı Tanrı'yla temellendiren ortaçağ anlayışı terk edilmiştir. Hiç şüphesiz Descartes de Tanrıya inanmaktadır. Ancak bu yeni anlayışta Tanrı'nın varlığı, Descartes'in/ben varlığından sonra gelmektedir.” (Özdemir İ., 1998: 76)

Descartes'in Kartezyen anlayışla ortaya koyduğu düalist yaklaşım insan ruhu dışında her şeyi ilahi nitelikleriyle özsel değerlerinden tecrîd etmektedir. Buna binaen, insan dışındaki varlıklar(bitkiler ve hayvanlar) acı ve haz yeteneğinden yoksun olup, cansız bir makineden başka bir şey olamaz.

Buna göre insan herhangi bir iç rahatsızlığı/vicdan azabı duymaksızın onlara istediği gibi davranabilir, bunu yapmaması için herhangi bir sebep yoktur. Hayvanların acı duyduğu izlenimini veren tepki ve davranışlarını, onların acı duyduğu şeklinde yorumlamak olanaksızlaşır. Onların acıları karşısında vicdani bir tedirginlik duymak gereksizleşir. (Ünder, 1996: 43)

Doğa üzerine tamamen yeni bir bilim kurmaya kalkışarak, Descartes, kendi mekanik dünya düşüncesini, canlı varlıkları da kapsayacak bir tarzda genişletti.

Hayvanlar ve bitkiler sıradan bir makina şeklinde düşünülmüş, insan ise, beyinde var olan, pineal bezi aracılığıyla bedenle bağlatılı olan, rasyonel özellikteki bir ruhu (soul) barındırıyordu. Ona göre, aslında insan bedeni de, bir hayvan-makinasından farksızdı. (Capra, 1992: 62)

Kartezyen bakış, bilhassa biyoloji bilim dalında oldukça başarılı olduğu halde, bilimsel araştırmaların yönünü sınırlamıştır. Sorun biyolojik varlıkları makina kabul eden bir yaklaşımın konuyu ele almaktaki başarılarından etkilenen, bilim insanlarının, onların sadece birer makina olarak gören anlayışa inanmayı seçmiş olmalarıydı.

Bu indirgemeci yanılmanın sonuçlarından biri de, bütüncül bakışı kaybeden kartezyen modele bağlı doktorlarda, günümüzde çaresiz addettikleri birçok hastalığı anlamalarının önüne geçen tıp biliminde, indirgemeci yaklaşımın etkilerinin bariz olarak görülmesidir.

Diğer taraftan en erken dönemlerden beri doğa, şefkatli, besleyen ve büyüten bir anne gibi fakat aynı zamanda da vahşi ve dizginlenemeyen bir dişi gibi

betimlenirdi. Ataerkil yapıda “iyi kalpli tabiat” tasavvurunun pasif bir imgeye dönüşmesine, eskiden tabiatın vahşi ve tehlikeli olduğu yönündeki görüşün daha sonra erkeklerin hakimiyeti altındaki kadın tasavvuruna dönüşmesine neden olmuştu. “Aynı zamanda erkeklere göre daha pasif ve ona tabi bir cins olarak” tasavvur edilen kadın figürü, Mekanik fiziğin doğuşuyla, çalıştırılabilir ve sömürülebilir kadın figürü ile yer değiştirmiş, bu anlayışla birlikte doğanın da “çalıştırılabilir ve sömürülebilir mekanik bir sistem” olduğu anlayışı beraberinde gelmiştir. (Capra, 1992: 38)

Bilimsel araştırmanın tabiatı ve amacı “Baconcu ruh” tarafından, tersine dönmüştür. En eski devirlerden itibaren bilimin amacı; “bilgelik, doğal düzeni anlamak ve onunla uyum içerisinde yaşamak olmuştur.” Bilim o dönemlerde, “Tanrının yüceliğini” veya Çinlilerin deyişiyle “Doğanın düzenini örnek almayı” ve “Tao'nun akışı içinde akmayı” amaç edinmişti. Bunlar tamamen bütünüleyici gayelerdi; bilim insanların yaklaşımı günümüzün diliyle “ekolojik”ti. Bu yaklaşım 17.yy'da tamamen zıt kutba; “Yin'den Yang'a, bütünleşmeci faaliyetten kendini-kanıtlayıcı faaliyete dönmüştü.” Bacon'dan itibaren bilimin nihai hedefi, bilgiyi doğaya hakim olmak ve onu denetlemek amacıyla kullanmasıydı. Buna bağlı olarak bugün dominant bir şekilde, bilim olsun teknoloji olsun, tamamıyla doğa karşıtı olan amaçları pahasına bu bilgiyi kullanmaktadır. (Capra, 1992: 56)

Bacon yeni deneysel araştırma yöntemini savunurken kullandığı terimler tutkudan öte, çoğunlukla düpedüz şiddet kokmaktadır. Ona göre doğa, “kısıtılıp avlanan”, “hizmet etmeye mecbur”, “köle” yapılması gereken bir şeydi. O(he) bilim adamına karşı direnirken bilim adamının hedefi, doğanın sırlarını söküp almak için ona “işkence etmek”ti. Besleyip büyüten bir ana olarak görülen antik dönem doğa kavramı, Bacon'ın yazılarında tersine dönmüş, organik doğa anlayışı, makina dünya anlayışıyla yer değiştirmişti. (Capra, 1992: 56-57)

Organizmadan makinaya doğru doğa tasavvurunda meydana gelen şaşırtıcı değişim, insanların doğal çevreye yönelik davranışları üzerinde de kuvvetli bir etkiye neden olmuştur. “Eskiden, canlı bir organizma ve besleyip büyüten tarzındaki yeryüzü imgesi, insanların eylemlerini sınırlayan kültürel bir kısıtlama işlevi görmüştü. Bir insan, nasıl, seve seve annesini katletmez, altın çıkarmak için onun bağırsaklarını deşmez ya da onun bedenini kötürüm etmezse canlı ve duygulu bir

halde tasavvur edilen yeryüzüne karşı da tahrip edici eylemler icra etmek insanın ahlaki davranışının bir ihlali olarak görülürdü.” (Capra, 1992: 61-62)

Descartes, akabinde, makine dünya tasarımının oldukça geliştirilmiş bir üst versiyonunu tasarlayarak, düalist felsefesinde, dünyayı; nesnel maddi küre (bilimin sahası) ve öznel zihin küresi (dinin sahası) şeklinde iki kısma ayırdı. Bu şekilde bilimsel araştırmaları, kilisenin bağnazlığından azat eden Descartes’in, nesnellikle ilgili fikrini Aristo’dan ödünç aldığı görülmektedir. Buradaki esas fikir, nesnelerin insan zihninden bağımsız ve ondan tamamen ayrı olmasıydı. Bu "güçlü nesnellik ilkesi" olarak adlandırılmaktadır.

Bütün bunların yanında, Descartes, makine dünya tasarımını bilimsel yönden kutsal hale getirecek olan fizik kanunlarına da katkıda bulunmuştu.

Fakat materyalizmin doğal sonucu olan klasik determinist ilkeyi acık bir şekilde tanımlayan Newton, Descartes’in 18.yy’daki mirasçılarından biri olmuştur. Buna göre; “klasik determinizm ilkesi, hareket yasaları ve nesnelerin başlangıç şartları (nerede oldukları ve ne hızla hareket ettikleri) verildiğinde tüm hareketin tam olarak belirlenebileceği fikriydi.” (Goswami, Reed, & Goswami, 2003: 43)

Mekanist dünya görüşüne asıl temelini kazandıran bilimsel gelişme, mekanik doğa anlayışının iki önemli temsilcisi Galileo (1564-1642) ile Newton’un (1642-1727) geliştirdiği matematiksel fiziktir. Modern doğa anlayışı bu fiziğin evren anlayışının sonucudur. Matematiksel fiziğe göre; “Doğa matematiksel bir dille yazılmıştır”. Sayı, şekil, konum, hacim, hareket vb. matematik terimleri ile dile getirilen nitelikler, doğanın “birincil nitelikleri”; “tat, koku, renk, ses, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk” gibi nitelikler ise sadece algılayan kişide olan öznel “ikincil nitelikler”dir.

Bu birincil-ikincil nitelikler ayrımı Descartes’la modern felsefeye giren; özne-nesne, öznel-nesnel, iç dünya-dış dünya ayrımının temelini oluşturur. Doğa öznellikten, insani özelliklerden tamamen arınmış olarak görülür. Elem, tutku, aşk gibi yaşantıların yeri sadece zihindir. Bu insani duyguların doğada karşılıkları yoktur. Doğa, insanların duygularına, özlemlerine ve değerlerine ilgisiz, müziğine sağır bir şekilde kendi yasalarına göre işleyişini sürdürür. Buna göre doğa ile insan kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılır. (Ünder, 1996: 39-40)

Bu anlayış, canlı dünyanın, tıpkı bir saat gibi, birbirinden farklı parçalardan oluştuğu ve bu parçaların bütünü meydana getirdiği tasavvuruna dayanır. Mekanik anlayışa göre dünya bir makine gibi cansızdır ve insanoğlu, cansız doğanın parçalarını istediği gibi kullanıp, onları değiştirebilir. Dünyanın bu makine şeklinde tasavvuru, Aristo'nun ilk muharrik olarak nitelenen Tanrı anlayışındaki deist bir ulûhiyetin varlığını göstermektedir.

Mekanik evren anlayışına göre, evren tıpkı bir makine gibi biten, tamamlanan kendi içinde kapalı bir sistem şeklinde algılanır. Buna göre, makinenin öğeleri arasındaki ilişkiler ilk ve son kez belirlenmiştir. Bu evren son derece ayarlı bir saat gibi bir kez kurulmuş ve hep öyle işleyip durmaktadır. Onun için süreçlere yön veren zekalı içkin bir güç, işleyişinin gerçekleştirmek için çalıştığı bir gaye ve yöneldiği bir amaç yoktur. (Ünder, 1996: 51-52)

Bu bağlamda bu evren katı determinist yasaların işlediği nedensel bir evren olup, evrende meydana gelen olayların sebebi ileride ulaşılacak bir gaye değil, uzay-zaman içinde bulunan önceki olaylardır. Doğa onu bilen öznenen etkilenmez. O gerçekten, "insanın bilgisinden, duygularından, düşüncelerinden bağımsız, yasalarına göre işleyişini sürdürür." (Ünder, 1996: 52) Buna göre gerçek dünyada; duygulara, amaçlara, değerlere ve kutsallığa yer yoktur.

Tinle teni, ruhla maddeyi, değer ile olguyu, Tanrı ile doğayı karşı karşıya koyan yaklaşımıyla mekanist görüşün, insan ile doğa arasına uçurum açtığı, doğa ile insani değerlerin ikamet yeri olduğu varsayılan ruhu su ve yağ gibi birbirinden ayırdığı görülmektedir.

Evren amaçtan ve kutsallıktan ayrılınca, insanın insani niteliklerinin mercii olarak görülen ruh da tabiattan ve bilimden ayrılır, doğaüstü ile ilişkisini kesilen insanın doğal eğilimleri/içgüdüleri yüceltilerek onu insan yapan şeyler de küçümsenir.

Descartes; dünyayı madde ve zihin diye ikiye ayırarak, bilimin madde üzerindeki hakimiyetine karşılık, dinle çatışmamaya ve ona saldırmamaya dönük yazısız bir anlaşma da planlıyordu. Bu anlaşma, iki yüzyıldan fazla yürürlükte kaldı. Sonra, bilimin doğayı tahminde ve kontrolde başarılı olmasıyla, bilim insanları dinsel öğretilerin geçerli olup olmadığını sorgulamaya yöneldi. Özellikle bilim insanları, düalizmin zihin veya ruh tarafına meydan okumaya başladılar. Böylece "materyalist

monizm, materyalist realizm esasları listesine" eklendi: Zihin ve şuurun da içerisinde bulunduğu dünyadaki bütün şeyler, maddeden yapılmıştır. Yani Dünya, bütünüyle ve tepeden tırnağa maddeden ibaretti. (Goswami, Reed, & Goswami, 2003: 45)

Diğer taraftan zihin ve şuurun maddeden nasıl elde edileceği sorusu tam bir muamma olarak kalmış, bu bağlamda, diğer bir esas olarak; “epifenomenalizm ilkesi” dahil edilmiştir: Bu ilke uyarınca bütün zihni fenomenler “önceki fiziksel şartlara uygun bir indirgemeye maddenin epifenomeni ya da ikincil fenomeni” şeklinde açıklanmaktadır. Buradaki fikir, şuur denilen şeyin, beynin sadece bir özelliği olarak düşünülmesidir. Sonuçta, bu beş ilke, materyalist realizmin felsefi temellerini meydana getirmektedir:

- “1. Güçlü nesnellik
2. Klasik determinizm
3. Yerellik
4. Materyalist monizm
5. Epifenomenalizm” (Goswami, Reed, & Goswami, 2003: 45)

Materyalist felsefe Yunan filozof Demokrit'e (M.Ö. 460-370) dayanmakta olup, klasik fiziğin; "materyal, fiziksel ya da bilimsel realizm" olarak farklı isimlerle adlandırılan dünya görüşlerine uymaktadır. (Goswami, Reed, & Goswami, 2003: 43) Materyalist realizmin, modern insanın yaşamı üzerindeki tesiri son derece olumsuzdur. Zira, bu, bütün ruhsal/manevi anlamlarından soyutlanmış son derece boş, mekanik ve yalnız bir evren tasviri ortaya koyar.

İnsanlar üzerinde, kozmosun sakinleri olarak bu durum son derece rahatsız edicidir. Çünkü, işin korku verici boyutu; materyalist realizmin; geleneksel bilgeliği ve maddesel olana ek olarak gerçekliğin ruhsal bir parçası daha olduğunu anlatan teolojileri yendiğini kabullenmesidir. (Goswami, Reed, & Goswami, 2003: 36)

“Aydınlanma Dönemi” adı verilen bu devrede kurumlaşmış dinlerin Tanrı’sına artık inanılmamaktadır. Evrene bütüncül bir tarzda yaklaşan dini düşünce pek az bir taraftar bulmasına karşın, evrene ikicil bir tarzda yaklaşan bir anlayış hakimiyetini kurmuştur. Bu dönemin düşünürleri ya deisttir ya da materyalist. (Ünder, 1996: 45)

1.2.6. Yeni Bilimsel Pradigma ve İnsan- Doğa İlişkisi

Bilimsel gelişmelerle birlikte, ekolojik düşüncenin doğuşunda modernité eleştirilerinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir (Görmez, 1997: 72) Aydınlanma düşüncesi ve modernliğin ilk eleştirilerine Rousseau'da rastlamak mümkündür. Rousseau doğa üzerinde ve doğa ile uyum konusunda modern düşüncenin aksine fikirler ileri sürmüştür. Rousseau insanın yapay bir uygarlık tarafından bozulduğu düşüncesinden hareketle mülkiyetin insanlar arasında eşitsizliği getirdiğini, doğada ise eşitliğin var olduğunu dile getirmektedir. Rousseau egemenlik ilişkisine ilişkin görüşleri ile de bir anlamda ekolojik düşünceye öncülük etmiş düşünürlerden biridir. Bu çerçevede doğaya müdahalelerin yalnızca insan ihtiyaçlarıyla sınırlandırılması gerektiğini söylemiştir. Bertalanfy'nin ise, her ne kadar mekanikçi bir teori olsa da, tabiatla var olan her şeyin birbirine etkilediği düşüncesinin tartışıldığı genel sistem teorisi ile ekoloji düşüncenin doğuşuna ciddi katkıda bulunduğu söylenebilir. (Görmez, 1997: 71)

Fizik ve doğa bilimleri sahasında Malthus, Einstein gibi bilim adamlarının yaptıkları çalışmalarla “aydınlanma ve modernite düşünce sistemi” temelden sarsılmıştır. Bu çabaların hiçbirinin doğrudan ekoloji ile ilgili olduğunu söyleyemeyiz; ancak bu çabalar doğa-insan ilişkisine dair ekolojik düşüncenin fikri-felsefi temellerini atan çabalar olarak tarihe geçmiştir. Malthus kaynakların sonluluğu ve tabii kaynakların sınırı ile alakalı bulgularla, kapitalist iktisadi düşüncenin temel varsayımını kökten reddetmiş ve böylelikle ekolojik düşünceye katkı sağlamıştır. Fizik alanında ise Newton'un gerçekleştirdiği dönüşüm Einstein'la adeta tersine çevrilmiştir. Einstein, 1905 yılında, “Özel İzafiyet Teorisi”ni ortaya koymuştur. (Görmez, 1997: 72)

Bu teoriye göre uzay, klasik fiziğin iddia ettiği gibi üç boyutlu ve mutlak değil, dört boyutlu ve izafidir. Ayrıca zaman da uzaydan bağımsız, sürekli, evrensel ve mutlak değil, izafî ve uzayla birlikte “uzay-zaman” diyebileceğimiz dört boyutlu bir sürekliliği oluşturmaktadır. Bu nedenle “uzay ve zaman öğelerine sahip her ölçüm”, mutlak geçerli değildir. (İrğat, 2014: 5)

“Termodinamiğin birinci yasası, evrendeki toplam enerjinin” her zaman sabit olduğunu söyler. Daha önce enerji ve maddeyle ilgili “enerjinin korunumu yasası” ve “maddenin korunumu yasası” olarak ayrı ayrı ele alınıyorken, Einstein'ın ünlü

“ $E=mc^2$ (Enerji=kütle x ışık hızının karesi)” formülü ile bu yasalar birleştirilmiş, "Maddenin enerjinin bir formu" olduğunun anlaşılmasıyla yasa, “enerjinin-maddenin korunumu yasası” olmuştur (Taslaman, 2008: 11).

Buna göre, İzafiyet Kuramı, duyu algı sınırını aşan -dördüncü bir boyuttan söz etmiş ve zaman ile uzayın, asıl olarak birbirinden ayrılamayacağını ve bazen de birbirlerine dönüştüklerini bize göstermiş, böylece de maddenin aslında bir enerji biçimi olduğunu kanıtlamıştır. (Capra, 1991: 138)

Diğer taraftan, " kuantum fiziğinde lokal-olmayan bağıntıların ve olasılığın" temel rolü, "yeni bir nedensellik" düşüncesini beraberinde getirmektedir. Yani; "atom fiziğinde", evrenin "mekanik ve deterministik" tasarımının, artık imkânı yoktur; Kuantum teorisi bize dünyadaki unsurların birbirinden bağımsız olarak varlığını sürdüren, tecrîd edilmiş unsurlara ayrılamayacağını göstermiştir.

Kuantum teorisine göre, ayrı ayrı olayların her daim bariz bir sebebi bulunmamaktadır. "Örneğin bir elektronun bir atomik yörüngeden diğerine sıçraması ya da bir atom-altı parçacığın parçalanması ona neden olan herhangi bir tekil olay olmadan da kendiliğinden meydana gelebilir." Buna göre, bizim bir fenomenin ne zaman ve ne şekilde davranacağını önceden kestirmemiz mümkün değildir; sadece bir olayın/olgunun meydana gelme olasılığı üzerinde tahmin yürütebiliriz.

Bu, atomik olayların tamamıyla rastgele meydana geldikleri anlamına gelmemekte, onların sadece belirli nedenlerle meydana gelmedikleri anlatılmak istenmektedir. Herhangi bir parçanın davranışları, bütünün lokal olmayan bağlantılarıyla bilinir kılınmış ve biz bu bağıntıları tam olarak bilemiyoruz. Buna göre, kuantum teorisinde, maddenin “lokal-olmama ve istatistiksel nedensellik kavramları, maddenin yapısının mekanik olmadığını” tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır (Capra, 1992: 91-92)

Klasik fizikte katı olan maddi nesneler, Atom-altı düzeyde ise yeni fizik kalıbı olasılıkların dalgamsı şekline dönüşmüştür. Ayrıca bu kalıplarla bizatihi nesnelerin olasılıklarını değil, daha ziyade, birbirlerine bağlı olma durumlarını olasılık olarak ifade eder.

Yeni Fizik ortaya koymuştur ki; atom-altı seviyede, parçacıklar, soyutlanmış varlıklar olarak düşünüldüğünde, hiçbir anlamı kalmamakta, bu parçacıklar ancak,

“değişik gözlem ve ölçüm işlemleri arasındaki birbirine bağlı ya da bağımlılık (correlative) bir ilişki” ile anlaşılabilir. (Capra, 1992: 85)

Aslında biz, hepimiz birbirimize ve tüm evrene karşı sorumluyuz. Evreni bir insan bedeni ve dev bir organizma, bütün var edilmişleri de, onun hücreleri şeklinde düşündüğümüzde bundan çıkartabileceğimiz sonuçların bazıları şunlar olacaktır: Bütün hücreler (atomaltı/bilinçaltı düzeyde) birbirlerine bağlı ve birbirlerinden haberdar olan, birinin iyiliğinin hepsinin iyiliği, birinin bozukluğunun hepsinin, yani bedenin bozukluğu olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Bu anlayışa göre, Afrika'da açlıktan ölen bir kişi için ve bütüne zarar veren bilinçsiz tüketimlerimizden her birimiz sorumluyuz. Bedendeki kanserli hücre misali..Bu hücre kendi menfaati ve gelişimi için, devasa bir şekilde büyürken yanındaki diğer hücrelerin gıdalarını da alır, onlarla da beslenerek diğerlerinin aleyhine sürekli gelişir. Aslında bireysel olarak/tek başına her şey iyi gözükmemektedir; çünkü o hücre devasa bir hal almış, kocaman olmuştur. Ama duruma bütün açısından baktığımızda; bütünlük/bütün bundan zarar görmüş ve hücrenin fazlaca büyümesi, bedeni ölüme götürmekte; o kanserli hücre de, kendini büyüttüğünü zannederken, esasında bindiği dalı keserek diğer hücrelerin de kendinin de birlikte sonunu hazırlamaktadır. (Capra, 1991: 6)

Bu durumda tersinden de düşünmek mümkündür. Şöyle ki; evrenin, birbirinden ayrı ve farklı duran parçaları birbiriyle özden ilişkili, dinamik bir bütünlük olarak tanımlandığı bu yeni sistem teorisine göre, aynı zamanda her bir bireyin bilinçlenmesi, bütünün bilinçlenmesine (kollektif bilinç) katkı sağlayacak veya her bir parçaya yapılan iyilik bütünün iyiliğine olacaktır.

Yeni bilimsel paradigmanın doğaya bütüncül/hikmet nazarıyla bakmayı gerektirmesi, bu bakışın geleneksel dini hikmet anlayışıyla iç içe geçmesini adeta zorunlu kılmaktadır.

Modern fizikte, en önemli iki husustan birisi; kâinatın, "birbirine örülmüş bir ilişkiler ağı" şeklinde kavranması, diğeri ise, kozmik ağın dinamik yapısının anlaşılmasıdır. Maddenin dinamik yapısı, "atom-altı parçacıkların, dalga yapısında" olmalarıyla ilgili olan bu durum, kuantum teorisiyle ortaya konmakta, "maddenin varlığının faaliyetinden ayrı düşünülemeyeceğini ispat eden izafiyet teorisinde" ise çok daha önemli bir konumda bulunmaktadır. (Capra, 1992: 93)

Buna göre diyebiliriz ki; modern fiziğin evren algısı, dinamik, birbirine bağılı, ayrıştırılamayan ve bölünemeyen bir bütünlüktür. Dahası bu bütünlük ile onu gözlemleyen kişi arasında da bir birliktelik vardır. İşte bu nedenle klasik fiziğe ait, zaman ve uzay tanımı, evrenin birbirinden ayrı, yalıtılmış nesnelerden oluştuğı fikri ve bilinen sebep-sonuç ilişkisi gibi kavramlar geçerliliklerini yitirmişlerdir. Modern fizik, klasik fizikteki nesnellik yerine izafiliğı, maddeci, materyalist realizm yerine immaterialist ve idealist spiritualizmi koyan yepyeni bir paradigmanın adı olmuştur. Suje-obje düalizmini de ortadan kaldırmış olması yönüyle monist ve fenomenalist bir epistemik temele dayanmaktadır. (İrğat, 2014: 7)



İKİNCİ BÖLÜM

KURANDA EKOLOJİK DENGİ

Kainatla ilgili olarak Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu mevzulardan birisi de çevre dengesi meselesidir. Bütün yaratılmışların; bir ölçü, adalet, düzen ve dengede yaratıldığı sıkça hatırlatılmakta, insandan tabiat ve kainatı koruması ve ekolojik dengeyi bozmaması istenmektedir. Aksi takdirde meydana gelen felaketlerden bizzat insanın zarar göreceği vurgulanmaktadır.

Kur'an'da ekolojik dengeyle ilgili ayetlerin:

- 1-Ekolojik dengenin ve bu dengeyi sağlayan döngülerin varlığına dikkat çeken ayetler,
- 2-Ekolojik dengenin korunmasında tabiata ontolojik değer yükleyen, tabiatı canlı bir varlık gibi ele alan ayetler,
- 3- Ekolojik dengeyi bozmaya yönelik gayri ahlaki davranışları yasaklayan ayetler şeklinde üçe ayrıldığı görülmektedir. (Bayraktar, 1992: 39)

2.1. KADER/ÖLÇÜ/MİZÂN

Kur'an'da ekolojik dengeyi tanımlayan kelimelerden biri kader kavramıdır.

“Kader” ve “takdir” kelimeleri sözlükte; “bir şeyi bir ölçüye göre tayin ve tahsis etmek”, “bir hikmete göre yapmak”, ölçmek, kıyaslamak, (İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab: 5/75-78) bir şeyin değerini, miktarını belirlemek, düşünmek, tasarlamak (Güneş, 2010: 930) anlamlarına gelmektedir.

İstılahta ise, “takdir” ve “kader” kelimeleri bir şeyin miktarını göstermektir. “kadertühu ve kaddertuhu” Onun miktarını belirledim. “Yüce Allah'ın eşyayı takdir etmesi iki şekildedir: 1-Yüce Allah'ın güç vermesi 2-Yüce Allah'ın hikmeti gereği gücü belli bir miktar ve belli bir şekilde oluşturmasıdır.” “Mikdâru's-şey'i” (Bir şeyin miktarı), “o şey için veya onun sebebiyle belirlenen vakit veya zaman veya benzeri hususlar.” (İsfehânî, 2012: 826-829)

Buna göre, ekolojik dengeyi baz aldığımız zaman “kader” kelimesi, mikro kozmozdan makro kozmoza kadar yüce Allah'ın kainatta kurduğu muhteşem düzene, ahenge, ölçüye ve ince ayara işaret etmektedir.

“Gerçekten biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık” (Kamer, 54/ 49)

“O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” (Mülk, 67/3- 4)

“İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?” (Fussilet, 41/ 53)

İslam’ın doğayı değerlendirişinde, “kader” kavramının da oldukça önemli bir yeri vardır: Şöyle ki;

-Birincisi, insanın kainattaki düzen ve dengeyi anlamaya ve bundan yola çıkarak, Allah’ın kendisine vermiş olduğu akıllı kullanmaya yöneltmesidir. (Ardoğan, 2018: 147)

-İkincisi, insanın evrendeki ölçülülüğe dikkat kesilmesi, ona Allah’ı hatırlatan bir ibadet olup, bu anlayışla yoğrulan bilim, Allah’ın şaheseri olarak gördüğü doğaya saygı ve sevgi ile bakar ve bu bakış açısı onu, kibre düşmekten ve Yaradanından uzaklaşarak doğayı araştırmaktan uzak tutar.

Kur’ân-ı Kerîm’de, ekolojik dengeyle alakalı en çok dikkat çeken ayetler Rahman suresinde bulunmakta, bu yüzden de kimi müelliflerce, bu sure; “Çevre Suresi” olarak da isimlendirilmektedir.

Rahmân Sûresi’nde şöyle buyurulmaktadır:

“ Semayı yükseltti ve mizana koydu. Mizan’da (terazide) haddi aşmayın. Ve mîzanı adaletle tutun ve mîzan’da eksiklik yapmayın. Ve arz’ı yaratılmış mahluk için hazır hale koydu.” (Rahman, 55/7-8-9-10)

Ve mizanı koydu, yani o yüksekliklerin durabilmesi için aşağıya ve yukarıya çeşitli ve birden fazla ağırlıklar, varlıklar ve haklar arasında her şeyin kendi hakkına göre duruşu ve konumu demek olan denge kanununu, adalet kanununu koydu ki, bu kanun olmasaydı göklerin ve yerin nizam ve intizamı olmazdı. Nitekim bir hadis-i şerifte *“Göklerin ve yerin varlığını sürdürmesi adaletledir.”* Buyurulmuştur (Elmalılı, 2012: 7/366)

“Kâdi Beydâvî mizanı, her hazır olan şeye hak ettiğini, her hak sahibine da hakkını vermek suretiyle âlemdeki işlerin düzeni ve doğru hareket etmesi diye tarif etmiştir. Böylece o, gerek yaratma ve gerek kanun koyma açısından adalet ve dengeden daha genel bir mânâ ifade etmiş olur.” (Elmalılı, 2012: 7/366-367)

Rahman Suresi’nin 7. 8. ve 9. ayetleri siyak- sibakından bakımından değerlendirildiğinde, “vezn” kelimesinin; denge, tabî-ekolojik denge anlamlarını da kapsadığı ortaya çıkmaktadır. Bayraktar, 1992: 40-41

Burada asıl dikkat çekici olan husus, ayetlerde kozmik denge konu edilirken, ölçüyü(el-vezn) adaletle tutup, mizanı eksik tutmamanın emredilmesidir. Bu emir her şeyde dengenin gereğini; bilimsel olanın ahlaki olandan, ekoloji sorunlarının toplumsal olandan tecrid edilemeyeceğini söyler. (Ardoğan, 2018: 147)

Yine bu ayetlere göre; adalet ve ölçünün Allah'a ait evrensel bir yasa olduğu ve bunun sonucu olarak insanlığın adil ve ölçülü bir hayat sürmesi gerektiği açıktır. Yine, Rahman Suresi 7-8-9. ayetlerde tabiattaki ekolojik dengenin varlığına dikkat çekilerek, insanoğlundan bu dengeyi koruması istenmektedir. Ayrıca bu dengeyi korumanın yeryüzündeki adalet kavramı ile de bağlantılı olduğu ortaya konmaktadır. Hakikaten de günümüzde ekolojik krizin sebebi hakkında fikir yürüten en farklı dallardan bilim adamları yeryüzündeki dengenin bozulmasının insanlar arasındaki adaletin bozulmasıyla da paralel olduğunu söylemektedirler.

Kur'an'a dayanarak bir çevre ahlakı geliştirmek için tek başına bu ayetlerin yeterli olduğu İleri sürülebilir. Buna göre Allah Kur'an'da insanoğlundan doğal çevresini ve onun tabii dengesini korumasını istemektedir.

“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.” (Rum, 30/ 41)

Âyetin “insanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden” şeklinde tercüme edilen kısmı genellikle, “işledikleri günahlar ve yaptıkları haksızlıklar sebebiyle” biçiminde de yorumlanmıştır. Müfessirlerden bazıları ise bu âyet ile önceki âyetler arasındaki mânâ ilişkisini şöyle izah etmektedirler: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin de göğün de düzeni bozulurdu” (Enbiyâ 21/22) anlamındaki âyette şirk inancı, bozulma ve kaos sebebi olarak gösterilmiştir; önceki âyetlerde şirke saplanıp kalanlardan söz edildiğinden, (Karaman vd. 2014:

4/322-325) burada, insanların bu tutumunun ilahi cezaya sebebiyet verdiği yani; tabii dengenin bozulması sonucunda ve bunun zararını insanoğlunun çekeceğini, Allah Teala haber vermektedir.

2.2. FITRAT

Ekolojik denge hususunda Kur'an'da ele alınması gereken hususlardan birisi de fitrat olacaktır.

“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (Araf, 7/ 172)

“Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü hanif olarak dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine kodladığı fitrata uygun davran (ki) Allah'ın yarattığında bir bozulma meydana gelmesin. Bu, sahîh dinin gayesidir; ama çoğu insan bilmez.” (Rum, 30/30)

Ayette geçmekte olan “fa-ta-ra fiili, Arapça'da cebele (cibilliyet) (karakter meydana getirmek) fiiliyle eş anlamlı olup, yaratmak da, insanın doğasına işlemek demektir. (Düzgün, 2016: 325)

Mâtürîdî, bu eşanlamlılıktan yola çıkarak, ‘fıtrat’ kelimesine ‘ma’rifetullah’ manasını vermektedir.” Mâtürîdî'ye göre, ‘fa-ta-ra’ bilgisel bir kodlamayı içerir. Allah'ın varlığı ve birliği dâhil hayatı devam ettirecek yaşam kodlarının kaynağı burasıdır. (Mâtürîdî, 2018: 11/185-186)

Bilimsel gelişmeler ışığında, insanoğlu açısından fıtrat sözcüğünü değerlendirdiğimizde, biyolojik/fiziksel boyutta bilim adamlarının DNA'ya kodlanmış olduğunu söyledikleri inanç genine; ruhsal/ psişik boyutta ise Tanrı arketipine; doğa boyutunda ise tabiatın Tanrı'nın varlığını ve birliğini isbat eden özel yapısına karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca, buradan, âfak/ekoloji açısından Allah'ın varlığının ve birliğinin tezahürü olan yeryüzündeki ince ayar ve hassas dengeyle, varlığının ve birliğinin adeta kodlandığı varlıkların yaradılışındaki o özel ölçüye zarar vermemek suretiyle,

ekolojik dengenin(kainatın fitratı) korunmasının ilahi bir emir olarak telakki edilmesi gerektiğini anlayabiliriz.

“Kişinin benliğine ve onu biçimlendirene and olsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma yeteneğini yerleştirmiştir. Kim bu ben’i geliştirip arındırırsa kendini kurtarmış, kim de geliştirmezse kaybetmiştir.”

(Şems, 91/7-10)

Bu ayetler ışığında düşündüğümüzde, ‘ben’i arındırıp geliştiren birey ve toplumlar, insanlık yolunda terakki edip güzelliklere yol açarken; dini ve ahlaki değerlerin dışlanıp, nefsanî arzulara uyulması durumunda, birey ve toplumlar ruhsal yönden kirlenmekte ve aşınmakta, bu durum, eldeki imkanların; haddini aşmış egoizm, hırs ve açgözlülük psikolojisiyle sonuna kadar sorumsuz bir şekilde kullanılmasıyla ekolojik kirliliğin en önemli sebeplerinden birisi olmaktadır. Yani, bir nevi insanın fitratının bozulması tabiata da yansımış, kendi fitratını bozan insanlık dünyanın fitratını/tabî dengesini de bozmuştur diyebiliriz.

“Kim Allah’ın nimetini kendisine geldikten sonra değiştirirse bilsin ki Allah cezalandırmada çok şiddetlidir.” (Bakara, 2/ 211)

Bu ayette bildirilen “Allah’ın nimetleri”nden maksat O’nun âyetleridir. Çünkü o âyetler insanlara hidayeti bulmalarını sağlamak için gönderilmiştir. Buna göre Allah’ın âyetlerini inkâr edip, onlardan yüz çeviren, bu yüzden de hidayetten mahrum kalan kişi, ayetlerin değerini ve önemini takdir etmemiştir. Bu tavır ayette “nimeti değiştirmek” olarak ifade edilmektedir. (İbrahim, 14/28)de de bu tutum: “Allah’ın nimetini küfre değişenleri” ifadesiyle yer almaktadır. Hidayeti delalet, imanı küfre tercih ederek nimetin asıl işlevi olarak hidayet sağlama fonksiyonunun önemini ve değerini takdir etmeyen kişilerin bu tutumu, İbn Aşur tarafından; mutluluğu azaba tercih etme durumu olarak tasvir edilmiştir. (Karaman vd., 2014: 1/327-328)

Konumuz açısından bu ayetleri şu şekilde yorumlayabiliriz; kâinat kitabı da tıpkı kutsal kitaplar gibi Rabbin varlığının, birliğinin ve sıfatlarının tezahürlerinin insanoğlunun idrakine ayet olarak sunulduğu mecralardır. Bu sebeple nasıl ki Allah’ın ayetlerinin değerini ve önemini takdir edemeyen kişi/kişilerin bu tutumu Allah’ın nimetini değiştirmek anlamına geliyorsa; aynı şekilde ve kâinat kitabının önemini anlamayıp, değerini takdir edemeyip onu hor kullananların durumu; yapısı-

fitratı-dengesi bozulmuş kainat kitabı, tahrif olmuş kutsal kitap gibi, hidayete yönlendirme özelliğini kaybetmekte, tahrif olmuş haliyle zulmetle kaplanmakta, dolayısıyla tefekkürü azaltarak Allah’la insanlar arasındaki iletişimi bozmakta, nimeti değiştirmek anlamına gelen bu fiil, çevresel felaketlerle bir nevi Allah’ın gazabına sebep olmaktadır.

“Bu dünyadaki hayatın örnekliği gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki onu, insanların ve hayvanların beslendiği yeryüzü bitkileri emer, ta ki yeryüzü göz alıcı görkemine kavuşup süslenip bezendiği ve sakinleri onun üzerinde bütünüyle egemen olduklarına inandıkları zaman, bir gece vakti yahut güpegündüz hükmümüz ona iner ve böylece onu kökünden biçilmiş çeviririz, sanki dün de yokmuş gibi. Düşünen insanlar için biz böyle açık açık ve ayrıntılı olarak ayetlerimizi dile getiriyoruz.” (Yunus, 10/24)

Muhammed Esed, bu ayetteki “zuhurf” ibaresinin,” tabii/fitri olanın dışına çıkıp sunilik, yapaylık ve gayritabiî olana ilişkin bir anlamı içerdiğini ve bu çağrışım nedeniyle ayette kendisinden sonra geçen “zeyyenet” fiiliyle belli bir uyum ve bütünleşmeyi sağladığını” ifade ediyor. Sonrasında ise, burada vurgulanan konunun; insanların doğaya karşı, düşmanca bir tavır sergileyerek ve insanların teknolojiyle meydana getirdiği yapay ziynetlerin, akibetinin felaket olacağının bir işareti olarak dile getirilmiş olabileceğini ifade etmektedir. (Esed, 1997) Bir diğer ayette, fitratın değiştirilmesi hususu, Şeytani bir telkin olarak şu şekilde ifade edilmektedir:

“Allah şeytani lânetlemiştir, o da "Kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler" demiştir. Allah’ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.” (Nisa, 4/118-119) “Allah’ın yaratışını değiştirecekler” ifadesi bağlamında denmiştir ki:

Âyet, onların; “hadımlaştırmak, sakalları kesmek ve benzeri müdahalelerle yaratılışın şeklini bozmaya çalışmalarına” işaret eder. Bu ifadeyi, “Allah’ın hükmünü değiştirmektir” şeklinde yorumlayanlar da vardır. “lâ tebdile lihalkıllah” (Allah’ın yaratmasında herhangi bir değişme olmaz) (Rum, 30/ 30) sözü ise onun takdirine ve kazasına işaret eder. Kimilerine göre ise, manası: “Allah’ın yarattıklarında değiştirme

olmaz” şeklinde gelmiş bir nehiy, yasaklamadır. Yani, Allah’ın yarattıklarını değiştirmeyin, demektir. (İsfehânî, 2012: 360)

Buna göre burada, Şeytanın değiştirmeyi telkin ettiği şeyin Allah’ın yarattığı bütün şeyleri kapsadığını söyleyebiliriz.

Bu yaratılanlar varlık alemindeki varlıkların tabii fitratı olduğu gibi, kâinatın nizamı için Allah’ın koyduğu kanunlar/kâinatın fitratı da olabilir. Buna göre şu durumların da bu kapsamda yorumlanabileceği söylenebilir:

1- Avlanma, kısırlaştırma veya tabii ortamları tahrip ederek vb. sebeplerle canlı çeşitliliğini azaltmak veya ortadan kaldırmak.

2- Başta ormanlar, ağaçlar ve bitkilerle kaplı yeşil sahaları daraltmak veya yok etmek.

3- Küresel ısınmaya sebep olacak faaliyetlerde bulunmak.

4-“Ozon tabakasının incelmesine yol açacak olan gazların üretilmesi ve kullanımını sağlamak.” (Akdemir, 2008: 195)

5- Yer altında yapılan nükleer deneme ve benzeri faaliyetlerle yer kabuğunun normal hareketlerini ve dengesini bozmak.

6- Doğal çevreyi kirletip zarar verecek olan -ki nükleer atıklar da buna dahildir- her türlü atığı doğaya bırakmak,

7- Tarımda, toprağın hayatîyetini yitirmesine, böcekler ve kuşların ölümüne sebep olan kimyasal gübre kullanmak.

8- Hayvan ve bitkilerin genetik yapısını, bozmak, fitratlarına aykırı hareket etmeye zorlamak.

Ekolojik dengenin korunmasıyla ilgili dikkatimizi çeken diğer bir ayet ise, Bakara, 2/205. ayettir. Bu ayetin, "nüzul sebebi ile ilgili rivayetler" göz önüne alındığında, ekin ve hayvanları telef etmek, “fesat” olarak nitelendirilmekte ve yerilmektedir. Ancak buradaki ekin yerine kullanılan “hars” ile hayvan nesli için kullanılan “nesl” kelimesinin kapsamının geniş oluşuna binaen, birçok müfessir, bu ayetin yorumunu daha geniş bir çerçevede değerlendirerek, “yeryüzünde biten tüm bitki çeşitleriyle insan ya da hayvan olsun bütün canlıların neslini” yok etme fiilini fesat olarak görüldüğü sonucunu çıkarmaktadır. (Akdemir, 2008: 196)

Bir başka açıdan düşündüğümüzde ayetin; doğadaki bütün canlı türlerini korumayı ve onlara zarar vermemeyi emrettiği söylenebilir. Bu bilgiler ışığında elde edilen sonucu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

“Kur’an ekolojik dengenin korunması için tüm varlık âlemine ve içindekilere yapılacak her müdahaleyi şeytanın telkini olarak takdim etmiş, insanları bu davranıştan men ederek önemli bir prensibi ortaya koymuştur.” (Akdemir, 2008: 196)

Buna paralel olarak bitki ve hayvan türlerine zarar verecek, onların yok olmasına ya da türlerinin azalmasına sebep olabilecek her türlü fiili de yasaklamıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yukarıda maddeleştirilen konuların yanı sıra, canlı varlıkların veya kâinatın var olan dengesini bozmak yönüyle onlara benzeyen pek çok fiil, Kur’an-ı Kerim’de tasvip edilmeyen şeytanî birer telkindir. İnsanoğlunun en büyük düşmanı olan Şeytan’ın bütün vesvese ve telkinlerinden sakınmak gerektiğine göre bunlardan da sakınmak gereklidir.

2.3. HİLAFET/EMANET

Kur’an insanların bu dünyadaki görevinin, kainat için halifelik, yani vekilharçlık olduğunu söylemektedir. “Halifelik” kavramı ise dünyayı Allah’ın istek ve iradesine uygun olarak onaracak; sorumluluğunun bilincinde olan, akıllı ve onurlu varlık demektir. Yani halifelik, dengelerin korunması adına çaba göstermenin, sorumluluğunun bilincinde yaşamanın, imtihanın adıdır.

“Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti.” (Bakara, 2/30)

“Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur.” (En’am, 6/165)

Kur’an’da, “halife” kavramı, aynı zamanda “emaneti yüklenen varlık” olarak da tanımlanmaktadır ki “Emanet” kelimesi “sahip olma” tasavvurunu reddeden bir anlam taşır. Dolayısıyla insanın ile çevre arasında “mülkiyet ilişkisi” geliştirmesi manasızdır. (Martı, 2018: 8-9)

Şeriat açısından, yeryüzü halifeye, gelecek nesillerin yararına yönelik olarak, bakımını yüklenme ve mümkün olan durumlarda da iyileştirme sorumluluğuyla

beraber bir “kullanım hakkı” şeklinde sunulur. Bu yükümlülüğüne binaen insanoğlu yeryüzündeki her bir topluluğun varlığının muhafazasından ve onları sağlam tutmakla yükümlüdür. (Çiști, 2007: 95)

“*Nasıl davranacağınızı görelim diye yeryüzünde sizi, onlardan sonra yerlerine getirdik.*” (Yunus, 10/14). Bu ayette de belirtildiği gibi, “halifelik” kavramının bir diğer anlamı, “bir toplumun yerini alan yeni bir toplumun, öncekilerin kaybettiği hâkimiyet ve nimetlere vâris oluşuna işaret etmektedir.” (Ardoğan, 2018: 13)

Buna göre halifelik, insanların dünyayı kendilerinden öncekilerden emanet olarak bir süreliğine alışı ve kendinden sonrakilere de onu koruyarak teslim etmesi gerektiği şeklinde de anlaşılmalıdır.

Allah, insanlara yeryüzünü mülkiyet olarak değil, yaşamlarını sürdürebilmeleri için, emaneten vermiştir. İnsanoğlu bu emaneti, sonraki bir nesle devrederek/miras bırakarak devam eder. Neticede Allah (c.c) bütün her şeyin nihai vârisidir. Bu minval üzerine Batı’da tartışılan “gelecek nesillerin hakkı”nın “yeryüzü halifeliği” ifadesinde karşılığını bulduğu söyleyebiliriz.

İslam anlayışına göre insanın ayrıcalığı ve sorumluluğu iç içedir. “İnsan sorumluluğunu yerine getirmek bir ayrıcalık, insan ayrıcalığını gerçekleştirmek bir sorumluluktur.” İnsan fiilleri, varlık topluluğunun hak ve özgürlüğünün muhafazası ve ilahi kanuna uygun bir şekilde yaşamak için, olması gerektiği kadar dışa dönük bir şekilde kısıtlanır. (Said & Funk, 2007: 157-158) İnsan, gerçek özgürlüğüne ibadet ve salih amelle/güzel olanı yapmakla ulaşır.

Kur'an'da Allah, “ insanoğullarını üstün ve şerefli” kıldığını belirtmiştir. Bu sebeple de insanı; yaratıkların en şerefli “eşref-i mahlûkat” ifadesiyle tanımlamaktadır. (İsra, 17/70) Fakat, bu varlık planı içerisinde insanla diğer varlıklar arasındaki mesafe aktif olup insanın ameline göre değişen bir yapıdadır. Bu durum İslâm düşüncesinde şu sözlerle ifadesini bulmuştur:

“Akıllı arzularına ağır basan kişi meleklerden üstün konumda, arzuları aklına ağır basan kişi ise hayvanlardan düşük konumdadır.” Kendi egosunu, içgüdülerini dizginlemeyi, nefsini arındırmayı başaramamış bir kişi kainata yırtıcı bir hayvandan daha fazla zarar verebilir. Hayvan ekolojik işlevini yerine getirir, insan ise bunu yapmaz. İslam geleneği, insan melekelerine ve istidatlarına dikkat çekerken,

insanların ahit gereklerini ve Allah'a kulluk ödevlerini yerine getirmekten kaçınma yoluyla, varlık mertebesi açısından, hayvanlardan daha düşük bir konuma düşebileceği uyarısında bulunur. Hayvanların, ağaçların vs. varlık alemindeki diğer yaratılmışların tersine “insanlar Allah'ın itimadını bilinçli bir şekilde korumak zorundadır.” (Said & Funk, 2007: 160-161)

İnsanlarla ve diğer varlıklar, İlahî plan dahilinde, varlıkların üstlendikleri görevler bakımından bir farklılığa sahiptir. Buna göre bu farklılık varlıkların kendileri/özlerinden değil bu görevlerdeki derecelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, ilk olarak hepsi Allah'ın yaratığıdır ve hep beraber “ilahi topluluğu” oluştururlar.

İkincisi, aşağıdaki ayetlerde de yer aldığı üzere, diğer varlıklar da kendi dillerinde Rablerini zikrederek ona ibadet etmektedirler:

“Yeryüzünde debelenen hiçbir canlı ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi birer ümmet olmasın. Biz kitapta (levh-i mahfuzda) hiçbir şeyi eksik bırakmadık, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanacaklardır.” (En‘âm, 6/ 38)

“Yedi gök yer ve bunlarda bulunanlar Allah'ı tesbih ederler onu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.” (İsra, 17/ 44)

“Göklerde ve yerde olanların; Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanların ve insanların birçoğunun Allah'a secde ettiklerini görmüyor musunuz?” (Hac, 22/189)

Üçüncü olarak diğer varlıklar da birer ümmettirler ve hepsi Allah'ın huzurunda toplanacaklardır. Yani Allah, diğer varlıkları yaratıp daha sonra onları insanların insafına bırakmamıştır.

“Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.” (Ahzab, 33/72)

Bu ayeti göz önünde bulundurduğumuzda, insanın başlangıçta üstün yaratılmadığını, yani; ‘önce statüler ve rollerin yaratılıp’ sonra bu rollerin yaratıklara teklif edildiğini anlayabiliriz.

İnsan ise diğer yaratıklara da teklif edilen, onlarınsa bu sorumluluğun ağır yükünden kaçındıkları görevi kendi isteğiyle almıştır. Yani burada insana bu görev

ve sorumluluklar tek başına verilmemiş insan bu sorumluluğu kendi seçimi ile üstlenmiştir. Burada ilginç olan şudur; Kur'an'a göre insan üstünlüğünden dolayı bu göreve talip olmamıştır. “insanın böyle bir seçim yapması ve ayrıcalıklı bir konuma yükselmesi/ eşref-i mahlûkat olması, ayette görüldüğü üzere, onun akli ya da erdemi olarak değil, eksikliği olarak tanımlanmaktadır.” (Ünder, 1996: 150)

Yine ayette de geçtiği gibi roller önce teklif edilmiş, sonra dağıtılmıştır. Sonra da, insan, tercih ettiği halifelik görevini ifa edebilmesi için, bu statüye uygun şekilde donatılmıştır.

Bu durumda, bu ayette bize anlatılan şey, insanın ontolojik üstünlüğünün söz konusu olmadığıdır. Buna göre insan; yaratılmış varlıkların kendisine emanet edildiği bir emanetçi, bir halife, bir vekil konumunda olup, diğer varlıklara karşı yaptıklarının hesabını mutlaka verecektir.

Kıyamet günü Allah'ın huzurunda toplanıp hak talebinde bulunacak olan yeryüzündeki bütün varlıklara karşı, insanoğlunun onlara merhametle muamele etme yükümlülüğü vardır. Hayvanlara ve bitkilere kendisinden istenildiği şekilde davranması durumunda ödüllendirilecek, aksi takdirde ise cezalandırılacaktır.

Yani, insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişki, ikisi arasında kalacak olan bir mesele olmayıp, Allah'ın denetimine tabi olan bir husustur. İslamiyet'te dini kurallar; hem mü'minlerin kendi aralarındaki ilişkileri hem Allah-kul ilişkilerini ve hem de diğer varlıklarla ilişkileri düzenler. Bu açıdan din-ahlak kuralları müminin ilişkilerinin tümünü kapsar. (Ünder, 1996: 152)

“Allah yeri yaratıklar için var etti.” (Rahman, 55/10) ayetinde "bütün canlı varlıklar"a işaret eden “Enam” kavramı ele aldığımız konu açısından oldukça önemlidir. Buna göre, dünya nimetleriyle diğer bütün kaynakların, Allah'a itaat eden ve aynı dünyada yaşadığımız bütün varlıklar için olduğu anlaşılmaktadır. (Özdemir İ. , 2007: 56)

Müslümanların diğer varlıklara karşı davranış şeklinin nasıl olması gerektiği ve onlara karşı muamelelerine getirilen sınırlamalar, hadislerde ayrıntılı olarak yer almaktadır.

“Resûlullâh Mekke'ye gitmek üzere ihramlı olarak Medine'den çıktı. Üsâye nâm mevkîye geldi. Burası Ruveyse ile arasında bir yer idi. Gölgede kıvrılıp uyumakta olan bir ceylan gördü. Resûlullâh bir şahsa, herkes geçinceye

kadar ceylanın yanında bekleyip kimseye hayvanı tedirgin ve rahatsız ettirmemesini emretti.” (İmam Malik, Hacc, 24; Nesâî, Hacc, 78)

“Abdullah bin Mes’ûd der ki: Biz bir yolculukta Resûlullah ile beraber idik. Efendimiz bir ihtiyacı için yanımızdan ayrıldı. O sırada bir kuş gördük, iki tane de yavrusu vardı. Biz yavrularını aldık, kuş ise aşağı yukarı çıkıp inerek çırpınmaya başladı. Neticede Resûl-i Ekrem geldi ve şöyle buyurdu:– Kim bu zavallının yavrusunu alarak ona eziyet etti, çabuk yavrusunu geri verin!” (Ebû Dâvûd, Cihâd, 112, Edeb, 163-164)

“Bir keresinde Hz. Aîşe annemiz hırçın bir deveye binmişti. Hayvanı sakinleştirmek için onu sert bir şekilde ileri geri götürmeye başladı. Nebiyy-i Muhterem Hz. Âişe’ye:

– Hayvana yumuşak davran! Çünkü yumuşaklık nerede bulunursa orayı güzelleştirir. Yumuşaklığın bulunmadığı her davranış çirkindir” buyurdu. (Müslim, Birr, 78, 79)

“Peygamber Efendimiz hayvanlara binmiş oldukları halde onlar üzerinde hareketsiz bir şekilde uzun müddet konuşma yapan kimseleri de şöyle uyarmıştır:

Hayvanlarınızın sırtını minberler olarak kullanmaktan sakının. Zira tek başınıza güçlkle gidebileceğiniz bir yere sizi götürmeleri için Allah onları sizlere musahhar kıldı (emrinize verdi). Arzu da sizin (durma yeriniz) kıldı, öyleyse ihtiyaçlarınızı arz üzerinde görün.” (Ebû Dâvûd, Cihâd, 55)

“Allah Teâlâ her varlığa iyi davranılmasını emretmiştir. Öyleyse canlı bir varlığı öldürmeniz gerektiğinde, bu işi (ona eziyet vermeden) güzel bir şekilde yapın. Bir hayvanı boğazlayacağınız zaman, (yine ona eziyet vermeden) güzel bir şekilde kesin. Bu işi yapacak olan kimse bıçağını iyice bilesin, hayvana acı çekirtmesin.” (Müslim, Sayd, 57; Tirmizî, Diyât, 14)

Çevrenin yeşillendirilmesi ve ağaçlandırılması hususunda teşvik ederek bize sünnette ekolojik yaklaşıma dair bilgi veren pek çok hadis mevcuttur. Daha yeşil ve daha güzel bir çevre için, gereksiz ağaç kesimini yasaklamış olan Hz. Peygamber, ayrıca ağaçların incitmemek gerektiğini de dile getirmiştir. Nitekim bir rivayette Râfî’ b. Amr, çocukken karnını doyurmak için ‘ensar’dan birisinin hurma ağacını taşılayınca, Hz. Peygamber ona sevecen bir şekilde: “Evladım, ağaçları taşılama, dibine düşenleri al, yel!” diyerek uyarmıştır. (İbn Mâce, Ticârât, 67)

Mümin diğer varlıklara karşı da belli biçimde davranmakla yükümlüdür onun diğer varlıklara karşı amelleri günah ve sevap cinsinden bir değerlendirmeye tabidir. Müminlerin birbirlerine karşı sorumlulukları ya da ödevleri doğrudan değil Allah'tan dolaydır.

İslamiyet'te sadece insan özsel değere sahip olmadığı gibi, insan kendine göre ne kendisi ne de başka bir varlığa değer veremez. İnsanın bir varlığa verdiği değer ise sadece o insanın kendisini bağlayan bir değer olup, varlıkların hakiki değeri, Allah katında, Allah'ın onlara verdiği değerdedir. “İslamiyet'te başka bir şey ya da kimse açısından herhangi bir yarar yada işlevinden bağımsız olarak değerli ve kendi başına amaç olan tek varlık ve değer kaynağı bizatihi Allah'tır.” (Ünder, 1996: 153)

İnsan ise ancak yaratılış gayesine göre yaşadığı, yani “iyi bir kul olduğu ölçüde” değerlidir. Kur'an'da belirtildiği gibi iyi kul olmayan insanlar eşref-i mahlûkat falan değildir; tersine en aşağılık(esfel-i sêfilîn) yaratıklardır. (Tin, 95/ 5)

İslamiyet'te “tek değer kaynağı ve kendi başına değerli olan tek varlık” Allah'tır. İnsan ve diğer varlıklar ise değerlerini, tanrısal plan dahilindeki görevleri ve Allah tarafından yaratılmış olmalarından almaktadırlar. (Ünder, 1996: 155)

Diğer taraftan halifelik bağlamında üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de ‘israf’ olup, İslam dini israftan ve aşırılıktan kaçınmayı emredip, her hususta orta yol tavsiye edilmiştir.

“Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez.” (Araf, 7/31)

“Saçıp savuranlar şüphesiz şeytanlarla kardeş olmuş olurlar.” (İsrâ, 17/27)

“Onlar ki harcadıkları vakit ve israf ne de sıklık yapmazlar harcamaları ikisi arasında ölçülü olur” (Furkan, 25/67)

Bu ayetlerde görüldüğü üzere, Allah Teala israfın niteliğini ve kaçınılması gereken bir davranış olduğunu açıklamış inananların harcamalardaki tutumunun orta yol olması gerektiğini söylemiştir. Hakikaten de bugün tabii dengenin bozulmasının ana sebeplerinden birisinin israf olduğunu görüyoruz.

Ayrıca gerek enerji gerek diğer ihtiyaç maddelerinin aşırı tüketimi sonucunda ortaya çıkan kirletici atıklarla da tabii kaynaklar kirletmekte, bu durum tabii kaynaklar kadar orada yaşayan canlıları da tehdit etmektedir.

O halde insan yeryüzünün halifesi olarak sorumlu davranmak, ihtiyacı ile orantılı üretim ve tüketim dengesini tutturmak zorundadır.

Diğer taraftan şu hadisi şerif peygamber efendimizin israf konusundaki hassasiyetini göstermesi bakımından oldukça önemlidir:

“Sa’d abdest alırken Hz. Peygamber çıkageldi. Onun çok su kullanılarak abdest aldığı görüncə: Bu israf da nedir? diye müdahale etti Sa’ad’ın abdestte israf olur mu? diye sorması üzerine Resulullah S.A.V. şu açıklamayı yaptı evet akmakta olan bir nehir kenarında olsanız da!” (İbn Mace, Tahâret:48)

Burada şu husus dikkat çekmektedir; burada israfa konu olan su tabii kaynak olup, abdest alınan su nehir gibi bedava olarak görülen bir kaynaktan ve keyfi değil de farz olan bir fiili gerçekleştirmek için kullanılmaktadır.

Bu durum günümüzde kapitalist zihniyet ve tüketim çılgınlığı ile birlikte değerlendirildiğinde, inananların bu israf akımından uzak durması, dinin emri ve halifelik sorumluluklarının bir gereği görülmektedir.

Diğer taraftan, çağımızda doğal kaynaklarının sınırlılığının anlaşılmasıyla birlikte, nüfusu gittikçe artan dünyamızın sınırlı olan tabii kaynaklarının israf yüzünden çabucak tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu belirtilmektedir.

2.4. ALLAH’IN İSİMLERİ/ AYET

Yüce Allah’ın bütün isimleri, en güzel isimler “esma-i hüsnâ” olup, bu isimlerin tezahü olan varlıklar da güzeldir; ayrıca bu varlıklar birlik ve uyum içinde de ‘En Güzel’in tezahürü olmaktadır.

“Doğu da, batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.” (Bakara, 2/115)

“İyi bilin ki, O, her şeyi çepeçevre kuşatmıştır.” (Fussilet, 41/54)

Kur'an'a baktığımızda çevre ile ilgili dikkat çeken esma "el-Muhit" olmaktadır "her şeyi kapsayıcı varlık" veya "ilahi çevre" olarak anlamlandırılan “el-Muhit” Allah’ın bütün varlık alemine sinen varlığını anlatmaktadır. Bu isim maddi boyutta tabiatın temelinde kutsallığın bulunduğu da işaret etmektedir. Allah’ım sıfat ve isimlerini kâinata sinmiş olması, müslümanın doğaya karşı hûşû ve ihtiram içinde yaklaşımını gerektirmektedir.

Diğer taraftan Allah'ın “Hasib” yani kusursuz hesap tutan isminin ise maddi ve manevi düzlemde yansması vardır. “Hasib” bu dünyada da ahirette de insanlara dünyadaki faaliyetlerinin hesabını sormaktadır. (Çiştî, 2007: 94)

“Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.” (Zilzâl, 99/7-8)

Yine; Allah'ın her şeyi kuşatan olduğunu vurgulayan bu esma, varlık âlemindeki Allah'ın her an ve her yerde etkisini ve aktifliğini vurgulamasıyla, “deist” Tanrı anlayışı ve mekanik alem görüşünü de reddetmektedir.

Allah, doğal çevreyi insanla iç içe ve insanoğlunun kendi nefsinin ve Rabbini tanımalarına olanak verecek bir varlık sahası olarak var etmiştir. Bu şekilde, küçük alem olan insan, kendinde var olan esmaları dış dünyada da tecrübe etmekte, böylelikle hem kendini hem de Rabbini tanımaktadır.

“İyi bilin ki, O, her şeyi çepeçevre kuşatmıştır.” (Fussilet, 41/54) ayetinde de görüldüğü gibi tabiat, “insan ile Allah arasında iletişime imkân veren” bir alandır.

Ayrıca, kâinattaki varlık ve oluşların her biri, Allah'ın bir veya birden fazla ismini yansıtmaktadır. Bu varlıkların her biri Allah'ın; ilim, hikmet, kudret, irade sıfatlarıyla; el-Musavvir, el-Hâlık el-Hâfız gibi isimlerinin yansımasıdır. Yüce Allah, Kur'an'da, bu isimlerin; “en güzel isimler (esma-i hüsnâ)” olduğunu bildirmektedir. Ayrıca, bu isimler en güzel olduğu gibi, onu yansıtan varlıklar da bu isimlerin tecellisi oldukları için en güzeldir; ve bu güzel isimlerin tecellisi olan varlık âlemi de “birlik ve insicam içinde ‘En Güzel’in tecellisini gerçekleştirmektedir.” Öte yandan doğadaki yenilenme ile süreklilik, Allah'ın “el-Hafız (koruyan)” (Ardoğan, 2018: 12) ve “el-Kuddûs” isimlerinin tecellisidir.

Varlığın birliği düşüncesinde de, âlemdeki bütün varlıklar, ilâhî ilimde birer “sabit hakikat” şeklinde yer almış olup, zahir/dış dünyada bir varlık gücüne hiçbir şekilde malik değillerdir. Ancak Allah Teala, “zâtına mahsus ilâhî isimlerin yansımalarını görmeyi dileyip, mahlûkatı yaratınca, başka bir deyişle birer ayna mesâbesindeki sabit hakîkatlere tecellî edince” bu hakîkatler dış âlemde tezâhür etmiştir. Bir hadis-i kudside bununla ilgili olarak: *“Ben gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim ve mahlûkatı da bunun için yarattım”* (Özdemir S., 2014: 382) buyrulmuştur. Bu şekilde de ilâhî isimlere âit bu sınırsız özellik, varlıkların hakikatlerine yansımıştır.

2.5. CANLI EVREN TASAVVURU

Mekanik felsefede, cansız ve ruhsuz bir şekilde görülen tabiat, Kur'ân'da bütün canlılığıyla gözler önüne serilmektedir.

Tâ başlangıcında, kâinatın yaratılışında, Allah onlara hitap etmektedir: *“Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: İsteyerek veya istemeyerek (varlığa) gelin” dedi “İsteyerek geldik” dediler. “Böylece onları iki günde yedi gök yaptı ve her göğe emirini (yani onu yöneten kânunlarını) vahyetti. Ve biz en yakın göğü lambalar ile ve koruma (koruyucu üçler) ile donattık. İşte bu, O aziz, alîm, Allah’ın takdiridir.”* (Fussilet, 41/ 11-12)

“(Firavun): Rabbimiz kim ey Mûsâ?” dedi “dağları görürsün onları hareketsiz sanırsın. Halbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz o yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Neml, 27/88)

Tasavvuf ehli için de kainattaki her şey hakikaten canlıdır. (Tüm tanrıçılık/panbiyoizm). Buna göre, doğal olarak; ruh, akıl ve irade sahibi oldukları için varlıklar canlı-cansız diye ayrılmaz, bununla birlikte, varlıklardaki canlılık derecesi değişik olup, “bazı varlıkların canlılık derecesi oldukça yüksektir ve insan onu görüp algılayabilir, bazılarının canlılık derecesi o kadar aşağı ve yavaştır ki insan çıplak gözle bile onun farkında olmasına imkan yoktur.” (Bayraktar, 1989: 63-64)

Buradan, insanların “canlı varlık” olarak tanımladığı şeylerin, canlılık derecesini kendi dış gözlemiyle hissettiği varlıklar, “cansız canlılık” olarak tanımladığı şeylerin de, canlılık derecesini hissedemediği varlıklar olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan işitme sisteminin, sadece 20-20.000 Hertz aralığındaki titreşimlere algılayabildiği, İnsan gözünün ise elektromanyetik spektrumun yaklaşık yüzde 0.0035’lik bir kısmı görebildiği (Haliki, 2018) göz önüne alındığında-ki bu oldukça küçük bir bölümdür- insan duyusunun son derece sınırlı olduğu görülmekte ve bu durum dış alemdeki canlı-cansız ayrımı yapılmasının nedenini ortaya koymaktadır.

Dahası kuantum, rölativite, atom altı teorileri, Aristocu-Newtoncu geleneğe bağlı klasik fizik anlayışının; zaman, mekan, hareket ve madde gibi birçok temel

kavramını değiştirmiş, Kuantum fiziği, maddenin organik ve inorganik şeklindeki ayırımının artık sadece geleneksel ve kavramsal bir ayırım olduğunu göstermiştir. Atomaltı parçacıkların, canlılar gibi birbirleriyle iletişim, irtibat, karar ve fikir alış-verişi içinde oldukları, bilinen bir husustur. Onların gösterdikleri bu iradi hareketi, hiçbir yetkin canlı göstermemektedir. (Bayraktar, 1989: 69)

Kur'an'da canlı evren tasavvuruyla alakalı ayetlerden bazıları şunlardır:

“Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir.” (Hac, 22/18)

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halmdir, bağışlayıcıdır.”(İsrâ, 17/44)

“ Göklerde ve yerde bulunanlar Allah'ı tesbih etmektedir. O üstündür, her yaptığında hikmet vardır.” (Hadd, 57/1)

Mutasavvıflar da bu ve benzer ayetlerde bir şeyin Allah'ı zikretmesi için her şeyden önce o şeyin canlı olması gerektiğini söylüyorlar. Yine Kur'an ayetlerinden de ilham alarak ayrıca insandan başka diğer varlıkların da, insan gibi “ruh ve akıl sahibi, konuşma ve işitme melekelerine sahip olduklarını kabul ediyorlar.” (Bayraktar, 1989: 66). Bu bakış açısına göre, evrendeki hiç bir şey; ruhsuz, gayesiz, cansız ve anlamsız değildir. Bilakis evremizdeki her şey; canlı, anlamlı, gayeli (teleolojik), ve her şey her şeyle uyumlu bir ahenk içindedir. (zdemir İ., 1999: 312-313).

Tasavvuf ehline göre, bütün âlem, onun en küçük parçaları ile birlikte her şey daima sonsuz olarak bir hareket halindedirler. Bu hareket de tıpkı bir orkestranın müziğine eşlik eden dansçıların dansçıların dansına benzer şekilde; ahenkli ve ritmiktirler. (Bayraktar, 1989: 67)

Bu konuda Mevlana şunları der:

“Her an alem yenilenmekte, ve biz, görünüşte aynı kaldığından, onun yenilenmiş olduğunun farkında değiliz, bedende, benzerinin devamlılığı olmasına rağmen hayat, ırnak gibi her zaman bir yeniliğe akmakta.”

“Ey gün, doğ! Atomlar oynuyor, cezbeyle kapılmış ruhlar oynuyor. Kulağına, dansının onu nereye sürüklediğini söyleyeceğim. Havada ve çöldeki bütün atomların bizim gibi divane olduklarını iyi bil.” (aktaran Bayraktar, 1989: 40)

Mutasavvıflara göre Allah'ın bir isminin de “Hayy” olması dolayısıyla, bu ismin varlıklarda da tecelli etmesi gerekmektedir. Bu yüzden mevcudat Allah'ın “Hayy” ismiyle canlı ve hayat sahibidir. (Bayraktar, 1989: 68)

Bu konuda bitkilerle yapılmış ilginç deneyler vardır:

Bitkilerin yaydığı dalgalardan modüle edilmiş sesleri kaydettikten sonra Kaktüsün seslerine karşılık vermeyi başaran elektronik uzmanı Japon Dr. Ken Hashitomo, Kaktüs bitkisine sayı sayıp, toplama yapmasını öğretmiş, Kendisine yönelttiği iki artı ikinin sonucunu sorduğu soruya, kaktüsün, kayıt cihazındaki grafikte, birbirine bağlı dört tepe noktası oluşturarak cevap verdiğini tespit etmiştir. . (Tompkins & Bird, 1983: 54-55)

Bu konuda yapılan başka deneylerde ise; Bitkiler konuştuğu, çılgık attığı, hafızalarının olduğu, ona zarar vereni tanıdığı, kendisine yönelen duygu ve düşünceleri okuduğu, ayılıp bayıldığı, komaya girdiği, müzik zevklerinin olduğu. her birinin kişisel alışkanlıklar ve eğilimlere sahip olduğu anlaşılmıştır.

Arpa filizi üzerinde yapılan ve bitkinin sesinin son derece duyarlı bir elektronik aygıtla kaydedildiği araştırmada, bitkinin köklerinin sıcak suya daldırılmasıyla düpedüz bağırdığı, çılgık attığı gözlemlenmiştir. (Tompkins & Bird, 1983: 99)

İngiliz bilimcisi Nelson'un laboratuvarında incelediği bir elmasın büyümesi de bir başka ilginç gözlemdir. (Bayraktar, 1989: 67-68)

Diğer taraftan; ‘suyun verilen bilgilere bağlı olarak, kristal şekillerinin farklılık gösterdiği’ varsayımından yola çıkılarak yapılan deneyler sonucunda suyun canlılar gibi bir belleği ve hafızası olduğu anlaşılmıştır.

Nitekim su kristalleri üzerine yaptığı araştırmada, Masaru Emoto şunları söylemektedir:

“Araştırmamızda suyu fotoğraflarken, kristaller dondurulduktan hemen sonra belirmiyor. Mikroskopta, kristal oluşumu sürecini gözlemleyebiliyoruz. Kristaller yavaş yavaş gelişiyor ve açan bir çiçek gibi bir-iki dakika içinde oluşumunu tamamlıyor. Bir kristalin belirmesi, büyümesi ve yok olması için geçen süre iki

dakikadır. Bana göre, bu süreç yaşamın değerliliğini sembolize ediyor. Bir çocuk büyür ve yetişkin olur. Olgunluktan sonra, er geç dağılır ve yok olur. Kesinlikle, su kendinde yaşamı yansıtıyor.” (Emoto, 2005: 24)

Kâinatın bir bütün olduğunu söyleyen İhvan-ı Safa için minerallerin, kendilerine göre bir yaşamları var olup onlar da diridirler. Bitkiler ve hayvanlara benzer hassas bir duyumları vardır ve gizli bir şekilde algırlarlar. Her yaratığın bir gayesinin olduğu ve bütün varlıkların bir nihai oluşa doğru gittiği bir evrende, minerallerin nihai amacı ise daha yüksek varlık alemlerince istifade edilmeleridir. Kainattaki bütün varlıklar gibi mineraller de Allah’ı bilme amacına matuf olarak yaratılmışlardır. Konuyu bu açıdan değerlendirdiğimizde tabiatın bir bütün olarak, uyum ve ahenk içinde olduğunu görürüz. Tabiatta düzen, nizam ve gaye egemen olup, insan da bu yapının bir unsurudur. İnsan tabiattaki bu seremoniyle uyum sağladığı oranda bu nağmelerin ahenkle söylenmesinde aracı olabilecek, bu nağmeleri duyabilecek duyarlılıktaki kulaklara sahip olduğu oranda da tabiatta huzur ve barış egemen kılınabilecektir. (Erkol, 2018: 579)

Hartshorne'ye göre de kainat; açıkça algılayamadığımız tek tek varlıkların oluşturduğu organik bir bütündür. Tecrübemize bu varlıkların oluşturduğu topluluklar konu olmaktadır. Mesela; bitki ve hayvan hücreleri kısmen kendi kendilerini belirleyen (yaratan) birimler olup, "Salt madde", algı tecrübelerimizdeki yetersizlikten meydana gelen bir yanılsama sonucu olarak ortaya çıkmış olup, aslında her türlü tecrübe sosyal niteliktedir. Aslında alemde var olan her şey, şu veya bu şekilde veya derecede birbirlerini algılar, "tecrübe eder". Maddi-olan ile maddi-olmayanın, zihinsel- olanla zihinsel-olmayanın arasına çekilen kalın duvar, düşünce tarihimizdeki talihsizliklerden biridir. (Aydın M. , 2012: 39-40)

Son olarak, Kuantum fiziğiyle, bütün varlıkların, atom ve atom-altı parçacıklar seviyesinde tam bir canlı hayatına sahip olduğu anlaşıldığına göre Kur'an-ı Kerim'de bu manadaki ayetler, gerçek manada zikri kastetmektedir. İnsanoğlu olarak eğer kendi sınırlılıklarımızın şuuruna erer de, varlık alemindeki varlıkların da bizim gibi ümmet olduklarını idrak edersek, onlarla empati kurmayı başarabilir ve peygamber efendimizin;

“*Uhut bizi sever, biz de onu severiz.*” (Buhari, Cihad, 71) sözünün sırrına erebilirsek, bir dağa, bir ağaca, Allah’ın bütün yaratıklarına, muhabbet besleyebilir ve belki de onların da muhabbetini anlayabiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELAM VE EKOLOJİK DENGİ

3.1. İSLÂM'DA DOĞANIN METAFİZİK BOYUTU

Kur'an'ın bakış açısıyla doğa, inmiş olan ilk vahiylerde en iyi şekilde görülebilmektedir. İlk ayetin “*oku!*” emri olduğunu ve Hz Muhammed'in buna derhal “*Okumayı bilmiyorum*” karşılığını verdiğini biliyoruz. Bunun üzerine vahyi aktaran Cibrail “*Oku!*” diye ısrar eder. Ardından emri üç sefer tekrarlayarak, “*Yaratan Rabbinin adıyla Oku!*” der. (Alak, 96/1)

Buradaki önemli husus, Hz Muhammed'in ümmi olmasıyla birlikte ortada okunacağı herhangi bir metnin de henüz bulunmamasıdır. Bu durumda, ‘Oku!’ kelimesi ne manaya gelmektedir? Buna göre, buradaki okumanın, kâinata tamamen yeni bir bakış açısıyla ve yepyeni bir tarzda bakma anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Buradaki en önemli mesele, bu okuyuşun ‘Allah’ adına, adıyla yapılmasının lazım geldiğidir. “Böylece en başta Rab ve Halik olan Allah'ın başka her şeye varlık ve anlam verdiği öğretilmektedir.” (Özdemir İ. , 2007: 44)

Böylelikle Kur'an, “putperest Arapların çok tanrıcılığına karşı çıkarken”; cahiliye Arabının doğayı anlamsız, amaçsız algısına da karşı çıkarak; doğanın; “anamlı, düzenli ve amaçlı olguların manzumesi” olduğunu bildirir. Rahmeti ve kudreti kainat üzerinde tecelli eden Allah'ın mevcudiyetini idrak etmeleri için onlara tabiattaki düzen ve ahengi dikkatlice incelemeleri çağrısında bulunur. (Özdemir İ. , 2007: 44)

“*O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?*” (Mülk, 67/3-4)

Hüseyin Nasr'a göre: “İslam'da insan-tabiat, tabiat ilimleri-din arasındaki kopmaz bağ, Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın Sözü(logos) olan Kutsal Kitap'ta bulunabilir. Bunun için o, hem dinin temeli olan vahyin kaynağı, hem de makro kozmik vahiy olan Kainat'tır. O, hem kaydedilmiş Kur'an' dır. (Kur'an el-tedvini); hem de her şeyin ‘idea’sını ya da ‘arketip’ini içinde barındıran, yaradılışın Kur'an'ıdır. (Kur'an el-tekvini) Kur'an-ı Kerim' deki birimlere verilen ‘ayet’ adının,

aynı zamanda, insanların içinde ve tabiat dünyasında olup biten şeyler anlamına da gelmesinin nedeni budur.” (Nasr, 1988: 47)

Buna göre, doğayı farklı bir şekilde okumanın sonucunda, kolektif zihindeki bütün arketipleri barındıran ruha/zihne/psişeye şifa Kur'an'la birlikte, zihinler şifa bularak, kendi içinde bütünlüğe kavuşup, yeniden inşa olacak, ardından bu bakış açısıyla; tutumlar, yargılar ve mevcudatla ilişkinin kalıpları da değişerek buna uygun hale gelecektir.

Kur'an'a göre Allah bütün varlık aleminin asıl yaratıcısı, sahibi ve rabbidir. Bu bakımdan bütün alemin bu bakış açısı akılda tutularak görülmesi ve okunması gerekir.

Kur'an ve Kur'an'daki ayetlerin ve Müslümanlar tarafından yazılmış bütün kitapların "rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla" anlamına gelen "Bismillahirrahmanirrahim" ibaresiyle başlaması ve besmelenin her işin başında müslümanların hayatında olması gerektiği hususu, varlığa bakış açısı ve varlık alemine yaklaşımın, İslamiyette, Allah'ın "Rahmân ve Rahîm adıyla" yani şefkat ve merhametle olduğunun bariz göstergesidir.

"Allah'ın Rahman sıfatının bir tecellisi olarak merhametin kaynaklık ettiği ahlaki yaklaşım, insan-çevre/ iç dünya-dış dünya dengesini kuracak yegâne ölçüdür." (Erbaş, 2018: 4-5)

Zira dağa dahi muhabbet nazarıyla bakan; "Uhut bizi sever, biz de onu severiz." (Buhari, Cihad, 71.) diyen bir peygamberin ümmetleriyiz. Engin bir merhamet sahibi olan Allah, (Bakara, 2/143, 207; Tevbe, 9/117.) insandan da bütün varlıklara karşı (Martı, 2018: 9) aynı şekilde merhametli olmasını talep eder. Bu talep Allah Rasulü tarafından o derece güçlü dile getirilir ki, insanın merhameti Allah'ın merhametine ön şart olarak zikredilir: "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz!" (Buhari, Edeb, 18.)

"Allah Rasulü'nün hayvanların atış tahtası ya da hedef olarak kullanılmasını (Müslim, Zebaih, 58, 59; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/101.) ve birbirleriyle dövüştürülmesini (Ebu Davud, Cihad, 51; Tirmizi, Cihad, 30) yasaklaması, devesi huysuzlanınca ona sert davranan Hz. Aişe'yi 'Yumuşak davran!' diyerek derhal uyarması, (Müslim, Birr ve Sıla, 79) hatta binek hayvanlarının sırtında uzun süre oturup molada bile onları koltuk yerine kullanarak sohbetle devam edenleri 'Allah

onları size, ulaşmakta zorlanacağınız yerlere kolayca erişesiniz diye verdi!” şeklinde ikaz etmesi, (Ebu Davud, Cihad, 55) bu merhametin açık ifadeleridir.”

Topraktan yaratılmış olan insanın, aslı yine topraktan ibaret olan diğer bütün varlıklara karşı bencilce ve ötekileştirici bir tutumu benimsemesi, her şeyden önce özündeki salim fitratı zedelemekte, kendisine yabancılaşmasına ve varoluşun hakikatine dair anlam krizlerine neden olmaktadır. (Erbaş, 2018: 5)

İslâm düşüncesine göre yeryüzü “mescit” olarak yaratılmış, secde de Yaratıcı'ya boyun eğen insanoğlu ve yeryüzü arasındaki bir uyum mesajıdır.

“Namaz esnasında secde eden kişinin başı insanlığın kaderinin tamamının Allah'ın kudretinde olduğunun kabulünü ifade edecek şekilde yere konulmuştur.” (Dien, 2009: 322)

Öte yandan, Müslümanlar namaz kıldıkları zaman, bu sadece, beş vakit Allah'a secde ettikleri ibadetin ameli yönüyle ilgili değil aynı zamanda bu ibadetin onları her daim farkındalık içerisinde yaşamaya ve her daim Allah'ın emirlerine itaate hazırlayan yönüyle de ilgilidir. "Kur'an'da önemli bir ifadeye göre iyi hareketler sadece iyiliğe götürür: (Dien, 2009: 327) *“İyiliğin mükafatı iyilikten başka bir şey midir?!”* (Nisa, 4/60)

“O, (dönüp gidince veya) iş başına geçince, (Allah'ın emrine karşı gelmek ve hevâsına uymakla) ülkede fesat çıkarmaya, harsı, (ekonomiyi, kültürü) ve nesli mahvetmeye çalışır. Allah ise fesadı/bozgunculuğu sevmez.” (Bakara, 2/205)

“İslam' da tabi çevrenin korunmasına dair bir başka sebep de; iyi, hayr ve kötü, şer hakkındaki İslami düşünceden çıkarılır.” Buna göre Allah, insanları, iyi işler işlemeye ve kötülük yapmaya yatkın bir tabiatla yaratmıştır. Kur'an'da, Allah'ın insanı, ona “iyiliği de kötülüğü de ilham eder” (Dien, 2009: 330) nitelikteki bir ruhla yarattığını, iyilik yapmak suretiyle ruhlarını tasfiye edenlerin başarılı olacağı, iç sesinin kötü fısıltılarına uyarak kötü amellerde bulunanların ise başarısız olacağını bildirmektedir.

Yine İslam'da çevre ile ilgili önemli bir kavram “hasarı onarma” yani; ıslah kavramının, çevreyi korunmanın felsefi esaslarıyla ilgili önemli bir yeri vardır. Kur'an'da yeryüzünde fesat çıkarıp bozgunculuk yapanlar günahkarlar insanlar olarak tanıtılmaktadır. Gerçek mürninlerin özelliği ise yeryüzünü imar ve ıslaktır. (Dien, 2009: 331)

Varlık alemindeki bütün mevcûdatın yegane sahibi Malik el Mülk olan Allah'ındır. Her şey O'nun mülkiyetindedir. Bunun için insan kendisini bir kiracı gibi görmeli, kendi tasarrufundaki doğaya karşı itinalı davranmalıdır. Çünkü her şeyi sınırsız bir şekilde kullanma hakkı kendisine verilmemiştir. Varlık âleminin gerçek sahibi Allah olduğundan ekolojik dengeyi korumak halifelik sıfatı gereği insan için zorunluluktur. İnsan kendisine bahşedilen kutsalı korumakla, sorumluluğunun bilincinde ve ahlaklı olmakla emredilmiştir. İnsan bu bilinçle hareket etmeli, Allah'ın en ince ve estetik bir şekilde yarattığı Allah'ın eserine karşı edebli davranmasını bilmelidir.

Ayrıca İslam ibadetlerinden haccın da ekolojik bir yönü bulmaktadır. Bildiğimiz üzere hac sırasında ihramlı iken Kâbe'de, bir canlının öldürülmesi ve insana zarar verilmesi yasaktır. Bu yasak adeta Müslümanlara çevre konusunda duyarlılık aşılama çabı ve onlara çevre bilincini hatırlatmaktadır.

Şimdi, somut birer örnek olması açısından, farklı dönemlerdeki, İslâmın geleneksel ekoloji anlayışının tezahürlerine göz atalım;

“Asbâb-ı kirâmın ileri gelenlerinden Ebü'd-Derdâ radiyallahu anh Şam'da ağaç dikmekteydi. Yanına birisi yaklaştı ve:

- Sen, Allah Resûlünün dostu olduğun halde, ağaç dikimiyle mi meşgul oluyorsun? diyerek gördüğü hali yadırgadığını ifade etti. Ebü'd-Derdâ hazretleri de adama şu cevabı verdi:

- Dur bakalım, böyle rastgele çarçabuk hakkımda hüküm verme. Ben Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'i şöyle buyururken işittim:

Bir kimse bir ağaç diker de o ağacın meyvesinden herhangi bir insan veya Allah'ın yarattıklarından herhangi bir yaratık yerse bu, o ağacı diken için sadaka olur.” (Ahmed ibn Hanbel, VI, 444.)

Bu anlayışın başka bir örneğini Endülüs'teki yansımalarını hisbe risâlelerinde tespit ettiğimiz örneklerde görmekteyiz.

Endülüs'te, çarşılar, yollar, mescitler, binalar, cadde ve mezarlıklar, çöplükler.. gibi halkın ortaklaşa kullandığı mekânların temizliği ve bakımı ve korunmasının yükümlülüğü kullananların üzerine olup, bunun denetimi ise muhtesibin sorumluluğundaydı.

Ayrıca, muhtesib, hayvanlara işkence yapılmasını, semersiz ve gücünün üstünde yük taşıtılmasını önlemekle de görevli idi (Hizmetli, 2009: 216-218)

Selçuklu ve Osmanlı toplumlarında da ekolojik sünnete bağlılığın en güzel örneklerine rastlanmaktadır. Onlar tabiat sevgilerini hayvan ve kuşların bakım ve tedavisi için kurdukları vakıflar ve hastanelerin yanı sıra, birçok ekolojik adetlerle de hayata geçirmişlerdir. Bunda peygamber efendimizin ekolojik sünnetine bağlılıkları büyük rol oynamıştır. İslam medeniyetinde; hayvanlara, kuşlara, ağaçlara karşı beslenen sevgi o kadar çoktu ki, bu durum adeta, dini bir görev olarak görülmüştür..

Osmanlı'da zabıta memurları hayvan hakları koruma yetkisine ile birlikte, uymayanlara ceza kesme yetkisine sahiptiler. İsterlerse hak ihlal edenleri kendileri uyarır, isterlerse onları mahkemeye sevk ederlerdi.

Ayrıca, fakirler için kurulmuş olan aşevlerinde insanlardan başka kedi ve köpek gibi hayvanlar da doyurulduğu gibi, hayvanlar için özel vakıflar kurmak da adetti. Türkiye'nin bazı şehirlerinde kediler için yapılmış bazı binaların olduğu, gıdaları için vakıfların kurulduğu, kedilerin hizmeti için uşakların tahsis edildiği de kayıtlara geçmiştir. (Bayraktar, 1992: 107)

Hayvanlar için kurulmuş vakıflar iki kısım olup, bunlardan birincisi geçici vakıflardır ki hayırsever kimseler belirli miktar paralarını ayırıp, bunları kasap ve fırıncılara veya görevlendireceği herhangi bir kimseye vererek, her gün sahipsiz kediler ve köpeklere et ve ekmek dağıtırlar veya kendileri dağıtırdı.

Sadakaların dağıtılması işini üzerine alanların, belirli saatlerde, etrafına toplanan köpek veya kedi sürüsüne, sırayla, et ve ekmek parçaları attıkları daima görüldü.

İkinci kısım vakıflar ise bunlar daimi vakıflar olup, zenginler kimsesiz kediler veya köpekler için küçük binalar yaptırırlardı. Onları orada hem barındırır hem de beslerlerdi. Bunlardan en iyi bilinenlerinden biri İstanbul Yedikule semtindeki cami yakınında kurulmuş olan vakıftır. (Bayraktar, 1992: 108-109)

Vakıflarda kedilere değişik yiyecekler ve yanında ciğer verilirdi. Diğer taraftan Türkler sadece hayvanların bakım ve beslenmesi için vakıflar kurmakla yetinmemişler, hastalandıkları zaman tedavi işleriyle de uğraşmışlardır. Bu maksatla hayvanlar için özel hastaneler açtıkları kayıtlarda mevcuttur.

Yine kuş evleri de Türk İslam kültüründe başka hiçbir kültürde bulunmayan ekolojik adetlerden biridir. Kuş evleri binaların; en çok güneş alan, en çok korunaklı cephesine ve saçak altlarına yapılmıştır. Mimari özellikleri bakımından kuş evleri çoğunlukla bulunduğu binanın adeta bir minyatürü veya maketi gibiydi ve yapının bütün mimari tarz ve özelliklerini yansıttı. İstanbul ve diğer şehirlerde Osmanlı devrinden kalma bazı kuş evlerine hala rastlamak mümkündür.

Diğer taraftan Müslüman Türkler hayvanlar için olduğu gibi kuşlar için de özel hastaneler yapmışlar, hasta ve yaralı kuşların tedavisi ile uğraşmışlardır. Bunlardan en iyi bilineni de Bursa Tahtakale’de yapılmış olan leylek hastanesidir. (Bayraktar, 1992: 114-116)

3.2. TEVHİD VE EKOLOJİK UYUM

Varlık âlemine İslami bakışın temel ilkesi olan “tevhîd” Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türemiştir. Tevhîd, ‘bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek’ demektir (Özler, Tevhid, 2012: 41/18)

İslam çevre ahlakını belirleyen temel ögenin ‘tevhit’ ilkesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, her şeyden önce, dünyaya geldiği andan itibaren tabiatta gördüğü bütün olaylar insanoğlunu doğaya tevhid ekseninde bakmaya, (Martı, 2018: 7) tevhidi anlayışa davet etmektedir. Allah, doğadaki detayları, Kur’an’da, insanların idrakine sunarak kudretinin bir yansıması olarak onlara işaret etmekte ve yarattığı bu olağanüstü düzenle, inananları tefekkür etmeye sevk etmekte, inanmayanları ise aklını kullanmaya davet etmektedir.

Evrendeki bütün inançlara ve değerlere sinen, sembol ve pratiklere anlamını veren kuşatıcı bir tevhid düşüncesi, ancak bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinle gerçekleşebilir. Bu anlamda tevhid, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en zirve anlayış görünümündedir. Sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin tekâmül ederek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. (Düzgün, 2005: 4)

Diğer taraftan İslam'daki bütünsel zihniyetin göstergesi olan tevhid ilkesi, doğayla ve bütün varlık türleriyle barış anlayışının köklerini de barındırır. Tevhid/ Birlik İslam açısından aslîdir. İslam dini Allah'ın birliğini çok sayıda vahiy akışının birliğini, insanlığın birliğini ve nihai olarak varoluşun birliğini vurgular. Birlik çeşitliliği kucaklar ve ayakta tutar; bütün parçalara yansır. (Said & Funk, 2007: 155)

Kur'an'ın belirttiği gibi *“Doğu da Batı da tüm yeryüzü Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir.”* (Bakara, 2/115)

İslam'ın barış anlayışı maneviyat ekolojisine, yani tevhide, Allah'ın ve varlık aleminin temel birliğine dayanır. Tevhid bilincine göre insanlar ve doğa tektir ve çeşitlilikleriyle birlikte bir bütün olarak barış içindedir. Tevhid unutulduğunda, ilişki barışçıl olmaktan çıkar. (Said & Funk, 2007: 155-158) Buna göre, İslam'da barışın kaynağına indiğimizde tevhid/bütüncül bakış ışığında İslami ekoloji anlayışındaki özel yaklaşıma varırız.

İslam kendi özünde bir birlik, barış ve uzlaşma mesajı barındırmaktadır. Bu mesaj kişinin iç dünyasından toplum ve kainata da yansımaktadır. İslam Allah'a teslim olma sürecidir. Bu süreç içerisinde küçük evrenle büyük Evren uzlaşır. Böylece evrenin yapısında var olan o ahenk insanın da buna katılmasıyla tevhid/birlik hali zuhur eder ve böylelikle ilahi mesaj da amacına ulaşır.

Tevhid, idrakte başlar, iman ve varlığın teslimiyeti ile kemalata erer. İslam ülküsü, yaratılanın Yaradanı tanıması (marifetullah) ve Yaradan aracılığıyla varoluşsal birliğe ulaşmasıdır. (Said & Funk, 2007: 156) Varoluş birliğine ulaşan kişinin içsel çatışmaları sona ererek içsel huzura (mutmain olmuş nefse) dolayısıyla barışçı kişiliğe erişir. Barışçı kişiliğe kavuşan kişi içindeki iklimi dışarıya yansıtarak kainata huzur yayar. Tevhid inancı, farklı boyutlarda insanı etkileyerek insan hayatına giren ve hem İslami düşüncüyü hem de İslami pratiği şekillendiren bir kavramdır. İnsanlığın tekliğinin vurgulandığı öğretisel ve ideolojik düzenlerinin ötesinde tevhid, önce içsel barışa, sonra da toplumla ve kainatla ilişkileri düzenlemeye aracılık eder.

Tevhid, modern anlayışın aksine, insanın ruh-beden bütünlüğüyle birlikte, bütün insanoğlunun ve bütün hayatın temel birliğine dair İslam idealini ifade eder; kökleri dışlayıcılıkta ve düâlitede yatan bir gerçeklik görüşünü reddeder. Tevhid

ilkesi, doğaya, tevhidi/bütünsel, manevi bakışı ve barışla ilgili islamî bakış açısını yansıtmaktadır.

Buna göre, İslam'ın doğaya bakışı, insan-merkezciliğe veya çevre-merkezciliğe değil daha ziyade bütünlüğe/tevhide dayanır.

“Sizin için, yeryüzüne boyun eğdiren O'dur. Şu halde onun omuzlarında yürüyün ve O'nun rızından yiyin. Sonunda gidiş O'nadır.” (Mülk, 67/15)

“Allah'ın sana verdiğiyle ahiret yurdunu ara, dünyadan da kendi payını (nasibini) unutma. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de ihsanda bulun ve yeryüzünde bozgunculuk arama. Çünkü Allah, bozgunculuk yapanları sevmez.” (Kasas, 28/77)

Bu ayetler çevreci tartışmalarda sık sık ortaya çıkan insan-merkezcilik ve çevre merkezilik kavramları arasındaki dengeyi tanımlamaktadır. Zira yüce Allah insana verdiği rızkı hatırlatmasının hemen akabinde ayette, bir uyarı cümleciği yer almakta, böylelikle Allah insanoğluna sorumlu davranması gerektiğini bildirmektedir.

Diğer taraftan, İslam'da insanlar, Yaradan'a itaat ederek ve O'na teslim olarak tabiatla bütünleşir. “İslam'da tabiat-ruhun, dünyevi olan-semavi olanın zıttı olarak betimlenmez.” (Özdemir İ. , 2007: 53)

Çünkü bütün yaratılmışların müslim/Allah'a teslim olduğuna ona itaat ettiğine inanılır.

“Her şey onu hamd ile tesbih eder; ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız.” (İsrâ, 17/44)

Bu ayet birçok İslâm düşünürünü doğayı bir bütün halinde canlı bir varlık saymaya sevk etmiştir. Müslümanlar; canlı, anlamlı ve amaçlı, daha da önemlisi, kendileri gibi müslim olan ve Allah'a secde eden bir dünyada yaşarlar. Bunun sonucu ise, kainatın bütünlüğünün ve onunla maddi ve manevi olarak bütünleşmenin keşfedilmesidir. Çevrelerine bakan Müslümanlara her şey birlik içinde, dostça ve Yaradan'a işaret eden bir alamet olarak görünür. (Özdemir İ., 2007: 52-53)

Aslında sağlıklı bir çevre için insanların kendi iç dünyalarını yani zihnini ve kalbini zulmetten kurtarması, böylelikle önce iç temizliğine kavuşması gerekmektedir. Âfâk ve enfüs arasındaki bu paralelliği yağmur duası örneğinde görmekteyiz. Buna göre yağmur duasından önce; *“fakirlere sadaka verilmesi,*

herkesin günahlarından tövbe ve istiğfar etmesi, küs olanların barışması uygun olur. Yağmur duasına giderken mütevazı ve boynu bükük bir durumda olmak, ihtiyaçları ve çocukları, yavrularıyla birlikte hayvanları da götürmek müstehaptır.” (Zeylaî, I, 231)

Ekolojik krizin en büyük nedeni olarak; insanların iç alemindeki krizi dış dünyaya yansıttıklarını düşündüğümüzde, insanların manevi halinin/enfûs (içsel durumu) maddi dünyayı da/âfâk etkilediği anlaşılmakta bu yönüyle de İslamî çevreciliğin bir maneviyat ekolojisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

3.3. ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ

Düşünce sistemleri için, Tanrı-evren-insan ilişkisi son derece önemli olup, oluşturulan sistemde tabiata ve insana yaklaşım, kabul edilen Allah tasavvuruna göre şekillenme ya da Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde evren tasavvurunun son derece önemli olduğu görülmektedir.

Bunun içindir tarihin her döneminde Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi, filozofların ve mütekellimlerin/teologların ilgilendiği temel problemlerden biri olmuş; kelmacılar, âlem tasavvuru ile Allah tasavvuru arasındaki ilişkinin önemini vurgulamışlardır.

“Hatalı bir evren tasavvurunun hatalı bir İlah anlayışına sebep olacağına” inanmaları sebebiyle de kozmolojiye son derece önem vererek Tanrı anlayışlarıyla uyumlu bir evren modeli geliştirmeye çalışmışlar, kozmolojik temel prensiplerine aykırı düşünenleri de tekfir etmekten çekinmemişlerdir.

Nitekim, alemin ezeliliği, haşrin ruhaniliği ve Allah'ın cüziyatı bilemeyeceğini ileri süren filozofları, Gazzali'nin (ö. 1111) tekfir edişi meşhurdur. (bk. Gazzali, Tehâfütü'l-Felâsife s.212)

İmamü'l Haremeyn Cüveynî'nin Tanrı tasavvuru ve evren arasındaki ilişki bağlamındaki açıklamaları ise şu şekildedir:

“Sonsuz bölünme, hadislerin sonsuz olmasına, hadislerin sonsuz olması, âlemin ihata edilememesine, âlemin ihata edilememesi ise dinin birçok ilkesinin

yıkılmasına sebep olacağı için, hadislerin sonlu olmamasının reddi, cevher-i ferd ilkesinin en önemli esaslarından birisidir.” (Cüveyni, 1999: 36-39)

Bunu şu şekilde açıklayabiliriz:

1. İhâta edilemeyen bir evren tasavvuru, evrene; “sonsuzluk, süreklilik, ezelilik kavranılamamazlık” gibi Tanrı'ya has sıfatlar verilmesine sebebiyet verilerek, alemle Tanrının aynileştirilmesine yol açar. Hâlbuki “tevhid ve tenzih” olarak adlandırılan Allah ve âlem ayrımı, Kur'an'ın en temel prensiplerindendir. (Bulğen, 2010: 62).
2. İhata edilemeyen bir evren tasavvuru, evren üzerinden Tanrı'nın mevcudiyetini gösteren delilleri düşürecektir. Nitekim Tanrı'nın varlığını, ihata edilemeyen bir şey üzerinden delillendirmek mümkün değildir.

Nitekim, Kant'ın, metafizikle birlikte “evrenin ihata edilemeyeceğini” iddia ederek kozmolojiyi de rasyonel bilgiye kapatmasıyla Kant'ın imancı din felsefesinin pozitivizme kapı araladığı görülmektedir. Kant başlangıçta kendisi de kozmolojiye ilgi duymasına ve evrenin oluşumuna dair teoriler geliştirmesine rağmen, daha sonra fikrini değiştirmiş, evrenin ihata edilemeyeceğini iddia etmiştir.

Evrenin ihata edilemeyeceği iddiasının sonucu olarak, Kant sonrası dönem, deizm/işlevsiz Tanrı fikri, ateizm, pozitivizmle sonuçlanmıştır.

3. Âlem üzerinden Allah'ın varlığına giden delil (hudus delili) düştüğü zaman, Kur'an'da âlem kavramı ile kastedilen, mahlukatın/bütün yaratılmışların Yaratıcısının varlığına işaret/delil olma vasfı da düşecektir.

4. Hudus delili ortaya konulamadığında, âlemin kıdemi fikrine sebep olacağından, bu hal "teaddüd-i kudema" diye adlandırılan (kadimlerin çoğalmasına) sebep olacaktır. (Bulğen, 2010: 62)

5. Bölünemeyen en küçük parça olarak tabir edilen “cüz-i la-yetecezza”nın reddi, Allah'ın cüziyâtı bilememesi yani O'nun ilminin âlemi kuşatamaması probleminin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

- 6- İhata edilemeyen bir âlem düşüncesi yaratma problemini de doğuracak, sonsuz parçaları sonsuz olan bir bütünün yaratılabilmesi imkansız olması ve Allah'ın yaratmasının da muhale taalluk etmemesine binaen, alem Allah'ın yarattığı olmaktan çıkacaktır.

7. Varlığını, sadece, fiziksel oluşlar yani arazlara ve yer-zaman eksenlerine bağlı bir halde devam ettirebilen atomların reddi, âlemde zaman ve mekandan münezzehtir,

Tanrı ile aynı öze sahip mutavassıt varlık formlarının tasavvuruna imkan sağlayacaktır.

Burada, “cevher-i ferd”i reddeden filozofların, alemin ezeliliğini savundukları, ahiretteki cismaniliği reddettikleri ve Allah'ın cüziyatı bilemeyeceğini iddia ettikleri (Bulğen, 2010: 62)göz önüne alınmalıdır.

Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin kavramsal çerçevelere göz attığımızda ise, bu kavramların, Tanrı-evren ilişkisinin niteliği üzerinden bir Tanrı tasavvuru oluşturduklarını görüyoruz. Mesela; Teizm, evrenin dışında, sonsuz, onu yaratan ve gözetan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, Panteizm, evrenle Tanrıyı aynileştirerek, “Tanrı evrendir” der. Panenteizm “Tanrı evrendedir” derken, Deizm “Tanrı evrenin ötesindedir” diyerek O’nun aşkınlığına vurgu yapar.

Kelam ilmi açısından evren kavramına karşılık gelen “âlem” kavramı, Kelamcılara göre Allah’ın dışındaki her şeyi ifade etmektedir. Kelamcılar âlemi bir bütün halde ele alır, onu cevher ve arazlardan müteşekkil olarak ve sonradan meydana geldiğini kabul eder. Kelamcılar buradan yola çıkarak Allah’ın varlığını kanıtlarlar. (Cüveynî, 2010: 34-36) Burada, evren ve evrenin işleyişinin de Tanrı'nın temellendirilmesinde önemli bir konuma sahip olduğu ortadadır. “Hudus, imkan; gaye, nizam, inayet ve ihtira gibi klasik deliller, dış dünyadaki somut gözlemlenebilir olgulardan hareket ederek Tanrı'nın varlığına yol bulmaya çalışan delillerdir.” (Bulğen, 2010: 63)

Diğer taraftan, Aristotalesten itibaren, Tanrı-evren tasavvuru ve bu ikisinin arasında kurulan ilişkinin değişimlerine baktığımız zaman şunları görüyoruz:

Eudoksos’un geometrik tabanlı Dünya merkezli ortak küreler modelini mekanik bir modele dönüştüren Aristoteles’e (MÖ 384-322) göre, evren küre şeklinde ve sonludur. Ona göre bir tek evren vardır ve bu evren her yeri doldurmaktadır ve bu yüzden evrenin ötesi yoktur. İç içe geçmiş kürelerden oluşan bu evrenin merkezinde durağan olan Dünya vardır, Tanrı ise ilk hareket ettirici olarak evrenin çevresindedir.

Evrenin Ay altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayrıldığı Aristoteles sistemine göre, Ay-üstü alemde küreler olup, Ay ve her bir gezegen iç içe geçmiş olan bir kürede çakılıdır. Gezegenin hareketi kürenin hareketine bağlı olup, Bu kürelerin de hareketi kendisi hareketsiz ilk hareket ettirici tarafından verilmiştir. Bu ilk hareketten

iç içe olan diğer küreler de etkilenmiş olup bir sistemin çarkları gibi onlar da dönmeye/hareket etmeye başlamıştır. Bu sistemde ilk hareket ettirici Tanrı olmakla beraber madde ve evren, Tanrı tarafından yaratılmış değil, onunla birlikte ezeli olarak tasavvur edilmiştir.

Daha sonra Batlamyus, (Ptolemy, 85-165) MS II. yüzyılda Aristoteles'in evren sisteminin yanı sıra, Eudoks'un görüşlerinden de istifade ederek, yine Dünya merkezli; Ay, Güneş, yıldızlar ve beş gezegeni taşıyan iç içe geçmiş sekiz tane kürenin Dünya'yı çevrelediği ve bu kürelerin dünyanın etrafında daireler boyunca sürekli olarak döndüğü bir evren modeli geliştirdi.

Öte yandan, ilahi kaynaklı büyük dinlerin doğmaya başlamasıyla beraber insanlar arasında tek Tanrı inancı yayılmaya başlamıştır. Bu inanışa göre, her şeyin ve evrenin yaratıcısı olarak tek ve ezeli-ebedi olan Yüce Tanrı kabul edilmiştir. İlahi kaynaklı dinlerin evren tasavvurunda, evren ve tüm varlıklar Allah tarafından yoktan yaratılmış olup, madde ve evrenin bir başlangıcı ve sonu olup ezeli ve ebedi değildir. (Şahin H. , 2014: 163)

Fakat tek Tanrı inancına sahip olan ve evren dâhil içindeki her şeyin bu yüce Tanrı tarafından yaratıldığını kesin inanç olarak kabul eden Hristiyan dünyasının belli bir gökyüzü ve evren modeli bulunmamaktaydı. Daha sonra, Aziz Thomas tarafından Aristoteles'in ve Batlamyus'un evren anlayışı ile Hristiyanlığın tek Tanrılı evren anlayışı bağdaştırılmıştır. Aziz Thomas'ın evreni anlamak üzere geliştirdiği bu model daha sonra Hristiyan düşünürlerce mutlak doğru kabul edilerek Hristiyan Kilisesinin resmi görüşü haline gelmiş, böylece bu evren modeli katı ve değişmez bir inanç konumuna yükseltilmiştir.

Artık bundan sonra Aristoteles'e ve Batlamyus'a yönelik hiçbir eleştiri hoş karşılanmamış ve onlara dil uzatmak Hristiyanlığa dil uzatmak gibi görülmüştür.

Aydınlanma öncesine geldiğimizde, Ortaçağ boyunca, Tanrının merkezde, her şeye hâkim olup, mutlak ve etkin güç(evreni yaratıp yönettiği) olduğu Tanrı anlayışı genel kabul görmüş, filozof, teolog ve doğa bilimcisinin asıl amacı da, Tanrı-evren ilişkisi açısından, Tanrısal gücün, evrene içkin mi, aşkın mı olduğu' sorusunu cevaplamak olmuştur. Bilim Devrimi sonrasında ise, bu soru, mekanik evren modelinin bu evrene müdahalesi gereksiz atıl bir Tanrı anlayışına yol

açmasıyla yerini, 'yasaların işlediği mekanik bir evrenle kadir-i mutlak bir Tanrı nasıl ilişki kuruyor' sorusuna bıraktı.

Bundan dolayı, Tanrı-hareket ilişkisinin açıklanabilmesine yönelik daha tutarlı bir zemin sağlaması hasebiyle Aristoteles'in organik fiziğini bir kenara bırakarak, mekanik evrende Grek atomculuğunu yeniden canlandırmaya ve bu doğrultuda Epikürün atomunu Hristiyanlığın temel ilkeleri ışığında yeniden yorumlamaya girişen Gassendi, içsel hareket prensibinin yaratılış sırasında Tanrı tarafından maddeye verildiğini varsaydı. (Arslan, 2011: 335)

Diğer taraftan, Kopernik'le başlayan, Kepler, Galileo, Descartes'la devam eden ve Newton'la sonuçlanan bilimsel çabaların neticesinde, Dünya merkezli evren anlayışı tamamıyla sona ermiş, bunun yerine Güneş merkezli olan ve her yerinde doğa yasalarının egemen olduğu mekanik evren anlayışı ortaya çıkmıştır. Mekanik olarak düşünülen evren aynı zamanda durağan olarak da kabul edilmekteydi. Newton ve diğerleri durağan bir evren modelinin yol açacağı problemleri çözebilmek için sonsuz bir evren öngörmüştü. Çünkü sonlu ve durağan bir evrende, birbirini çeken maddeler birbirlerine doğru çekilecek, bu durumda tek bir noktada toplanan evren içe doğru büzüşecekti. Hasılı evrende böyle bir durumun olmadığı görüldüğü için, Newton, maddenin sonsuz bir evrene yayıldığını söyleyerek sorunu çözmeye çalıştı. (Sonrasında, bu sonsuz ve durağan evren modeli teistik deliller açısından ciddi sıkıntılara yol açacaktır.)

Newton fiziğinin katkılarıyla 17. yüzyıldan itibaren “bilimsel devrim” olarak isimlendirilen modern bilim anlayışı ortaya çıktı. Bu bilimsel anlayışın bakış açısına göre evren; başlangıcı ve sonu olmayan, durağan, sonsuz boyutlara sahipti. Maddenin bu evrende varlığı ezeli ve ebedi olup ve tüm fiziksel olaylar da bir sebebe dayanmaktaydı. Bu bilimsel anlayışın sonucunda evren mekanik ve katı bir şekilde determinizme dayanan bir yapı şeklinde görüldü.

Alemin ezeliliği fikrinin, bilim adamları tarafından benimsenmesinin birlikte savunulduğu fikir/fikirler ve götürdüğü nokta itibarıyla, antik dönemde bu fikrin deist tanrı anlayışıyla birlikte determinist evren modeliyle düşünüldüğü ve aydınlanma dönemi diye adlandırılan dönemde de deist ve metaryalist fikirlerin yayılmasına yol açtığı bilindiğine göre, Gazzali'nin filozofları tekfir ettiği

hususlardan biri olan, alemin ezeliyeti düşüncesini savunmanın, yol açacağı tehlikenin farkında olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, mekanistik anlayışı tüm evrene uygulayan Marquis de Laplace'nin (1749-1827) kozmik determinizmine göre, aynı nedenlerin aynı sonuca yol açması ilkesi kesin olup, evreni düzenleyen yasaların keşfedilmesiyle birlikte, evrene ilişkin kesin bilgilere ulaşılabilir ve maddenin zerrelere kadar her bileşenin hareketleri önceden kestirilebilir, dolayısıyla evrenin açıklanmasında Tanrı'ya ihtiyaç kalmayacaktır. Böylece ezeli evren düşüncesiyle birlikte nedensellik ilkesi aynı zamanda Tanrı'yı reddeden materyalist ve ateist felsefenin de temel argümanlarından biri olmuştur.

Nitekim Gazzali, alemin ezeliyeti düşüncesinin, determinizmin ile birlikte düşünüldüğünü, filozofların bu konudaki görüşlerinden bahisle şu şekilde ifade etmektedir:

“Filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, alemin ezeli olduğu yolundadır. Aynı zamanda, o, sebeplinin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi, yüce Allah'la beraber O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaratıcının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil zat ve merteye bakımından bir önceliktir. Filozofların hepsinin öğretisi alemin ezeli olduğu, genellikle sonradan olanın hadis bir vasıta olmaksızın ezelden sûdûr etmesinin kesinlikle düşünülemeyeceği şeklindedir. (Gazzâli, 2014: 44-45)

Nedensellik ilkesinin katı olarak algılandığı ölçüde, deist ya da materyalist anlayışlara kapı araladığı düşünüldüğünde, İmam Gazzali'nin sebep sonuç ilişkisinin zorunsuzluğu düşüncesi ve bu düşüncenin çağımız Kuantum Fiziğinin Kopenhag yorumunun indeterminist anlayışıyla paralelliği de akıllara gelmektedir.

Nitekim tabiatla süregelen düzendeki sebep sebepli ilişkisinin zorunluluğunu reddeden ve bu ilişkileri zihnin alışkanlığına bağlayan Gazzali, (Gazzâli, 2014: 337) bu görüşüyle, ayrıca, insan-gözlemcinin düşünce, niyet, bilgi ve eylemleriyle süreçlere ve bütüne etki eden, katılımcı yönü ve olasılıktan oluşa geçişteki belirleyici rolünü de ortaya koymaktadır.

Kur'an'a göre evrene her an her yerde müdahale eden içkin ve dinamik Tanrı anlayışı (Rahman, 55/29) ile canlı evren anlayışının, İslam düşüncesinde, katı determinist düşünceye ve mekanik evren anlayışına izin vermediğini söyleyebiliriz.

Batı medeniyetinde, 18. Yüzyıla geldiğimizde, bilimsel devrim, yeni teknolojik buluşlar ve keşiflerin etkisiyle hız kazanmış, bilimde modern anlayışın, astronomi, matematik, fizik ve biyoloji alanları başta olmak üzere, bütün sosyal bilimlere, sosyal-kültürel alanlara ve gündelik yaşam biçimine kadar yayıldığı bu dönem, ‘aydınlanma yüzyılı’ olarak kabul edilmiştir. Bu yüzyılın aydınlanma olarak nitelenmesi, akıl ve bilimin ışığında ilerlemeye başlayan insanın, büyü, canlı, anlam dolu ve kutsal evren anlayışının, cansız, maddî, profan ve keşfedilmeye, daha da ötesi her türlü sömürüye açık, insanın mücadele ve mağlup etmesi gereken bir ‘meta’ya dönüşme sürecini ifade etmektedir. (Şahin H. , 2014: 170)

18. yüzyılda yaygınlaşan bu modern anlayış, 19. yüzyılda pozitivist anlayışa evrilmiş, deneye ve gözleme dayanan bilimin kutsandığı bu modern dönemde Tanrı algısı, Hume ve Kant gibi ünlü felsefecilerin çalışmalarıyla derinden sarsılmıştır. Ardından Marx, Feuerbach, Darwin, A. Comte ve Nietzsche gibi düşünürler tarafından Tanrı, evren ve insan ilişkisi tamamen koparılmıştır. Bunun neticesinde 18. ve 19. yüzyılda Tanrı’yı bütün denklemlerin dışına iten materyalist ve ateist akımlar güç kazanmıştır. (Şahin H., 2014: 171)

20. yüzyılda, yeni bilimsel keşifler ve bilimdeki bilgi artışı ile birlikte, Newton’un ana hatlarını ortaya koyduğu ve 19. yüzyıl bilim adamlarının son rötuşlarını yaptıklarına inandıkları bilimsel sistemi bozup parçalamak gibi ters bir etkisi oldu. Bilimdeki yeni ilerlemeler, bilimin temellerinin keskin bir biçimde eleştirilmesine ve yeniden gözden geçirilmesine neden oldu. Bütün bu gelişmeler içerisinde, bilim tarihi ve teizm açısından, en önemli olanlarının başında evrenin genişlediğinin keşfedilmesi ve ardından ‘Big Bang’ adı verilen büyük patlama ile evrenin başlangıcının (yoktan var) olduğunun ortaya konması gelmektedir.

Genişleyen evren ve Big Bang (büyük patlama) kuramının keşfinden önce, bilim dünyasında Newton’un evrensel çekim yasasıyla ortaya koyduğu mekanik, durağan ve sonsuz evren modeli hâkimdi.

Günümüzde, Aydınlanma düşüncesinde; Kant sonrası şekillenen statik evren algısı ve bu algı ile şekillenmiş olan mantıksal/kavramsal şema ile doğanın yorumlanmasında izlenen bilimsel yöntem, köklü bir değişime uğramış durumdadır. Kanıtlarını; çağdaş kozmolojinin sürekli genişleyen “açık evren”, yeni fiziğin uzay ve zamanı birleştiren “izafiyet Teorisi” ve maddeden salt harekete dönen “Kuantum

Teorisi” ve “evrimci biyoloji”de bulan yeni evren anlayışı doğal olarak Tanrı tasavvurunu da etkilemiştir. Özellikle Hegel, Bergson ve Whitehead çizgisinin temsil ettiği evrimci/süreççi düşüncenin Tanrı-evren ilişkisinde bu değişimin izlerini görmek mümkündür. Tanrı kavramını yeniden ele alan çağdaş yorumculara göre, evrenin aşkın bir Tanrı tarafından bir kerede ve yoktan var edildiği inancı, kapalı ve statik evren varsayımı üzerine inşa edilen geleneksel teolojilerin ürünüdür. (Arslan, 2011: 339)

Oysa çağdaş teolojilerin esas almak durumunda kaldığı yeni kozmoloji; genişleyen, açık, sonsuz ve dinamik bir evren anlayışına sahiptir. Öte yandan mikro seviyede varoluşun kökenine inildikçe ilk bakışta sabit ve tözsel olması beklenen bir başlangıç noktası yerine, sonsuz bir kaynaktan sürekli yayıldığı hissini veren salt hareketle karşılaşılmaktadır. Hareketin ritim ve ahengine göre farklılaşan-belirginleşen temel parçacıklar (dolayısıyla bu parçacıkların üst seviyelerde oluşturduğu atomlar, hücreler, organlar, bireyler, topluluklar ve nihayet bütün evren-) belirsizlik ilkesiyle malul, indeterminist, kaotik bir süreçte her an yenilenmekte ve hiçlikteki bu şiddetli büyük kaynama içinde, yeni parçacıklar sürekli yaratılmakta ve yok edilmektedir. (Arslan, 2011: 340)

Buna göre, 20. Yüzyılda doğa bilimler alanında yapılan. inceleme ve araştırmalar, değişimi ve dinamik evren anlayışını ön plana çıkarmıştır. Çağdaş/günümüz doğa düşüncesinin, teist yaklaşım ve sürekli yaratılış teolojisi için, 18. ve 19. yüzyıllara göre, daha uygun bir zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, dinin, özellikle de ilahiyatın temel kavramlarının yeniden anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açmıştır. Newtoncu determinizmi çürüten, doğanın ve fiziksel yasanın karakteri hakkında önemli sorulara yol açan çağdaş fizik, bir biçimde geçen yüzyılın fiziğine ve doğa bilimlerine göre sürekli yaratma çabasına, içkin Yaratıcı anlayışına daha yakın duran evrimsel bir dünya görüşü doğurmuştur. (Arslan, 2011: 344)

Nitekim, Kur'an'a göre de, “tabiat, karşılıklı ilişkiler içinde bulunan güçlerin oluşturduğu bir kozmozdur.” Böyle bir görüş, alemin olmuş bitmiş bir yapı olmadığıнын, onun tamamlanma süreci içinde bulunduğunun en açık delili olmaktadır. (Aydın M. S., 1986: 42)

İnsan-gözlemci ise, artık modern dönemin evrene dışarıdan bakan imtiyazlı, üstün ve objektif 'seyircisi' değil, niyet ve eylemleriyle fiziksel süreçlere bir biçimde müdahil olan, düşünce ve bilgisiyle bütüne etki eden, gerçekliğe içkin, katılımcı ve fail unsurdur. İnsan-gözlemci bir yandan olasılıktan olduya geçiş sürecindeki belirleyici rolüyle, diğer yandan olan-biteni (doğa ve tarihi) yorumlama sürecindeki dönüştürücü etkisiyle gerçekliğin tasvirinin temel ve vazgeçilmez ögesi haline gelmiştir. (Arslan, 2011: 30)

Şimdi bu bilgiler ışığında, doğayı dini bir metaforla tanımlamak istersek şöyle bir metafor kullanabiliriz: Doğayı temsil etmek üzere meşhur 'kitap' metaforunda; yazı, işaret ve anlamlarla bezeli kadim doğa kitabı, çağdaş doğa düşüncesinde her an yeniden yazılan/yüklenen ve okuyucu muhataplarıyla aktif ilişki içinde olan dijital bir kitaba dönüşmüştür. İnsan-gözlemci, aynı zamanda her an yenilenen bu kitabın (doğanın) bölünmez bir parçası olduğu için, maddi evreni insan-gözlemci aracılığı ile kendi kendini okuyan bilinçli bir özne olarak yorumlamak da mümkündür (Arslan, 2011: 26)

Tüm bunlardan, Cüveyni'nin “evren hakkında bir kanaat ortaya koymaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağı” sözünden hareketle evren hakkındaki tasavvurun Tanrı tasavvurunu etkilemesi gibi yanlış Tanrı tasavvurlarının da evren/doğa tasavvuru üzerinde olumsuz manada etkili olduğundan bahsedebiliriz. Tevhid daveti ve paradigmasıyla yoğrulmuş olan İslam düşüncesinin ise bütüncül bakış açısıyla ekolojik sorunlara en temel çözümü sunduğunu ifade edebiliriz.

3.4. KOZMOLOJİK DELİL

Klasik Delilleri kaynakları açısından şöyle sınıflandırabiliriz:

- 1- Sırf akli yolla elde edilen deliller: “Ontolojik Delil.”
- 2- Dış âlemden elde edilen deliller: “Kozmolojik Delil” ve “Teleolojik Delil”
- 3- İnsanın manevî âleminden elde edilen deliller: “Dinî Tecrübe Delili” ve “Ahlâk Delili”

Kozmolojik delil; evrenin açıklamaya olan ihtiyacı ve bu evrenin kendi açıklamasını içinde barındırmadığı gerçeğinden hareketle, evrenin açıklamasını ancak kendi varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan, zorunlu bir varlık (Allah) ile yapılabileceğini dile getiren delildir. (Taslaman, 2016: 25)

Kozmolojik delil bir bütün olarak evreni ele alması sebebiyle bizim uzak çevremizi ele alır. Gaye ve Nizam delil ise evrende var olan düzen, güzellik ve onun bir amaca hizmet ediyor oluşu fikrine dayanır ve bizim yakın çevremizi ele alır. (Pakoğlu, 2012: 638)

Kozmolojik delil, tarihinin en parlak dönemini, Müslüman kalamcı ve filozofların eserlerinde yaşamıştır. İslam düşünce tarihinde kalamcılar daha ziyade “Hudus Delili”ni, filozoflar ise “İmkan Delili”ni tercih etmişlerdir. Fakat daha sonraları her iki delil de, Kelâm kitaplarında önemle el alınmıştır. (Aydın, 2012: 42)

Biz burada konumuz açısından, dış âlemden elde edilen deliller olan, “Kozmolojik ve Gaye ve Nizam” kanıtlarını; kozmolojik delillerden de, Allah-âlem tasavvurunun sahih bir şekilde oluşumuna katkı sağlayacağını düşündüğümüz “Hudus Delili”ni ve onun güncel versiyonu olan “Kelamın Kozmolojik Kanıtını”; Tanrı-evren- insan ilişkisini doğru zemine oturmaya ve çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz “Gaye ve Nizam Delili” ve onun güncel versiyonu olan “İnsancıl İlke ve Hassas Ayar Delilini” ele alacağız.

3.4.1. Hudus Delili

Bu delil daha ziyade kalamcıların gözde delili olduğu için çok kere “Kelam Delili” şeklinde adlandırılmaktadır. Kelam alimleri haklı olarak da delilin kaynağını Kur’an’a kadar götürmektedir. (Aydın, 2012: 42) Fahrettin Razi’ye göre bu delilin kaynağı, Hz. İbrahim (A.S.) in yüce Allah’ın; “Sönüp gidenleri sevmem” (Enam, 6/75- 76) sözündeki tuttuğu yoldur. (Razi, 1978: 137)

Söz konusu arayış Kuran’da şöyle dile getirilir: “*Aynı şekilde biz İbrâhim’e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun.*” *Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.” “Ben, O’nun birliğine inanarak*

yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.” (Enâm, 6/76-79)

Hudus Delili, eski ve yeni hemen hemen bütün kelam kitaplarında vardır. İzmirli de “Hudus Delili”ni şu şekilde ifade etmiştir:

Biz hayvan, bitki ve maden gibi sonradan meydana gelen (muhtesat) varlıkların hudusunu, sonradan olduğunu görüyoruz. Sonradan olanlar için her halde bir sonradan var eden (muhtdis) bir neden gereklidir. Bu da zorunlu olarak malumdur. Hadisin (sonradan meydana gelenin) bir muhtdise (sonradan var edene) ihtiyacı aklen oldukça açıktır ki, Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur:

“Yoksa onlar, hiçbir şey olmadan (yani yaratıcısız) mı yaratıldılar? Yoksa kendileri yaratıcı mıdır?” (Tur, 52/35)

“Attığınız meniye gördünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz?” (Vakıa, 56/58-59)

Çünkü yaratıcı olmaksızın yaratılmadıkları gibi, kendilerinin de yaratıcı olmadıkları zorunlu olarak malumdur. İnsan zorunlu olarak bilir ki, muhtdis olmaksızın yaratılmamıştır. Kendi kendisini de yaratmamıştır. Bu durumda kendisi için bir yaratan, bir muhtdis belirler. O muhtdisin, o yaratanın varlığı zorunlu (vacibül-vucüd) olur. (İzmirli, 2014: 72)

Delilin eski şekillerinden birini Gazali'de görmekteyiz onun delili dile getirişi şöyledir:

- 1-Hâdis bir varlık, var oluşunda mutlaka kendisini var eden bir sebebe muhtaçtır.
- 2- Kâinat hâdistir.
- 3- O halde onun da hudusunun bir sebebi olması lazımdır. (Gazzali, 1993: 1/331)

Evrenin ezeli olmadığını yani zamanda bir başlangıcının olduğunu ispatlamayı amaçlayan, evrenin/maddenin ezeli olduğuna dair Yunan bakış açısını reddetmek gayesine binaen ortaya konan bu delil, Ortaçağ'daki din alimleri tarafından çok yönlü olarak geliştirilmiş, tarihsel olarak oldukça önemli olan kozmolojik kanıtın bir şeklidir.

Her ne kadar öncüllere dayanan bir sistem görülme de Allah'ın varlığıyla ilgili “Kozmolojik ve Teleolojik Deliller”e Kur'an'da rastlamak mümkündür. (mesela; bk. Nahl 16/3-18; Rum 30/20-27; Vakıa 56/57-74).

3.4.2. Kelamın Kozmolojik Delili

Geçen yüzyılda, en son bilimsel bulgularla da desteklenerek güncellenen ve yeniden canlanan, en son haliyle, İslam kelimacılarına atıfla ‘Kelamın Kozmolojik Delili’ olarak isimlendirilen ‘Hudus Delili’, William Lane Graig tarafından özetle şu öncüllerle ortaya konmaktadır:

1. Var olmaya başlayan bütün şeylerin, varlığının bir sebebi mevcuttur.
2. Kainat var olmaya başlamıştır.
- 2.1 Gerçek bir sonsuzun imkânsızlığına dayalı kanıt.
- 2.2 Ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğun oluşmasının imkânsızlığına dayalı kanıt.
- 2.3 Evrenin Genişlemesine Dayanan Doğrulama
- 2.4 Evrenin Termodinamik Özelliğine Dayanan Doğrulama
3. Demek ki evrenin varlığının bir sebebi vardır. (Graig, 2013: 147-148)

Bu kanıtlara daha yakından baktığımızda açık bir şekilde, bu kanıtlardan hayati öneme sahip olanının öncül (2) olduğunu göreceğiz.

2.1 ve 2.2’nin felsefi olarak doğruluğu tespit edildikten sonra, konumuzla biraz daha ilişkili olduğu için, biz, 2.3 ve 2.4’e göz atacağız.

2.3. Önermede yer alan evrenin genişlemesi ile doğrulama hususuna gelince;

Evrenin ezeli olmadığı, yani bir başlangıcının olduğu, felsefi kanıtların yanında, 1900’lü yıllar boyunca, astrofizik ve astronomideki bilimsel bulgularla dikkat çekici derecede doğrulanmıştır.

1920 yılına dek insanların çoğu ezeli ve statik bir evren modeline inanıyorlardı. Bu dönemlerde, ‘evrenin başlangıcının olup olmadığı’ konusu daha çok metafizik ve teolojinin kapsamı dahilinde görülüyordu. Fakat 20. yüzyıl başlarında yapılan bilimsel çalışmalar ve astronomi sahasında deneyler, gözlemler ve elde edilen bulgularla birlikte evrenin başlangıcı konusu bilim alanına girmiştir.

Tüm zamanlar boyunca insanların geneli tarafından inanılan evrenin ezeli ve statik olduğuna dair geleneksel kozmoloji anlayışı, 1917’de, Einstein’ın Genel İzafiyet Teorisi’ni (GİT) kozmolojiye uygulamasıyla derinden sarsılmıştır. Einstein’ın Genel İzafiyet Teorisinin, ezeli ve statik bir evren modeline izin

vermediğinin anlaşılmasından sonra, 1929’da Amerikalı astronom Edwin Hubble tarafından evrenin genişlediğine dair ilk gözlemsel kanıtlar elde edildi. (Graig, 2013: 161)

Hubble, teleskopla yaptığı incelemeler sonucunda ışığın tayflarındaki kaymalara bakarak galaksilerin hareket ettiği ve sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşmakta olduklarını keşfetti, evrenin genişlemekte olduğunu gözlem verilerine dayalı olarak iddia etti.

Buna göre; galaksilerin devamlı surette tıpkı şişirilmekte olan bir balonun üzerindeki noktacıklar gibi uzayda birbirlerinden uzaklaştıkları ve bu uzaklaşmayla birlikte maddenin yoğunluğunun azaldığı anlaşılmıştır. Yani; evrenin oluşumunda da geriye doğru gidildiğinde maddenin en yoğun ve bir arada olduğu; en son noktada tek bir noktadan evrenin oluşmaya başladığı diğer bir ifadeyle evrenin bir başlangıcının olduğu anlaşılır. Yani; geçmişte, evrendeki bütün madde yoğunluğunun sonsuz olan bir noktada sıkışmış halde bulunduğu öyle bir an vardı ki, evrenimiz bu sıfır noktası denen hiçlikten, büyük bir patlama (Big Bang) ile meydana gelmiştir.

20. yüzyıldaki keşiflerin en büyüklerinden birini gerçekleştirerek o ana kadar bilim dünyasında hakim olan bilimsel ve felsefi önkabullere -ki bu önkabuller evrenin en büyük ölçeklerde durağan, sonsuz, sabit ve değişmez olduğunu öne sürüyordu- darbe indirerek hakim evren modelini temelinden sarsan Hubble’ın bu keşfi büyük bir şok etkisi yaratmıştı.

Uzak galaksilerden gelen kırmızıya kayan ışığın ‘Büyük Patlama’ adına güçlü kanıtlar ortaya koymasına ilaveten, evrende helyum gibi hafif elementlerin çok olması, 1965’teki kozmik fon radyasyonunun keşfi ve bu teorisinin ilk modelinden günümüze gelene dek, gelişmiş teknoloji ve uydulardan elde edilen bilimsel verilerin gittikçe artan bir netlikle evrenin genişlediğini göstermesi, Big Bang teorisinin doğruluğunun desteklendiği kanıtlamaktadır.

Materyalist-ateist felsefeyi benimsemiş olan astronom ve fizikçiler, yaradılışı dışarıda tutabilmek ve mutlak başlangıçtan kurtulabilmek için çeşitli evren modelleri geliştirmeye çalışsalar da, bu modellerin hiçbir şekilde ezeli evren görüşünü destekleyemedikleri görülmekte, netice itibari ile evren üzerine yapılan bütün bilimsel çalışmalar ve bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkan bütün bilimsel bulgular

evrenin genişlediğini ve evrenin ‘Big Bang’ denilen büyük patlama ile sıfır noktasından, yani yoktan var edildiğini göstermektedir. Bu durum da açıkça ‘Yaradılış’ı işaret etmektedir.

Graig’e göre, standart ‘Büyük Patlama’ modelinin evrenin mutlak bir başlangıcını öngörmesi durumu, ‘Kelam Kozmolojik Kanıtı’nın ikinci öncülü ile ilgili bilimsel bir doğrulamaya sahip olduğumuzu göstermektedir. (Graig, 2013: 163)

2.4. öncülde yer alan “Evrenin Termodinamik Özelliğine dayanan doğrulama” . (Graig, 2013: 165) da evrenin başlangıcı olduğunu gösteren bir başka bilimsel kanıttır.

Termodinamiğin ikinci kanununa göre, kapalı bir sistemde meydana gelen süreçler daima denge durumuna yönelir.

Bu durumda, evrenimiz de devasa kapalı ve izole/dışarıyla hiçbir etkileşimi olmayan bir sistem olduğuna göre, zamanda ileri doğru gidildiğinde toplam entropisi (düzensizliği) sürekli artmak suretiyle, maksimum bir değere yaklaşmakta, yani; sürekli bir sona doğru ilerlemekte, diğer taraftan da; evrenimiz için geriye doğru gittiğimizde; entropisi daha düşük (düzenliliği en yüksek) ve başlangıcı olan bir evrenle karşılaşmaktayız.

Yani eğer evren materyalist-ateist düşünce sahiplerinin iddia ettiği gibi ezeli ve sonsuz olsaydı entropi yasası gereğince şu anda tükenmiş ve yaşamsız bir yer haline gelmiş olmalıydı. Şu an böyle olmadığına göre evrenin bir başlangıcı vardır. (Şahin H., 2014: 186)

Zamanda ileriye gittikçe entropisi sürekli artan evren, denge durumundan çok daha fazla uzaklaşmaktadır. Buna göre, ikinci kanun, yeterli zaman var olduğunda evrenin “ısı ölümü” olarak bilinen, ‘Termodinamik Denge Durumu’na varacağını gösterir. Sonuç olarak, denge durumunun tamamen hâkim olmasıyla, bütün evren artık hiçbir değişimin olmadığı nihai bir durumda sona erecektir. Şimdi sorulması gereken soru şudur: Eğer evren sonsuz geçmiş-ten beri var olsaydı, neden şu anda soğuk, karanlık ve yaşamsız bir durumda değildir? Bu delil özellikle etkileyicidir, çünkü termodinamik fizikçiler tarafından pratik olarak bilimin tamamlanmış bir sahası olarak kabul edilir.

Böylece, bu kez termodinamik temelli bilimsel delil, Kelam Kozmolojik Kanıtı’nın ikinci öncülünün haklılığını onaylar.

1. ‘Var olmaya başlayan bütün şeylerin, varlığının bir sebebi mevcuttur.’ öncülüne gelecek olursak:

Birinci öncül, diğer öncüllerle kıyaslandığında, tartışmasız doğrudur.

‘Yokluktan ancak yokluk meydana gelir’ ilkesinin doğruluğu açık olduğuna göre, eğer başlangıçta, mutlak yokluk olsaydı, o şartta evrenin bir şekilde var olması nasıl mümkün olabilirdi? (Graig, 2013: 168-169)

3. ‘Demek ki evrenin varlığının bir nedeni vardır.’ Öncülüne geldiğimiz zaman ise, (1) ve (2) öncüllerinin doğruluğu göz önünde bulundurulduğunda, bir başlangıcının olduğunu ispat ettiğimiz evrenin varlığının bir nedeni olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu nedenin de; zamanda bir etki yaratmayı özgür olarak seçen, ‘zati bir fail’ olması zorunludur. Bu varlık da Allah’dır.

Esasında, evrenin sebebinin dilediğini özgürce seçebilen zati bir fail/yaratıcı olması gerektiği, son derece makul gözükmektedir. Zira başka türlü, ezeli bir sebepten zamansal bir etki nasıl çıkabilirdi? (Graig, 2013: 173)

“Eğer sebep, basit bir şekilde ezelden beri var olan zorunlu ve yeter şartların mekanik olarak işlemesi olsa idi, o takdirde neden sebebin etkisi de ezelden beri var olmasın? Örneğin suyun donmuş olmasının sebebi sıfır derecenin altında sıcaklığın olması ise, eğer derece de ezelden beri sıfır derecenin altındaysa; o zaman şu anda var olan herhangi bir su ezelden beri donmuş olurdu. Ezeli bir sebebin zamansal bir etkiye sahip olmasının tek yolu, ancak, eğer sebep zamandaki bir etkiyi yaratmayı özgür bir şekilde seçen zati bir failse mümkün görünmektedir. Örneğin ezelden beri oturan bir adam, ayağa kalkmayı irade edebilir; böylece, ezeli olarak var olan bir failden, zamansal bir etki ortaya çıkabilir. Aslında failde değişimi gerektirmeyecek şekilde, fail ezelden zamansal bir etkiyi irade edebilir. Böylece biz, sadece evrenin ilk sebebinin olduğu sonucuna değil, aynı zamanda onun Zati Yaratıcısı olduğu sonucuna varırız.” (Graig, 2013: 173)

Sonuç olarak, kökenine eski Yunan felsefesinde rastladığımız materyalist-ateist düşüncenin en önemli dayanak noktasının sonsuz evren iddiası olduğu göz önüne alınırsa, doğru evren tasavvuru oluşturması açısından, ‘Hudus Delili/Kelam Kozmolojik Kanıtı’nın önemi ortaya çıkmaktadır.

Nitekim materyalist-ateist anlayışa göre, evren yaratılmamış ve ezeli olup onun başlangıcı ve sonu yoktur. Eski Yunan’dan, Karl Marx’a kadar materyalizmin

ve ateizmin temel tezi bu olup, “sonsuz evren” düşüncesi, her zaman için ateizmin savunduğu bir fikir olmuştur.

Çünkü evrenin sonradan meydana gelmiş (başlangıcı) olması, bir Yaratıcı tarafından onun var edildiği anlamına geldiği için, bu durumu kabul etmek istemeyenlerin yapabilecekleri tek şey, ‘evrenin sonradan ortaya çıkmadığı, onun sonsuzdan beri var olduğu’ iddiasını ileri sürmektir.

Neticede eski Yunan ve Aydınlanma dönemi düşünürlerince sonsuz ve ezeli ve determinist bir mekanik sistem olarak kabul edilen evren tasavvurunun daha sonra Tanrıya/kutsala gerek duyulmadığı bir anlayışa evrildiği, böylelikle evrenin kutsal olanla bağının kopartılmasının, metaryalizm, ateizm, sekülerleşme, dünyevileşme, kapitalist zihniyet/tüketim ve israf ekonomisi, türler arası rekabet ve doğal seçim... gibi ideoloji ve fikirlerin yaygınlaşmasına, dolayısıyla da bu durumun, küresel ekolojik felakete giden yolu açtığı bilindiğine göre, Hudus Delili’nin doğayla-kutsalın/Tanrının bağlantısının korunması açısından da önemli olduğu anlaşılmaktadır.

3.5. GAYE VE NİZAM/EKOLOJİK DENGE DELİLİ

Âlemde bir amaç ve düzen bulunduğu fikrine dayanan delile, ‘Gaye ve Nizam Delili’ denmektedir. İslam literatüründe; “teleolojik, ihtira veya hikmet ve inayet delili” isimleriyle de anılan, “Gaye ve Nizam Delili”; evrende gözlemlenen düzen/nizamın kendi kendine meydana gelemeyeceği temeline dayanmaktadır.

Bu delil, âlemin; “varlığı, estetik görünümü, uyumlu işleyişi ve belirlenen süre içinde bozulmadan devam etmesi” durumunun, “sonsuz kudret sahibi ilahi bir varlığa bağlanması” durumunda mümkün olabileceğini anlatmaktadır.

Gaye ve nizam delili; dini hayat için oldukça önemli unsurlar olan; nimet, adalet, ihsan, inayet, lütuf, hikmet..gibi fikirleri daima ön planda tutmaya çalışmaktadır. (Aydın, 2012: 60)

Diğer delillerden farklı olarak bu delil; Allah’ın varlığına delil getirmesinin yanı sıra, doğanın; anlamlı, amaçlı bir varlık olduğunu, onun ne büyük bir nimet olduğunu, insanlarda estetik duygularını da göz önüne sererek hatırlatmakta,

insanlara farkındalık kazandırarak yeryüzü nimetine; şükran sevgi ve saygı duygularıyla yaklaşmaya davet etmektedir.

Gaye ve nizam delili konusunda Gazzali şöyle der: “Âleme ibret gözüyle bakmak Allah'ın bütün yarattığı varlıklardaki hikmeti görmek demektir. (Gazali, 1993: 330) Gaye ve nizam delili büyük ölçüde insanların estetik yönüne hitap eder ve İslami bir ifade ile Cemil ve Cemali seven bir ulûhiyet anlayışına ulaşma hikâye edilir.

Âleme hikmet nazarıyla bakan insan onda yüce Yaratıcının muhteşem sanatını görür de yaratılanlara ayet gözüyle bakar; kuşkusuz bu bakış ve hissediş, insanoğlunu tabiatı Allah'ın eseri olarak âlem kitabına itinalı yaklaşmaya sebebiyet verir. Ve doğru tevhid anlayışıyla da bütünleşen bu anlayış, bilimsel araştırma yaparken de bilim insanını kibirden uzak tutarak, Allah için araştıran, varlık âlemini yüce bir anlam ile anlamlandırmaya çalışan insan kılar.

Kâinata bu gözle bakan insan için, bazı şeylerde açık, bazılarında gizli olmak üzere, her şeyde mutlaka bir hikmet vardır. Çünkü Yüce Allah hiçbir şeyi boş yere yaratmaz.

Yaratılmış evren inancı ile birleşen, kökleri ilk çağlara dek uzanarak varlığını sürdürmüş olan sabit ve mekanik bir evren resmi, Newton'un temellerini attığı fizik bilimiyle 17. yüzyılda en parlak çağını yaşamış olup. Yine mekanik biliminin etkisini iyice artırdığı bu çağda en önemli buluş olan saat, evrenin düzenliliğinin sembolü olarak kullanılmıştır.

William Paley (1743-1805) tarafından, düzenden düzen koyucunun çıkarsandığı ‘teleolojik delil/gaye ve nizam delili’ne temel yapılan bu saat analogisi, yine Paley tarafından, göz gibi organizmaları da içine alacak şekilde genişletilerek, organizmalara da saatteki mekanik düşünce uygulanmıştır. Bu anlayış sonucunda canlı olarak adlandırdığımız varlıkların da Tanrı tarafından başlangıçta sabit olarak yaratıldığı ve değişmeyeceği düşüncesi doktrin haline gelmiştir. Modern dönemin mekanik evren anlayışına paralel olarak Paley'in saat metaforuyla ‘tasarım delili’ olarak yeni bir vecheye bürünen ‘gaye ve nizam delili’, Tanrı'nın varlığını delillendirmede en güçlü kanıtlardan biri olmasına rağmen özellikle Hume ve Kant'ın eleştirileri sonucu gücünü yitirmiştir.

19. yüzyılda materyalist-ateist düşünceye benimseyenler bu eleştirilerden güç alarak, maddeci ve determinist görüşlerini de Charles Darwin (1809-1882) tarafından ortaya atılan evrim teorisiyle yoğurarak, doğadaki her şeyin -ki buna canlılar da dâhildir- bir yaratıcı tarafından değil de, tesadüfler zincirine bağlı olarak meydana geldiğini iddia ettiler. Bu düşünce sahiplerine göre kainattaki bu düzenin doğru cevabı Darwin tarafından verilmiş olup, bu cevap da doğal seçim ve türler arası evrimleşmedir.

Buna göre, canlılardaki mükemmel yapı, ve canlılık kör tesadüfler sonucu oluşmuş olup, her şey; bilinçsiz, kendi kendine, herhangi bir gayeden yoksun, kör bir sürecin eseridir. Karmaşık süreçlerin ve sistemleri itiraf ettikleri halde, bunları, kör tesadüflerle açıklama çabası bu düşünceye sahip olanların içine düştüğü tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Aslında Darwin'in evrim düşüncesi ateist fikirde olan ekolojistler tarafından mekanik evren anlayışını kırmada ve insanı doğal hayatla barıştırmada bir kilometre taşı olarak gösterilmektedir.

Fakat burada özellikle gözden kaçırılan ya da görülmek istenmeyen en önemli husus; Darwin'in evrim teorisi ve tabii seleksiyon fikrinin; evrenin ve insanın, yüce bir anlam ve amaçtan yoksunlaşması ve tabii seleksiyon fikrinin ise; ırkçılığı, henüz tam evrimleşmediği düşünülen geri kalmış ülkelerdeki insanların doğal kaynaklarının sömürülmesini ve böylelikle onların açlığa mahkum edilmelerini, köle ticaretini - öyle ya bu insanlar tam insan sayılmadıkları için insan hakları diye bir kavram bunlar için söz konusu olamazdı- meşrulaştırmasıdır. Buradan şu çıkarsamayı da yapabiliriz; insanın insanı sömürmesi anlayışı, insanın doğayı sömürmesi anlayışını da beraberinde getirmiş veya böyle bir anlayışa varılmasını sağlamıştır diyebiliriz. Aynı zamanda, böyle bir tabiat ve insan anlayışının varlığı ilahi bakıştan yoksun bırakıp, dünyevileşmeyi, israfı, tüketimi hızlandıracağından hiç kuşku yoktur.

3.5.1. İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili

20. yüzyılda, Big Bang kozmolojisi ile birlikte yapılan bilimsel çalışmalar, gezegenimizde canlı varlıklar ve akıllı hayatın ortaya çıkabilmesi için, evrende son

derece karmaşık ve kritik şartların bir araya gelmesine bağlı olduğunu gösteren “Hassas Ayar Delilini” ortaya çıkarmıştır.

Diğer taraftan, Yeryüzündeki bu akıllı yaşamın ortaya çıkmasının bağlı olduğu, evrendeki bu kritik ve hassas ayarların mevcudiyetinin bir açıklamayı gerekli kılması sonucunda ‘İnsancı İlke/Antropolojik prensip (Anthropic Principle) öne sürülmüştür.

“İnsancı İlke” ve “Hassas Ayar” olarak adlandırılan bu deliller, esasen, modern dönemde tasarım delili şeklinde mekanistik bir formla ifade edilen teleolojik/gaye ve nizam delilin, bilimsel verilerle güncellenerek yeniden ifade edilmiş son versiyonudur.

Modern bilimsel veriler; mikro düzeyden makro düzeye dek, kainattaki doğa kanunlarında gözlemlenen muhteşem düzenin, yeryüzünde, hayatın ve insanın var olabilmesi, için bıçak sırtı denilen, oldukça kritik hassas ayarlara bağlı olduğunu göstermiştir.

Bunun neden böyle olduğu, bilimsel verilerle gözler önüne serilen kainattaki bu ince ayarların neden yeryüzünde akıllı bir yaşamın oluşması için kritik düzeylerde olduğu sorusu, birçok bilim adamınca açıklanması zorunlu olan bir soru haline dönüşmüş, sonuç olarak fizikçiler, bu kozmik uyumların ve yeryüzündeki hassas ayarların varlığını insan hayatını oluşturma gayesiyle ilişkilendiren ‘İnsancı İlke’yi ortaya koymuşlardır.

Genel olarak, fiziksel sabitelerin değeri, kozmik gelişim yasaları ve evrenin kozmolojik yapısı ile canlı hayatın ortaya çıkışında çok yakın bir ilişkinin varlığını ifade eden “İnsancı ilke” kavramı ilk kez 1974 yılında fizikçi Brandon Carter tarafından kullanılmıştır. (Şahin H., 2014: 64)

Hayatın oluşmasına dair ince-ayar kapsamlı bir delil olup, bu delilde dört ayrı hassas ayar türü mevcuttur:

- (i) Fizik yasalarındaki ince-ayar
- (ii) Fizik sabitelerindeki ince-ayar
- (iii) Evrenin başlangıcındaki ince-ayar
- (iv) Evrenin üst düzey bazı özelliklerindeki ince-ayar (Collins, 2013: 19)

Burada dikkat çeken husus, bu yasalar veya bunların kombinasyonlarında meydana gelecek en ufak bir değişikliğin canlı hayat ihtimalini sıfırlamasıdır. Bu

sebeple yeryüzünde canlılığın meydana gelebilmesi için evrendeki bu ince ayarların hepsinin birden olması gerekmektedir ki, bu husus hassas ayar delilinin etkisini artıran en önemli özelliktir.

Şimdi konuyu biraz açıklığa kavuşturabilmek adına, evrendeki hassas ayarlara dair bazı örnekler vereceğiz. Bu konudaki literatür oldukça geniş olmasına rağmen, biz sadece asıl meramımızı anlatmamızı yardımcı olacağı kadarıyla yetineceğiz.

Yerçekimini ele alalım. Evrenin bir ucundan diğer ucuna kadar uzanan bir cetvel hayal edelim. Cetveli bir inçlik (uzunluğu 2,54 cm. olan İngiliz uzunluk ölçü birimi) parçalara ayırırsak bu milyar kere milyar kere milyar inç anlamına gelir. Göstergenin tamamı doğadaki kuvvet miktarlarının aralığını temsil eder. (Bu kuvvetlerden en zayıfı yerçekimi ve en güçlüsü proton ve nötronu çekirdek içerisinde bir arada tutan ve yerçekiminden 10 bin milyar kere, milyar kere, milyar kere, milyar kat daha güçlü olan güçlü nükleer kuvvettir. Yerçekimi kuvvetinin muhtemel alabileceği değer aralığı, insan aklının düşünebileceği tüm kuvvet aralığı kadar geniştir denebilir.) Şimdi, göstergenin ayarlandığı değeri değiştirmek istediğinizi düşünün. Yalnızca bir inç bile hareket ettirecek olsanız, bunun evrendeki yaşam üzerinde etkisi korkunç olacaktır. (Strobel, 2013: 174-175)

Göstergedeki küçücük bir ayar değişikliği yerçekiminde milyar kat büyümeye sebep olabilir. Peki, bu durumda yaşama ne olurdu? Dünyanın her tarafında insan büyüklüğündeki bütün hayvanlar ezilip parçalanırdı. (Collins, 2013: 19)

Görüldüğü gibi tabiattaki tüm kuvvet aralığı ile mukayese edilince yaşamın var olması için yerçekiminin akıl almaz derecede dar bir aralıkta değer alması lazım. Evreni bir uçtan bir uca kadar kaplayan göstergedeki tüm olası değerler arasında, yerçekimi evrende yaşamın devam etmesi için tam tamına olması gereken inçte değer almış. (Strobel, 2013: 175) Ve yerçekimi kuvveti, tüm parametreler içinde yalnızca bir tanesi.

Şimdi, kozmolojik sabitin hayatı mümkün kılar halde olması için gerekli değerler alanını anlayabilmek adına, hedef tahtası analojisi düşünelim:

Farzedelim ki diyelim ki uzayda bir yerdesiniz ve rastgele Dünya'ya doğru bir ok atacaksınız. Kozmolojik sabitteki hassasiyet, sizin o ok ile bir inçin trilyonda birinin trilyonda biri çapında bir hedefi tam ortasından vurmanız gibi bir şey. Bu, tek

bir atomdan bile daha ufak bir şeyi uzayın derinliklerinden isabet ettirmek demek. (Collins, 2013: 23)

Collins'e göre, iki faktörü dahi bir arada düşündüğümüzde; kozmolojik sabit ve yerçekimi kuvveti. Bunların ikisinin birden bu şekilde olma ihtimalinin küçüklüğü hayal bile edilemez. İkisini bir arada düşündüğünüz zaman, hassaslık/kesinlik yüz milyon kere trilyon kere trilyon kere trilyon kere trilyon kere trilyon kere trilyonda bir oluyor. Bu oranın küçüldüğünü gözünde canlandırmanız gerekirse bu, tüm evrene oranla yalnızca bir atom demek. (Strobel, 2013: 177)

Evrendeki hassas ayarlılığın başka örnekleri de var. Mesela nötron ve protonlar arasında kütle olarak fark var. Nötronun kütlelerini 1/700 oranında artırdığınız anda yıldızlardaki nükleer füzyon durur ve yaşam için hiçbir enerji kaynağı kalmaz, elektromanyetik kuvvet de azıcık daha kuvvetli veya zayıf olsa idi gene yaşam var olamazdı. (Strobel, 2013: 178)

Diğer taraftan, suyun, bitkilerin suyu topraktan emmeleri ve yukarıya taşıyabilmeleri için belli bir yüzey gerilimine sahip olması gerekmektedir ki bu gerilimin daha farklı olması durumunda, bitkilerin ve diğer canlıların varlığı mümkün olmazdı.

Aynı şekilde, Dünyanın, Güneş'e biraz daha uzak olması durumunda, aşırı soğuk iklim ve çok fazla buzul ortaya çıkar, Dünyanın Güneş'e biraz daha yakın olması durumunda ise, yeryüzünde aşırı sıcak iklim meydana gelir ve aşırı sıcaktan dolayı su buharlaşırdı. Bu durumda her iki halde de yaşam mümkün olmazdı. Buna göre, Dünya ve Güneş arasındaki mesafenin de yerküredeki yaşam için son derece hassas bir şekilde ayarlandığı görülmektedir. (Şahin H., 2014: 66)

Eğer evrenin Big Bang'den hemen bir saniye sonraki genişleme hızı, sadece yüz bin milyarda bir oranında daha az olsaydı, evren henüz bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökerdi.

Görüldüğü gibi, hücreden insana, atomdan yıldızlar topluluğuna kadar bütün evrende ince bir ayar, tasarım, gaye ve düzen göze çarpmakta olup, içindeki bütün varlıklarla birlikte, evrendeki bu olağanüstü düzen, ahenk ve denge, Allah'ın varlığının en büyük delilidir.

Kur'an insanların bu delilleri incelemesini, kendine, diğer varlıklara ve genel olarak kainata bakarak, evrendeki denge ve düzeni görmesini, böylece nimetlerin farkına varmasını istemektedir.

Kuran-ı Kerim evrenin mükemmelliğine dikkat çekmekte, evren ve onun işleyişinin akıl sahipleri ve samimi olarak düşünen insanlar üzerindeki etkisini şöyle anlatılmaktadır:

“O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?” (Mülk, 67/3-4)

“Güneşi aydınlatıcı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O'dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı. Bilme kabiliyetinde olanlar için de ayetlerini detaylı bir şekilde gözler önüne seriyor. Geceyle gündüzün farklı olmasında, Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı bunca varlıkta, O'na saygısızlıktan sakınanlar için büyük işaretler vardır.” (Yunus, 10/ 5-6)

“Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (Ğaşıye, 88/17-20)

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:)Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Âl-i İmrân, 3/190-191)

Allah'ın birliğini, yüceliğini ve sonsuz kudretini kabul ettirmek için insanı gökler ve yer hakkında düşünmeye sevkeden bu ayetler, Allah'ın kitabında yazılı olan delillerini okuyup düşündükten sonra, onu, bir de bu uçsuz bucaksız kâinat kitabını okuyup tefekkür etmeye çağırmaktadır. Evren üzerinde sağlıklı gözlemde bulunan insanların evrendeki muhteşem sistemi kavrayacağı, onu yaratıp düzenleyen yüce kudreti bilip tanıyacağı, bu sürecin başlatılabilmesi için insan aklını göklerin, yerin ve bunlarda bulunan varlıkların yaratılışını düşünmeye ve hikmetini kavramaya çağırmaktadır. (Karaman, 2014: 1/465-484)

Bütün bu sonuçların yanı sıra, evren ve onun işleyişi üzerinde düşünmek, insanı bu dünyanın son olmadığı, bundan sonra bu dünyada yaptıklarının karşılığını göreceği bir hesap gününün varlığı düşüncesine de götürür. Kişi böyle bir düşünce düzeyine ulaştığında, insan olduğunun idrakine varır, sorumluluk duygusu daha da artar,

191. Âyette de belirtildiği gibi göklerin ve yerin yaratıcısı ve sahibi olan yüce Allah'ı ayakta, oturarak, yatarak, kısaca bütün hallerinde derin bir sevgi ve saygıyla anar; ve bu sevgi ve saygıyı Allah'ın eseri olan varlık âlemine de yansıtır. Bunun sonucunda da; bütün hal ve fiillerinde adalete riayet ederek, bütün varlıkların hakkını gözetir de Allah'ın kainat kitabını kitabını okunmaz ve tefekkür edilemez hale getirecek, Allah'ın yarattığı düzeni ifsâd edecek bütün hal ve fiillerden şiddetle sakınır.

Diğer taraftan, kainatın yapısı ve işleyişi adına yapılan bütün bilimsel araştırmalar bir şeyi daha ortaya koymaktadır ki o da; insan ve evrenin, birbiri için ve birlikte bir amaç için yaratıldığıdır. Bu anlayış tesadüf eseri var olan evren ve başıboş insan anlayışına karşı bir düşünce şekli olup, “ev bilimi” anlamına gelen “ekoloji” kavramında da geçtiği üzere, dünyanın insanlık için bir ev, bir mesken, bir yuva olduğunu anlatmaktadır.

Nitekim, “*O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de bir tavan yaptı.*” (Bakara, 2/22) ayetinde de yer aldığı üzere, Kur'an'da da dünya için ev metaforu kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an'a göre, insan, üyesi olduğu aileye karşı sevgi ve saygıyla yükümlü olduğu gibi, üyesi olduğu gök, yer ve binlerce varlığa karşı da sevgi ve saygı temelli bir davranış geliştirmelidir. (Efil, 2008: 208)

Böyle bir düşünce ve şuurla yetişmiş bir insanın, insanı; başıboş, gayesiz ve sorumsuz olarak düşünmesi, yeryüzünü meta olarak görmesi, ona hoyrat davranarak biyolojik çeşitliliğe zarar vermesi, çevresini tahrip ederek eko sistemi alt üst edebilecek faaliyetlerde bulunması ve bu tarz fikir ve davranış içinde olanlara karşı duyarsız kalması mümkün değildir.

Diğer taraftan bu delil insana bir imtihan ortamında, imtihanda olan bir insan olduğunu hatırlatmakta diğer taraftan da Rabbin yeryüzündeki ayetleri olarak

gördüğü evrene karşı bu nitelemeyle, yeryüzü ayetlerini karartmaması, onu muhafaza etmesi gerektiğini de hatırlatmaktadır.



SONUÇ

Ekolojik dengenin bozulmasına yol açan sorunun kökenlerini aradığımız; rasyonel/parçacı/eril yönü ağır basan anlayışta bir düşünce sisteminin hakim olduğu Batı medeniyetinde:

Antik Yunanda her ne kadar evrenin temel maddesi canlı olsa da evrenin kendi kendine devinerek evren haline geldiği, Tanrıların bile düzenine karışmadığı determinist, ezeli ve mekanik evren anlayışının hakim olduğu görülmektedir.

Bilgi için Tanrılarla rekabet eden, onlara rağmen bilgiyi elde eden Antik Yunanın ilmi anlayışının, dinle bilimi kesinkes ayırarak, laik bilim anlayışının temellerini atmasıyla; bütüncül anlayış, dini bakış, dinle hakikati arayış ve dini motiflerle bezenmiş Doğu medeniyetlerinin ilmi anlayışından ayrılmıştır.

Aslında Batı medeniyetinin bu anlayışı modern dönemde -dini bilim alanından tasfiye etmesiyle-kısa vadede başarıyla sonuçlansa da bilimin güç elde etmek için bir araca dönüştüğü ve doğanın ve insanın kapitalist sistemin hizmetine verilerek bu amaç uğruna sömürüldüğü bir yapıya dönüşmüştür.

Dünya merkezli Aristo ve Batlamyus evren sisteminin Hristiyan teolojisiyle meczedilerek doğma haline dönüşmesi sorunu ise, bilim alanında Güneş merkezli sistemin kabul edilmesiyle kilise kurumuna duyulan güvenin sarsılmasına ve bu güvensizliğin İncile de fatura edilmesine ve bu durum dünyevileşmenin de hızlanmasına sebebiyet vermiştir.

Öte yandan, modern bilim anlayışı ve bu bilimsel anlayışın bakış açısına göre evren; başlangıcı ve sonu olmayan, durağan, sonsuz boyutlara sahiptir. Maddenin bu evrende varlığı ezeli ve ebedi olup ve tüm fiziksel olaylar da bir sebebe dayanmaktaydı. Bu bilimsel anlayışın sonucunda evren mekanik ve katı bir şekilde determinizme dayanan bir yapı şeklinde görülmesiyle birlikte evrenin açıklanmasında artık Tanrı'ya ihtiyaç kalmadığı anlayışı hakim olmuş, böylece evrenin yasası olarak kabul edilen katı determinizm aynı zamanda Tanrı'yı reddeden materyalist ve ateist felsefenin de temel argümanlarından biri olmuştur.

Bu sebeple Gazzali'nin, Kuantum Teorisinin Kopenhag yorumunda olduğu gibi, sebep-sebepli ilişkisindeki öznenin de fail olarak içerisinde yer aldığı bu ilişki bağını, Allah'ın zihinde yaratması/zihninin alışkanlığı olarak gördüğü nedensellik yorumu oldukça dikkat çekicidir.

Diğer taraftan da evrenin kutsalla bağının kopartıldığı süreci beraberinde getirmiş olan sonsuz ve ihata edilemez ezeli evren tasavvurlarına karşın kelamın kozmolojik delili olan Hudus Delilinin önemi, yapılan son bilimsel araştırmalarla desteklenmiş, doğru evren tasavvuru geliştirme ve buna binaen evrenin tanrıyla bağlantısını korumada oldukça önemli bir konumda olduğu anlaşılmıştır.

‘Gaye ve Nizam Delili’ ve son haliyle ‘İnsancıl İlke ve Hassas Ayar Delili ile de Kelam ilmi, insan ve evrenin birlikte bir gaye ve birbirleri için birarada olduklarını ortaya koymakta, böylece başıboş evren ve başıboş insan anlayışlarını boşa çıkartarak, insanın yaratıcısıyla bağlarını korumasına yardım etmekte böylece kainata bakışını ve davranışını anlam üzere inşa etmesine yardımcı olmaktadır.

Tanrı tasavvurunun evren tasavvuru yada evren tasavvurunun Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisine baktığımızda bu durum; evren üzerinden ‘Hudus Delili’ni ve kelimcilerin yanlış âlem anlayışının hatalı İlah anlayışına yol açacağı savının doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

Hatalı Allah anlayışının hatalı âlem anlayışına yol açacağını söylemi, Kur’an-ı Kerim’de; *“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”* (Rûm, 30/41) ayetiyle yer almaktadır.

Konumuzla alakalı olarak, bu ayet bazı müfessirler tarafından siyak-sibak ilişkisi içerisinde: *“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin de göğün de düzeni bozulurdu.”* (Enbiyâ 21/22) ayetiyle birlikte izah etmişler, buna binaen âyetteki şirk inancı, bozulma ve kaos sebebi olarak gösterilmiştir.

Ekolojik krizin; düşünsel, teolojik arka planını göz önüne aldığımız zaman ister Hz İsa’nın tanrı-insan tasavvurundan kaynaklanan şirk anlayışı ve bunun yol açtığı düalist bakış olsun, ister erkek-tanrı imgesinin yol açtığı, Batı medeniyetindeki erkeksi/ Yang unsurları ön plana çıkarmanın sonucu olarak yin/ dişi olarak görülen doğa/dişil niteliklere karşı araçsallaştıran yaklaşım olsun, insan zihniyeti/ psişesindeki parçacı, bütünlüğe/ tevhide ulaşamamış zihniyetten bütün dünyaya; kitlesel imha silahları, savaşlar, adaletsiz sömürü düzeni, sınırsız tüketime dayanan kapitalist ekonomi ve çevresel krizlerle birlikte kaos ihrac edilmiştir.

İslam âlemi açısından duruma baktığımızda ise Kur'an'daki canlı bir âlem ve dinamik bir İlah anlayışı ve İslam'ın tevhide yaptığı vurguya rağmen İslam âleminin durağanlaşıp parçalanarak, hem kendi içerisinde hem de varlık âlemine bakış açısında, tevhidi anlayıştan dalaletle düştüğü gözlemlenmektedir.

Bu konuda Gazo, Tanrı tasavvurundaki değişmelerin uzun vadede zihniyetlerin değişmesine ve evrene, insana, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisine, bakış şeklinde değişime neden olacağı ilkesinden hareketle, durgunluğun sebebi olarak İslam'ın Tanrı anlayışında bir anlam kayması olup olmadığını sorgulamaktadır.

Çünkü Gazo'ya göre, İslam tevhide vurgu yaptığı halde, Batı düşüncesi özellikle Descartesla birlikte tabiatın ikiliğini vurgulamış ve fakat bugün birliğin peşinde koşmaktadır. Günümüz İslam düşüncesinin ise, Allah'ın birliğini anlamak için yeniden çabalaması gerekmektedir.

Bunun için İslam düşüncesine de sinmiş olan Aristo'nun Tanrı ve evren tasavvurunun gölgesi Müslüman bir düşünürün araştırmalarında dikkat etmesi gereken önemli bir husus olarak görülmektedir.

Batı medeniyetinin parçacı bakış açısında etkilenip taklit bataklığına sürüklenen İslam âlemi, kendi kültür ve tarihinde tevhidi bakış açısının Müslümanların birliği ve dirliği üzerine yansımada olduğu gibi tekrar tevhidi anlayışın şuuruna ederek kendi içerisinde birliği sağlayacak ve bu bakışı tüm varlık âlemine de yansıtacak ve bu anlayışla alternatif bilim ve teknoloji geliştirmeye ve üretmeye başlayacaktır.

Diğer taraftan, “*Kıyamet kopacağını dahi bilseniz elinizde bir hurma fidanı varsa onu dikiin.*” anlayışıyla hem aksiyoner hem de belki sadece bir dakika yaşayacak olan canlıda hayatiyete verilen önemle yoğrulan anlayışla, İslam âleminin bu hususta da faal bir tavır içerisinde bulunması gerektiği ortadadır.

Diğer taraftan “ümme-i vasata” olarak, dişil ve eril unsurların bünyesinde dengeli bir şekilde yer bulduğu İslam anlayışında, Mehdi/Mesih inancı gibi beklentilere girmek, mensuplarını genel olarak daha pasifize bir ruh hali içerisinde olmalarına sebebiyet verirken, Yang ağırlıklı medeniyete mensup olan Batı medeniyetinde, Mesih inancı dünyayı mahvederek Mesih'in çıkışı için aktif olarak

zemin hazırlamaya çalışan, böylelikle yeryüzünü cehenneme çeviren bir zihniyet olarak tezahür etmektedir.

Batının müslüman ya da fakir ülkeleri çöplük olarak gören, adalete, diğergamlığa ve hakkaniyete aykırı bencil tutumları, âyetin “*insanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden*” şeklinde tercüme edilen kısmı, âyetin “*işledikleri günahlar ve yaptıkları haksızlıklar sebebiyle*” biçimindeki yorumuyla da örtüşmektedir.

Meseleye olgusal açıdan yaklaştığımızda ise Müslüman dünyanın ekolojik krizin çözümü için Batının daha çok çaba sarf etmesi gerektiği yönündeki görüşleri yanlış gözükmemektedir.

Günümüzde zehirli sanayi atıklarıyla; su, hava ve toprağın zehirlenmesi doğamızı kirleten en tehlikeli husus olup; gezegenimizdeki; bitki, insan ve hayvanlarda telafisi mümkün olmayan, dehşet verici ölümcül etki bırakmaktadır. Hal böyleyken gezegenimizde en çok zehirli atık üreterek gezegenimizi en çok kirleten ülkeler de, gelişmekte başı göğsü ermiş sanayi ülkeleridir(!)

Durum buyken, İslam ümmeti yeryüzünde cennet meteforunu gerçekleştirmek, Kur'an'daki cennet anlayışı gibi yeryüzünü ihya etmek için acaba ne yapabilir ya da neler yapmalıdır.

Evet durum bir taraftan ne kadar negatif gözükse de tünel ucunda daima bir ışık mevcut.

Âlemdeki bütüncül/ekolojik/tevhidi yapının doğa-insan ilişkisi ve insanın niyet düşünce ve eylemlerinin doğa üzerindeki etkisi bağlamında, su kristalleri üzerine araştırmalar yapan japon Masaru Emoto, çalışmasında, insanların biraz dikkat edip doğaya yardımcı olmaları durumunda doğanın kendi kendini iyileştirme sürecinin de bize yardımcı olacağını ortaya koymaktadır.

Bu durumda, öncelikle Müslümanların bilinç kazanmasının ve kendilerine çeki düzen vermelerinin, tevhid inancı ve tevhidi bakış açısının mensubu olarak, yeni bilimsel bakış açısının bütünü parça üzerinde olduğu kadar, parçanın bütün üzerinde etkisi olduğunu ortaya koymasının, insanlık ailesinin birbirine kolektif bilinçaltıyla bağlı olduğunu düşündüğümüzde, ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Akdemir, H. (2008). Kur'an Açısından Ekolojik Denge ve Avlanma. *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (20): 193-200.

Akdur, R. (2005). *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Uyumunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Avrupa Topluluğu Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Aksakallı, T. (2014). Hz Peygamberin Evrensel Mesajlarındaki Çevre Bilincine Güncel Bir Bakış. ÇA. Gaziantep.

Ulusoy, M. (22 Mayıs 2019). *h/uma/y-simurg-un-gizemi-ve-kullerinden-yeniden-dogan-asya-2*. Aydınlik Gazetesi. <https://www.aydinlik.com.tr/h/uma/y-simurg-un-gizemi-ve-kullerinden-yeniden-dogan-asya-2-mehmet-ulusoy-kose-yazilari>, (05.25.2019)

Akyüz, H. (2014). Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed. *Ulusal Çevre ve Ahlak Sempozyumu* (ss. 107-126). Düzenleyen Gaziantep Üniversitesi ve Hasan Kalyoncu Üniversitesi Rektörlükleri, Şehitkamil Belediyesi ve ÇEKÜD. 04-05 Ekim 2003

Arabi, M. İ. (tarih yok). *Tefsir-i Kebir/ Te'vilât* 1. Çev. Vedat İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları.

Ardoğan, R. (2012). İslam'da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansıması: Çevre Ahlakı. *Birey ve Toplum*, 2(3): 115-143.

Ardoğan, R. (2018). İslam'da Varlığın Değeri ve Ekoloji Ahlakı. *Diyanet Aylık Dergi*, (326): 10-13.

Ardoğan, R. (2018). *Varlık Anlayışından Ahlaki İlkelere İslam'da Ekoloji*.

Kahramanmaraş: klm Yayınları.

Arslan, İ. (2011). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları.

Aydın, M. (2012). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.

(Aydın M. (2014). Dinlerin Çevre Eğitime Katkıları, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. (17): 1-20.

Aydın M. (2012), *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Literatürk Yayınları

Aydın, M. S. (1986). Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31-87.

Ayğan, F. (2016). Dinî Bir Sorumluluk Olarak Çevre Ahlâkının Teolojik Temelleri. *ISEM 3rd International Symposium on Environment and Morality*, (ss. 864-872). 4-6 Kasım 2016

Önal, M. (2008). Çevre Olayına Holistik Dini Hikmet Nazarıyla Bakmak . *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (ss. 55-63). Düzenleyen Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 15-16 Mayıs 2008

Bayraktar, M. (1989). *Tasavvuf ve Modern Bilim*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Bayraktar, M. (1992). *İslâm ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Berkmen, H. (15 Ocak 2011). *Tao Felsefesi- Haluk Berkmen*. halukberkmen.net: <http://www.halukberkmen.net/yazilar.php>, (01. 25. 2019)

Birand, K. (1958). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bookchin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bozyiğit, A. (2016). İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2): 9-23.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (1992). *el-Câmi' u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Bulğen, M. (2010). Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 49-80.

Capra, F. (1991). *Fiziğin Tao'su*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. Bursa: Say Yayınları.

Collins, R. (2013). Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar. *Allah, felsefe ve Bilim* (ss. 17-58). İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Coşkun, A. (2016). Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(1), 213-229.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. (2016). *Kitabü'l-İrşad*. Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar. İstanbul: TDV Yayınları

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. (1999). *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. tah. Abdullah, Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye

Çakmak, C., Yıldız, N., & Uslu, S. (2012). *İlkçağ Felsefesi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.

Çalgüner, T. (2003). *"Çevre" mi "ekoloji" mi (Empatinin Uyanışı ya da Süreklilik)*.

Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Çelik, Ö. Öztürk, M., & Kaya, M. (7 Ekim 2013). *VII. Peygamberimiz'in Hayvanlara Muamelesi*. Kur'an ve Sünnet Yolunda-Üsve-i Hasene 2:

<http://www.kuranvesunnetyolunda.com/?p=3941>, (18. 06. 2019).

Çepel, N., & Ergün, C. (04 Nisan 2019). Temel Çevre Sorunları

<http://docplayer.biz.tr/6679796-Temel-cevre-sorunlari-prof-dr-necmettin-cepel-celal-ergun.html> (18.05.2019)

Çiști, S. H. (2007). Fıtrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model. *İslam ve Ekoloji / Bahşedilmiş Bir Emanet Çev.* Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Dağ, M. (1991). İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler. *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (5): 3-34.

Dalkılıç, M. (2008). İslâm Düşünürlerinin Âlem Görüşü: Olabilecek Âlemlerin En Mükemmeli. F. Kayabidi (Dü.), *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (ss. 5-10). Düzenleyen Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. 15-16 Mayıs 2008.

Dartma, B. (2005). *Kur'an ve Ekoloji*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Demir, O. (2008). Bir İsbat-ı Vacib Delili Olarak Ekolojik Denge. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. Düzenleyen Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. 15-16 Mayıs 2008

Descartes, R. (2010). *Yöntem Üzerine Konuşma*. İstanbul: Bulut Yayıncılık.

Dien, M. I. (2009). İslâmî Bir Çevre Ahlakı Kuramına Doğru: Ahlaki Etiketleme Uygulaması. *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları* (s. 321-340). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Düzgün, Ş. A. (2005). Kur'an'ın Tevhid Felsefesi. *Kelam Araştırmaları*, 1-21.

Düzgün, Ş. A. (2006). Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar. *Kelam Araştırmaları*, 51-62.

Düzgün, Ş. A. (2016). İnsan Doğası(Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(2): 322-342.

Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî.(1992) *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Efil, Ş. (2008). Kur'an'da Çevrenin Metafizik Değeri ve Çevre Ahlakı. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (ss. 205-215). Düzenleyen Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 15-16 Mayıs 2008

Emoto, M. (2005). *Suyun Bilinmeyen Gücü*. Çev. Sezer Soner. İstanbul: Kozmik Kitaplar.

Erbaş, A. (2018). Çevre. *Diyanet*. (326): 4-5.

Erkol, A. (2018). İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın. *Marife*, 18(2): 573-589.

Esed, M. (1997). *Türkçe - Muhammed Esed Kuran Tefsiri*.

http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=31&sid=30, (03.24.2019)

Evkuran, M. (2012). Çevre Ahlâkı ve Ekoloji. *Kelam* (ss. 651-661). Ankara: Grafiker Yayınları.

Fahrüddîn er-Râzi, E. A. (2002). *Tefsîr-i Kebîr*. Çev. Suat Yıldırım ve Lütfullah Cebeci. İstanbul: Huzur Yayınevi.

Freke, T. ve Gandy, P. (2011). *İsa'nın Gizemleri*. Çev. Aslı Bengisu, İstanbul: Ayna Yayınları.

Gazali, Ebû Hâmid Muhammed. (1993). *İhya-i Ulûm'id- Din* 1. Çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım.

Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, (2014) *Tehâfütü'l-Felasife*. Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları

Goswami, A., Reed, R. E. ve Goswami, M. (2003). *Kendini Bilen Evren*. Çev. Yasemin Tokatlı, Ruh ve Madde Yayınları.

Gökberk, M. (1961). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Görmez, K. (1997). *Çevre Sorunları ve Türkiye*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Graig, W. L. (2013). Kelam Kozmolojik Kanıtı. *Allah Felsefe ve Bilim* (ss. 145-174). İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Güneş, K. (2010). *Arapça- Türkçe sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları.

Gürcan, N. Y. (2015). Tarihsel Süreçte Dinin Bilimsel Alandaki Etkileri Açısından Din-Bilim İlişkisi. 38. ICANAS (*International Congress of Asian and North African Studies*), (ss. 183-194). Ankara.

Haliki, E. (20 Ekim 201). *elektromanyetik-dalgalar-gorunur-bolge*. rasyonalist.org: <https://rasyonalist.org/yazi/elektromanyetik-dalgalar-gorunur-bolge/>, (20.06.2019)

Hallsell, G. (2003). *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*. Çev. Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen. Ankara: Kim Yayınları.

Hizmetli, M. (2009). *Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci*. İSTEM. (14): 207-219

İbn Manzur, (1956). *Lisanu'l Arab*, Beyrut: Daru's-Sadr. 5: 75-78

İrğat, M. (2014). Klasik Fizik'ten Modern Fiziğe: Değişen Paradigmanın Epistemik Temeli. *Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu* (ss. 1-7) Düzenleyen Adıyaman Üniversitesi. 2014

İslam, B. (2000). *Ekoloji Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

İzmirli, İ. H. (2014). *Muhassal/ Yeni Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Karaman, H., Dönmez, İ. K., Çağrı, M., ve Gümüş, S. (2012). *Kur'an yolu Türkçe Meal ve Tefsir* İstanbul: DİV.

Keleş, R., & Hamamcı, C. (1993). *Çevrebilim*. Ankara: İmge Kitabevi.

Khalid, F., O'Brien, J. ve Masri, E.-H. (1997). *İslam ve Ekoloji*. Çev. Murat Çiftkaya İstanbul: İGDAŞ.

Kışlalıoğlu, M. ve Berkes, F. (1985). *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*. Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını.

Korkman, H. (2015). İlkçağ'dan Başlayarak Bilimsel Düşüncenin Gelişim Seyri İçerisinde Psikoloji'nin Yeri. *Asya Öğretim Dergisi*, 3(1): 1-20.

Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri. (t.y.). Diyanet İşleri Başkanlığı-Kur'an'ı Kerim: kuran.diyanet.gov.tr/ Tefsir. (04.09.2019)

Martı, H. (2018). İslam, Çevre ve Ahlak. *Diyanet Aylık Dergi* (326): 7-9.

Muslu, Y. (1983). *Ekoloji*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. 1992. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve Tabiat*. Çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Olgun, H. (2008). Yahudi Hristiyan Gelenekten Moderniteye Çevre Sorunu. *Çevre ve Din* (ss. 61-70). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Önal, M. (2008). Çevre Olayına Holistik Dini Hikmet Nazarıyla Bakmak. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (ss. 55-63). Düzenleyen Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 15-16 Mayıs 2008

Önal, M. (2009). Dinle Uyumlu Kollektif Bir Değer Olarak Doğu Hikmeti. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (7): 197-209.

Özdemir, İ. (1998). Çevre Sorunlarının Antroposentrik(İnsan Merkezli) Karakteri. *Felsefe Dünyası*, (27): 68-80.

Özdemir, İ. (1999). Çevre Bilincinin Gelişiminde Çevre Ahlakı'nın Önemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39(2): 295-317.

Özdemir, İ. (2007). Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru. *İslam ve Ekoloji/ Bahşedilmiş Bir Emanet*. Çev. N. Elhüseyni. (ss. 41-66) İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar

Özdemir, M. (2012). Kötülük Problemi. *Kelam* (ss. 557-572). Ankara: Grafiker Yayınları.

Özdemir, S. (2014). Sûfî Düşünceye Göre Çevre Bilincinin Ontolojik Temelleri. *Çevre ve Ahlâk* (ss. 381-387). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

Özervarlı, M. S. (2000). İsbat-ı Vacib. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi. 22: 495-497

Özler, M. (2012). Kelam Tarihi. *Kelam El Kitabı* (ss. 21-40). Ankara: Grafiker Yayınları.

Özler, M. (2012). Tevhid. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41: 18-20.

Pakoğlu, A. (2012). Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi . *C.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi*. 16(1): 631-641.

Pervaiz, M. A. (2007). Bilimsel Buluşçuluk ve Mizan. *İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi* Çev. Nurettin Elhüseyni. (ss. 335-340) İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed(2012). *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları.

Ramazanoğlu, Y. (2017). İslam'ın Mizanı Olarak Ekoloji. *Muhafazakâr Düşünce*. 13(50): 95-99.

Razi, M. B. (1978). *Kelâm'a Giriş/el- Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları .

Said, A. ve Funk, N. (2007). İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi. *İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi*. Çev. Nurettin Elhüseyni (ss. 155-176) İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.

Schumacher, E .F., (1989). *Küçük Güzeldir*. Çev. Osman Deniztekin. İstanbul: Cep Kitapları A.Ş.

Şahin, H. (2014). Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili. *Artuklu Akademi*. 1(2): 57-81.

Şahin, H. (2014). *Tanrı'yı İspatta Klasik Ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeriatî, A. (2018). *Dinler Tarihi 1*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.

T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Eğitim Daire Başkanlığı. (t.y.). Çevre. [www.csb.gov.tr- T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı:](http://webdosya.csb.gov.tr/csb/dokumanlar/egitim0001.pdf)
<http://webdosya.csb.gov.tr/csb/dokumanlar/egitim0001.pdf>, (25.03.2019)

Taslaman, C. (2008). *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Taslaman, C. (2016). *Allah'ın Varlığının 12 Delili*. İstanbul: Destek Yayınları.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tomlin, E. W. (01 Nisan 1957). *Doğu ve Batı Hikmetleri*. dergipark.org.tr:
[Http://dergipark.org.tr/auifd/issue/40730/490859](http://dergipark.org.tr/auifd/issue/40730/490859), (24.05.2019)

Tompkins, P., & Bird, C. (1983). *Bitkilerin Gizli Yaşamı*. Çev. Sulhi Dölek. İstanbul: Sungur Yayınları.

Topaloğlu, B. (2010). *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.

Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları.

Ünlüsoy, A. (2017). İnsan Bilimlerinde Olgu-Değer Ayrımının Meydana Getirdiği Problemler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6(1): 234-252.

Vester, F. (1997). *Ekolojinin Anlamı*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Vural, İ. (2003). *Evanjelizm- Beyaz Saray'ın Gizli Dini*. İstanbul: Karakutu Yayınları.

Yaylı, H. (2006). Mekanik Düşünceden Ekolojik Düşünceye : Yeni Bir İnsan-Doğa İlişkisi Tasarımının Doğuşu. *Sosyoloji Konferansları* (ss. 67-82) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basın ve Yayınevi Müdürlüğü.

Yazır, E. M. (2012). *Hak Dini Kur'an Dili 7*. İstanbul: Zehraveyn.

Yılmaz, H. K. (2000). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.