

T.C.

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

DERİN EKOLOJİ VE İSLAM'DA İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİ

AYŞE YÜCEL

KASIM 2017

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

DERİN EKOLOJİ VE İSLAM'DA İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Ayşe YÜCEL

Danışman
Doç. Dr. Nahide KONAK

BOLU 2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

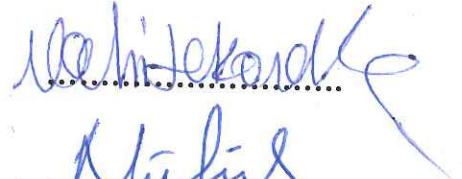
Ayşe YÜCEL'e ait "Derin Ekoloji ve İslam'da İnsan-Doğa İlişkisi" adlı çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

17.11.2017

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Nahide KONAK



Üye : Prof Dr. Himmet HÜLÜR



Üye : Doç. Dr. İbrahim MAZMAN



Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

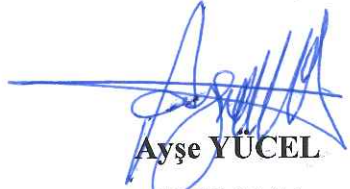


Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi Olarak Sunduğum “**Derin Ekoloji ve İslam’da İnsan-Doğa İlişkisi**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başvuru kaynaklardan yapılan alıntılarının adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Ayşe YÜCEL
17.11.2017

ÖN SÖZ

Ekolojik krizler günümüz toplumlarının temel sorunlarından biridir. Her ne kadar bu sorun farklı disiplinlerden yüksek sesle dile getirilse de henüz çözüme kavuşmuş değildir. Nitekim sosyolojinin alt dalı olan çevre sosyolojisi de kendi kavram ve kuramlarını geliştirerek ekolojik krizlere çözüm aramaya çalışır. Bu çalışmanın iki ana ekseninden birini teşkil eden Derin Ekoloji felsefesi de konuyu, doğa-insan ilişkisi çerçevesinde farklı bir perspektiften değerlendirerek ekolojiyle ilgili tartışmalara dahil olmuştur. Ancak Derin Ekoloji dahil çevreyle ilgili disiplinler, dinlerin çevre sorunlarının çözümündeki etkisini göz ardı etmişlerdir. Bu yüzden, temel kitabı Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ve Hz. Muhammed'in sözlerinden oluşan hadisler aracılığıyla çevre sorunlarıyla ilgili pek çok noktaya değinen İslam, bu çalışmanın ikinci ana eksenini oluşturmuştur.

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma derin ekoloji felsefesi ve İslam'ın doğaya bakış açısını belirli temalar üzerinden karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu amaçla disiplinler arası bir yöntem kullanılarak çevre sorunlarının çözümüne yönelik yeni bir bakış açısı ortaya koymak hedeflenmiştir. Buradan hareketle önce Derin Ekoloji'nin genel hatları, etkilendiği kaynaklar, karşısında konumlandığı kuram, ekolojik krizlere çözüm önerileri ve Derin Ekoloji'ye getirilen eleştiriler sunulmuştur. Ardından konu ile ilgili Kur'an'daki ayetler ve hadisler çevre ve İslam konularını çalışan İlahiyatçıların yorumları baz alınarak açıklanmıştır. Son olarak da derin ekolojinin ve İslam'ın doğa-insan ilişkisi ekseninde benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmuştur.

Hayata farklı açıdan bakmamı sağlayan ve çalışmanın başından itibaren sabrı, anlayışı, rehberliği ile her zaman yanımda olan kıymetli hocam Doç. Dr. Nahide KONAK'a, teze yaptıkları önemli katkılarından dolayı değerli hocalarım Prof. Dr. Himmet HÜLÜR ve Doç. Dr. İbrahim MAZMAN'a, ayrıca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen aileme ve dostlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Ayşe YÜCEL

17.11.2017

ÖZET

DERİN EKOLOJİ VE İSLAM'DA İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİ

AYŞE YÜCEL

Yüksek Lisans Tezi

Sosyoloji Bölümü

Danışman: Doç. Dr. Nahide KONAK

Kasım 2017, 112+ XI Sayfa

Durkheim sosyolojisinden esinlenerek çevre sosyolojisi içinde yeni ekoloji paradigmasını geliştiren Cotton ve Dunlop ekolojik krizlerin aşılabilmesi için yeni bir ekolojik toplumsal hafızanın geliştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu çalışma, yeni ekolojik toplumsal hafızanın kaynağı ne olmalıdır sorunsalından hareket ederek insanları ekolojik denge ile uyumlu bir zihniyet ve yaşam tarzına dönüştürecek itici gücün ne olabileceği üzerine odaklanmıştır. Doğa ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve etkileşimi inceleyen çevre sosyolojisi alt-disiplini içinde göz ardı edilen dinsel anlayışlar ve çevre etiği perspektiflerin ekolojik bilinçlenmenin kaynağının, yeni bir ekolojik toplumsal hafıza inşa edilmesinde ve çevre hareketlerine kişileri kanalize etmede itici güç olabileceği varsayımından yola çıkarak, bu tezde derin ekoloji felsefesi ve İslam doğa, insan-doğa ilişkileri temelinde karşılaştırılmıştır. Belli temalar ekseninde karşılaştırma yaparak derin ekoloji ve İslami çevre etiğinin benzerlikleri ve farklılıkları analiz edilmiştir.

Çevre sosyolojisinin ekolojik sorunlara çözüm sunmada tek başına yetersiz kalması ve çevre sorunlarını ele almada dinsel ve dinsel-olmayan çevre-etiki yaklaşımlarını göz ardı etmesi bu tezde disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesini kaçınılmaz kılmıştır. İnsan-doğa arası ilişkileri kapsamlı ve bütünlüklü anlamak için tüm disiplinler sınırları aşır disiplinler arası bir yaklaşım benimsemek önemlidir.

Analizler sonucunda bu çalışmanın ulaştığı temel sonuç şudur: derin ekoloji insan-doğa ilişkisinde insan-merkezli bakış açısını reddederek, doğa-merkezli (eko-sentrik) değer yönelimli bir bakış açısı sunma eğilimi gösterirken, İslam dini, insan-doğa ilişkisinde ne insan-merkezli ne de derin ekolojide olduğu gibi doğa-merkezli bir bakış açısı içermektedir. Bunlardan farklı olarak teo-merkezli bir bakış açısı sunmaktadır. Teo-merkezli bakış açısı evrene Allah-merkezli yaklaşımı içermektedir. Teo-merkezli İslami eko-etik 1) birlik prensibi (Tevhid); 2) sorumluluk prensibi (Halifelik); 3) denge prensibi (Mizan); 4) yaratılış prensibi (fitrat) temelinde inşa edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Çevre Sosyolojisi, Ekolojik Kriz, Derin Ekoloji, İslami Çevre Etiği, Teo-Merkezli, İnsan-Merkezli, Doğa-Merkezli Değer Yaklaşımları

ABSTRACT**HUMAN-NATURE RELATIONS IN DEEP ECOLOGY AND ISLAM****AYŞE YÜCEL****Master's Thesis****Depatman of Sociology****Advisor: Assoc. Prof. Nahide KONAK****November 2017, 112+ XI Pages**

Within the environmental sociology, Cotton and Dunlop, who have developed a new ecological paradigm by influencing from Durkheim's sociology, argue that a new ecologic societal collective memory needs to be developed in order to overcome ecological crises. Based on the question of what would be the source of such ecologic societal collective memory, this thesis focuses on the possible driving force that could transform the societal life style that is compatible with ecological balance. This thesis assumes that religious understandings and environmental ethic perspectives, ignored within the sub-discipline of the environmental sociology that studies reciprocal relationships and interactions between society and nature, can be the driving force for constructing new ecological consciousness, ecologic societal collective memory and canalizing individuals toward environmental movements. Thus, this thesis compares and contrasts the deep ecology philosophy and Islam on the basis of their approach on human-nature relations. It analyzes similarities and differences between deep ecology and Islamic environmental ethics based on some themes.

Environmental sociology's failing to satisfy offer satisfying solutions to environmental problems by itself and disregarding the religious and non-religious environmental ethics resulted in adopting an interdisciplinary approach in this thesis. It is important to transcend discipliner boundaries and adopt interdisciplinary approach in order to understand human-nature relations comprehensively and completely.

Based on the analysis, the main conclusion of the thesis is the following: regarding with human-nature interactions, the deep ecology refuses anthropocentric value orientation and accepts eco-centric value orientation. Islam neither adopts anthropocentric nor eco-centric value orientation. Different from these, Islam comprises a teo-centric value orientation. Teo-centric perspective includes God-centered approach toward nature and nature-human interactions. Teo-centric Islamic eco-ethic is constructed on the basis of 1) unity principle (Tevhid); 2) Responsibility (Khalifa); 3) Balance (Mizan); 4) Creation (Fitrat).

Key words: Environmental Sociology, Ecological Crisis, Deep Ecology, Islamic Environmental Ethics, Teo-Centrism, Anthropocentrism, Eco-centrism

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI.....	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar LİSTESİ	xi

GİRİŞ	1
--------------------	----------

I. BÖLÜM

1. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	14
1.1. Sosyoloji ve Çevre Sosyolojisi	15
1.1.1. Çevre Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi	16
1.1.2. Çevre Sosyolojisi Kuramları.....	18
1.1.2.1. İnsan İstisnai Paradigma	18
1.1.2.2. Durkheim, Kültür ve Yeni Ekoloji Paradigması.....	19
1.1.2.3. Marx, Kapitalist Ekonomik Sistem ve Eko-Marksist Perspektif	21
1.1.2.4. Koşu Bandı Üretim Kuramı	22
1.1.2.5. Kapitalizmin İkinci Çelişki Kuramı.....	23
1.1.2.6. Siyaset ve Risk Toplumu Kuramı	24
1.1.2.7. Ekolojik Modernleşme Kuramı	26
1.1.2.8. Weber ve Kapitalist-Sanayileşmiş Rasyonelitenin Rasyonelsizliği Kuramı	27
1.2. Derin Ekoloji.....	29
1.2.1. Derin Ekolojinin İlkeleri	30
1.2.2. İnsan Merkezli Bakış Açısı ve Eko-Merkezli Bakış Açısı	31
1.2.3. Sorunlara Yaklaşım Bağlamında Sığ Ekoloji ve Derin Ekoloji	32
1.2.4. Eko-felsefe (Ekosofi) ve Biyosferik Eşitlik.....	35
1.2.5. Derin Ekolojinin Politika Anlayışı: Biyo- Bölgeler	37
1.2.6. Derin Ekolojiye Yönelik Eleştiriler	39

1.3. Felsefe, Teoloji ve Ekoloji.....	42
II. BÖLÜM	
2. İSLAM'DA DOĞA ANLAYIŞI ve DOĞA-İNSAN-DİĞER VARLIKLAR İLİŞKİSİ.....	46
2.1. Kur'an-ı Kerim'de Tanrı- Doğa-İnsan İlişkisi: Teo-Merkezli Bakış Açısı	47
2.1.1. Birlik Prensibi (Tevhid)	47
2.1.2. Vekillik Prensibi (Halife) ve Teo-Merkezli Yorumu	50
2.1.3. Denge Prensibi (Mizan) ve Teo-Merkezli Bakış Açısı.....	57
2.1.4 . Yaradılış Prensibi ve Doğanın Değeri.....	61
2.2. Kur'an-ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Suyun Önemi	62
2.3. Kur'an-ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Doğal Varlıkların Korunması	68
2.4. Kur'an'ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Toprak ve Dağların Korunması	72
2.5. Kur'an'ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Bitkilerin Korunması	73
2.6. Hz. Muhammed'in Doğal Varlıklara Verdiği Önem	75
2.6.1. Hz. Muhammed'in Suyu Verdiği Önem	76
2.6.2. Hz. Muhammed'in Hayvanlara Verdiği Önem.....	78
III. BÖLÜM	
3. İLAHİ GÜÇ-DOĞA-İNSAN TEMELİNDE DERİN EKOLOJİ VE İSLAM YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	83
3.1. İnsan-Merkezlilik, Doğa-Merkezlilik ve Teo-Merkezlilik	83
3.2. Doğa-Allah İlişkisi.....	84
3.3. Allah-Doğa-İnsan İlişkisi.....	85
3.3.1. Doğa ve Değer	85
3.3.2. Doğayı Koruma Sorumluluğu, Biyo-Merkezlilik ve Teo-Merkezlilik	86
3.3.3. İnsan-Merkezlilik, Doğal Dengenin Korunması ve Tüketim.....	87
3.3.4. Doğa ve Mülkiyet	91
IV. BÖLÜM	
4.SONUÇ	92
KAYNAKLAR	98

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: Sığ Ekoloji ile Derin Ekoloji Arasındaki Farklar	32
--	----



GİRİŞ

Son yıllarda ortaya çıkan ekolojik kriz ve çevre sorunları konuya ilişkin çözüm önerileri toplumun her kesimi tarafından konuşulur hale gelmiştir. Başta küresel ısınma olmak üzere, doğal kaynakların tüketimi, su, hava ve toprak kirliliği ve ekolojik dengenin bozulması gibi çevre sorunlarına ilişkin bir “çevrecilik” anlayışı oluşmuştur. Konunun hassas bir nitelikte olmasından dolayı, sadece çevreci gruplar değil toplumun farklı kesimlerinden insanlar da konuya kendi açılarından yorum getirmektedirler. Böylece çevre sorunu konusu herkesin dillendirdiği bir konu haline gelmiştir. Bunun nedeni ise, her bireyin çevre sorunlarına doğrudan ya da dolaylı olarak maruz kalması ya da sorunların katmanlarından birini oluşturması olarak açıklanabilir.

Çevre, insanların ve diğer canlıların içinde yaşadığı doğal ortamlar olarak adlandırılmaktadır (Bayrakdar 1997; Çağıl 2008; Demir 2012; Özdemir ve Yükselmiş 1995). Ayrıca çevre, “canlıları özellikle insanı etkileyen ve ondan etkilenen dış şartların tamamı” (Görmez 2003: 15) olarak da tanımlanmaktadır. Ekoloji ise canlı varlıkların birbirleri ve çevreyle olan ilişkisini inceleyen bilim dalıdır (Özdemir ve Yükselmiş 1995: 33). “Çevre sorunu” ise, doğada insanı kuşatan ortamların bozulması, hayvan ve bitki türlerinin yok olması, doğanın kirletilmesi ve doğal kaynakların aşırı tüketimi gibi olguları kapsamaktadır. Bunlara ayrıca sosyal çevredeki kirlenme de ilave edilmelidir: fakirlik, açlık, evsizlik, göçmen sorunu, ırkçılık, şiddet, sokaklara terk edilen çocuklar, uyuşturucu, alkol bağımlılığı ve bunun gibi diğer sorunlar.

Çevre sorunlarını epistemolojik olarak ele alan birçok disiplin kendi kuram ve kavramlarını ortaya çıkarmış ve çıkarmaya devam etmektedir. Çevre ile ilgili kaygıların artmasıyla 1960’ların sonunda ve 1970’lerin başında ortaya çıkan (Buttel 198, Aktaran: Konak 2010: 272), toplum ve çevre ilişkisini farklı dinamikleri ve aktörleriyle ele alan

çevre sosyolojisinin de sosyoloji biliminin bir alt kolu olarak ortaya çıkması bu bağlamda değerlendirilmelidir.

İnsan- çevre ilişkisi temelinde, toplumsal yapı ve ilişkilerin çevre sorunlarına neden olduğu ve çevre sorunlarının toplumsal sorunlara neden olduğu düşünüldüğünde sosyolojinin çevre sorunlarıyla ilgilenmemesi düşünülemez. Dinçer’e göre, “Doğal çevre üzerine inşa edilen her sosyal yapı sosyal hayat alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal hayat alanı doğal çevre üzerinde insanların birlikte yaşamaları ile somutlaşır. Toplum, doğanın üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, toplum doğanın dışında düşünülemez ve toplumsal yaşam, insanın doğayla ilişkisi çerçevesinde başlamıştır” (Dinçer 1996: 35). İnsanın doğa ile ilişkisi toplumsal yaşamı etkilediğinden, sosyologların “çevre” konusunu neden ele aldığının cevabı açıktır. Çevre sosyolojisi, doğa ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve etkileşimi inceleyen bir bilim dalıdır (Catton ve Dunlap 1978, Aktaran: Konak 2010: 272). Çevre sosyolojisi içinde gelişen yeni ekoloji paradigması sosyologlara çevreci bir bakış açısı kazandırarak dünyayı bu yeni perspektifte görme ve yeni araştırma soruları ile çevre konusunda tartışma alanları açma önerisinde bulunmaktadır (Konak 2010: 275). Bu öneriden hareketle tezin sorunsalı, amaçları ve araştırma soruları aşağıda açıklanmaktadır.

Çalışmanın Sorunsalı

Sosyolojinin alt disiplini olan Çevre Sosyolojisi çevre ve toplum ilişkilerini ele alan kuramsal bakış açıları geliştirmiştir. Bu kuramların birincil amacı çevre sorunlarının nedenlerini ve sonuçlarını açıklamak; ikincil amacı çevre sorunlarını çözmeye yönelik önerilerde bulunmaktır. Çevre sosyolojisi literatürü değerlendirmesi temelinde bu tezin ilk çözümlemesi şudur: çevre sosyolojisi kuramları çevre sorunlarının nedenlerini açıklamada güçlü kuramsal bakış açıları sunarken, söz konusu sorunların çözümüne ilişkin sunulan öneriler ekolojik topluma doğru dönüşümde tek başına yeterli olamamaktadır. Çevre sosyoloji kuramlarından bazıları kültürel alanda değişimlerle-- kişilerin ekolojik yönden bilinçlenmesi, tüketim odaklı hale gelmiş toplumsal hafızanın ekoloji odaklı bir kolektif hafızaya dönüştürülmesi gibi -- bazıları politik alanda değişimlerle --yeşil devletlerin oluşturulması, yönetim sisteminin daha ekoloji-temelli

hale getirilmesi gibi-- bazıları da ekonomik alanda köklü yapısal değişim ve dönüşümlerle –kapitalist sistemin yıkılması gibi-- ile ekolojik bir topluma doğru dönüşümün sağlanabileceğini varsaymakta ve umut etmektedir. Bu tez temel olarak kültürel alandaki değişimler boyutuna katkı sağlayacaktır. Kültürel alana yönelik önerilen değişimler temel alınarak şu sorular akla gelmektedir: ekolojik bilinçlenmenin kaynağı/itici gücü ve metodu ne olmalıdır? Yeni bir ekolojik kolektif toplumsal hafızanın geliştirilmesinin kaynağı ne olmalıdır? Çevre hareketlerine kişilerin katılımını sağlayan güç ne olmalıdır? Çevre sosyolojisi literatür değerlendirmesi sonucu ulaşılan ikinci çözümleme ise şudur: çevre sosyolojisi yukarıdaki soruları cevaplamada belli düşünsel akımların kaynak oluşturabileceğini vurgulamasına rağmen, doğa, insan-doğa ilişkilerine yönelik dinsel anlayışlar ve çevre etiği perspektiflerini göz ardı etmiştir. Dini veya teo-merkezli insan-doğa kavramlaştırması ve anlayışının birçok akademik çalışmada göz ardı edildiğini belirten Foltz, bu durumu dünya genelinde insanların üzerine empoze edilmeye devam eden Aydınlanma sonrası Batı biliminin bir yansıması olarak görür (2003: 3).

Bu bağlamda çalışmanın temel sorunsalı teoloji ve çevre felsefesi disiplinlerinin çevre sosyolojisine katkı sunup sunamayacağını içermektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada çevre sosyolojisi, teoloji ve çevre felsefesi disiplinleri birbirleri ile konuşturularak çevre sosyolojisine ne türde katkılar sunabileceğinin sorulması ve tartışmaya açılması tezin orijinalliğini oluşturmaktadır.

Çevre sosyolojisi kuramlarından biri olan Yeni Ekolojik Paradigma, İnsan İstisnai Paradigma kavramlaştırmasını geliştirmiştir. İnsan İstisnai Paradigma, doğanın sadece insan için var olduğu ve insanların doğa olaylarının olumsuz etkilerinden muaf olabileceği algısını içermektedir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler doğal kaynakların bol ve tükenmez olduğu algısının yaratılmasına yol açmıştır. Tarihsel süreç içinde bu algı ile insanların dil, kültür, sanat gibi istisnai özelliklerinin birleşmesi, doğanın insan için var olduğu düşüncesinin yerleşmesine ve pekişmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda, sanayi toplumlarının çevreye verdikleri zarar kaçınılmaz hale gelmiştir (Konak 2010: 274-275). İnsan İstisnai Paradigmanın insanı merkeze alan konumundan farklı olarak Yeni Ekolojik Paradigma ise, toplumların ve doğanın birbirine bağlı olduğunu, ekolojik sorunların kaynağının insanların düşünme kalıpları ve davranışlarından kaynaklı

olduğunu savunarak sosyologları çevresel problemlere karşı daha duyarlı hale getirmeye çalışmıştır (Özerkmen 2002: 180). Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramının çevresel formunu geliştirerek ortaya konulan Yeni Ekoloji Paradigması, doğal kaynak kıtlığı ve doğanın bozulmasının arkasında yatan en temel gücün kapitalist sistem veya bürokratik elit gurubun aldığı kararlar değil, antroposentrik (insan-merkezli) tutucu batılı dünya görüşü ve değerlerinin olduğunu savunmaktadır (Konak 2010: 276).

Bir diğer çevre sosyolojisi kuramı olan, Eko-Marksist perspektif, Marx'ın kapitalist sistem ile ilgili görüşlerinden etkilenerek kapitalist sistemin ne şekilde ekolojik sorunlara neden olduğunu açıklamaktadır. Eko-Marksist perspektif içinde gelişen Koşu Bandı Üretim kuramı, tüketim, şirketler, çevre ve teknoloji arasında sürekli akan bir döngü olduğunu savunmaktadır. Tüketimin sağlanması için üretimin teknoloji aracılığıyla hızlandırılması gerekmekte ve nihayetinde bu süreçte üretimi gerçekleştiren şirket ya da firma sermaye biriktirmektedir. Üretimin gereksinme ve ihtiyaç kavramları gözetilmeksizin başı ve sonu olmayan ve sürekli akan bir süreç olarak tasarlanması söz konusudur. Tüm bu süreçler bir koşu bandı gibi sürekli bir döngü içerisindeyken, ortaya çıkardığı dinamikler doğaya büyük oranda zarar vermektedir (Çımrın 2014: 1011-1012). Çünkü üretim ve tüketimin sağlanabilmesi için daha fazla ham maddeye ve doğal kaynağa ihtiyaç vardır. Bu durumda doğal kaynakların tüketilmesine ve çevre kirliliğinin artmasına neden olmaktadır (Konak 2010: 277). Eko- Marksist perspektif içinde gelişen bir diğer kuram ise Kapitalizmin İkinci Çelişki kuramıdır. Kapitalist sistemde kapitalizm ve biyofiziksel çevre arasındaki çelişki ikinci çelişki olarak adlandırılmıştır. Kapitalist sistem doğası gereği ekoloji karşıtıdır. Kapitalistler daha fazla ürün üretmek ve kazanç elde etmek için bilinçli ya da bilinçsiz olarak doğaya zarar vermektedir. Üretim sürecinde doğal kaynaklar hoyratça kullanılır ve üretim sonucunda ortaya çıkan atıklar da doğaya boşaltılır. Sonuç olarak, kapitalist sistem emeği sömürdüğü gibi doğayı da sömürmektedir (O'Connor 1998, Aktaran: Konak 2010: 277-278).

Weber'in rasyonalizasyon ve resmi rasyonalite kavramlarını çıkış noktası olarak ele alan ve Kapitalist-Sanayileşmiş Rasyonalitenin Rasyonelsizliği kuramını geliştiren Murpy, Eko-Marksist kuramcılar gibi çevre sorunlarının temelinde sermaye biriktirme çabası ve sermayedarları görmektedir. Ancak eko- Marksist kuramcılardan farklı olarak

devlet, politika ve programlarını da içeren bürokratik egemenliğin gücünün altını çizmektedir. Ona göre çevre krizinin nedeni, söz konusu bürokratik güç ve sermayedarların doğayla olan sömürgeci ilişkisidir (Konak 2010: 278).

Çevre Sosyolojisi disiplini içinde gelişen bir diğer kuram ise Ulrich Beck'in ortaya attığı "Risk Toplumu" kavramıdır. Beck'e göre Risk Toplumu, sanayi toplumunun gelişmesi ve modernleşme sürecinde üretici güçlerin büyüme göstermesiyle birlikte çevresel risklerin ortaya çıktığı bir toplumdur. Beck'e göre riskler modern öncesi toplumlarda da vardır. Ancak bu riskler kişisel risklerdir. Modern toplumlarda yaşanan nükleer füzyon ya da radyoaktif atıkların depolanması gibi bu "yeni risk" ler, tüm insanlığı etkileyebilecek olan risklerdir. Bu riskler bütün dünyayı etkilediği için risk toplumu Beck'e göre dünya risk toplumdur. Ayrıca risklerin yayılması ve ticarileşmesi kapitalist sisteme katkı sağlamakta ve kazanç sağlama aracı haline dönüşebilmektedir (Beck 2011: 21-29).

Eko-Marxist kuramcılarının aksine, Ekolojik Modernleşme kuramını savunanlar genel olarak kapitalizmin çevre ile çatışma içinde olmadığını varsaymaktadırlar. Onlara göre teknoloji ve bilim çevre karşıtı değildir. Aksine, teknoloji ve bilim çevre krizlerini önlemek için bir araçtır. Ekolojik Modernleşme kuramı modern toplumların çevresel problemlere yol açtığını yadsımamaktadır. Ancak ekonomik büyüme, kapitalizm ve küreselleşme terk edilmeden, sistem içerisinde yapılacak olan reformlarla çevre krizlerinin aşılabileceği tezini savunmaktadır. Kapitalist sistem içinde var olan teknolojik, sosyal, ekonomik ve politik boyutlarda çevre dostu reformlar yapılarak çevresel yıkımların önüne geçilebileceğini öngörmektedirler (Konak 2010: 279-280).

Her bir kuramsal açıklamanın doğal olarak çevre sorunlarının çözümüne yönelik sunduğu öneriler de mevcuttur. Yeni ekolojik paradigma çevre problemlerine çözüm önerisi getirecek şeyin kültürel değerler olduğu ve "ortak bilinç" düşüncesinden hareketle yeni bir ekolojik toplumsal hafıza oluşması gerektiği üzerinde durur (Konak 2010: 276). Eko-Marksist perspektif, çevresel krizlerin nedeni olarak gördüğü kapitalist sistemin yıkılmasıyla çevre sorunlarının ortadan kalkacağı görüşünü savunur. Bu bakış açısının en büyük açmazı kapitalist sistemin nasıl yıkılacağı konusunda öneriler sunmuyor olmasıdır.

Weber'in toplumsal kuramlarından beslenen Kapitalist-Sanayileşmiş Rasyonalitenin Rasyonelsizliği Kuramı'nın çevre krizlerine çözüm önerisi ise merkezi ve tek elde toplanan iktidar ve güç ilişkilerinin değişmesidir (Konak 2010: 278). Beck'e göre, çevresel risklerin halk tarafından tanınması, yeni kimlikler ve rollerin inşa edilmesi, bu yeni kimlik ve rollerin risklere karşı toplumsal hareketler geliştirmesi risk toplumunu yaratan modern toplumun çökmesini sağlayacaktır (Beck 1992, Aktaran: Konak 2010: 279). Ayrıca Beck, risk toplumlarını açıklarken belirtilen çevresel risklerden korunmak için siyaseti işaret etmektedir. O'na göre siyaset ve yönetim riskleri kontrol altına alabilmek için yeniden şekillenmelidir (Beck 1992, Aktaran: Çuhacı 2007: 150). Ekolojik Modernleşme kuramı ise küresel çevre problemleri, ekonomik büyüme, kapitalizm ve küreselleşme terk edilmeden, sistem içerisinde yapılacak olan çevre dostu reformlarla çevre krizlerinin aşılabileceği tezini savunmaktadır. Kapitalist sistem içinde var olan teknolojik, sosyal, ekonomik ve politik boyutlarda çevre dostu reformlar yapılarak çevresel yıkımların önüne geçilebilecektir (Konak 2010: 279-280).

İkinci bölümde detaylı olarak anlatılacağı gibi çevre sosyolojisi literatür değerlendirmesi sonucunda aşağıdaki çıkarımları yapmak mümkündür. Birincisi hemen hemen bütün çevre sosyoloji kuramlarının sunduğu çözüm önerileri toplumdaki kişilerin ekolojik yönden bilinçlenerek, var olan kültürel değerleri değiştirerek, çevre hareketi oluşturarak ve destekleyerek ekolojik bir topluma doğru dönüşümün sağlanabileceğini varsaymakta ve umut etmektedir. Bu bağlamda, çevre sosyolojisi kuramları çevre sorunlarının nedenlerini açıklamada güçlü kuramsal bakış açıları sunarken, söz konusu sorunların çözümü için sunulan öneriler kapsamlı değildir denilebilir. Toplumsal farklılıklardan kaynaklı da, her bir kuramın sunduğu çözüm önerilerinin evrensel olarak düşünsel temelde ve uygulamada kabul edilebilirliği söz konusu değildir. Ekolojik bilinçlenmenin kaynağı ve metodu ne olmalıdır? Çevre hareketlerine kişilerin katılımını sağlayan güç ne olmalıdır? Çevre sosyolojisi kuramları bu soruları cevaplamada yetersiz kalmışlardır. Daha somutta belirtmek gerekirse, Durkheim sosyolojisinden etkilenecek yeni ekoloji paradigmasını geliştiren Cotton ve Dunlop ekolojik krizlerin aşılabilmesi için yeni bir ekolojik toplumsal hafızanın geliştirilmesi gerektiğini iddia ederler. Bu yeni ekolojik toplumsal hafızanın kaynağı ne olmalıdır? Yeni ekoloji paradigması her ne

kadar derin ekoloji düşüncesine gönderme yapsa da bu soruyu cevaplamada yetersiz kalmıştır.

Çevre sosyolojisi literatür değerlendirmesi sonucu ulaşılan ikinci çıkarım şudur: çevre etiği perspektifleri çoğu zaman çevre sosyolojisi alt-disiplini içinde göz ardı edilmiştir. Çevresel hareketlerin popüler olmaya başlaması ile çevre etiği 1960'lerden itibaren destek görmeye başlamıştır (Fogg 2000). Ahlak, hangi davranışların doğru hangi davranışların yanlış olduğunu ve davranışlara rehberlik edecek kuralları ve prensipleri felsefi olarak irdeleyen bir bilim dalıdır (Oughton 2003). Günümüz çevre felsefesinde en büyük fikir ayrılığı, antroposentrik (insan-merkezli) ve eko-sentrik (doğa-merkezli) değer yönelimleri temelinde kendini göstermektedir. Antroposentrik ahlaki bakış açısına göre, sadece insanlar ahlaki duruşa sahiptir ve çevresel bozulma sadece insan çıkarlarını etkilediği sürece önem taşır. Eko-sentrik ahlaki bakış açısını benimseyenler antroposentrik ahlaki bakış açısının bu varsayımlarını reddeder ve bütün olarak diğer yaşayan organizmalara veya ekosisteme ahlaki duruş atfederek çevreye olan etkilerin insanlara olan etkilerinden bağımsız olarak önemi olduğunu ileri sürerler (Oughton 2003).

Felsefi temelli gelişen ve çevre etiği perspektiflerinden biri olarak kabul edilen ve doğayı merkeze alarak insan- doğa ilişkisinde radikal bir dönüşüm sağlamayı amaç edinen derin ekoloji, üretim-tüketim ilişkilerini değiştirmeyi ve bunun sonucunda insanların doğal dengeyi koruyacak şekilde sade bir yaşama razı olmalarını önermektedir. Günümüz toplumlarında insanlar, kendi tercihleriyle yaşam standartlarında geniş çaplı bir düşüşe razı olmayacak gibi görünmektedir (Gökdayı 1997: 178). İnsanların ekolojik denge ile uyumlu bir yaşam tarzına dönüştürecek itici güce ihtiyaç vardır. Bu itici güç derin ekolojinin felsefi temelleri olabilir mi? Bu felsefi akımın küçük bir grubun, özellikle ekoloji eğitim temelli bireylerin, yaşam tarzlarını dönüştürmede etkili olduğu söylenebilir. Fakat kitlesel olarak dönüşüm sağlamada yetersiz kaldığı aşikardır.

Bu bağlamda, bu tezin temel varsayımı, kitlesel dönüşümü sağlamada, özellikle Müslüman olan toplumlarda, İslam doğa, doğa-insan ilişkilerini dönüştürmede itici güç olma potansiyeline sahiptir. Dinlerin doğa, doğa-insan ilişkilerine yönelik bakış açıları

ekolojik bilinçlenmenin, ekolojik toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesine ve insanların çevre hareketlerine kanallene edilmesine kaynaklık edebilir. Büyük ölçüde insan-doğa ilişkilerini şekillendiren dini ve ruhani dünya görüşleri ekolojik krizin hem nedeni hem de çözümü olabilir (Nasr 2002: 8; White 1967). Bu savdan hareket ederek bu çalışmanın daha spesifik varsayımı, İslam'ın ekolojik bilinçlenmenin kaynağı, ekolojik toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesinde ve çevre hareketlerine kişileri katılımını sağlamada önemli bir güç olma potansiyeline sahiptir.

Genel anlamda ekoloji ve dini yaklaşımlar, özelde İslam ve ekoloji, İslam'ın ekolojik bakış açısı gibi konular İlahiyat disiplini içinde çok küçük bir grup tarafından ele alınıp analiz edilmeye başlamıştır. Dolayısıyla, İlahiyat disiplinin kendi içinde kaldığını ve diğer disiplinlerle aktif olarak iletişime geçemediğini söylemek yanlış olmaz. Türkiye toplumunda yaşayan büyük çoğunluğun ise İslam, çevre ve ekoloji konularında bilgi sahibi olmadığı gibi, konulara ilişkin kafalarında sorular bile oluşmamıştır denilebilir. Tezin yazım aşamasında kendini dindar olarak tanımlayan bir grupla 2013 yılında yapılan odak grup görüşmesinde alınan cevaplar bu fikri teyit etmektedir. Gruba sizce İslam ve doğal çevre konusunda ne söylemek istersiniz? Sizce İslam çevreci bir din midir? diye sorulduğunda;

- “Evet İslam çevreci bir dindir herhalde”
- “Temizlik İslam için önemlidir”
- “İslam'ın çevreci bir din olduğunu düşünüyorum ama bu Kur'an'da nasıl geçiyor bilmiyorum” gibi cevaplar verilmiştir.

Bu bağlamda, bu çalışmada çevre etiği perspektifi olarak kabul edilen derin ekoloji bakış açısının temel kavramları ve fikirleri temel alınarak İslam'ın doğa, doğa-insan ilişkilerine yaklaşımı karşılaştırmalı değerlendirilecektir.

Çalışmanın Amacı ve Araştırma Soruları

Bu tezin birinci amacı, ekolojik yeni bir toplumsal hafızaya kaynaklık edebileceği düşünülen doğa, insan-doğa ilişkilerine yönelik İslam bakış açısını analiz etmektir. Tezin

ikinci amacı, insan-doğa ilişkilerine yönelik derin ekoloji ve İslam'ı karşılaştırmalı analiz etmektir. Bu temel amaçlardan yola çıkarak tezin araştırma soruları şunlardır:

- 1) Derin ekoloji ve İslam dini doğaya, doğa-insan ilişkilerine yönelik nasıl bir çevre etiği sunmaktadır?
- 2) Belli başlı temel özellikler çerçevesinde karşılaştırıldığında Derin ekoloji ve İslam çevre etiğinin benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?

Bu karşılaştırma insan-merkezli, doğa-merkezli ve teo-merkezli bakış açıları temel alınarak yapılacaktır.

Bu tezin temel savı şudur: derin ekoloji insan-merkezli bakış açısını reddederek, doğa-merkezli bir bakış açısı sunma eğilimi gösterirken, İslam ne insan-merkezli ne de derin ekolojide olduğu gibi doğa-merkezli bir bakış açısı içermektedir. Bunlardan farklı olarak teo-merkezli bir bakış açısı sunmaktadır. Teo-merkezli bakış açısı evrene Allah-merkezli yaklaşımı içermektedir. Teo-merkezli İslami eko-etik 1) birlik prensibi (Tevhid); 2) sorumluluk prensibi (Halifelik); 3) denge prensibi (Mizan); 4) yaratılış prensibi (fıtrat) prensipleri temelinde inşa edilmiştir.

Doğa ve insan görünmez bir bağ ile birbirlerine bağlanmışlardır. İnsan ve doğa arasındaki bu sıkı ilişki sorunlu bir ilişkidir. Bu tezin amacı yukarıda değinildiği gibi derin ekoloji ve İslam'ın, "çevre sorunu" olarak karşımıza çıkan söz konusu ilişkinin dinamiklerini ve çevre sorunlarına getirdikleri çözüm önerilerini belli temalar ekseninde karşılaştırmaktır.

Bu tez Sosyoloji dalının alt-disiplini olan çevre sosyolojisini din sosyolojisi, İlahiyat disiplini ve çevre felsefesi gibi disiplinler ile konuşturarak ekoloji krizine çözüm bulmada daha bütünlüklü bir bakış açısı sunma konusunda ilk adımlardan biridir.

Metodoloji

Çevre sosyolojisi kuramlarının çevre sorunlarını ele almada dinsel ve dinsel-olmayan çevre-etik yaklaşimleri göz ardı etmesi ve çevre sorunlarına çözüm sunmada

tek başına yetersiz kalması, bu tezde disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesini zorunlu kılmıştır. İnsan-doğa arası ilişkileri kapsamlı ve bütünlüklü anlamak için tüm disiplinler sınırları aşıp disiplinler arası bir yaklaşım benimsemek önemlidir (Moran 2010). Bu tezde disiplinler arası bir bakış açısı benimsenmiştir. Disiplinler arası çalışma Sayer (1999: 5)’ in dediği gibi uzmanlar, disiplinleri ve fikirlerin herhangi bir özel disiplinle özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği sorusunu unuttuğunda; disiplinden çok öğrenme ile kendilerini tanımladıkları zamanlarda ortaya çıkmaktadır.

Disiplinler arası araştırmalar, bilgiye farklı bakış açıları sunar. Disiplinler arası yaklaşım, bilgilerin kesişmesiyle oluşmaktadır. Bilimsel çalışmaların amacı bilgiyi olabildiği kadar geliştirmektir. Bilginin evrenselliği ve paylaşılabilmesi için disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmesi önemlidir (Yarımca 2011: 7). “Disiplinler arası” teriminin sözlük manası, iki veya daha fazla akademik disiplinin ya da inceleme alanının birleştirilmesi ya da kapsanmasıdır. Yıldırım (1996: 89) “disiplinler arası” kavramını, “geleneksel konu alanlarının belirli kavramlar etrafında anlamlı bir biçimde bir araya getirilerek sunulması” olarak; Jacobs (1989, Aktaran: Yarımca 2011: 7) ise, bir konu ya da kavramın incelenmesi için birden fazla disiplinin bilgi yöntemini kullanan yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Özet olarak, disiplinler arası yaklaşım tanımları birbirinden farklı olmakla birlikte tüm tanımlardaki ortak yaklaşım, farklı disiplinlerin çıkarımlarının bir bütün haline getirilmesi ve birleştirilen bütünün parçalardan büyük olduğunun gösterilmesidir (Yarımca 2011: 8). Disiplinler arası yaklaşımın bu niteliklerinden ötürü sosyoloji dalının alt-disiplini olan çevre sosyolojisi, teoloji disiplini ve çevre felsefesi disiplinlerinin doğa, doğa-insan ilişkisine yönelik yaklaşımları bütüncül olarak değerlendirilmiştir. Böylece çevre problemlerine çözüm ararken çevre sosyolojisinin göz ardı ettiği çevre felsefesi ve dinsel yaklaşım, İslam dini özelinde işin içine katılmıştır. Bu çerçevede çevre sosyolojisinin tarihsel gelişimi, çevre sosyolojisi kuramları, mistik dinlerden etkilenen ve bir çevre etiği yaklaşımı olarak kabul edilen derin ekoloji ve İslam’ın doğaya bakış açısı tezin genel temalarını oluşturmaktadır.

İslam’ın çevre sorunlarına bakış açısı genel olarak, İslami bilim olarak kabul edilen İlahiyat ve İlahiyat bilginlerinin metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu metinlerde İslam’ın doğa ile olan ilişkisi, Kur’an’da geçen çevre ile ilgili ayetlerden ve

Hız. Muhammed'in çevre ile ilgili hadislerinden örnekler verilerek anlatılmaktadır. Bu tezde de İslam'ın doğaya, doğa-insan ilişkilerine yönelik bakış açısı anlatılırken bu konuda yazan belirli İlahiyat bilgilerinin metinlerine benzer bir biçimde Kur'an'da geçen çevre ile ilgili ayetlerden ve Hız. Muhammed'in çevre ile ilgili hadislerinden faydalanılmıştır. Faydalanılan kaynaklar özellikle, metin olarak basılmış olan 2008 yılında gerçekleştirilen "Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu" ve 2014 yılında gerçekleştirilen "Çevre ve Ahlak Sempozyumu" dur. Bu sempozyumlarda İslam'ın doğaya bakış açısı çok çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Dolayısıyla tez için önemli veriler bu kaynaklardan elde edilmiştir. Bunun dışında İbrahim Özdemir, Mehmet Bayrakdar gibi İlahiyat bilginlerinin metinlerinden de yararlanılmıştır. Ek olarak, konuya yönelik İngilizcede yayımlanan kaynaklardan da faydalanılmıştır.

Tezin derin ekoloji bölümü Türkçeye çevrilmiş metinler ve konu ile ilgili yazarların makalelerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. Özellikle Tuncay Önder'in "Ekoloji, Toplum ve Siyaset" ve Hasan Ünder'in "Çevre Felsefesi" adlı kitapları konu açısından önemli veri oluşturmuştur. Bunun dışında konuyu ele alan diğer makalelerden de yararlanılmıştır.

Bu çalışma, derin ekoloji ve İslam'ın doğa, doğa-insan ilişkilerine bakış açıları karşılaştırması disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve ekolojik krize çözüm sağlama adına diğer disiplinlerden faydalanma, çevre sosyoloji disiplinine katkı sağlama ve bundan sonra yapılacak olan benzer çalışmalar için örnek olması bakımından önemlidir.

Tezin Sunumu

Tezin giriş bölümünde, çalışmanın sorunsalı, amacı ve araştırma soruları ve tezin savı detaylı açıklanmıştır. Ayrıca araştırma sorularının bütüncül cevaplandırabilmesi için interdisipliner yaklaşım metodoloji bölümünde ayrıntılı anlatılmıştır.

Tezin birinci bölümünde, tezin sosyoloji bilimi açısından öneminin anlaşılabilmesi için, ilk olarak çevre sosyolojisi kuramlarının tarihsel gelişimine yer verilmiştir. Ardından İnsan İstisnai Paradigma, Yeni Ekolojik Paradigma, Marks ve Eko-

Marksist Perspektif, Koşu Bandı Üretim Kuramsi, Kapitalizmin İkinci Çelişki Kuramsi, Risk Toplumu ve Ekolojik Modernleşme kuramlarını kapsayan çevre sosyolojisi kuramlarının çevre sorunlarının nedenleri ve çevre sorunlarına çözüm önerileri kısaca açıklanmıştır. Daha sonra çevre felsefesi disiplini içinde yer alan ve bir çevre etiği bakış açısı olarak kabul gören derin ekolojinin temel fikirleri analiz edilmiştir. Derin ekoloji yaklaşımında doğanın merkez olarak ele alınması söz konusudur. Derin Ekoloji'nin doğayı merkeze alan bu görüşü üzerinde tezin Derin ekoloji kısmında ayrıntılı olarak durulmuştur. İkinci olarak Derin ekolojinin ilkeleri sıralanmıştır. Derin ekolojinin düşünsel kaynağının daha iyi anlaşılabilmesi için insan-merkezli bakış açısı ile eko-merkezli bakış açıları karşılaştırılmıştır. Daha sonra Derin ekolojinin karşısında konumlandığı sıg ekoloji düşüncesinin, çevre sorunlarına çözümleri bağlamında derin ekoloji ile olan ayrımına yer verilmiştir. Bunların yanında Derin ekolojinin felsefi boyutunun kaynaklarının anlaşılabilmesi için Eko-felsefe (Ekosofi) ve Biyosferik eşitlik kavramları açıklanmıştır. Derin ekolojinin politika anlayışı da yine bu bölümde kendine yer bulmuştur. Bu bölümün sonunda derin ekolojiye yönelik belli başlı eleştirilere derin ekolojinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından yer verilmiştir. Bu bölümde son olarak, dinlerin çevre krizlerine neden olması ve çözüm sunması konusunda belli başlı yazarların açıklamalarına yer verilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde ilk olarak, Kur'an'da doğa, Allah-doğa-insan ilişkisi ayetler ve bu konuda yazan belirli ilahiyatçıların söz konusu ayetlerin yorumlarına başvurularak detaylı anlatılmıştır. İlk olarak Kur'an'da Tanrı- Doğa ilişkisinin Eko-Teoloji niteliği ele alınmıştır. Bu nitelik İslam'ın birlik prensibi, vekillik (Halifelik) prensibi, denge prensibi ve yaratılış prensibi özelinde açıklanmıştır. İslam dini için önemli bir kaynak olan suyun birlik ve yaratılış prensipleriyle Kur'an'da nasıl ele alındığı bu bölümün ele aldığı diğer konudur. Son olarak da, Kur'an'da doğal varlıkların korunması birlik ve yaratılış prensipleriyle birlikte ilgili ayetlere yer verilmiş ve bu konudaki ilahiyat bilginlerinin yorumları temel alınarak açıklanmıştır. Bu bölümde ikinci olarak, Hz. Muhammed'in doğaya verdiği önem yaşamından bazı olaylar ve günümüze ulaşan hadisleriyle örneklendirilmiştir. Bu kapsamda Hz. Muhammed'in doğal varlıkların korunmasına yönelik sözleri ve konu ile ilgili yaşadığı örnek olaylar anlatılmıştır. Aynı amaçla Hz. Muhammed'in suya ve hayvanlara verdiği öneme yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde doğa-insan temelinde derin ekoloji ve İslam'ın benzerlikleri ve farklılıkları çeşitli temalar etrafında karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Bu karşılaştırmaya I. ve II. bölüm bilgileri kaynak oluşturmuştur.

Tezin dördüncü sonuç bölümünde bütün bölümlerdeki ana fikirlerden yola çıkarak araştırma sorunsalı ve sorularının cevapları özet olarak sunulmuştur.



I. BÖLÜM

1. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde ilk önce, çevre sosyolojisinin tarihsel gelişimi anlatılacak ve çevre sosyolojisi kuramlarının çevre sorunlarının nedenlerine ve çözüm önerilerine yönelik bakış açıları değerlendirilecektir. Daha sonra çevre felsefesi disiplini içinde yer alan ve bir çevre etiği bakış açısı olarak kabul gören derin ekolojinin temel fikirlerine yer verilecektir. Son olarak, belli başlı ilahiyat bilimi felsefecilerinin çevre krizlerinin nedenleri ve çözüm önerilerine yönelik fikirleri özetlenecektir.

Bu bölümün temel argümanı şudur: çevre sosyolojisi kuramları çevre sorunlarının nedenlerini açıklamada güçlü kuramsal bakış açıları sunarken, söz konusu sorunların çözümüne ilişkin sunulan öneriler ekolojik topluma doğru dönüşümde tek başına yeterli olamamaktadır. Çevre sosyoloji kuramlarından bazıları kültürel alanda değişimlerle-- kişilerin ekolojik yönden bilinçlenmesi, tüketim odaklı hale gelmiş toplumsal hafızanın ekoloji odaklı bir kolektif hafızaya dönüştürülmesi gibi -- bazıları politik alanda değişimlerle --yeşil devletlerin oluşturulması, yönetim sisteminin daha ekoloji-temelli hale getirilmesi gibi-- bazıları da ekonomik alanda köklü yapısal değişim ve dönüşümlerle --kapitalist sistemin yıkılması gibi-- ile ekolojik bir topluma doğru dönüşümün sağlanabileceğini varsaymakta ve umut etmektedir. Kültürel alana yönelik önerilen değişimler temel alınarak şu sorular akla gelmektedir: ekolojik bilinçlenmenin kaynağı/itici gücü ve metodu ne olmalıdır? Yeni bir ekolojik kolektif toplumsal hafızanın geliştirilmesinin kaynağı ne olmalıdır? Çevre hareketlerine kişileri kanalize eden güç ne olmalıdır? Çevre sosyolojisi yukarıdaki soruları cevaplamada belli düşünsel akımların kaynak oluşturabileceğini vurgulamasına rağmen, doğa, insan-doğa ilişkilerine yönelik dinsel anlayışlar ve çevre etiği perspektiflerini çoğu zaman çevre sosyolojisi alt-disiplini içinde göz ardı etmiştir. İnsanları ekolojik denge ile uyumlu bir yaşam tarzına

dönüştürecek itici güç, derin ekolojinin felsefi temelleri olabilir. Fakat bu felsefi etik akımın kitlesel olarak dönüşüm sağlamada yetersiz kaldığı aşıkardır. Bu felsefi akımın küçük bir grubun, özellikle ekoloji eğitim temelli bireylerin, yaşam tarzlarını dönüştürmede etkili olduğu söylenebilir. Kitlesel dönüşümü sağlamada, özellikle Müslüman olan toplumlarda, İslam'ın doğa, doğa-insan ilişkilerini dönüştürmede itici güç olma potansiyeline sahiptir. Dinlerin doğa, doğa-insan ilişkilerine yönelik bakış açıları ekolojik bilinçlenmenin, ekolojik toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesine ve insanların çevre hareketlerine kanalize edilmesine kaynaklık edebilir. Büyük ölçüde insan-doğa ilişkilerini şekillendiren dini ve ruhani dünya görüşleri ekolojik krizin hem nedeni hem de çözümü olabilir (Nasr 2002: 8; White 1967). Bu savdan hareket ederek bu çalışmanın daha spesifik varsayımı, İslam ekolojik bilinçlenmenin kaynağı, ekolojik toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesi ve çevre hareketlerine kişileri kanalize etmede önemli bir faktör olma potansiyeline sahiptir.

1.1. Sosyoloji ve Çevre Sosyolojisi

Günümüzde çevre sorunları ve bu sorunların etrafında dönen birçok tartışmanın mevcut olduğu aşıkardır. İnsanın doğayla olan yakınlığı, insanlığın çok eski dönemlerden itibaren doğa ve insan-doğa ilişkileri konusunda görüşler ve düşünceler geliştirmesine neden olmuştur. Farklı disiplinler de olduğu gibi sosyolojide de bu konuyla ilgili alt disiplin ortaya çıkmış ve birçok kuram ortaya atılmıştır.

Çevre sosyolojisi, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde çevre kirlenmesine karşı halkın protesto, gösteri v.b. gibi yöntemlerle tepki vermeye başlaması ile ortaya çıkmıştır. Sosyoloji için çevreciliğin ne olduğunu ilk anlatan sosyologlar William R. Catton ve Riley E. Dunlap'dır. Catton ve Dunlop'un çevre sosyolojisinin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Çevre sosyolojisi, doğa ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve etkileşimi inceleyen bir bilim dalıdır (Catton ve Dunlap 1978, Aktaran: Konak 2010: 272). Kuzey Amerika çevre sosyolojisi klasik sosyolojiden etkilenmiştir. Örneğin, William R. Catton ve Riley E. Dunlap Yeni Ekoloji paradigmasını oluştururken Durkheim'in sosyolojisinden, John Bellamy Foster,

James O'Connor ve Alan Scheinberg de Marx'ın sosyolojisinden, Raymond Murphy'i de Weber'in sosyolojisinden etkilenmiştir (Buttel 1987; Dunlap ve Catton 1979; Humphrey ve Buttel 1982, Aktaran: Konak 2010: 272). Avrupa çevre sosyolojisi ise Amerika Birleşik Devletleri çevre sosyolojisinin aksine, teorik ve ampirik çalışmalarında modernleşme ve post- modernizm kuramlarının etkisiyle geliştirilen risk toplumu ve ekolojik modernleşme kuramlarını kullanmaktadır (Mol 2002, Aktaran: Konak 2010: 272). Risk toplumu kuramı ve ekolojik modernleşme kuramını geliştiren Ulrich Beck ve Arthur P.J. Mol gibi çevre sosyologları modernleşme kuramından etkilenmişlerdir. Kuzey Amerika çevre sosyolojisi daha çok çevre krizlerinin nedeni anlamaya çalışmış ve bu krizlere ne gibi çözüm önerileri getirileceği konusunda fikir sunmuştur. Bunun aksine Avrupa çevre sosyologları daha çok çevre sorunlarının çözümüne yönelik yapılan ve yapılacak olan reformlar üzerinde durmaktadırlar (Konak 2010: 272).

Aşağıda çevreye ilişkin sosyolojik kavramsallaştırmalar iki kategoride kısaca ele alınacaktır:

1. Çevre sosyolojisinin tarihsel gelişimi ve
2. Çevre sosyolojisi kuramları.

1.1.1. Çevre Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi

Marx, Durkheim ve Weber gibi klasik sosyoloji kuramcılarının toplumsal analizlerinde çevreyi çok az dikkate aldıkları gözlenmiştir. Sosyolojinin ortaya çıkmasında önemli yerleri olan bu klasik kuramcılarının sosyal gelişme, endüstrileşme, sınıf bilinci, eşitsizlik, demokrasi, bürokratikleşme, devrim gibi sosyal olgular üzerinde daha fazla durdukları bilinmektedir (Buttel 2002, Aktaran: Adak 2010: 372). Ancak yine de çevre sosyolojisi köklerini 19. yüzyılda bulmaktadır. Marx ve Engels, insanın doğayı, kendi amaçları doğrultusunda kullandığını ileri sürerek bütünsel ve diyalektik bir doğa anlayışından bahsetmişlerdir. Bunun yanında onlara göre insan, toplumsal bir varlık olmasının yanında doğal bir varlıktır. Onlara göre doğa, insanın bir parçasıdır (Demirer, Duran ve Torunoğlu 2000: 172).

Kuzey Amerika çevre sosyologları klasik sosyoloji kuramlarından esinlenerek çevre kuramlarını geliştirmişlerdir. Örneğin; William R. Catton ve Riley E. Dunlap Yeni Ekoloji Paradigmasını oluştururken Durkheim'in sosyolojisinden etkilenmişlerdir. Benzer şekilde Eko-Marksist perspektifi oluşturmaya çalışan John Bellamy Foster, James O'Connor ve Alan Scheinberg de Marx'ın sosyolojisinden etkilenirken, Raymond Murphy'i de Weber'in sosyolojisinden etkilenmiştir (Mol 2002, Aktaran: Konak 2010: 272). Kısaca, klasik sosyoloji kuramcıları çevreyi insanın bir parçası olarak algılamış, çeşitli konularda analiz yaparken dolaylı olarak çevreye vurgu yapmışlar ancak toplumsal konuların diğer dinamiklerine daha fazla vurgu yapmışlardır.

20. yüzyıl sosyoloji kuramlarında çevrenin ele alınış biçimi klasik sosyoloji kuramlarına benzeyen şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, yaşayan sistem kuramı biyolojiden türetilmiş olup, daha önce Durkheim'in yaptığı gibi Parsons'da toplum ve canlı organizma arasında bir benzerlik kurmaktadır (Dinçer 1996: 38). Tuna'ya göre, çevreyle ilgili 20. yüzyıl sosyoloji kavramsallaştırmalarında modernleşme, batılılaşma ile aynı anlama gelmektedir, doğa merkezli değil insan merkezli bir yaklaşım mevcuttur. İnsan merkezli anlayışta insanı üstün gören, insan refahı ve mutluluğuna odaklanan bir eğilim söz konusudur. Modernleşme yaklaşımına göre çevreyle ilgili olarak ormanların yok edilmesi, doğal kaynakların sınırsızca tüketilmesi ve kirletilmesi genel olarak kabul görür (Tuna 2007: 195). 20. yüzyıl kuramcılarının ortaya attığı kuramlardan biri "Dünya Sistemi Teorisi"dir. Roberts ve Grimes dünya ekonomisinde bazı ülkelerin neden gelişip zenginleşirken, diğerlerinin neden zenginleşemediğini inceleyip Dünya Sistemi Kuramını geliştirmişlerdir. Dünya Sistem Kuramının küresel ısınma, ormansızlaşma, kaynakların tükenmesi, su savaşları, ozon, yiyecek ekimi, büyük fırtınaların sıklığının artması ve insanların onlardan korunması, biyolojik çeşitlilik, uluslararası anlaşmaların uygulanması ve yasaların çıkarılması gibi çevresel konulara ilişkin analizleri çevre sosyolojisinin gelişiminde potansiyel bir katkıya sahiptir (Adak 2010: 375).

Klasik sosyoloji kuramcıları gibi, 20. yüzyıl sosyoloji kuramcıları da genel olarak çevreyi insanın bir parçası olarak ele almıştır. Bu yüzyılda ortaya çıkan çevre sorunlarına sosyolojik yaklaşımlar daha çok tespit niteliğindedir ve çözüm önerisi sunmamaktadır (Adak 2010: 376).

20. yüzyılda çevre sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunan bir diğer düşünce postmodernizmdir. Postmodernizm terimi, “sonra” anlamındaki İngilizce post ön ekiyle “çağdaş, asrî” anlamındaki yine İngilizce modern kelimesinin birleşimiyle oluşturulmuş bir kelimedir. Türkçe karşılığı, “modernizm sonrası” ya da daha yaygın kullanımıyla “modernizm ötesi” olarak da düşünülebilir. Ancak “Postmodernizm o kadar çok kafa karıştırıcı ve karmaşık bir kavramdır ki hakkında tartışmalar hâlâ tamamlanamamış, hâlâ üzerinde herkesin fikir birliğine vardığı bir tanımla yapılamamıştır” (İnan 2004: 1). Ancak genel kabul görüş postmodernizmin moderne olan eleştirel bakışı ya da farklı dinamikleri ele almasıdır.

Burada üstünde durulacak olan konu postmodernizmin ekolojik ilkeler üzerine kurulmuş olan kent planlamalarıdır. Postmodernistlere göre 1960’lardan sonra çevre hareketi olarak ortaya çıkan çevrecilik anlayışı modernliğin sonuçlarından biridir. Onlara göre, sosyo-kültürel farklılıklar ve Yeşil Tüketecilik (Green consumerism) gibi elit pazarın talebi olan söylemler tüketim modellerinin çeşitlenmesine neden olmuştur (Gandy 1997, Aktaran: Adak 2010: 377).

1.1.2. Çevre Sosyolojisi Kuramları

1.1.2.1. İnsan İstisnai Paradigma

Dunlap ve Catton’a göre, Batı’nın felsefesinden fazlasıyla beslenen sosyoloji, Batı’nın insanı doğadan ayrı ve onun üstünde bir varlık olarak ele almasını yine Batı’nın kültürel kavramları içerisinde ele almıştır. Batı kültürünün insanı doğanın üstünde bir varlık sayması, insana aynı zamanda doğanın öncelikle kendi kullanımı için ve sınırsız faydası için var olduğu inancını yerleştirir. Böyle insan-merkezli bir bakış açısı ile insanın, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle beraber doğada üstünlük kurma ve doğaya hükmetme eğilimini pekiştirmiştir (Dunlop ve Catton 1978; Dunlap 2002, Aktaran: Konak 2010: 274-275). Sosyoloji de gelişen bu eğilim ve çevreci olmayan anlayış, sosyologların insan-merkezli ve çevre-dostu olmayan bir paradigma oluşturmalarına neden olmuştur. Ayrıca insanın; dil, toplumsal örgütlenme ve teknolojiyi içeren, insanların kültürel mirasından kaynaklanan "istisnai" doğasına yapılan vurgu, insanların

teknolojik gelişmelerle birlikte çevresel sorunlardan muaf olduğu varsayımına yol açmıştır. Bu nedenle, bu varsayımlardan ilk olarak "İnsanın İstisnallığı Paradigması"na işaret edilmiştir (Catton ve Dunlap 1978, Aktaran: Özerkemen 2002: 176).

İnsan istisnai paradigma, çevre sorunlarının insan merkezli bakış açısından kaynaklandığını anlatırken bu sorunların çözümüne yönelik bir öneri sunmamıştır. Bu paradigmayı savunanlar, yalnızca sorunların teknolojik ilerlemeler ve insanın doğaya hükmetme bilincinde oluşunun çevreye yönelik tahribat ve yıkımda en temel sebep olduğunu ifade etmişlerdir.

1.1.2.2. Durkheim, Kültür ve Yeni Ekoloji Paradigması

1970'lerden sonra çevre sorunlarının topluma yansması üzerine sosyologlar konuya dikkat çekmek istemişler ve çevre sorunları ile ilgili kavramsal sürece katkı sağlamışlardır (Konak 2010; Özerkemen, 2002: 178). Toprak etiği ve derin ekoloji yaklaşımının toplamından oluşan (Capra 1994, Aktaran: Önder 2003: 165) Yeni Ekoloji Paradigması (Capra 1994, Aktaran: Önder 2003: 165) sanayileşmiş toplumların ekosistemden bağımsız olamayacağını vurgulayarak toplumsal yapılar ile ekosistem bağlantısının vazgeçilmez bir ilinti içerisinde olduğuna vurgulayarak ve aynı zamanda toplumsal yapıların ekosistem bağımlı olduğunun altını çizerek yeni bir bakış açısı sunmuştur. İnsan İstisnai Paradigmadan farklı olarak, Yeni Ekolojik Paradigma, toplumların doğal çevreyle olan ilişkisinin ekolojik dengeye zarar verme üzerine kurulu olduğunu belirterek sosyologları duyarlı hale getirmeyi amaçlamaktadır. Yani bu paradigma, sosyologlara çevreci bir bakış açısı kazandırarak dünyayı bu yeni perspektifte görme ve yeni araştırma soruları ile çevre konusunda tartışma alanları açma önerisinde bulunmaktadır (Konak 2010: 275). Catton ve Dunlap sosyologların doğal çevrenin toplumu nasıl etkilediğine daha fazla dikkat etmeleri gerektiğini belirterek, yeni ve daha az insan merkezli bir sosyolojik bakış açısıyla kavramsallaştırmalar yapmaları gerektiğini önermişlerdir (Catton ve Dunlap 1978, Aktaran: Konak 2010: 275). Catton ve Dunlap, çevre sorunlarını açıklarken Durkheim'in görüşlerinden etkilenmişlerdir. Onlar, çevre hareketlerinin ve çevre sosyolojisinin ortaya çıkmasını açıklarken Durkheimci "kolektif bilinç" kavramını çevreye uyarlamışlardır. Durkheim'e göre kolektif bilinç; bir toplumun

bireylerindeki ortak inanç ve duyguların bütünüdür. Catton ve Dunlap (1978) çevre problemlerinin çözümünün ancak yeni ekolojik paradigmanın halk arasında yayılması ve yeni ekolojik toplumsal hafızanın yaratılmasıyla mümkün olabileceğini savunurlar (Konak 2010: 276).

Özerkmen, İnsan İstisnai Paradigma ile Yeni Ekolojik Paradigma'yı karşılaştırırken dört husus üstünde durmuştur. Bunlardan ilkinde göre, Yeni Ekolojik Paradigma, birbirine bağlı birçok tür arasından biri olan insanın, diğer türlerle bağımlı olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İkinci olarak, İnsan İstisnai Paradigma insana ilişkin tüm toplumsal olayların sosyo-kültürel etmenler tarafından etkilendiğini kabul ederken, Yeni Ekolojik Paradigma, bunlar dışında insan yaşamını etkileyen önemli olgulardan birinin de biyofiziksel çevre olduğunun altını çizmiştir. Üçüncü olarak, "İnsan İstisnai Paradigma, insan etkinliklerinin biyofizik koşullarını göz ardı edip sosyo-kültürel çevrenin belirleyici etkisini vurgulamasına karşın, Yeni Ekolojik Paradigma, biyofizik koşulların insan ilişkileri üzerine koyduğu zorlamalara dikkati çeker." Son olarak, Batı merkezli dünya görüşünün etkisiyle İnsan İstisnai Paradigma toplumsal ve teknolojik gelişmelerin sürekli bir ilerlemeye yol açacağını varsaymaktadır. Buna karşın, Yeni Ekolojik Paradigma, insan ne kadar yaratıcı olursa olsun, insan toplumlarının büyümelerinin bir sınırı olduğu gerçeğinin altını çizer (Özerkmen 2002: 179).

İnsan İstisnai Paradigma'dan farklı olarak, Yeni Ekolojik Paradigma'nın yaklaşımı insanın doğadaki canlılardan farklı yönlerinin veya daha güçlü, doğayı kontrol edebilir yönlerinin olduğu gerçeğine karşı çıkmadan, insan ve biyofiziksel çevre arasındaki dengenin her zaman var olacağı ve özellikle bu dengenin insan açısından da ehemmiyeti olduğu görüşünü benimser. Teknolojik ilerlemeler veya toplumsal, kültürel değişimler insanı biyofiziksel çevreden kopmaya mecbur bırakamaz aksine çevre ile olan ilişkisini güçlendirerek, çevreyi koruyarak insanın da ilerlemesine yardımcı olur. Yeni Ekolojik Paradigma bu yönüyle sosyologlara çevreci bir bakış açısı önerir.

Yeni Ekolojik Paradigma çevre sorunlarının çözümünde kültürel değerlerin önemine vurgu yapar. Catton ve Dunlop özellikle Durkheim'in ortak bilinç kavramından etkilenecek çevresel problemlerin çözümü için yeni ekolojik bir hafızanın oluşması ve

halk arasında yayılması gerektiği görüşünü savunmaktadırlar (Konak 2012: 276). Bu paradigma doğa-merkezli derin ekoloji çevre etiği bakış açısından etkilenmiştir fakat doğa, insan-doğa ilişkilerinde dini bakış açılarının yerini göz ardı etmiştir.

1.1.2.3. Marx, Kapitalist Ekonomik Sistem ve Eko-Marksist Perspektif

Eko-Marksist perspektif, Marx'ın sosyolojik görüşlerinden etkilenmiştir. Marx, çevre sorunlarının temelinde kapitalizmin işleyişinin olduğunu savunmaktadır. Özelde ise Marx ve Engels, işçilerin hava kirliliği gibi çevre sorunlarından etkilenmeleri üzerinde durmuşlardır (Konak 2010: 276). Her ne kadar 19. yüzyılda emek sömürüsü söyleminin çevre sömürüsü söylemlerinin önüne geçtiği düşünülse de Marx'ın çevre sömürüsüne yönelik ve özellikle de çevre-insan ilişkisi üzerine oldukça önemli düşünceleri vardır. Marx aslında kapitalist baskı ve sömürünün doğa ile olan ilişkisinden bahsetmektedir. Marx'ın yaklaşımında toplum doğadan ayrı düşünülemez ve insan doğanın bir parçası olarak değerlendirilir. İnsan doğanın dışında, ondan ayrı ya da onun üstünde değildir. Marx'ın bu düşüncesiyle, insanı doğadan üstün gören klasik sosyolojik düşüncenin aksine doğanın, toplum ve insan arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi kurduğu söylenebilir (Çımrın 2014: 1012). Marx'ın ekolojik bağlamda sorun olarak dikkat çektiği noktalardan biri de teknolojidir. Marx'a göre, teknoloji tek başına bir sorun teşkil etmez, teknolojinin kapitalist kullanımı sorun teşkil etmektedir. Marx'a göre, teknoloji kavramı doğa-toplum ilişkilerinin merkezindedir ve teknoloji doğa-toplum ilişkilerini belirlemez, yalnızca doğa-toplum ilişkisini görünür kılar (Skirberkk 2000, Aktaran: Çımrın 2014: 1012). Marx'a göre tüketim, kapitalist sistemin teknoloji ile kurduğu ilişkide öne çıkmaktadır. Marx, tüketilmek için üretilen ürünlerin pek çok ekolojik soruna neden olduğuna işaret etmektedir (Marx 1993, Aktaran: Çımrın 2014: 1013).

Kısaca Marx, ekolojik sorunları anlatırken, doğa ve insanın ayrılmaz bir bütün olduğu, kapitalizmin gereğinden fazla mal üreterek ve de tüketim nesnelerini üretmek için teknolojiyi kullanarak çevreye zarar verdiği görüşü üzerinde durmuştur. Marksist bir bakış açısıyla çevre sorunlarının ancak kapitalizmin son bulmasıyla çözüme kavuşacağı anlaşılmaktadır. Eko-Marksist perspektif içinde gelişen iki kurama aşağıda değinilecektir.

1.1.2.4. Koşu Bandı Üretim Kuramı

Eko-Marksist perspektifin en güçlü akımlarından birisi olan Koşu Bandı Üretim Kuramı, Allan Schaibers, Adam Weinberg, David Pellow ve Kenneth Gould gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu düşünürler çevre sorunlarını eko-Marksist perspektiften ele almışlar ve sanayileşmiş kapitalist toplumların neden olduğu çevre sorunlarına dikkat çekmeye çalışmışlardır (Çımrın 2014: 1013; Konak 2010). Bu bağlamda koşu bandı üretim kuramının “kapitalist ekonomist sistem ve kapitalist toplumda devletin sermaye ile birleşerek nasıl ve neden çevresel bir yıkıma doğru bir eğilim ürettiği” sorusu üzerinde durduğu söylenebilir (Konak 2010: 277). Koşu bandı üretim kuramını geliştiren düşünürler, doğal kaynakların tasarrufu ile ilgili vurgularında, tüketim, devlet, tüketici ve sermayedarlar arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır (Çımrın 2014: 1013-1014). Kapitalist ekonomide devlet, yönetimde gücü ve iktidarı elinde tutmak için ekonomik büyümeyi destekler. Bu nedenle devlet, sermaye birikimini sağlamak için özel sektörü yaygınlaştırma eğilimi içerisindedir. Üretim ve tüketimin bu şekilde artması çevre için önemli sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü daha fazla üretim ve tüketim için ham madde yani doğal kaynak gereklidir. Dolayısıyla bu durum doğal kaynakların tükenmesine neden olmaktadır (Konak 2010: 278). Sermayedarlar daha fazla üretim için yeni teknoloji geliştirirler ve bu geliştirdikleri teknolojiler verimliliği arttırarak daha fazla sermaye biriktirmelerine kaynaklık eder. Tüketimi arttırmak için üretimi, teknoloji aracılığıyla geliştiren sermaye sahipleri en nihayetinde yine sermaye biriktirmiş olurlar (Çımrın 2014: 1014). Sermayedarların teknolojiyi kullanma eğilimi vardır. Bu durum işçileri (emeği) işinden etmektedir. Dolayısıyla işsizlik artmakta ve yoksulluk gibi sosyal sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu toplumsal sorunlar, çözümü için devlet üzerinde üretim ve tüketimi arttırmak için baskı kurmaktadır. Bu nedenle devlet, sermayedarlar ve işçiler arasında kapitalist sistemin büyümesi ve üretimin devamlılığının sağlanması amacıyla bir iş birliği oluşturulmuştur. Devlet bu anlamda çevresel problemlerin hem yaratıcısı hem de çevre koruyucusu olarak çelişkili bir rol oynar (Konak 2010: 277). Sonuç olarak sermayedarlar, devlet, tüketici, üretici ve doğal kaynaklar arasında koşu bandına benzeyen bir kısır döngü mevcuttur. “Koşu Bandı Üretim Kuramı”nın adı da bu kısır döngüden kaynaklanmaktadır ve bu döngü çevreye

büyük zarar vermektedir (Çımrın 2014: 1014). Çünkü üretim ve tüketimin sağlanabilmesi için daha fazla ham maddeye ve doğal kaynağa ihtiyaç vardır. Bu üretim ve tüketim döngüsü aynı zamanda kimyasal atıklar meydana getirmektedir. Bu durumda doğal kaynakların tüketilmesine ve çevre kirliliğinin artmasına neden olmaktadır (Konak 2010: 277).

Yukarıda kısaca açıklanmaya çalışılan tüketim, doğal kaynak ve özel teşebbüs ilişkisine dikkat çeken Koşu Bandı Üretim Kuramı, çevreci aktivistlerin çevre sorunlarıyla mücadele etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Schainberg, Pellow, Weinberg birlikte ele aldıkları “Koşu Bandı Üretim Kuramı ve Çevresel Durum” (2002) başlıklı çalışmalarında çevre sorunlarının çözümü için sivil toplum örgütlerine, ulusal ve uluslararası toplumsal örgütlere görev düştüğünü ifade etmektedirler (Çımrın 2014: 1014). Dolayısıyla Marksist düşünceden yola çıkan Koşu Bandı Üretim Kuramı, klasik Marksist düşüncede olduğu gibi çevre sorunlarına çözüm önerisi olarak kapitalizmin ortadan kalkmasını değil sivil toplum örgütlerinin ve çevreci aktivistlerin bu konuda mücadele etmeleri gerektiğini savunmaktadır ancak bu mücadelenin gücünün kaynağı ne olacaktır sorusuna net cevap verememektedir.

1.1.2.5. Kapitalizmin İkinci Çelişki Kuramı

Eko-Marksist perspektif etrafında gelişen diğer kuram O'Connor tarafından ortaya atılan “Kapitalizmin İkinci Çelişki Kuramı”dır. O'Connor'a göre kapitalist sistemde iki tür çelişki vardır. Bunlardan birincisi emek ve sermaye arasındaki çelişkidir. Kapitalist sistemde sermaye sahipleri daha fazla kar amacıyla, işçilere ürettiği ürünün değerinden daha az ücret ödemektedir. Emegın düşük ücret ödenerek sömürülmesi, emegın üretim sürecine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Devletler de işçinin zararına bile olsa sermayenin kazanç elde etmesi için bu duruma göz yummaktadır. Kapitalist sistemin ikinci çelişkisi ise kapitalizm ve biyofiziksel çevre arasındaki çelişkidir. Kapitalist sistem doğası gereği ekoloji karşıtıdır. Kapitalistler daha fazla ürün üretmek ve kazanç elde etmek için bilinçli ya da bilinçsiz olarak doğaya zarar vermektedir. Daha az maliyetle ürün üretmek için üretim sürecinde doğal kaynakları hoyratça kullanırlar ve üretim sonunda açığa çıkan atıkları doğaya boşaltırlar. Kısacası, kapitalist sistem emegi

sömürdüğü gibi doğayı da sömürmektedir (O'Connor 1998, Aktaran: Konak 2010: 277-278). O'Connor, sürdürülebilir kalkınma ve yeşil ürünler gibi söylemlere rağmen kapitalizmin ekolojik olarak sürdürülmesi mümkün olmayan bir sistem olduğunu altını çizerek (O'Connor 2000, Aktaran: Çımrın 2014: 1015). Kapitalizmin çevre korumacılığına yönelik birçok söylemi olsa da doğası gereği sürdürülebilir çevre anlayışına dayanmayışı O'Connor'a göre çelişkili bir durumdur (O'Connor 2000, Aktaran: Çımrın 2014: 1015). Ayrıca çevre krizleri sadece insana ve doğaya değil, bir süre sonra sermayenin ihtiyaç duyduğu doğal kaynaklara da zarar vermektedir. Yani kapitalizm kendi var olma koşullarını da yok etmektedir (Burkett 2008, Aktaran: Çımrın, 2014: 1015). Kapitalizmin sürdürülebilir kalkınma ve sürdürülebilir kapitalizm söylemlerinden olan "geri kazanım", çevre dostu olarak addedilmektedir. Ancak bu uygulamaların da karlılığı arttırdığı kabul edilmektedir. O'Connor, mevcut demokrasinin yetersizliğine dikkat çekerek bürokrasinin ve sermayenin çevre sorunlarına kayıtsız kaldığını açıklamaktadır. Ortak değerlere, dayanışmaya, demokratik ilkelere ve örgütlenme şekillerine sahip sivil toplum örgütleri, kapitalizmin bu tür anti-çevreci anlayışına karşı çözüm olarak sunulmaktadır (O'Connor 2000, Aktaran: Çımrın 2014:1015). Bu bakış açısı da dini anlayışların doğa, doğa-insan ilişkileri ile ilgili görüşlerini analiz etmemiştir.

1.1.2.6. Siyaset ve Risk Toplumu Kuramı

Çevre sosyolojisi kuramlarına katkıda bulunanlardan biri de "Risk Toplumu" kavramını geliştiren Ulrich Beck'tir. Beck, risk toplumunun modernleşmenin ve endüstrileşmiş toplumların gelişmesiyle ortaya çıktığını belirtmiştir. Beck'e göre Risk Toplumu, sanayi toplumunun gelişmesi ve modernleşme sürecinde üretici güçlerin büyüme göstermesiyle birlikte çevresel risklerin ortaya çıktığı bir toplumdur. Beck'e göre riskler modern öncesi toplumlarda da vardır. Ancak bu riskler kişisel risklerdir. Modern toplumlarda yaşanan nükleer füzyon ya da radyoaktif atıkların depolanması gibi bu "yeni risk"ler, tüm insanlığı etkileyebilecek olan risklerdir. Ayrıca risklerin yayılması ve ticarileşmesi kapitalist sisteme katkı sağlamakta ve kazanç sağlama aracı olabilmektedir. Endüstrileşmeyle ortaya çıkan modernleşmenin eskimeye başlaması ile ekolojik riskler denetimi yapılamayacak şekilde oluşmaya başlamıştır. İnsanın doğa üzerindeki

egemenliğinin artması ve çıkarları için doğayı dönüştürmesinin hızlandığı bu süreç, çevreye yönelik tehditleri ve belirsizlikleri de arttırmaktadır (Beck 2011: 21-29).

Beck'in özellikle üzerinde durduğu nokta, risklerin ön kararlara bağlı olarak gerçekleşmesi olmuştur. Beck riskleri, planlanarak, sonuçları bilinerek, tehlikelerine ve yan etkilerine göz yumularak açılan paketler, her türlü siyasi, toplumsal ve kurumsal desteğe sahip oluşumlar olarak tanımlamaktadır. Beck'e göre bu riskler, onları üretenleri ya da onlardan kar sağlayanları da etkilemektedir. Yani bu risklerden kimse muaf değildir. Yoksulluk hiyerarşik ancak çevresel riskler eşittir. Bu bakımdan Risk Toplumu, dünya risk toplumudur. Bununla birlikte bu risklerin yayılmasının nedeni Eko- Marksist perspektifte olduğu gibi kapitalist gelişme mantığıyla açıklanmaktadır (Beck 2011: 21-29).

Beck, yukarıda belirtilen çevresel risklerin nedenini modernleşen sanayi toplumu olarak açıklarken bu risklerin bir başka nedeninin de siyasal süreçler olduğunu belirtmiştir. Beck, siyasetin günümüzde görevlerini yerine getiremediğinin altını çizerek siyaset yönetimin yeniden şekillendirilmesi gerektiğini vurgular. Beck'e göre sorunların çözümü sadece siyasetin uygulanması değil kurallarının değişmesi, toplumun siyaseti biçimlendirdiği bir siyaset haline gelmesi ile ilgilidir (Beck 2011: 292-306). Bu birebir Beck'in dönüşlü modernleşme kavramı ---modernleşmenin devam etmesiyle sanayi toplumlarının temellerinin eriyeceği savı--- ile ilgilidir. O'na göre, modern riskler gelecek nesillerin var olmasını da tehdit etmektedir. Beck'in dönüşlü modernleşme kavramı "tepki" ve "yansıma" olarak değerlendirilebilir. Beck'e göre yansıma, çevresel risklerin halk tarafından tanınması, yeni kimlikler ve rollerin inşaa edilmesi, bu yeni kimlik ve rollerin risklerin etrafında sosyal hareket oluşturulması ve çevre risklerinin elimine edilmesi için bir değişimin başlatılması fikrini kapsar (Beck 1992, Aktaran: Konak 2010: 279). Genel olarak değerlendirildiğinde risk toplumu sürecinde ortaya çıkan riskler ve tehlikelerle baş etmenin yolu dönüşlü modernleşme ile olacaktır. Risk toplumunun ürettiği riskler, tehlikeler, tehditler ve bunların tüm toplumsal hayatı etkileyen yan etkileri karşısında bilinçlenme ancak dönüşlü modernleşme ile olacaktır.

Ancak Beck'e çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. İlk olarak birçok toplumda risk ve tehlikelerle halkın meşgul olmasının yaygınlığı gerçekte Beck'in çalışmasında resmettiğinden daha azdır. Beck'e yöneltilen bir diğer eleştiri de risk eşitliği konusundaki görüşleridir. Bu eleştirilerde, günümüzde dünya toplumlarının birçoğunda risk eşitliğinin çok az olduğu savunulmaktadır (Szasz ve Meuser 1997, Aktaran: Konak 2010: 280). Ancak Beck'in (2011) "Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru" adlı Türkçeye çevrilen kitabında risklerin paylaşılmasından bazı insanların daha fazla etkilendiği (Beck 2011: 27) vurgusu yapılmaktadır. Bu durum Beck'in, eleştirileri dikkate alarak kuramını geliştirdiği izlenimi oluşturmaktadır. Bu eleştirilere ek olarak, Beck'in çevre sorunlarına çözüm olarak sunduğu siyasetin yeniden şekillenmesi fikrinin söz konusu sorunları ortadan kaldırmadığı söylenebilir. Kyoto Protokolü'ne ilişkin alınan kararların uygulamasında yaşanan sıkıntılar buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı zamanda siyasetin, çevre sorunlarına çözüm olmasından ziyade bu sorunlara katkı sağlamada önemli bir faktör olduğu Eko-Marksist bakış açısı tarafından savunulmaktadır.

Sonuç olarak, diğer çevre sosyoloji kuramcılarına benzer şekilde Beck, siyaset alanında değişimi sağlama adına insanları motive edebilecek itici gücün ne olacağı konusunda çok az şey söylemektedir.

1.1.2.7. Ekolojik Modernleşme Kuramı

Ekolojik modernleşme kuramı 1980'lerin başında Alman sosyolog Joseph Huber tarafından geliştirilmiştir. Bu kuram diğer çevre sosyologlarının ele aldıkları çevresel sorunların nedenleri üzerinde değil sanayi toplumlarının çevresel problemleri çözmeye yönelik ne türde atılımlar gerçekleştirdiğinin üzerinde durur (Konak 2010: 280).

Ekolojik Modernleşme kuramı küresel çevre problemlerinin, ekonomik büyüme, kapitalizm ve küreselleşme terk edilmeden mevcut olan toplumsal, ekonomik ve politik kurumlar içinde bazı reformlarla çözülebilirler olduğunu savunur. Bu kuramı savunanlara göre kapitalizm çevre ile çatışma içinde değildir. Onlara göre teknoloji ve bilim çevre karşıtı değildir, aksine çevre krizlerini önlemek için bir araçtır. Burada modernleşme sonucunda ortaya çıkan çevresel sorunlar yine modernleşme ile çözülebilir vurgusu

yapılmaktadır (Konak 2010: 280). Bu kuram, sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği çevresel zararları ve riskleri görmezden gelmez. Ancak modernleşmenin ve teknolojik gelişmenin aynı zamanda bir dönüşüm süreci olması nedeniyle, çevreye zararlı yapısını değiştireceğini öne sürer. Teknolojik gelişme zaten modernlikle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Sürekli gelişen modern toplum, varlığını sürdürmek için çevresini koruması gerektiğini idrak ederek bundan sonraki modernleşmesini ve teknolojik ilerlemesini bu yönde sürdürecektir (Bakır ve Bahtiyar 2011: 1362).

Risk Toplumu kuramında olduğu gibi Ekolojik Modernleşme Kuramına da eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan biri Ekolojik Modernleşme Kuramı'nın Kuzey Avrupa ülkelerinin oluşumlarını kapsadığı ve yansıttığıdır. Bir diğer eleştiri de ilerici olarak görülen yeniden dönüşüm, ürün etiketlenmesi, üretim sürecinde kimyasalların azaltılması gibi çevre reformlarının ham maddelerin kullanımını azaltmadığı yönündedir. Son eleştiri de ekolojik modernleşmenin çevre krizlerinin kaynağı olan firmaların ve diğer unsurların sorumluluklarını bağışlayan bir çevre politikası yapımı kültürünün meşrulaşmasına hizmet ettiği yönündedir (Konak 2010: 280-281).

Ekolojik Modernleşme Kuramı'nın ekolojik sorunlara çözümünün teknolojik gelişmeler ve modernlik olduğu görüşü yetersiz olarak yorumlanabilir. Çünkü teknolojik ilerlemeler, günümüzde halen ciddi bir şekilde var olan çevre problemlerine çözüm olmamaktadır. Bu kuram da çevre sorunlarının çözümünde dinlerin fikirlerine yer vermemiştir.

1.1.2.8. Weber ve Kapitalist-Sanayileşmiş Rasyonelitenin Rasyonelsizliği Kuramı

Murphy (1994), Weber'in rasyonalizasyon ve resmi rasyonalite kavramlarını ekolojik krizi anlamaya çalışırken çıkış noktası olarak ele almıştır (Konak 2010: 278). Weber'e göre rasyonalizasyon insan eylemlerinin her yönünü ölçüm ve kontrole elverişli hale getiren süreçleri gösterir. Başka bir deyişle rasyonalizasyon geleneksel uygulamaların reformdan geçirilmesine ve bu uygulamalarla özdeşleşmiş amaçlara daha etkili bir biçimde ulaşma olanağı verecek süreçlerin ortaya çıkışına, kurumların belli amaçları gerçekleştirilebilmesi için, daha etkili ve yeterli araçlar haline getirilmesine

işaret eder (Akpınar 2014: 191-192). Murpy, eko-Marksist kuramcılar gibi çevre sorunlarının temelinde sermaye biriktirme çabası ve sermayedarları görmektedir. Ancak eko-Marksist kuramcılardan farklı olarak devlet, politika ve programlarını da içeren bürokratik egemenliğin gücünün önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre çevre krizinin nedeni, söz konusu bürokratik güç ve sermayedarların doğayla olan sömürgeci ilişkisidir. Sermayedarlar ve bürokratik gücün etkisi arttıkça ekolojik sorunlarda artmaktadır (Konak 2010: 278). Bu kuramın çevresel krize çözüm önerisi, tepeden merkezi güç ve iktidar ilişkilerinin değişmesidir. Bu da kültürel değerlerin değişmesi, çevre hareketlerine insanlar tarafından destek verilmesi ile sağlanacaktır (Konak 2010: 278).

Sonuç olarak, çevre sosyolojisi kuramları çevre sorunlarının nedenlerini açıklamada güçlü kuramsal bakış açıları sunarken, söz konusu sorunların çözümüne ilişkin sunulan öneriler ekolojik topluma doğru dönüşümde tek başına yeterli olamamaktadır. Çevre sosyoloji kuramlarının sunduğu çözüm önerileri toplumdaki kişilerin ekolojik yönden bilinçlenerek, var olan kültürel değerleri değiştirerek, çevre hareketi oluşturarak ve destekleyerek, siyaseti değiştirerek, kapitalist sistemi alaşağı ederek veya kapitalist sistem içinde çevreci reformlar geliştirerek ekolojik bir topluma doğru dönüşümün sağlanabileceğini varsaymakta ve umut etmektedir. Ekolojik bilinçlenmenin kaynağı ve metodu ne olmalıdır? Yeni bir ekolojik toplumsal hafızanın geliştirilmesinin kaynağı ne olmalıdır? Çevre hareketlerine kişilerin katılımını sağlayabilecek güç ne olmalıdır? Çevre sosyolojisi kuramları bu soruları cevaplamada yetersiz kalmışlardır.

Felsefi temelli gelişen ve çevre etiği perspektiflerinden biri olarak kabul edilen ve doğayı merkeze alarak insan- doğa ilişkisine bakış açısında radikal bir dönüşüm sağlamayı amaç edinen derin ekoloji bu sorulara cevap oluşturabilir mi? Aşağıdaki bölümde derin ekoloji yaklaşımının temel fikirleri ortaya çıkarılarak bu soruya cevap verilmeye çalışılacaktır.

1.2. Derin Ekoloji

Derin ekoloji eko-sentrik (doğa-merkezli) değer yönelimine sahiptir. Evreni tamamıyla bütün bir canlı olarak gören bu yaklaşımda doğaya karşı ve yaşama karşı saygı en üst seviyededir. Derin Ekoloji ilkeler bütününden oluşmaktadır ve bu ilkelerin tek amacı doğayı korumaktır. Bu duruş insan bencilliğine karşı bir duruş olarak değerlendirilir (Ürgüplü 2013: 11).

Derin ekoloji kavramı literatüre ilk olarak 1972 yılında, Bükreş'teki "Üçüncü Dünyanın Geleceği Konferansında" İsveçli bilim adamı Arne Naess tarafından kullanılmıştır. Naess, 1973 yılında yayımlanan "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary" adlı makalesinde Derin ekoloji ve Sığ ekoloji olarak kavramsallaştırdığı iki yaklaşım arasındaki farklılıkları kendi bakış açısıyla gündeme getirmiştir. Daha sonra yayımladığı "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects" makalesiyle Derin Ekoloji adını verdiği kuramın ilkelerinin ayrıntılarını anlatmıştır. Naess dışında Gary Snyder, Bill Devall ve George Sessions derin ekolojiye en çok katkı yapan isimler olarak anılmaktadırlar (Önder 2003: 147).

Derin ekoloji Aldo Leopold'un, Rachel Carson'un ve diğer ekolojistlerin ekoloji alanında yaptığı çalışmalarla paralellik göstermekle birlikte ana ilham kaynağını 1960'larda Leopold'un ortaya koyduğu 'toprak etiği' düşüncesi oluşturmaktadır (Sessions 1995, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 371). Toprak etiği kavramı insan ve doğa arasındaki ilişkide insanın doğadan üstün olduğu fikrinin aksine, doğanın insandan bağımsız olarak kendi değerinin var olduğu fikrini içerir. Bu kavramın içerdiği diğer önemli husus ise, insanın doğaya karşı belirli sorumluluklarının olduğudur. Bu düşünce aynı zamanda herhangi bir eylem veya olayın doğru veya yanlışlığının doğaya kattığı değer veya doğaya verdiği zarara göre belirleneceğini savunmaktadır. Bu düşünceye göre, doğanın bütünlük ve dengesini bozan ona zarar veren her şey yanlış, doğanın bütünlüğünü ve dengesini koruyan şeyler ise doğrudur (Keleş, Özkan ve Metin 2005: 105).

Toprak etiği yaklaşımından etkilenen derin ekoloji antroposentrik etik bakış açısı varsayımlarını reddederek insanı, doğanın karşısında ondan üstün bir varlık olarak

görmemektedir (İmga 2006; Tamkoç 1994; Önder 2003; Yaylı ve Çelik 2011). Aksine, derin ekoloji insanı doğanın bir parçası olarak görür ve insanın ancak doğanın dengesi içerisinde var olabilecek bir kaderle doğaya bağlı olduğu gerçeğinin altını çizer. Dolayısıyla tüm canlılar sömürülecek, yönlendirilecek veya korunacak kaynaklar değil, aksine kendi başlarına değerlidirler (Metzner 1994, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 372). Derin ekoloji insan-doğa ilişkisinde doğa-merkezli bakış açısını benimsemiştir. İnsanlarda doğayı hegomonik olarak kontrol altına alma isteği vardır. Doğayı kontrol ettiğini sanan insan aslında kendi özgürlüğünü doğrudan ya da dolaylı olarak kısıtlamaktadır. Doğayı kontrol eden insan en az doğa kadar zarar görmektedir ve bu durumu görmemektedir ya da görememektedir (Tamkoç 1994: 90).

Derin ekoloji, Taoizm ve Budizm gibi mistik dinleri çıkış noktası olarak almıştır (Mathews 1995, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 374). Ekolojik dünya görüşünün önemli ölçüde mistisizm içerdiği belirtilmektedir. Mistik anlayışta, doğaüstü bir Tanrı yoktur, Tanrı ya da kutsal güç, doğanın içinde bulunmaktadır yani doğa ve doğaüstü kutsal ve kutsal olmayan ayrımı da söz konusu değildir. Dolayısıyla, ekosistemdeki çeşitli varlıklar aynı enerjinin değişik görünüşleri olarak algılanır. Başka bir deyişle, tek bir vücuda sahip olduğu düşünülen tüm evrende insan varlığının efendi değil, tıpkı hayvanlar ve bitkiler gibi doğanın bir parçası olduğu düşüncesi hakimdir (Tamkoç 1994: 89). Kutsal olan ve kutsal olmayan ayrımı olmadığı için de bütün var olanlar kutsaldır ve kutsallık, değer ve anlam doğanın içinde vardır. Ayrıca mistik geleneklerde, izleyicinin amacı, tüm var olanla özdeşleşme, varlığın birliğini deneyimleme ve evrenle özdeşleşmedir (Yardımcı 2006: 40). Fakat Naess derin ekolojinin dogmatik olmadığını vurgulamaktadır (Tamkoç 1994: 91). Kısacası, mistik geleneklerin insanların doğadan üstün olmadığı görüşü derin ekolojinin temel kaynağını oluşturmaktadır.

1.2.1. Derin Ekolojinin İlkeleri

Derin ekolojinin manifestosunu oluşturan sekiz ana maddeden oluşan ilkeler aşağıda sıralanmıştır (Naess 1994, Aktaran: Önder 2003:153-154).

“ (1)Yeryüzündeki insanların ve insan olmayan hayatın iyi durumda olması ve serpilip gelişmesi, kendinde değerlidir- içsel bir değere sahiptir. Bu

değerler, insan olmayan dünyanın insanın amaçları için yararlı olmasından bağımsızdır.

(2)Hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur. Bu zenginlik ve çeşitlilik, aynı zamanda kendi içinde değerlidir.

(3)Hayati ihtiyaçlarını karşılamak dışında, insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakları yoktur.

(4)İnsan hayatının ve kültürlerinin serpilip gelişmesi, insan nüfusunun ciddi ölçüde azaltılmasıyla mümkün olabilir. İnsan olmayan hayatın serpilip gelişmesi de daha az bir insan nüfusunu gerektirir.

(5)Hali hazırda, insanın insan olmayan dünyaya müdahalesi aşırı düzeydedir ve durum hızla kötüleşmektedir.

(6)Dolayısıyla politikalar değişmelidir. Değişen politikalar, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir. Böyle bir değişikliğin getireceği sonuç, mevcut durumdan derin bir biçimde farklı olacaktır.

(7)İdeolojik değişiklik, gittikçe yükselen bir hayat standardını hedeflemekten ziyade, esas olarak hayatın niteliğini değerli kılma (içsel değer taşıyan konumlarda yer alma) yönünde olacaktır. Büyüklük/irilik ile yücelik arasındaki farka ilişkin derin bir bilinç oluşacaktır.

(8)Yukarıda ifade edilen hususlara katılalar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışmakla doğrudan ya da dolaylı olarak yükümlüdürler.”

Naess’e göre, bu ilkeleri kabul edenler derin ekolojist sayılmakta, ilkelerden birini bile reddeden insanlar derin ekoloji düşüncesinden çıktığı kabul edilmektedir. İlkeleri başka sözcüklerle ifade edenler, derin ekoloji yanlısı sayılmaktadırlar (Naess 1994, Aktaran: Önder 2003: 154).

1.2.2. İnsan Merkezli Bakış Açısı ve Eko-Merkezli Bakış Açısı

İnsan-merkezli ahlak yönelimini temel alan sığ ekoloji, doğayı bağımsız bir yaşam alanı ve canlı bir varlık olarak görme yerine, insana doğaya hükmetme ve onu dilediği gibi kullanabilme hakkı tanımaktadır. Sığ ekoloji doğanın kendine ait bir değeri olduğu düşüncesinden ziyade doğaya araçsal bir değer atfetmektedir. Bu niteliğiyle sığ ekoloji “aydınlanmış despotizmin” bir türü olarak nitelendirilmektedir (Önder 2003: 149). İnsan merkezli düşüncelerin tümünde insan haricinde tüm canlılar, yine insanın refahı için kullanılmalıdır kanısı yaygındır. Doğadan insanı ayıran tüm düşüncelerde insan doğayı kontrol eden bir erk konumundadır. Sığ düşünce, doğayı kendi içinde canlı bir varlık olarak algılama yerine doğayı insana hizmet etmek için yaratılan canlılar bütünü olarak görme eğilimindedir (Ünder 1996: 197). Derin ekolojiye göre doğa var olduğu için

değerlidir ve bu değer kendisi için önemlidir. Sığ ekoloji düşüncesi direk madde olarak dünyaya bakar ve değerden anlaşılan sadece insana yarar sağlayan değerdir (Ünder 1996: 199).

Derin ekolojistler, insanın kendini doğadan ayrı görmesini yanlış bulmakta ve bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Onlar için farklı yaşam formlarının hepsi aynı değerde ve önemlidir. Bu düşünce tamamıyla bir olma düşüncesinden vücut bulmuştur. Sonuç olarak, derin ekolojistler biyo-merkezcilik çevre etiğinden etkilenmişlerdir (Önder 2003: 100; Tamkoç 1994: 90).

Naes, derin ekoloji yaklaşımının temel özelliklerini tanımlarken sığ ekoloji yaklaşımını da tanımlayıp ikisini insan-merkezli ve eko-merkezli bakış açıları bağlamında ve günümüz sorunları temelinde karşılaştırmıştır.

1.2.3. Sorunlara Yaklaşım Bağlamında Sığ Ekoloji ve Derin Ekoloji

Naess'e göre daha çok çevre korumacı bir anlayışa sahip olan sığ ekoloji, gelişmiş ülkelerde insanların sağlığı ve refahı için geliştirilen korumacı-çevreci harekettir (Naess 1995 Aktaran: Önder 2003: 147-149).

Tablo 2.1: Sığ ekoloji ile derin ekoloji arasındaki farklar

Sığ Ekoloji	Derin Ekoloji
Kirlenme eğer iktisadi gelişme ve büyümeyi engelliyorsa durdurulmalıdır.	Kirlenmenin durdurulması iktisadi gelişmeden önce gelir.
Gelişen toplumlardaki nüfus artışı, doğal dengeyi tehlikeye sokmaktadır.	Dünya nüfusunun artışı doğal dengeyi tehdit etmektedir. Ama gelişmiş ülkelerin nüfusu ve faaliyetleri daha tehlikelidir.
Kaynak, insan için yararlı olan anlamına gelir.	Kaynak bütün yaşam için kaynaktır.
Doğa acımasızdır ve böyle olması gereklidir.	İnsanlar da acımasızdır, ama böyle olması gerekmez.

(Tamkoç 1994: 99)

Sıg ekoloji ile derin ekoloji bakış açıları arasındaki temel fikir ayrılıklarını çevre kirliliği, doğal kaynaklarını kullanımı, nüfus artışı, doğal kaynakların mülkiyeti, eğitim vb. gibi temel konulara bakarak anlamak mümkündür. Sıg ekoloji kirliliğin eşit biçimde dağıtılabileceğini, yasalarla kirliliğin sınırlarının belirleneceğini ve kirlilik yaratan sanayileşmenin az gelişmiş ülkelere taşınabileceği fikrini kabul ederek, su ve diğer çevre kirliliklerinin teknoloji vasıtasıyla durdurulabileceğini öngörürken, meseleye daha temelden yaklaşan derin ekoloji ise çevre kirliliğinin sadece insanları değil bütün canlıları olumsuz etkilediğini ve kirliliğin teknolojik ilerleme ile önüne geçilemeyeceğini vurgulayarak doğanın kendi dengesinin insan müdahalesi olmaksızın devam etmesi gerektiği fikrinin altını çizer. Sıg ekoloji doğal kaynakları insanlar için sadece bir araç olarak görülürken, derin ekoloji bunlara araçsal bakmayarak her varlığın kendi içinde bir değerinin olduğunu vurgular (Ünder 1996: 196-197).

Sıg ekolojide nüfusun artışının teknolojik olarak gelişmemiş ülkelerde problemlili olacağı düşünülürken, derin ekolojide nüfus artışının tüm ülkeler için bir risk oluşturabileceği, buna paralel olarak doğal kaynakların aşırı tüketiminin tüm insanlık için problemlili olacağı görüşü üzerinde durulur. Derin ekoloji bu sorunun giderilmesinde gelişmiş toplumların çözüm yolu bulabileceği öncülünü kabul eder (Özer 2001; Yaylı ve Çelik 2011).

Derin ekoloji ve Sıg Ekoloji fikirleri arasında eğitime bakış açısı konusunda da farklılıklar görmek mümkündür. Sıg ekolojide eğitim, hem çevreyi koruma konusunda yapılabilirken hem de toplumsal kalkınmayı destekleyebilecek böylece çevrenin korunmasını da sağlayabilecek yönde planlanabilmektedir. Derin ekolojide ise eğitim öncelikli olarak doğayı merkeze almalı ve doğal kaynakların korunmasına yönelik bir yol izlemelidir. Doğanın devam ve dengesini sağlamaya yönelik eğitim önceliklidir (Naess 1995, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 373).

Derin ekoloji, doğal kaynakların kullanımı ve tüketimi konusunda da sıg ekoloji düşüncesine karşı çıkmaktadır. Sıg ekolojide doğal kaynaklar, ekosistem, ağaçlar v.b. insanlar için kaynak, bireyler, devletler ya da çeşitli örgütler için birer mülk olarak görülmektedir (Ünder 1996; Özer 2001; Yaylı ve Çelik 2011). Sıg ekolojide, kaynakların

onları kullanabilecek teknolojiye sahip olanlara ait olduğu düşüncesi vardır. Onlar, kaynakların azalmasıyla pazar fiyatlarının yükseleceğini ve bu durumda kaynakların tükenmesini önleyeceğini ileri sürerler. Buna ek olarak tükenen doğal kaynakların yerine teknoloji sayesinde yeni ürünler üretilebileceği fikri hakimdir. Sığ ekoloji düşüncesi, doğal varlıklara özsel değeri vermemektedir. Derin ekoloji düşüncesinde hiçbir nesne “kaynak” olarak görülmemektedir. Bu nedenle sığ ekolojinin üretim ve tüketim hakkındaki yaklaşımına karşı çıkmaktadır (Ünder 1996:197).

Sığ ekoloji, Batılı sanayileşmiş ülkelerin, sanayileşmemiş ülkelerin kültürlerini küçümseme eğiliminde olduğu düşüncesine vurgu yapmaktadır. Çünkü Batılı sanayileşmiş ülkeler, kendi sanayileşme biçimlerinin sanayileşmemiş ülkeler için bir amaç olduğunu düşünmektedirler. Derin ekoloji ise, sanayileşmemiş toplumların kültürlerini sanayileşmiş toplumlardan korumaya çalışmaktadır. Sanayileşmemiş toplumlar kendi kültürlerini korumalıdır. Kültürel çeşitlilik tıpkı doğadaki biyolojik çeşitlilik gibidir. Dolayısıyla sanayileşmiş ülkelerde kültürel antropoloji eğitime önem vermelidir (Ünder 1996: 198). Bu çerçevede derin ekolojistlere göre çeşitlilik ve ortak yaşam önemlidir. Bu açıdan yaşamda kazançlı olma, işbirliği içinde beraber yaşama ve çeşitliliğin kazandırdığı zenginliği geliştirme olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda derin ekoloji, insanların yaşam biçimlerinin, kültürlerinin, mesleklerinin ve iktisadi hayatlarının çeşitliliğinin de devamını destekler (Tamkoç 1994: 91).

Sığ ekolojinin bütünü görmeyerek doğadaki bütün nesneleri kavramsal olarak parçalara bölme eğilimi vardır. Bölünen bu parçaların insanlar için kaynak olduğu görüşü yaygındır. Dolayısıyla, bütün doğanın değil de kaynakların korunması, çoklu kullanım ve kar/maliyet hesabı açısından düşünülür. Doğanın, “gelecek kuşaklar için” korunması fikri hakimdir. Derin ekoloji yaklaşımında ise dünyanın insanlara ait olmadığı fikri hakimdir. İnsanlar doğa içinde kendilerine yer edinirler ve ihtiyaçlarını karşılar. İnsanların hayati ihtiyaçlarının ile diğer varlıkların hayati ihtiyaçları çatıştığı durumlarda derin ekolojiye göre insan olmayan varlıkların görüşlerine başvurulmalıdır (Ünder 1996: 198-199).

Sığ ekoloji bakış açısı, insan-doğa ilişkilerinin bozulduğunu ve bu bozulmanın toplumun mevcut kurumlarında yapılacak bazı reformlarla çözülebileceğini düşünmektedir (Naess 1994, Aktaran: Kırışik 2013: 284). Doğanın dengesinin bozulması, doğa üzerindeki olumsuz baskılar özde yanlış bir tutum değildir ve terk edilmesi gerektiği düşüncesi hakim değildir (Bookchin 1996, Aktaran: Kırışik 2013: 284). Sığ ekoloji yaklaşımının bu konudaki önerisi, doğa ile ilgili bürokrasiye ve çevresel araştırmalara bütçeden daha fazla pay ayrılmalı ve bu yolla çevre sorunları düzeltilmeye çalışılmalıdır (Naess 1994, Aktaran: Kırışik 2013:284).

1.2.4. Eko-felsefe (Ekosofi) ve Biyosferik Eşitlik

Naess, derin ekolojinin etkilendiği felsefi ve dini kaynaklar olarak Hristiyanlık, Taoizm ve Budizm'i işaret etmektedir. Naess, özellikle şiddet karşıtlığı ve hayata saygı gibi ilkeleri olan Budist düşüncenin derin ekolojik düşüncüyü etkilediğini belirtir. Bu noktada "kişisel bir sistem ve kişisel bir felsefe" olan eko-felsefeler, Naess'in kavramsallaştırmasıyla "ekosofi"ler olarak ortaya çıkmaktadır. Naess, derin ekolojiye yön veren ilkelerin ekoloji biliminin içinde değerlendirilmiş olsa da aslında "normatif" olduğunu ifade etmektedir. Yani ekolojik olmaktan çok "eko-felsefidir." Yani derin ekoloji, bir bilim değil felsefi bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Eko-felsefe (ekosofi) yalnızca kirliliğe, kaynaklara ve nüfusa ilişkin konularla ilgilenmemekte, bazı değer önceliklerini ifade etmektedir. Kısaca ekosofi, ekolojik uyum ve dengenin felsefesidir (Naess 1995, Aktaran: Önder 2003: 155-156).

Naess "ekosofi" kavramıyla derin ekolojinin ekoloji biliminden ayrıldığını şu şekilde anlatmaktadır (Naess 1994, Aktaran: Önder 2003:156):

"Derin Ekoloji Hareketi'nin ilkelerini dile dökerseniz, "bütünsel görüş" teriminin temel bir önemi vardır. Derin Ekoloji Hareketi bütünsel bir görüştür. Temel varsayımlarımızı, yaşam felsefemizi ve gündelik yaşamdaki kararlarımızı kapsar. Ben bu bütünsel görüşü bir bilim olarak ekolojiden ayırmak amacıyla "ekosofi" diye de adlandırıyorum. "Sophia" Yunancada bilgeliği anlatır. Yani ekosofi, eko-bilgelik demektir ve bilgelikte daima pratik yaşamla ilintili olmuştur."

Derin ekoloji ekoloji krizlerine ilişkin çözüm önerilerinde, ekosofi ile dini ve felsefi görüşleri eklemektedir. Ancak ekosofiler bir din olarak nitelendirilmemektedir.

Derin ekoloji insanların günlük hayatlarında, ekolojik olarak bilinçli olmayı içeren bir felsefedir (Önder 2003: 156). Bir başka deyişle derin ekoloji, insanların tarih boyunca kendilerine sordukları neden var olduğumuz gibi felsefi sorulara bir nevi yanıttır ve “hayatın anlamı üzerine tutulmuş bir ışık”tır (Mathews 1994: 62).

Budizm ve Spinoza’nın felsefi görüşlerinden etkilenen Naess, kendi ekosofisini “Ekosofi T” olarak adlandırmıştır (Önder 2003: 157). Naess bazı felsefelerde ve dinlerde derin ekolojinin ilkelerine temel olabilecek ilkelerin var olduğunu belirterek, bu ilkeleri “en nihai” ilkeler olarak tanımlar. Derin ekoloji hareketinin yukarıda belirtilen sekiz ilkesi çeşitli nihai ilkelerden türetilbilmektedir. Böylece her derin ekoloji destekçisinin kabul etmesi gereken sekiz ilke, nihai ilkeler değil, sondan bir önceki ilkelere (Önder 1996: 201). Her ilke başka ilkelere kaynaklık edebilir ancak kendisi başka bir ilkeden çıkarsanamaz. “Her ekosofi farklı nihai ilkelere dayanabilir” (Önder 2003: 157).

Ekosofi T’nin nihai ilkesi “kendini gerçekleştirme” ilkesidir. Bu ilkenin bağlantılı olduğu diğer ilke ise “biyosferik eşitlik”tir. Bu ilkeler derin ekolojiye kaynaklık eden ilkelere (Önder 2003: 157). “Kendini gerçekleştirme”, derin ekoloji anlamında insanların ve doğadaki diğer varlıkların sahip olması gereken hak olarak açıklanmaktadır (Önder 2003:158). Başka bir deyişle kendini gerçekleştirme, doğadaki her varlığın “kendi doğal tarzına göre” yaşamasını, potansiyellerini geliştirme ve mükemmele ulaşma dürtüsünü ifade eder. Naess’e göre bu ilke “yaşa ve bırak yaşasın” veya “evrensel simbiyoz” demektir (Önder 1996: 202). Naess’e göre kendini gerçekleştirme, doğadaki çeşitliliğe vurgu yapar ve bu çeşitliliği zenginleştirmeyi gerektirir. Naess’in bu çeşitlilik vurgusu kendini gerçekleştirme nihai ilkesinin ilk normu olan “azami çeşitlilik”tir. Bu bağlamda azami kendini gerçekleştirme, “her hayat biçiminin manifestolarının azamileştirilmesi”ne işaret etmektedir (Naess 1994, Aktaran: Önder 2003: 158). Kendini gerçekleştirme ilkesinin diğer formu da “azami ortak yaşam”dır. Bu ilke Naess’e göre, doğada uyum ve iş birliği içinde evrensel ortak yaşam ile kendini gerçekleştirme var olabilecektir (Önder 2003: 58-59).

Naess, “özdeşleşme” kavramını kendini gerçekleştirme ilkesinin uzantısı olarak ele almaktadır (Yardımcı 2006: 53). Bu ilke, insan benliğinin bir bütün olarak kozmoz

(evren) düzeyine varana kadar, hep kendinden daha büyük bütünlerle özdeşleşmesi anlamına gelmektedir. Naess'e göre özdeşleşme psikolojik bir süreç değil daha çok metafiziksel birbirine bağıllık olgusudur (Mathews 1994: 63). Bu durum da üç aşamada gerçekleşmektedir: egodan toplumsal benliğe ve en nihayetinde de metafizik benliğe. Ancak doğa bu benlik olgunlaşmasının dışındadır. Doğa insanın evidir ve ekolojik benlik insansız doğayla özdeşleşme olarak ele alınmaktadır (Önder 2003: 159). Yani doğanın benliği ile insan benliğinin organik bir bütün olduğu varsayılmaktadır. Bu da Naess'in doğaya, bir benlik atfettiği şeklinde yorumlanmaktadır (Önder 2003: 160). Doğayla özdeşleşme, doğayı koruyucu bir şekilde davranmanın en iyi yolu olarak açıklanmaktadır. İnsanın doğayla özdeşleşmesinin en önemli sonucu doğanın "nesne" olarak algılanmasının terk edilip bir benliğinin olduğunun düşünülmesi ve "özne" olmasının sağlanmasıdır (Önder 2003: 160-161).

Naess, "biyosferik eşitlik" ilkesini anlatırken de kendini gerçekleştirme ilkesine gönderme yapar. Ona göre, doğadaki bütün varlıklar eşit haklara sahiptir. Söz konusu eşitlik "mutlak" bir eşitlik değil "ilkece" bir eşitliktir. Çünkü ekosistemde bazı kullanımlar ve bastırmalar zorunludur. Ekosistem içerisinde bir organizma varlığını sürdürebilmek adına diğer canlıları öldürmek zorunda kalmaktadır (Önder 2003: 162). Dolayısıyla biyosferik eşitlik ilkesi "insanın diğer canlı türlerinin yaşamına ve yaşama alanına ve kendilerini kendi doğal tarzlarına göre geliştirme hakkına müdahalesini en az düzeyde tutmasını, gereksiz öldürme ve kullanmalardan kaçınmasını emreder" (Önder 1996: 203).

"Naess'in kendini gerçekleştirme ilkesinden, hem türler arasındaki hem insan toplumu içindeki eşitsizliklerin, baskıların, sömürünün ve insanın çok boyutlu, zihinsel ve düşünsel gelişiminin önündeki tüm sınırlandırıcı ideolojik baskı ve aygıtların ortadan kaldırılması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Böylece o aynı zamanda politik ve toplumsal bir eleştiri normu haline gelir." (Önder 1996: 204).

1.2.5. Derin Ekolojinin Politika Anlayışı: Biyo- Bölgeler

Arne Naess, derin ekolojinin politik bir duruşu da kapsadığını dile getirmiştir ancak derin ekolojinin kapsamlı bir siyasal programı olmadığı kabul edilmektedir. Bunun nedeni ise derin ekolojinin daha çok bireysel değişme, kendini gerçekleştirme ve

maneviyat ile ilgilenmesidir. Onlara göre önce insanın yaşam biçimini ve bilincini değiştirerek doğayla barışması gerekmektedir. İnsanın bu şekilde bilinçlenmesi toplumun da bilinçlenmesini sağlayacaktır (Önder 2003: 176). İşte bu çerçevede, derin ekolojistler, insanlara basit, uzmanlık gerektirmeyen, öz güvenli ve merkezîyetçi olmayan topluluklarda yaşamalarını önermektedir. Ayrıca, toplumlar, bölgeler çapında örgütlenmeli, geleneksel politik kurumsallaşma yerine, “Biyo-bölgeler” içinde yaşamlarını yukarıda bahsedilen derin ekoloji ilkeleri doğrultusunda sürdürmelidirler (Des Jardins 2006, Aktaran: Yardımcı 2006: 64). Bu çerçevede biyo-bölgelerin yerel özerklik ve adem-i merkezîcilik ilkelerinden esinlendiği söylenebilir. Biyo- bölgeler insanların yaşadığı yer ve çevresinde yaşayan bitkiler, hayvanlar, akarsular ve ormanların olduğu çevreyi ve bu çevreyle uyum içinde yaşamasını ifade etmektedir (Ceritli 2001; Önder 2003). Bunların yanı sıra, biyo-bölgelerde, göç olmamalı, aileler kuşaklar halinde bir arada yaşayabilmeli ve çalışabilmeli; bir cemaat duygusu hakim olmalı, uygun teknoloji benimsenmeli, tarımsal alanlar küçük çapta olmalıdır. İnsanların evleri işyerlerine uzakta olmamalı, ulaşım kamusal araçlarla sağlanmalıdır. Ayrıca toplumda var olan hiyerarşi kaldırılmalı, ataerkil toplum terk edilmelidir (Naess 1994, Aktaran: Yardımcı 2006: 64-65). Derin Ekolojinin bu anlayışı aslında, hakim kültürün sahip olduğu tahakküm takıntısına eleştiri olarak düşünülebilir. Bunu Derin Ekolojistler insanın insan olmayan dünyaya tahakkümüne, erkeğin kadına tahakkümüne, zenginin yoksula tahakkümüne, Batının batılı olmayan kültürlerle tahakkümüne gönderme yaparlar.

“İşte, daha önce bahsedilen biyosferik eşitlik, kendini gerçekleştirme ve çeşitlilik üzerinden yükselen derin ekolojik bilinç, tahakküm nosyonuna kapsamlı bir itirazdır. Bu çerçevede, derin ekoloji bu bağlamda, sınıf karşıtı bir tavra sahiptir, çünkü sınıf çatışması ve tahakkümü de çeşitliliğe ve ortak yaşama aykırıdır.” (Önder 2003: 179).

Yeşil Toplum adı da verilen biyo-bölgelerde, insanlar toplumsal sorumluluğa, yardımlaşmaya meyilli ve şiddet karşıtıdır. Ayrıca gönüllü olarak sade bir yaşam sürdürürler. Burada şiddete karşı olmakla kastedilen pasif olmak değildir. Anlatılmak istenen şiddet karşıtlığı, şiddet tehditlerine baş eğmeden, insanların tahrip ettikleri topraklar adına konuşma hakkına sahip olmasıdır (Ünder 1996: 124).

Arne Naess, politikaya olan yaklaşımını, “her şey politikayla ilgilidir, fakat politika her şey değildir” diyerek özetlemektedir. Ona göre, insanların tüm düşünce ve hareketleri siyasetle ilgilidir. Derin ekoloji hareketi siyaset anlayışına, doğasını değiştirebilecek düzeyde yenilikler getirmektedir (Naess 1994, Aktaran: İmga 2006: 93). Naess’in siyasete yüklediği bu sorumluluklardan biri de daha önce bahsedilen biyo-bölgelerdir (İmga 2006: 93).

Derin ekolojistler hakim dünya görüşünün insan-merkezli bakış açısına karşı derin bir dönüşümü savunmaktadırlar. Bu dönüşüm epistemolojik, dini, metafizik, psikolojik, sosyo-politik ve etik düzeyde yeni ilkelerle gerçekleşmektedir. Derin ekolojinin bu “yeni paradigma” görüntüsünün aydınlanma ve modernizm karşıtı duruşundan kaynaklandığı kabul edilmektedir (Önder 2003: 165-166).

1.2.6. Derin Ekolojiye Yönelik Eleştiriler

Derin ekoloji, ekolojik yaklaşımlara olduğu kadar felsefeye de yeni bir bakış getiren 20. yüzyılın son çeyreğinde en fazla tartışılan konulardan biri olmuştur. Felsefecilerden doğa bilimcilere, teologlardan teknik bilimcilere kadar pek çok kişi derin ekolojiyi türlü yönleriyle analiz etmişlerdir (Yaylı ve Yaslıkaya 2015: 461).

Derin ekolojinin politik görüşleri üç konuda eleştirilmektedir. Birincisi kapitalizmin çevresel sorunlara neden sebep olduğunun siyasal analizi yapılmamaktadır (Pepper 1984, Aktaran: Önder 2003: 181). İkinci eleştiri ise sanayileşmiş düzenden ekolojik düzene geçerken neyi nasıl yapmak gerektiği konusunda bir geçiş kuramsi yoktur (Luke 1988, Aktaran Önder 2003: 182). Üçüncü eleştiri ise, biyo- bölgelere ayrılan toplumda siyasetin nasıl paylaştırılacağı konusunda bir fikir sunmamakta ve bu yeni hayatın nasıl oluşturulacağına ilişkin fikirler kuram olarak kalmaktadır (Pepper 1984, Aktaran: Önder 2003: 182). Dolayısıyla, derin ekolojinin ütopyacı bir karaktere sahip olduğu kabul edilmektedir (Önder 2003: 182).

Derin ekolojiye yöneltilen önemli eleştirileri Önder şu başlıklar altında toplamıştır (2003: 184-186):

- Derin ekoloji, bilimsel bir kuram ya da bir felsefeden ziyade seküler bir din oluşturma amacındadır. Derin ekoloji insanların temel ihtiyaçlarını görmezden gelerek “yeşil bağnazlık” olarak adlandırılan bir bağnazlığa bürünmüştür.
- Derin ekolojinin eklentisizme saplandığı düşünülebilir. Çünkü ilham aldığı düşünce kaynakları çok çeşitlidir: Hristiyanlıktan Heideggerci felsefeye, Taoizm, Budizm ve avcı-toplayıcı kabile dinlerinden Batı metafiziğine, Amerikan Kızılderili kültüründen Avrupa romantizmine, Spinoza’dan 1960’ların karşı kültürüne kadar her şeyden bir miktar bulunmaktadır.
- Derin ekolojistler, doğadaki her varlığın eşit haklara sahip olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir ancak insana ait sosyo-politik kategorileri doğaya yansıttıklarının ve bu anlamda insan-merkezilik kısılcasına düştüklerinin farkında değildirler.
- Derin ekolojistler doğadaki yaşam ile insan merkezliliği karşıt olarak ele almaktadır. Ancak, insan aynı zamanda bir hayvandır ve derin ekolojistler bunu görmezden gelmektedirler. Kavramsallaştırdıkları doğa hayatı, etno-merkezci ve insanları dışlayan bir özelliğe sahiptir. Fakat tarih boyunca yerli halklar, doğanın içinde ve doğadaki diğer canlılarla birlikte yaşamlarını sürdürmektedir.
- Derin ekoloji aslında yüzeyseldir denebilir. Sadece doğa düzeyinde bir eşitlikten bahsetmekte; toplumsal eşitsizlik, yoksulluk, kent varoşları, ırkçılık gibi konularda görüş belirtmemektedir. Hatta, bu tür sorunlarla ekolojik sorunlar arasında bir ilişki kurmamaktadır.
- Derin ekoloji, yaban hayatın bütünüyle “doğal” olduğunu varsaymaktadır. Doğa kendi sorunlarını dile getiremeyeceğine göre, doğanın mesajı toplumsal olarak biçimlenmiş bir mesajdır. Doğa insanın tarih boyunca bir parçası olmuştur aynı şekilde insanda doğanın bir parçasıdır. “Doğanın tarihsel ve toplumsal bağlamından soyutlanmış bir “ses”e sahip olduğunu iddia etmek, doğa üzerinde doğrudan etkili toplumsal sorunların üzerini örtmeye yönelik bir çaba olarak görülebilir.”

“Derin ekoloji, Malthusçu (yeni Malthusçu) bir saplantıyla nüfus fazlalığını temel bir sorun olarak görmektedir. Oysa asıl sorun, dünyanın nüfusunun artması değil, tüketimin fazlalığıdır. Kuzey ile güney arasında tüketim açısından ciddi bir dengesizlik söz konusudur. Kuzeydeki insanlar

güneydekilere göre 40 kat fazla tüketmektedirler. Yani kuzey, 3.2 milyar güneyli yoksulunkine eşdeğer bir tüketime sahiptir. Başka biçimde ifade edilirse, tüketim açısından kuzeydeki bir ailenin ortalama 80 çocuğu vardır. Derin ekolojistler nüfus üzerine yoğunlaşmakta, sorunun temelindeki eşitsiz gelişme üzerinde durmamaktadırlar.” (Önder 2003: 185).

Derin ekolojiye yöneltlen eleştirilerden biri de, insanların sade bir yaşam istemediklerine ilişkindir. Derin ekolojinin önerdiği değişim üretim-tüketim ilişkilerini değiştirmeyi ve insanların sade bir yaşama razı olmalarını gerektirecektir. Fakat insanların çoğu sade bir yaşama razı olmayacaklardır. İnsanlar kendi tercihleriyle yaşam standartlarında geniş çaplı bir düşüşe razı olmayacaklardır (Özer 2001: 62).

Derin ekoloji yaklaşımı insan merkezli bir anlayışa karşı doğa merkezli bir anlayışı benimsemektedir. Ancak derin ekoloji yaklaşımı incelendiğinde insan merkezli anlayışa sahip olduğu yanları da vardır. Derin ekolojinin üzerinde durduğu değer yaklaşımı hem insan merkezliliğin hem de doğa merkezliliğin özelliklerini kısmen taşıdığı söylenebilir. Ancak doğa merkezliliğin bu kapsamda insan merkezliliğine daha baskın bir şekilde ele alındığı savunulmaktadır (Şakacı 2013: 25).

Bunların yanında Bookchin, derin ekolojiyi anti-hümanist olmakla eleştirmektedir. Bookchin’e göre, toplumu doğaya yabancıymış gibi göstermek, hakim dünya görüşü olan toplum-doğa karşıtlığını yeniden üretmektir. Bu tür bir düşünce hümanizm karşıtıdır. Bookchin’e göre, derin ekoloji, insanın diğer canlılardan farkını ve insanın çevreyi değiştirebilecek gücünü görmeyen bir yaklaşımdır. Bookchin toplumun da, doğa ile birlikte karşılıklı etkileşim içinde olan bir tarihsel süreçlerinin ürünü olduğuna işaret eder. Bookchin’in bakış açısında derin ekoloji gerici (Yardımcı 2006: 69). Derin ekolojinin bu şekilde hümanizm karşıtı olarak eleştirilmesindeki bir diğer neden de insani ortamların kaybolması tehlikesi vurgusu yapılarak açıklanmaktadır. Bu çerçevede derin ekolojistler insanı, “doğanın doğal olmayan parçası” konumuna indirgemektedir. Bu da derin ekolojinin biyo-merkezli değil “insan karşıtı merkezli” olduğu konusunda eleştirilmesine neden olmaktadır (Önder 2003: 167).

1.3. Felsefe, Teoloji ve Ekoloji

Rene Descartes madde/cisim karşıtlığının---zihin ve beden özünde farklı olması--- ortaya çıkmasında rol oynayan başlıca felsefeci olarak görülmektedir. Daha sonra bu karşıtlık insanın doğadan uzaklaştırılması şeklinde genişletilmiştir. İnsan/doğa karşıtlığında insanın esas özelliği “köktenci bir şekilde ayrılmış akıl” dır. Bu akıl insanları ikinci derecede olan doğa dışında ve doğaüstü konumlandırır (Plumwood 2002: 4). Plumwood karşıtlık kavramını ve karşıtlık temelli düşünme biçimini eleştirir ve karşıtlık temelli düşünme biçimini çevreye karşı yıkıcı davranışların kaynağı olarak görür. Uşculuk, akıl kültü ve insan-doğa karşıtlıkları birleşimi bilhassa günümüz Batı kültürünün karakteristik özelliğidir (Plumwood 2002: 4). Plumwood, feminist olarak doğa üzerindeki tahakküm sistemini cinsiyetçilik, ırkçılık, kapitalizm ve kolonializm gibi diğer tahakküm sistemleri ile ilişkilendirir. Bu sistemlerde de eril/dişil, medeni/ilkel, akıl/duygu karşıtlıkları baskının temelini oluşturur (Plumwood 2002).

Doğaya yabancılaşma da küresel ekoloji krizinin temel nedenlerinden biri olarak yorumlanmakta ve farklı ruhani doğa felsefeleri bu gelişmeye dur demeyi ve bu gelişmeyi tersine çevirmeyi amaç edinmektedir (Gardner, Gerald ve Stern 2002). Bazı felsefeciler ekoloji krizinin ruhani kökenlerine yönelik kuramlar geliştirmişlerdir ve bu ruhani kökenin insanların doğaya yabancılaşması ile bire bir alakalı olduğunu savunmuşlardır (Plumwood 2002; White 1967). Büyük ölçüde insan-doğa ilişkilerini şekillendiren dini ve ruhani dünya görüşleri ekolojik krizin hem nedeni hem de çözümü olabilir (Nasr 2002: 8; White 1967).

White dinlerin günümüz çevre problemlerinin kaynağını oluşturmuştur görüşünü savunur. White’e göre, Batı formu Hristiyanlık yeryüzünde insanları tanrının gölgesi yapmış ve diğer yaratılanların insanlar tarafından tahakküm altına alınmasına olanak vermiştir. White ekolojik krizin kaynağının İncil’deki insan-merkezli bakış açısı ve insan-doğa ilişkilerine yönelik karşıtlığını teşkil eden bakış açısında aranması gerektiğini vurgular (White 1967). Yüzyıllarca bu genel fikirler bütün Batı dünyasını ve felsefesini de etkilemiştir.

Bu sebeple White, Batı Hristiyanlığını insan-merkezli bir din olduğu için eleştirmektedir (White 2015, Aktaran Özdemir 2016: 137). Toynbee ise bu durumun sadece Yahudi-Hristiyan geleneğiyle sınırlandırılmayacağını, tek tanrılı bütün dinlerin çevre problemlerine neden olduğunu savunarak dolaylı olarak İslam dinini de bu tartışmaya dahil etmektedir (Özdemir 2016: 137).

Seyyid Hüseyin Nasr ise, çevre sorunlarının ahlaki temelli olduğunu vurgulayarak çevre krizine insanı çevreleyen ve hayatını devam ettiren gerçek “Çevre” nin Allah olduğunu görmeyi reddetmesinin sebep olduğunu söylemektedir (Nasr 1990 Aktaran: Ak 2013: 61). Nasr, sekülerleşmeye eklemlenen teknolojik gelişmelerle doğanın kutsallığını yitirdiğini, bunun sonucu olarak da çevresel tahribatın arttığını savunmaktadır (Nasr 2002: 7). Nasr’a göre, modern insanın doğa ile ilişkisi, koruma ve sorumluluktan uzak bir ilişkidir. Dolayısıyla Nasr’a göre kriz, çevre krizi olmasının yanında aynı zamanda bir hayat krizidir ve hayatın, hayvan ve bitki olarak kendini gösterdiği dış dünyaya değil, insanların içine de işlemiştir. Bu da, insan ve doğa arasındaki uyumun bozulmasına yani kutsallığın ortadan kaldırılarak doğayı sadece mekanik olarak görmeye yol açmıştır (Nasr 1995 Aktaran: Hacımuftuoğlu 2016: 281). Nasr, doğanın kutsal niteliğinin ortadan kalkmasına yol açan modern/seküler insanı doğa tahribatının doğrudan sorumlusu olarak resmetmektedir. Buna rağmen Nasr, insanlığın büyük çoğunluğunun halen dinin etkisinde yaşadığını savunarak dinin rolünün bu nedenle önemli olduğu üzerinde durmaktadır (Nasr 2002: 8).

Nasr, insanla doğa arasındaki dengenin bozulmasının insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığına işaret etmektedir. O, insanın doğanın efendisi olduğuna vurgu yapar ancak bu efendilik ona Allah’ın kulu ve halifesi olması nedeniyle verilmiştir; insan, doğayla ilişkisini düzenlerken Allah’ın gözünden kendini görmeyi dikkate almalıdır. İnsanın doğayla ilişkisinin olumlu olması ancak bu şekilde sağlanabilir (Nasr 1982 Aktaran: Demirkol 2010: 280).

Nasr, bütün dinlerin doğaya bakışını tek tek incelemiştir. Özellikle Batı’da gerçekleşen teknolojik ilerlemeler ve seküler insan vurgusu ile dinin rolü göz ardı edilmiştir. Bunun sonuçlarından biri de çevre krizleridir (Nasr 2002: 196). O, Batılı

olmayan dinlerin de kendilerini Batılı egemen dünya görüşünden korumaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Ona göre Batıdaki teknolojik baskılar yine Batıyı tehdit etmektedir. Bu nedenle Batılı olmayan dinler çevresel tehditleri tam olarak hissetmemektedirler. Batılı olmayan dinler doğa ile olan ilgilerini hiç bir zaman kaybetmemişler ve bilimsel ilerlemelerin doğayı tahrip eden görüşlerine teslim olmamışlardır (Nasr 2002: 196).

Nasr, doğanın yitirilen kutsallığının yeniden inşa edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu kutsallık da insan eliyle değil tanrısal yaratıcılık aracılığı ile olmalıdır. Aslında doğa onu yaratanın “kutsal” olması nedeniyle zaten kutsaldır. Bu çerçevede insan bu “kutsal”ı yeniden keşfetmeli ve bu şekilde dönüşüm sağlanmalıdır. Bu keşif de din yoluyla gerçekleştirilebilir. Yani bu dönüşüm doğa ile ilgili dini bilginin aktifleştirilmesi ile mümkün olabilir (Nasr 2002: 276). Nasr’a göre din, insan davranışlarını dönüştürmek ve insan ile doğa arasındaki ilişkiye ruhani bir boyut kazandırmak için bir araçtır (Nasr 2002: 278).

Nasr, son olarak çevre tahribatının çözümü olarak sunulan teknolojik değişmelerin tek başına yeterli olamayacağını ifade etmektedir. Buna ek olarak ihtiyaç duyulan şeyin doğanın kutsal gerçeklik olarak yeniden ele alınması olduğuna işaret etmektedir. Nasr, yeni bir insan icat etmekten ziyade insanın içindeki gerçek ruhani insanın keşfedilmesine vurgu yapmaktadır. Ona göre doğanın kutsallığının keşfedilmesi entelektüel olarak ciddiye alınarak köklü bir yeniden yapılanma sağlanmalıdır (Nasr 2002: 296). Bunun yanında Batıda süregelen din ve çevre tartışmalarında monoteist bir din olan İslam bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde göz ardı edilmektedir. Oysaki çeşitli ilkeleriyle İslam, çevreye önem veren bir dindir. İslam’a göre Doğa Tanrı’nın işaretleriyle doludur ve bu işaretleri açığa çıkarmak bir ibadettir (Nasr 2002: 225-226).

Nasr, İslam’ın doğal bilimleri ele alırken doğanın düzeni ile ilgili dini anlayışını reddetmediğini savunmaktadır (Nasr 2002: 77). O, Kur’an’da doğanın Tanrı tarafından idare edildiğine değil, daha çok bütün her şeyin metafiziksel varlığının Tanrı kaynaklı bir biçimde anlatıldığına vurgu yapmaktadır (Nasr 2002: 78). Nasr’a göre İslam’ın doğayı yöneten yasalar insan toplumlarını yöneten yasalardan farklı olamaz. Yani insanların

yönetme biçimi olan şariat gibi doğada bitkiler ve hayvanların da şeriatı vardır ve onlar Tanrıya olan itaatlerini bu şekilde kaybetmemektedirler (Nasr 2002: 80).

Nasr, İslam'ın kutsallığa, gerçek olan Allah'a ve doğaya karşı kendini sorumlu hissetmeyen insana karşı hoş bakmadığına vurgu yapmaktadır (Nasr 1995, Aktaran: Kılıç 1998: 4). Ayrıca Nasr, insanın doğayı tahrip etmesinin Tanrı'ya inananları öldürmek anlamına geldiğini savunmaktadır. Müslüman bir insan doğayı tahrip ederse yalnız günah işlemekle kalmaz; kendisinin ve doğanın yok olmasına da neden olur. Doğaya zarar veren insan da en nihayetinde yeryüzünün halifesi olma rolünü oynayamaz (Nasr 2002: 289-290).



II. BÖLÜM

2. İSLAM'DA DOĞA ANLAYIŞI ve DOĞA-İNSAN-DİĞER VARLIKLAR İLİŞKİSİ

İslam'ın doğaya bakış açısını anlayabilmek için hem Kur'an'da doğa ile ilgili ayetlere hem de Hz. Muhammed'in bu konudaki görüşlerine yakından bakmak önemlidir. Söz konusu ayet ve hadislerle de yakından bakıldığında şu soruların sorulması İslam dini ile derin ekolojinin karşılaştırılması için gereklidir: İslam dini doğa, insan-doğa ilişkisi kapsamında insan-merkezli mi yoksa doğa-merkezli bir yaklaşım mı sunmaktadır? Yoksa bunlardan farklı bir yaklaşım mı ortaya koymaktadır? Bu bölüm İslam'ın doğaya bakış açısını çeşitli temalar çerçevesinde ele alacak ve bu temel soruyu cevaplayacaktır.

Aşağıda detaylı olarak gösterileceği gibi bu bölümümün temel savu şudur: İslam dini ne insan-merkezli ne de derin ekolojide olduğu gibi doğa-merkezli bir bakış açısı içermektedir. Bunlardan farklı olarak teo-merkezli bir bakış açısı sunmaktadır. Teo-merkezli bakış açısı evrene Allah-merkezli yaklaşımı içermektedir.

Kur'an, diğer kutsal kitaplara göre doğaya en çok atıfta bulunan kutsal kitaptır (Bozyiğit 2016: 12). Kur'an'da pek çok ayette doğanın nasıl yaratıldığı, niçin yaratıldığı, çeşitli varlıkların neden yaratıldığı ve doğa-insan-diğer varlıklarla ilişkiler hakkında bilgiler yansıtılmaktadır. Kur'an Allah'ın buyruklarının ve isteklerinin sözlü kitabı olduğu gibi, doğa da Allah'ın sözsüz kitabı olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan bu iki "kitap" birbirine sürekli göndermelerde bulunmaktadır (Yıldırım 2012: 72-73).

Kur'an, indirildiği yirmi üç sene boyunca insanların dünya görüşünü değiştirip "tevhid" temelli yeni bir dünya görüşü oluşturmuştur. Kur'an terminolojisine göre, Arap kültürü için önemsiz bir nesne olarak görülen doğa, Allah'ın varlığının ayetleri olarak

yeniden tanımlanmıştır. Kur'an, bu anlamda Arapların doğa ile ilgili görüşlerini değiştirmiştir (Izutsu 1975, Aktaran: Özdemir 2006: 163). “Kur'an'ın öğretisine göre gerçek imana erişmek için gerekli temel şartlardan biri, çevresini saran tabiat varlıklarını, basit birer eşya gibi değil, fakat Allah'ın insana olan iyiliğinin belirtileri olarak görmesiydi” (Izutsu 1975, Aktaran: Özdemir 2006: 163). Bu bağlamda İslam ile birlikte doğaya bakış açısı değişmiş ve doğaya yeni bir anlam atfedilmiştir. Doğa artık basit bir nesne olmaktan çıkıp kendiliğinden anlamlı bir varlık haline gelmiştir.

İslam'ın eko-etik prensipleri bu konuda yazan kişiler tarafından oluşturulmuştur. Bu tez Fazlun Khalid (2002)'in kavramlaştırmasını temel alarak aşağıdaki bölümü anlatacaktır. Khalid eko-etik prensipleri dört ana grupta kavramlaştırmıştır: 1) birlik prensibi (Tevhid); 2) sorumluluk prensibi (Halifelik); 3) denge prensibi (Mizan); 4) yaratılış prensibi (fitrat). İslam'ın doğayı, adı geçen dört öğreti çerçevesinde Kur'an'da geçen ayetlerle pek çok boyutuyla ele almaktadır. Bunun dışında İslam'da Hz. Muhammed'in sözleri olarak kabul edilen hadislerde de doğa korumacılığına vurgu yapılmaktadır.

2.1. Kur'an-ı Kerim'de Tanrı- Doğa-İnsan İlişkisi: Teo-Merkezli Bakış Açısı

2.1.1. Birlik Prensibi (Tevhid)

Birlik prensibine göre, bütün yaratılış Allah'ın kutsallığı, görkem ve gücünün yansımasıdır. Allah'ın birliği ve tekliği fikrinden yola çıkarak, doğanın, Allah tarafından yaratıldığı, Allah'ın bir yansıması olduğu, Allah'ın varlığının bir kanıtı olduğu ve Allah inancını pekiştiren bir araç olduğu, Kur'an-ı Kerim'de Tanrı- doğa ilişkisinin temel argümanlarını oluşturmaktadır. Allah bütün değerlerin nihai yaratıcısı ve insanın parçası olan bütün evrenin yaratıcısı ve sahibidir. Bu argümanlar aşağıda ayetler ve ayetleri yorumlayan ve çevre konusunda yaşan belirli ilahiyat uzmanlarının görüşleri çerçevesinde açıklanacaktır.

Belirli ilahiyatçılara göre, İslam’da herşeyin tek yaratıcısının ve idare edicisinin Allah olduğu, Ondan daha güçlü hiçbir varlık olmadığı, O’nun gücünün her şeye yettiği birçok ayette belirtilmiştir. Nitekim bu husus ayetlerde şöyle ifade edilmiştir: “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır” (Kur’an meali 1, Zümer/ 39-62). “O (Allah) ki göklerin ve yerin mülkü ve yönetimi sadece Onundur... Sâhipliğinde ve yönetiminde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ona bir düzen verip mukadderâtını tayin etmiştir” (Kur’an meali 1, Furkan/ 25-2) (Güngör 2008: 137).

Birlik prensibi doğrultusunda Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve Allah inancını pekiştiren bir araç olduğuna yönelik bir diğer ayet şöyledir:

“De ki: söyleyin bana şâyet Allah geceyi sizin üzerinize kıyâmete kadar uzatsa idi, Allah’tan başka hangi ilah size ışığı geri getirebilirdi? Sizler hiç söz dinlemiyor musunuz? Yine de ki, söyleyin bana şâyet Allah size gündüzü kıyâmet gününe kadar uzatsa idi Allah’tan başka hangi ilah size dinlenebileceğiniz geceyi geri getirebilirdi? Gerçekleri hiç görmüyor musunuz?” (Kur’an meali 1, Kasas/ 71-72).

İslam’ın “tevhid” temelli görüşleri Özdemir’e göre; “Bu birlik İslam Teolojisinin felsefesinde (kelam) Allah’ın varlığının kozmolojik delili olarak bilinir. Allah bizzat gerçekliğin anlamıdır, kainatın dışı vurduğu, berraklığa kavuşturduğu ve ispatladığı insanların daha da geliştirdiği bir anlamdır bu” (Özdemir 2007: 45-46) şeklinde açılanmaktadır.

Kur’an’da başka bir ayette de tatlı ve acı sulardan, deniz ürünlerinden, gece ve gündüzün oluşması, ay ve güneşin hareketlerinden bahsedildikten sonra, bir ayette vurgulanan şudur: “İşte (bütün bunları yapan) Rabbiniz Allah’tır, mülk Onundur. Ondan başka taptıklarınız ise bir çekirdek kabuğuna bile güç yetiremezler” (Kur’an meali 1, En’am/ 6- 46). Bu ayetten de doğanın mülkünün, gerçek ve tek sahibinin Allah olduğu yine tevhid temelli olarak yorumlanmakta ve insanın üzerine düşen görevin de doğadan gerektiği kadar istifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın mülkü olan doğaya saygılı davranmak, insanın hem bu dünya da hem de öldükten sonra ki mutluluğu için gerekli görülmektedir (Güngör 2008: 137).

Belirli ilahiyat bilgilerinin ortak düşüncelerine göre, İslam'ın doğa insanın hizmetine verilen ve başka bir fonksiyonu olmayan bir varlık değildir. Doğanın çok önemli özellikleri vardır ve bu özellikler doğayı insanın emrine verilen bir araç olmaktan çıkarmaktadır. Doğanın, Allah'ın varlığının ve birliğinin delili olması bu özellikler arasındadır (Uslu 1995: 10). Allah'ın varlığını ispat etme aracı olarak ele alınan doğal varlıklar şu ayetlerde açık bir şekilde görülmektedir: “Size rahmetinden tattırmak için müjdeci olarak rüzgârları yollaması, O'nun mucizelerindendir; O, rüzgârları gönderir, bulutlar savrulur ve onu göklere nasıl isterse öyle yayar; aralarından yağmurun çıktığını görürsün, sonrada onu kullarından dilediklerine döküverince hemen yüzleri güler” (Kur'an meali 2, Rum/ 30: 46-48).

Allah'ın varlığını ve birliğini doğa aracılığıyla ele alan bir diğer ayet ise şu şekildedir: “Hem de iki deniz eşit olmuyor; ama her birinden bir taze et yersiniz (balık) ve bir ziynet çıkarıp giyersiniz; geceyi gündüze sokuyor, güneş ve aya baş eğdirmiş, her biri bir ecele kadar geçip gidiyor; işte bu gördüklerinizi yapan Tanrı, Rabbinizdir” (Kur'an meali 3, Fatır/ 35: 13-14). Kur'an'da tevhid temelli ayetlerin işaret ettiği bir diğer anlam da doğada yaşamını sürdüren canlı varlıkların Allah tarafından yaratılışına vurgu yapılmasıdır. Örnek olarak şu ayet gösterilebilir: “Üstlerinde uçan kuşlara, kanat süzerlerken ve yumarlarken bakmazlar mı? Onları yalnız Rahman tutar” (Kur'an meali 4, Mülk/ 67: 19).

Allah'ın birliği ve yaratma gücünün bir diğer göstergesi de insanlar dahil bütün canlı ve cansız varlıkların Allah tarafından yaratıldığı vurgusudur. Konu ile ilgili bir ayetin meali şu şekildedir: “Sizi inşa eden, size dinleyecek kulak, görececek gözler, duygulanacak gönüller veren O'dur, de; sizi kuşaklar halinde yaratıp yayan O'dur” (Kur'an meali 4, Mülk/ 67: 23-24). Bunun yanında insanları yaratma gücüne sahip olan Allah diğer canlı varlıkları da yaratarak kendi bir ve tek oluşunu kanıtlamaktadır. Kur'an'da insan dışı varlıkların Allah tarafından yaratıldığı şu ayette açıkça ifade edilmektedir: “Size yeşil ağaçtan bir ateş yapan O'dur, şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz; gökleri ve yeri yaratanın, onlar gibisini yaratmaya gücü yetmez mi?” (Kur'an meali 5, Yasin/ 36: 80-81).

Kısacası, doğa Kur'an'da birçok gerçekliğe kanıt aranırken başvuru bir olgudur. Yukarıda anlatıldığı gibi bunlardan biri de Allah'ın gücünün tartışılmaz oluşu ve bu gücün doğa tarafından bir ayna gibi yansıtılmasıdır.

Özdemir bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Kur'an putperest Arapların çok tanrıcılığına karşı çıkarken, düzenli, anlamlı ve amaçlı olguların bir manzumesi olarak doğaya göndermede bulunur, kudretini ve rahmetini kainat aracılığıyla gösteren ve belli eden Allah'ın varlığını çıkarsamaları için, onları doğanın düzenini dikkatlice incelemeye çağırır. Kuran'a göre doğa, boşlukların, kopuklukların ve çıkıkların olmadığı sıkı ve sağlam örülmüş yapısıyla her şeye kadir olan gücün muhteşem eserlerinden biridir. Tıpkı bir ayna gibi, yaratıcısının güzelliğini, bilgeliğini ve rahmetini yansıtır.” (Özdemir 2007: 44- 45).

Kur'an, doğanın ardında yatan nihai ilkeyi, yani doğanın niçin var olduğunu ve ne anlama geldiğini birçok vesileyle sürekli vurgular. Kur'an'ın açıklamaya çalıştığı şey çok basit ve açıktır: doğa evrim sürecinin ya da karmaşık kümeleşmelerin sonucu olarak anlamsız ve amaçsız bir biçimde, sırf tesadüf eseri ortaya çıkmış bir şey değildir. Allah tarafından yaratılan doğanın bir işleyişi, düzeni ve anlamı vardır (Foltz 2007: 229-230). Bu da Allah'ın tek olmasını kanıtlar niteliktedir.

2.1.2. Vekillik Prensibi (Halife) ve Teo-Merkezli Yorumu

İslam'ın ikinci eko-etik prensibi vekillikle ilgilidir. İslam dininde Allah-insan ve doğa arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Allah her şeyin yaratıcısıdır. İnsan ise Allah'ın yeryüzündeki “halife”sidir (Uslu 1996: 10). "Gökleri ve yeri ile tüm âlemi yaratan Allah, insanı da balıktan yaratmış sonra -insan için- bir ömür tayin etmiştir" (Kur'an meali 6, En'am/ 1-2). Bu ayet, insanlarla doğa arasında bir birlik ilişkisi olduğunu ve insana yeryüzünde geçici olduğunu öğreterek davranışlarını buna göre konumlandırması gerektiğini işaret etmektedir (Keskin 2014: 195).

İnsanların da yaratıcısı olan Allah, yeryüzünde Allah'ın halifesi olma sıfatını ve sorumluluğunu insana yüklemiştir. Bu şu ayette açık bir şekilde yansıtılmıştır: “Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, verdiği nimetler hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur” (Kur'an meali 7, En'am/165) (Türkmen 2008: 272-273).

İslam'ın çevre üzerine etkisi vekilliğin ne şekilde yorumlanacağına bağlıdır. Vekillik, insan-merkezli bakış açısıyla yorumlanır ve yaradılışın amacı sadece araçsal değeri göz önünde bulundurularak değerlendirilirse, çevreye tabii ki olumsuz etkileri olmaktadır. Fakat insanın vekil olarak tayin edilmesi kutsal yücelik çerçevesi içinde görülürse Allah'a ait olan ve Allah'ın iradesine kulluk eden çevreyi korumaya yönelik sorumluluk duygusu gelişecektir (Timm 1990).

İnsanların doğa ve diğer kendi dışındaki varlıkları insan-merkezli bakış açısıyla ve sadece araçsal değerlerini göz önünde bulundurularak yorum yapmaya kapı aralayan Kur'an'da pek çok ayet mevcuttur (Özdemir 2016: 137). Bunlardan biri :“O (Allah) yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı” (Kur'an meali 8, Bakara/2). İnsan-merkezli olarak yorumlanabilecek bir diğer ayetin meali de şu şekildedir: “O (Allah) geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize vermiştir. Yeryüzündeki rengârenk şeyleri de sizin için yaratmıştır. Denizi de sizin emrinize verdi. Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağları, yolunuzu bulmanız için ırmakları ve yolları yarattı” (Kur'an meali 8, Nahl/12-15).

Konuya yönelik bazı ayetlerde insan hayatını kolaylaştıran, doğada bulunan her varlığın Allah tarafından insan için yaratıldığı ve insanın kontrolüne bırakıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yine insanı merkeze koyup diğer tüm varlıkların insanın hizmetine verilmesi somut olarak yansıtılmıştır. “Yeryüzünü, sizin için beşik yapan, doğru gitmeniz için yollar açan, yukardan ölçüyle su indirerek ölü kasabaya hayat yayan O'dur; tüm çiftleri yaratan ve sırtlarına kurulasınız diye sizin için gemilerden ve yumuşak başlı hayvanlardan taşıtlar yapan O'dur” (Kur'an meali 9, Zuhruf/43: 11-14).

Bir başka ayette de insanın temel ihtiyaçlarını sağlaması için tüm doğanın Allah tarafından emrine verildiği açık bir şekilde dile getirilmiş hatta spesifik, somut örnekler verilmiştir. Ayrıca bu somut örnekler Allah'ın varlığının bir göstergesidir. “İnsan, yemeğine baksın; bol bol su dökmekteyiz; sonra yeryüzünü yaymaktayız; onda taneler, üzümler, yoncalar, zeytinlikler; hurmalıklar, yaygın bahçeler; meyveler, çayırılar

yetiştirmektedir (Bunların hepsi), Sizin ve davranlarınızın geçimi için” (Kur’an meali 10, Abese / 80: 22-32).

Allah’ın doğadaki varlıkların insan için yaratılmış olduğu vurgusuna řu ayette de görölmektedir:

“Gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır. ... İnsanı nutfeden yaratmıştır. ... Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Onların etlerini de yersiniz. Onları getirirken de, gönderirken de zevk alırsınız. Kendi kendinize zor varacağınız memleketlere, yüklerinizi taşırlar. ... Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır. ... Yukarıdan size su indiren O’ dur. Ondan içersiniz; hayvanları otlattığınız bitkiler de onunla biter. Allah onunla size ekinler, zeytin ve hurma ağaçları, üzümler ve her türlü ürünü yetiştirir. Düşünen kimseler için bunda dersler vardır.” (Kur’an meali 11, Nahl/16: 3-10).

Hayvanların ve meyvelerin yaratılma amacının insanın yararına olduğunu řu ayetin mealinden anlaşılmaktadır: “Sağmal hayvanlarda da sizin için bir ibret vardır; boğazınızdan kayıp giden saf süt içiyorsunuz”; “Hurmalıkların ve üzümlüklerin meyvelerinden de hem sarhoş eden bir içki, hem de güzel bir rızk çıkarırsınız” (Kur’an meali 12, Nahl /16: 66-67). Bazı ayetler doğada bulunan herşeyin insanın emrine verildiğini açıkça ifade edilmektedir: “Allâh’ın göklerde ve yerde ne varsa hepsini emrinize verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?”(Kur’an meali 13, Lokman/ 31: 20). “Allâh göklerde ve yerde ne varsa bir lütuf olarak hepsini emrinize vermiştir” (Kur’an meali 13, Casiye/ 45:13).

Su da Kur’an’da birçok ayette kendine yer bulan doğal kaynaklardandır. Aynı şekilde denizin de insanların kullanımına sunulduğu řu ayetin mealinden anlaşılmaktadır: “İçinden taze et yemeniz, takacağınız süs eşyalarını çıkarmanız için denizi emrinize veren O’dur. Gemilerin denizde suları yarararak gittiklerini görürsün” (Kur’an meali 13, Nahl/16:14). Sadece su değı güneş ve ay gibi varlıklar da özel olarak Kur’an’da açık ifadelerle yer almaktadır. Bu varlıkların insanın hizmetine verildiğı ancak insanın bunu görmezlikten geldiğı řu ayetin meailinde görölmektedir:

“O Allah ki, gökleri ve yeri yaratmış, gökten su indirip onunla çeşitli ürünleri sizin için rızık olarak çıkarmış, emri ile denizde yüzüp gitmesi için gemileri sizin hizmetinize vermiş, nehirleri de sizin hizmetinize âmâde kılmıştır. Yine

güneşi ve ayı da sürekli olarak sizin hizmetinize vermiştir. Aynı şekilde geceyi ve gündüzü de sizin hizmetinize vermiştir. Bunlardan başka istediğiniz daha pek çok şeyi de size vermiştir. Allah'ın bütün bu nimetlerini tek tek saymaya kalksanız sayamazsınız. Fakat yine de insan çok zalim ve çok nankördür.” (Kur'an meali 1, İbrahim/ 14: 32-34).

Özdemir'in (2016: 137) net bir şekilde ifade ettiği gibi burada temel soru, yukarıda sıralanan ayetlerde vurgulanan “insan için” boyutu insan-merkezli bir bakış açısını mı yansıtmaktadır? Ve ya insan-merkezli bir yoruma kapı aralamada temel oluşturmakta mıdır? Bu soruları cevaplamada iki temel yorum mevcuttur.

Birincisi, doğanın insan için yaratıldığına vurgu yapan ayetlerin genellikle insanın çevreyle ilişkisinde çevrenin araçsallığı bağlamında yorumlanmaktadır. Çevrenin araçsallığı, insanın doğa ve varlıklarının olmaksızın var olamayacağının veya insanın doğa bağımlı olduğunun ve çevrenin insana ve insan ilişkilerine etkisinin olduğu vurgusunun yapılmasını kapsar (Özdemir 2016: 138). Bu ayetlerle Allah verdiği rızkların nasıl oluştuğunu insanlar anlayabilsin diye gözler önüne sermiştir. Nimetlerin hangi durumlar için insanlara verildiğini anlayabilmek insanlar için çok önemlidir. İnsan yaşamını sağlayabilmek için her şey doğada Allah tarafından var edilmiştir (Özdemir ve Yükselmiş 1995: 82).

İkincisi, Kur'an'ın doğayla alakalı bu söylemleri, insana doğaya bakarken orada Allah'ın kudretini ve sıfatlarını hatırlatarak aslında doğaya karşı büyük bir saygı görmesi gerektiğinin altını çizer.

“Kainatta bulunan bütün varlıklar, Onu yaratan Yüce Allah'ın varlığının, kudretinin ve sonsuz bilgisinin bir delili ve işaretidir. Bu sebeple, canlı cansız, en büyüğünden en küçüğüne kadar insanın çevresinde bulunan bütün varlıklar, Kur'an'da “ayet” olarak isimlendirilmiştir. Demek ki bunlar da her an gözümüzün önünde bulunan kâinat kitabının birer ayetidirler. Şu halde, Kutsal kitabın ayetlerinin yanında etrafımız yine okunmayı ve anlaşılmayı bekleyen tabiat ayetleri ile doludur.” (Güngör 2008: 143).

Dolayısıyla doğa kendi başına bir ayeettir ve insanın doğaya saygı göstermesi, onu koruması gerekmektedir. Bu durumda Kur'an'da doğa ile ilgili ayetlere bakıldığında insan-merkezli bir değer yönelimine sahip olduğu konusunda kuşku uyandırmaktadır. Şu ayet konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önemlidir:

“Allah gökden (bulutdan) su (yağmur) indirdi de onunla yer (yüzün) e, ölümünden sonra, can verdi. Şübhesiz ki bunda dinleyecek bir kavm için (ibret verici) bir âyet vardır. Sağmal hayvanlarda da sizin için elbette bir ibret vardır. Size onların karınlarındaki fışkı ile kan arasından, içenlerin boğazından kolaylıkla geçen dub duru (ve tertemiz) bir süt içiriyoruz. Hurma ağaçlarının meyvesinden ve üzümlerden de içki ve güzel bir rızk edirsiniz. İşte bunda da aklını kullanacak bir kavm için hiç şübhesiz bir âyet vardır. Rabbin bal arısına: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve (insanların senin için yapacakları) çardaklardan evler (kovanlar) edin, sonra meyve (ve çiçek)lerin her birinden ye de Rabbinin (bal i’ mâlinde öğrettiği ve) kolaylıklar gösterdiği yayılım yollarına git’ diye ilhâm etdi. Onların karınlarından (ağızlarından) renkleri çeşitli şerbet (bal) çıkar ki onda insanlar için şifâ vardır. İşte bunda da tefekkür edecek bir zümre için elbette bir âyet var” (Kur’an meali 14, Nahl/16: 65-69) .

İnsanın doğa ve varlıklarının olmaksızın var olamayacağını veya insanın doğa bağımlı olduğunun ve çevrenin insana ve insan ilişkilerine etkisinin olduğuna ilişkin birinci yoruma örnek olarak verilebilecek bir diğer ayetin meali şu şekildedir:

“Davarları da (sizin fâidenize) O yaratmıştır ki bunlarda sizin için ısıtıcı ve koruyucu maddeler ve nice nice menfaatlar vardır. Onlardan yersiniz de. Akşamlayın getirirken, sabahlayın salıverirken onlarda sizin için (ne) güzel bir zînet (ve zevk) vardır! Onlar sizin ağırlıklarınızı yüklenir (ler), yarı canınız tükenmeden varamayacağınız bir memlekete (sizi) götürür (ler). Şüphesiz ki Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhamet edicidir. Hem onlara binmeniz için, hem zînet için de atları, katırları, merkepleri yarattı. Sizin bilmeyeceğiniz daha neler yaratıyor O! Doğru yolu bildirmek Allâh’a aittir. Kimi (yol) ise eğridir. (Allah) dileyseydi muhakkak hepinizi toptan hidâyete erdirirdi. O, sizin için gökten (buluttan) su (yağmur)indirendir. İçilecek (ler) bundan, içinde (hayvanlarınızı) yaymakta olduğunuz ot (lar) da bundandır. (Allah) onunla (su ile) sizin için ekin (ler), zeytin (ler), hurma ağaçları, üzüm ve meyvelerin her birinden (nice rızıklar) bitiriyor. Bunların her birinde tefekkür edecek bir zümre için elbette birer âyet vardır. Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı siz (in hizmetiniz) e O raam etti. Yıldızlar da onun emrine boyun eğmişlerdir. Bunların her birinde aklını kullanacak bir zümre için elbette âyetler vardır. Sizin için yerde çeşitli renklerle yarattığı neler varsa (onları da size müsahhar kılmıştır). Bunların her birinde öğüt alacak, (iyi düşünecek) bir zümre için elbette birer âyet vardır. O, denizi – ondan tâze bir et yemeniz, ondan giyeceğiniz (kullanacağınız) zîneti çıkarmanız için – (hizmetinize) raam edendir. Gemilerin orada (suları) yararlanarak gittiklerini görüyorsun ki (bu, sırf Allâh’ın) lûtf-ü kereminden (nasıyb) aramanız ve (Ona) şükr etmeniz içindir. O, sizi sallayıp çalkalar diye, yer yüzüne sâbit ve muhkem dağlar, (bundan başka da) ırmaklar, yollar koydu. Tâki maksadlarınıza ulaşasınız. (Yer

yüzünde) daha nice alâmetler (peydâ etti). Yıldız (lar) la da onlar (insanlar) yollarını doğrulturlar” (Kur’an meali 14, Nahl/16: 5-16).

Çevrenin araçsallığı bağlamında yorumlanan ve insan-merkezli bir bakış açısına kuşkuyla yaklaşmayı gerektiren bir başka ayetin meali şöyledir:

“Şüphesiz göklerde ve yerde, inananlar için (Allah’ın varlığına, birliğine ve sonsuz kudretine) ayetler, işaretler vardır. Kendi yaratılışınızda ve Onun yeryüzüne yaydığı her türlü canlıda da sağlam bir şekilde inanacak olanlar için ayetler vardır. Gece ve gündüzün yer değiştirmesinde, Allah’ın gökten indirdiği rızıkta (yani gökten indirdiği yağmur ve güneş ışınları ile) ölümünden sonra toprağı tekrar diriltmesinde, bulutları oradan oraya sevk etmesinde aklını çalıştıran bir toplum için ayetler = işaretler vardır” (Kur’an meali 1, Casiye/ 45:3-5).

Güngör, doğadaki pek çok somut varlığın bir ayet olduğunu belirterek insanların, bu doğaya ait olan “sözsüz” ayetlerin ve doğadaki dengenin farkında olmadıklarını ima etmektedir. Ona göre insanlar doğadaki ayetlere bakarak Allah’a ulaşmalıdırlar. Konu ile ilgili örneği de şu ayetle göstermektedir (Güngör 2008: 143-144): “Göklerde ve yerde nice ayetler var ki, onların yanından geçip giderler ve onlardan yüz çevirirler (Kur’an meali 1, Yusuf/ 12: 105).

Özetlemek gerekirse, Kur’an yukarıda ifade edilen birçok ayette ve diğer benzer ayetlerde insanlara evreni Allah’ın belirtileri olarak görme çağrısında bulunur. Kur’an söylemi içinde doğa; canlıdır, bütüncüdür, düzenlidir ve kusursuzdur. Her şeyin ötesinde evren nedenselliğe dayalı bütün süreçleriyle kendi yaratıcısının başta gelen belirtisidir (Özdemir 2007: 53).

Güngör, Allah’ın çeşitli sıfatlarından konuyla alakalı olanları şöyle açıklamaktadır:

“Kâinatta bulunan canlı cansız bütün varlıkların her türlü ihtiyacı ve rızıkı genel olarak Allah’a aittir. Yani Allah varlıkları sadece yaratmakla kalmamış, onların her türlü ihtiyacını ve rızıkını da kendi üzerine almıştır. Bu Onun “*er-Rahma* ” sıfatının “*es-Samed* ” oluşunun bir yansımasıdır. Nitekim O, okyanusların binlerce metre altındaki en zayıf ve küçük yaratıklardan tutun da yeryüzünde bulunan küçük büyük bütün canlıların rızıkını kendi garantisi altına almıştır. Yüce Allah bunun için önce her canlının rızıkının yetişmesi için uygun ortamı yaratmış sonra her canlıya o rızık bulma ve elde etme kabiliyet ve gücünü vermiş ayrıca canlı o rızık alınca onu sindirme ve vücuduna yarar

verme mekanizmasını kurmuştur. Allah Kur'an'da her canlının rızkını kendi üzerine aldığı şöyle ifade etmektedir.” (Güngör 2008: 139).

İslam'ın insan-merkezli mi yoksa doğa-merkezli mi bir değer yönelimine sahip olduğu konusunda ikinci yorumun insanın doğada Allah'ın kudretini görmesi ve doğaya saygı duyması gerektiği ile ilgili şu ayet örnek olarak verilebilir: “Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetlerini hatırlayın: Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek başka bir yaratıcı var mı? Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Öyleyse nasıl oluyor da (Ona ortak koşmaya) döndürölüyorsunuz ?!” (Kur'an meali¹, Fatır/35:3).

Kur'an'da doğal unsurlar Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratma gücüne işaret eden birer ayet olduğu gibi bu unsurlar esas itibarıyla insanın faydası için yaratılmış ve onun hizmetine verilmiştir fakat bununla birlikte, doğanın tahribatı ve yaratılanların israf edilmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Kur'an her ne kadar doğayı insanın hizmetine vermiş olsa da tahrip edilmesini kesin olarak yasaklamıştır. Allah insandan bizatihi olarak doğal çevreye zarar vermemesini, ekolojik dengesini bozmamasını istemektedir. Bu durumu yansıtan ayetler vardır: “Dengeyi Allâh koydu. Sakın o dengeyi bozmayın. Ölçüyü adaletle tutun ve eksik tartmayın” (Kur'an meali 14, Rahman/55:7-9). Dolayısıyla Allah doğayı insan için yaratmış gibi görünse de asıl olarak onun korunmasını ve saygı duyulmasını istemektedir.

Kur'an'a bakıldığında, Allah insanı, ekolojik dengenin korunmasına ve çevresini kirletmemesine iki şekilde davet etmekte olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi doğrudan bir emir şeklidir; ikincisi ise, çevreyi bozmaya yönelik olan gayriahlaki davranışların yasaklanmasıdır. Allah, Kur'an aracılığıyla insanlara doğada bir dengenin var olduğunu ve insanların bu dengeyi koruması gerektiğini aksi takdirde insanların istenmeyen durumlarla karşılaşabileceğini bildirmektedir (Bayrakdar 1997: 40). Bu durum şu mealde de anlaşılmaktadır: “O, göğü yükselmiştir: dengeyi koymuştur. Arık dengeye tecavüz etmeyin. Dengeyi doğru tutun, dengeyi bozmayın” (Kur'an meali 15, Rahman 7-9).

Atalay'a göre (2008), Rahman suresi çevreci bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde “çevre suresi” olarak adlandırılabilir özellikle 7. ve 8. Ayetleri bu

konuda gerekli mesajları vermektedir: “Göğü Allah yükseltti ve mîzanı (*dengeyi*) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın” (Kur’an meali 14, Rahman/55: 7-8). Doğa tahribatı ve ekolojik dengenin bozulmasının insanın kendisine de büyük bir zarar vereceğinin altı çizilmektedir (Bayrakdar 1997: 39).

Görüldüğü üzere ekolojik dengeye ve bu dengenin bozulmaması gerektiğine Kur’an’da birçok ayette atıfta bulunmaktadır. O halde doğa tüm unsurlarıyla insanın hizmetine sunulan ve fakat insan tarafından muhafaza edilmesi gereken varlıktır. Dolayısıyla, dengenin korunmasının altının çizilmesi insan-merkezli ve araçsal bakış açısının Kur’an-ı Kerim’de temelde olmadığına bir göstergesinin olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Sonuç olarak, gerçek halife insan-merkezli bakış açısında olduğu gibi yaratılanlar üzerinde tahakküm veya kontrol kuran değildir. Gerçek halife, yaratılan her şeyde kutsal bir amaç olduğunun farkında olarak alçak gönüllü, yaratılanlara saygılı ve dengeyi koruma sorumluluğu içinde olmalıdır.

2.1.3. Denge Prensibi (Mizan) ve Teo-Merkezli Bakış Açısı

Ekolojik denge kısaca doğadaki canlı ve cansız varlıkların birbiri ile etkileşimini ifade eder; canlılar olarak bitkiler, hayvanlar, insanlar, cansızlar olarak atmosfer, iklim, hava gibi kavramları ele alacak olursak bunlar arasında doğal olarak bir uyum ve etkileşim olduğu söylenebilir. Bilimin ekolojik dengeyi ifade etmesi ile Kur’an’da doğadaki düzen ve dengeden söz ediliş biçimi birbirlerinden çok farklı değildir. İçinde bulunduğumuz yer küresinde ve diğer gezegenlerde, kendi içlerinde olduğu kadar, birbirleri ile ilgili, hesaplı ve takdiri dengenin var olduğunu Kur’an’da ki şu ayetten anlaşılabilir: “Göğü Allah yükseltti ve nizamı (*dengeyi*) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın” (Kur’an meali 8, Rahman/7-8). Rahman suresinin bu ayetinde evrendeki her şeyin Allah’ın nurunun bir aynası olduğu ve onun ol demesiyle olduğu gösterilmektedir. Ayrıca evrenin hassas bir dengede kurulduğu belirtilerek bu hassas dengenin bozulmaması gerektiği öğütlenmektedir (Yağcı 2008: 125). Bunun yanına Kur’an’da

bahsi geçen bu denge vurgusu belirli ilahiyatçılara göre doğal denge olarak yorumlanmaktadır. Söz konusu dengenin bozulmamasının öğütlenmesi doğrudan insan-doğa ilişkisine atıf olarak düşünülebilir.

Denge unsuru Kur'an'da farklı şekillerde diğer ayetlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ayette denge unsuru ölçü olarak değerlendirilmiştir: “Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık” (Kur'an meali 8, Kamer/49). “Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur” (Kur'an meali 8, Talak/3). Bu ayetlerden anlaşılabileceği gibi İslam dinine göre Allah, doğanın da insanın da yaratıcısı konumundadır. Ayrıca bütün varlıkların bir düzene göre yaratıldığı açıkça ifade edilmektedir. Allah gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır” (Kur'an meali 16, Zümer/39:5). Yaratılış itibarıyla evrende ne bir eksiklik ne de bir fazlalık vardır; orada her şey yerli yerinde, tam bir denge, ahenk ve uyum içindedir. Bu yüzden,

“Rahmanın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin. Kur'an-ı Kerim'de direkt ya da dolaylı şekilde doğal dengenin muhafazasına dair emirler, teşvikler ve önlemler bulunmaktadır. Ekolojik dengenin korunmasına dair Kur'ani tedbirler, her halükarda insanlığın dikkatine sunulmalı, dini ve kültürel değerler asla göz ardı edilmemelidir. Modern bilimin, Kur'an ve Hadis ağırlıklı çevresel önerilerini değerlendirmesi, insanlık için önemli bir kazanç olmaktadır.” (Yağcı 2008:125).

Şu ayetler de evrendeki dengeye vurguda bulunur ve bu düzenin korunmasına riayet edilmesini ister: “Rahmân olan Allâh'ın yaratışında bir dengesizlik/düzensizlik göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü çevir tekrar tekrar bak. Göz aradığı düzensizliği bulmaktan aciz ve bitkin halde geri dönecektir” (Kur'an meali 13, Mülk/67: 3-4).

Çeşitli boyutlarıyla “ekolojik denge” konusuna Kur'an'da, şu ayetlerde de rastlanılmaktadır: “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık...” (Kur'an meali 17, Hicr/85). Kur'an'da bazı ayetlerde de doğal dengenin var olduğu ve çevre krizinin doğadaki dengenin bozulmasıyla ortaya çıktığı gerçeğini vurgular. Kur'an'ın dikkat çektiği bu tema da özellikle hatırlanmalıdır. “Elbette Biz göğü, yeri ve aralarında olan varlıkları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık” (Kur'an meali 17, Enbiya/16).

Doğanın yaratılmasının bir amacı olduğu ve bu amacın inkar edilmesi halinde insanların cezalandırılacağı şu ayetin mealinden anlaşılmaktadır: “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkar edenlerin zannıdır. Vay o inkar edenlerin ateşteki haline!” (Kur’an meali 17, Sad/27).

Allah, Kur’an aracılığıyla çevrenin Müslüman bireyler tarafından korunmasını istemektedir. Kur’an’a göre doğada insanı da içine alan bir denge mevcuttur konuya yönelik ayetler açıkça ifade edilmektedir: “Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık” (Kur’an meali 14, Kamer/59: 49). Bayrakdar’a göre ise bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır:

“...kainat hem nitelik hem de nicelik açısından doğal bir denge ve harmoni içerisindedir. Bunlardan kainatta hem varlıkların ağırlık, hacim ve sayı bakımından birbirlerinin diğerlerine oranla bir denge içerisinde bulunduğu anlaşılmakta, hem de onların sayıları ne olursa olsun birbirleri ile keyfiyet açısından bir düzen ve uygunluk içerisinde irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.” (Bayrakdar 1997: 41).

Buradan da bu tür ayetlerin doğanın Allah tarafından bir düzen içerisinde yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda denge prensibi ile yakından ilgilidir.

Denge prensibi içerisinde sayılabilecek ayetlerden bazılarının da mealı şu şekildedir: “Yeri uzatıp yaydık, orada sarsıntıyı önleyen dağlar yerleştirdik ve yeryüzünde (ölçülüp) tartılan her şeyden nice nebât bitirdik” (Kur’an meali 14, Hicr/15: 19). “Kâinatta mevcut her şeyin hazineleri ancak bizim yanımızdadır. Biz onu, ancak belli bir miktar ile indiririz” (Kur’an meali 14, Hicr/15: 21).

Kur’an’da doğal denge anlatılırken genel olarak doğanın boş yere yaratılmadığı ifade edilmektedir. Doğa, bir denge ile yaratılarak hem insana yarar sağlamakta hem de Allah’ın gücünü yansıtmaktadır. Demir’e göre (2012: 9-11):

“Yerde, gökte, bunların içinde yasayan canlı ve cansız her şeyde mükemmel bir düzen ve uyum vardır... Dünya, kaos değil, düzen ve kozmos içindedir. Bu, sadece evrenin ve doğanın belli bir bölümünde değil, aynı zamanda tamamına hâkim olan, yıldız gezegen galaksiler gibi makro yapılardan proton, nötron ve elektron gibi mikro yapılara dek var olan bir düzen ve dengedir. Evren ve içindeki her şey belli bir ölçü ve harmoni çerçevesinde yaratılmıştır.”

Kur'an'da bulunan bir çok ayette “ölçü”, “denge” gibi kavramlar ekolojik denge için kullanılmaktadır. İslam dinine göre “ölçü” önemlidir, ancak ondan daha da önemlisi, bu ölçüyü Allah'ın koyması ve insanların koruması gerektiğidir. Doğadaki “ölçü” ile ilgili bir diğer ayet şöyledir: Şüphesiz ki, “her şeyi yaratıp belli bir ölçüye göre düzenleyen Allah'tır” (Kur'an meali 18, Furkan/25: 2).

Bir başka ayette Allah, doğada var olan her şeyi bir denge ve uyuma göre yapıp ettiğini şu şekilde vurgular: “Yeri yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada her şeyi bir dengeye göre bitirdik (Kur'an meali 18, Hicr/15: 19). Görüldüğü üzere bu ve benzer ayetler, doğadaki her şey bir denge unsuru olarak nitelendirilmektedir. Anlatılmak istenen bir diğer konuda dengenin “mükemmel” oluşu olarak yorumlanmaktadır. İnsanın burada üzerine düşen görev de doğada var olan dengeye bakmak, bunlardan hareketle söz konusu dengeyi yaratan Allah'a ulaşmaktır. Allah'ın bu dengeyi yarattığının farkında olarak dengenin bozulmaması için elinden geleni yapması insandan beklenen bir başka davranıştır. Dolayısıyla Kur'an, insanın bunun farkına varabilmesi için doğal dengeyi insana sık sık hatırlatmakta ve insanı “sakın dengeyi(mizanı) bozmayın” (Kur'an meali 18, Rahman/55: 8) diyerek uyarmaktadır (Demir 2012: 10).

Allah, Kur'an aracılığıyla doğal dengenin insanlar tarafından korunması gerektiğini isteyen bir çok ayet inirmiştir. Buna ek olarak insanların ele geçirilen güç ve imkanlarla evrendeki dengeyi bozduğunu, bunun zararının ise kendisine döndüğünü, bundan vazgeçilmesi gerektiğini ifade eden ayetler de vardır: “İnsanların bizzat kendi elleriyle işlediklerinin bir sonucu olarak karada ve denizde düzen/denge bozuldu ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın. Belki de tutukları bu yoldan dönerler” (Kur'an meali 13, Rum/30: 41). Burada doğanın düzeninin bozulmasından insan sorumlu tutulmaktadır ve insanın doğanın düzenini bozmaktan vazgeçmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu açıdan ayet, İslam'ın doğa ile ilgili insandan beklentisini gözler önüne sermektedir.

İslam, insanı yalnızca dua, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadet biçimlerine yönlendirmez. İbadet biçimleri yanında “salih amel” yani insanlara yararlı, kalıcı olarak ahrette ödüllendirilecek olumlu davranışlar üzerinde de durur (Demir 2013: 97). İnsanın

çevresine karşı tutumu da salih amel için bir araç olarak değerlendirilmektedir. İslam dininde bir salih amel örneği olarak ele alınan israftan kaçınma davranışının, doğal kaynakları koruyucu ve ekolojik krizleri önleyici bir yöntem olduğu savunulmaktadır. Kur'an'da Allah-doğa-insan ilişkisinin ele alınış biçiminin temelinde, Allah'ın insan dahil bütün varlıkların yaratıcısı olduğu fikri bulunmaktadır (Keskin 2014: 195). Bu çerçevede İslam dininde Allah'ın yarattığı çevreyi koruyan insanın salih ameline katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak salih amelin denge prensibi ile yakından ilgili olduğu sonucu çıkarılabilir.

2.1.4. Yaradılış Prensibi ve Doğanın Değeri

Tıpkı Kur'an'da her cümleye ayet denildiği gibi, Allah'ın varlığını ispat eden diğer her şey de ayet olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede doğayı ve insanı içine alan evren, Allah'ın varlığının bir ispatı olması anlamında “ayet” olarak adlandırılmaktadır. Yaradılış prensibi çerçevesinde Kur'an'da birçok ayet, insanı yaratılanlar üzerinde düşünmesi konusunda uyarmaktadır. Hatta doğaya ve yaratılanlara bakarak Allah'ın varlığını görmesi istenmektedir (Hacımüftüoğlu 2016: 283). Kur'an'daki bazı ayetlerde doğanın Allah'ı tesbih eden, canlı ve hisleri olan bir varlık olarak tasvir edildiği aşağıdaki ayetlerde görülmektedir: “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır” (Kur'an meali 20, İsrâ/44)

Yaradılış prensibi çerçevesinde ele alınabilecek bir diğer ayetin meali şu şekildedir: “Allah'ın yarattığı şeylerin gölgelerinin sağa sola vurarak, Allah'a boyun eğerek secde etmekte olduklarını görmüyorlar mı?” (Kur'an meali 19, Nahl 48).

Yaradılış prensibine göre Allah'ın insan ve insan dışı varlıkları yarattığı ve insanın bu yaradılış üzerinde düşünmesi gerektiği bazı ayetlerin mealinden anlaşılmaktadır. Bunlardan bir şudur: “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık....” (Kur'an meali 17, Hicr 85).

Her ne kadar insanlar farkında olmasa da, Allah’a kulluk eden bütün yaratılış Allah’ın ayeti veya eseridir. Dolayısıyla doğa için bir değere sahiptir. Doğanın insanlar için araçsal bir değeri vardır yani insanların doğadaki varlıkları kullanma hakkı vardır. Doğanın insan kullanımına sunulduğu belirtilmiştir fakat bu doğanın tahakkümü, sömürülmesi veya kontrol edilmesini içermez.

2.2. Kur’an-ı Kerim’de Birlik, Yaratılış ve Suyun Önemi

Su insan yaşamı için vazgeçilmez bir unsurdur. Su, insanın temel ihtiyaçlarından biridir. Suyun insan için hayati öneminin olması su ile ilgili ayetlerin indirilmesine neden olmuştur. Hatta diğer doğal varlıklara göre su, İslam’ın en çok vurgu yaptığı doğal kaynak olarak değerlendirilmektedir. Suyun İslam için önemi bu bölümde su ile ilgili olan ayetler birlik ve yaratılış prensipleri çerçevesinde incelenmiştir.

Kur’an’da doğal varlıklara vurgu yapılırken somut örnekler verildiği daha önce açıklanmıştı. Bu somut doğal varlıklardan biri sudur. Su, Kur’an’da özel olarak ele alınan bir doğal varlıktır. Kur’an’da su ile ilgili temel görüş şu ayet ile özetlenebilir: “Bütün canlılar sudan yaratılmıştır” (Kur’an meali 13, Enbiya/21:30, Nur/24: 45).

Kur’an’da su, yağmur özelinde ele alınarak bütün canlılar için hayati önemi olan bir varlık olarak resmedilmektedir. Su ve yağmur, İslam inancına göre öldükten sonra yeniden dirilişi belgelemektedir. Doğada yağmur dolayısıyla su ile dirilen canlılar olduğu gibi insanlar da öldükten sonra aynı şekilde dirileceğine inanılmaktadır (Köse 2008: 148). Bu şekilde suyun İslam dini için önemi vurgulanmaktadır. Nitekim şu ayetlerde bu gerçek açık bir şekilde ifade edilir: “Allah’ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabırır. Şüphesiz ki, onu diriltten, elbette ölüleri de diriltir. O, her şeye gücü hakkıyla yetendir” (Kur’an meali 13, Fussilet/41: 39).

Suyun mükemmel bir kaynak olduğu, insan ve diğer varlıklar için önemi şu ayetin mealinden anlaşılmaktadır: “O gökten bir ölçüye göre yağmur indirendir. Biz onunla ölü araziye canlandırdık. İşte siz de, böyle diriltileceksiniz” (Kur’an meali 13, Zuhuf/43: 11).

Kur’an’da doğal kaynaklardan biri olan su, hem birlik prensibi hem de yaradılış prensibi çerçevesinde ele alınmaktadır. Buna örnek olarak şu ayetin mealı verilebilir: “Allah, geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar. Güneşi ve Ay”ı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir. Her biri belirli bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşte bu, Allah “tır, Rabbinizdir.” (Kur’an meali 21, Fâtır / 35 : 13).

Suyun Kur’an’da önemi anlatılırken Teo-mekezli yorumlamaya kapı araladığı da söylenebilir. Çünkü su insan için yaratılmış olsa da doğa çerisinde içsel değeri vardır. Bunun yanında Allah’ın kudretinin bir göstergesi olarak ele alınmaktadır. Bu da suyu Teo-Merkezli bir yorum yapmaya araç olarak ele almaya katkı sağlamaktadır.

Kur’an’da suya fazlaca vurgu yapıldığına daha önce değinilmişti. Bu ayetlerin alt metinlerine bakıldığında; suyun insan yaşamı için vazgeçilmez olduğu ve Allah’ın, su özelinde kendi gücünün farkında olunması istediği anlamı çıkarılabilmektedir. Konuyla ilgili diğer ayetlerden bazıları şu şekildedir: “Ve Biz suyu gökten (belirlediğimiz) bir ölçüye göre indiriyor, sonra da onu yeryüzünde tutuyoruz; ama, hiç şüphesiz, bu (nimeti) geri almaya da kadiriz” (Kur’an meali 22, Mu’minun/23:18). Birlik prensibi içerisinde ele alınabilecek su ile ilgili ayetlerden birinin mealı ise şöyledir: “Hiç içtiğiniz suyu düşündünüz mü? Siz mi onu bulutlardan indirdiniz, yoksa Biz miyiz onun yerine inmesini sağlayan? (o tatlı bir su şeklinde iner, ama) dileseydik yakacak kadar tuzlu ve acı yapardık” (Kur’an meali 22, Vakıa/56: 68-70). Bu ayette Allah’ın varlığı, birliği ve kudreti açık olarak insanlara gösterilmektedir.

İslam’ın doğa ile ilgili Teo- merkezli yorumlanmasına olanak sağlayan su ile ilgili ayetlerden birinin mealı ise şöyledir: “(Hakikati inkâr edenlere) de ki: Ne sanıyorsunuz? Aniden bütün suyunuz toprağın altında yok olup gitseydi (Allah’tan başka) kim size temiz kaynaklardan (yeni) su verebilirdi?” (Kur’an meali 22, Mülk/67: 30).

Su, Kur'an'da çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. İlgili bazı ayetlerde su, “tertemiz” anlamına gelen ifadeler olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında su canlıların yaşamlarının idame ettirebilmesi için bir araç olarak ele alınmaktadır. Bazı ayetlerde ise su, spermi ifade etmek için, “basit sıvı” anlamında kullanılarak Allah'ın gücüne dem vurulmaktadır. Bir diğer ayette de su, “seller gibi akan” anlamında kullanılmaktadır. Aynı ayetin devamında su, Allah'ın varlığı, gücü ve bilimsel olarak varlığı ele alınmaktadır. Cennetle ilgili bir ayette ise su için “fışkıran su” anlamında ifadeye yer verilerek suyun insana cennette sunulacak olan nimetlerden biri olarak anlatılmaktadır. Kur'an'da bir diğer ayette suyun insan hayatı için önemi vurgulanırken su, “bereketli” anlamına gelen kelimelerle anlatılmaktadır. İlgili ayetlerin meallerinden biri şöyledir: (Kahraman 2008: 111-112). “Biz de seller gibi akan bir su ile göğün kapılarını açtık ve toprağın pınarlar halinde fışkırmasını sağladık ki sular önceden belirlenmiş bir amaca hizmet etsin” (Kur'an meali 22, Kamer/54: 11-12). Burada suyun sirkülasyon halinde olduğundan bahsedilmektedir. Su bir taraftan gökten indirilirken bir taraftan da buharlaşarak tekrar gökyüzüne ulaşmaktadır (Kahraman 2008: 111-112).

Kur'an pek çok ayetinde hayatın kaynağının su olduğunu işaret edilerek yaratılış ve birlik prensibine gönderme yapmaktadır. İlgili ayetlerden bazılarının meali şöyledir: “O'dur gökleri ve yeri altı evrede yaratan (ve hayatı yarattığı sürece) O'nun kudret tahtı suyun üzerinde idi. (Böylece Allah size O'na olan bağımlılığınızı hatırlatıyor) ki sizi sınavıp hanginizin eylem ve davranışça iyi olduğunu ortaya koysun...” (Kur'an meali 22,Hud/11:7).

Kur'an'da su, hem Allah'ın varlığının bir delili hem de yaratılan canlıların özü olarak ele alınmaktadır. Bu durum insanlara hem suyun değerini hatırlatmakta hem de suya duyulması gereken saygının dini bir ödev olduğunu göstermektedir. Bu durum da İslam'ın Teo-merkezli bir değer yönelimine sahip olduğu konusunda yorum yapmaya olanak sağlamaktadır: “Peki hakkı inkara şartlanmış olan bu insanlar, göklerin ve yerin (başlangıçta) bir tek bütün olduğunu ve Bizim sonradan onu ikiye ayırdığımızı ve yaşayan her şeyi sudan yarattığımızı hala görmüyorlar mı? Hala inanmayacaklar mı?” (Kur'an meali 22, Enbiya/21: 30).

Suya atfedilen değer ve Teo- merkezli yorum yapmaya su ile ilgili birçok ayet vardır: Bunlardan birisinin meali ise şu şekildedir: “Ve bütün canlıları sudan yaratan Allah’tır; öyle ki, kimi karnı üzerine sürünür, kimi iki ayağı, kimi de dört ayağı üzerine yürür. Allah dilediğini yaratır; çünkü O, gerçekten de her şeye kâdirdir” (Kur’an meali 22, Nur/24: 45).

Su ile ilgili bütün bu ayetler genel olarak değerlendirildiğinde hepsinin, hayatın kaynağının su olduğunu ifade ettiği görülür. Aynı zamanda ayetler hayatın kaynağı olan suyu ancak Allah’ın verdiğini ve verebileceğini de açıkça ifade etmektedir. Bu arada ayetler hayatın kaynağının su olduğunu değişik üsluplarla ifade ederken bazı bilimsel gerçeklere işaret edildiği de anlaşılmaktadır. “Ve insanı (işte bu) sudan yaratan ve onu soy-sop bahşeden ve hısımla bağı ile akraba yapan O’dur. Çünkü Rabbinin gücü her şeye yeter” (Kur’an meali 22, Furkan/ 25-54). Pek çok ayette yeryüzünün inşası ve tüm bitkilerin yetişmesi için suyun vazgeçilmezliğinden bahsedilmektedir. Konuyla ilgili ayetlerden bazılarının meali şöyledir: “Gökten su indirip onunla, kuruyup katılaştıktan sonra toprağa yeniden hayat veren Allah’tır. Şüphesiz bu olguda dinlemeye niyetli olanlar için bir ders vardır” (Kur’an meali 22, Nahl/16: 65).

Yaradılış prensibi çerçevesinde değerlendirilecek su ile ilgili bir diğer ayet ise şu şekildedir: “Dünya hayatının gökten indirdiğimiz suya benzediğini onlara anlat; Öyle ki, yerin bitkileri onu emerek zengin bir çeşitlilik içinde boy verip birbirine karışırlar; ama bütün bu canlılık, çeşitlilik sonunda rüzgarın savurup götürdüğü çer çöpe döner. İşte (bunun gibi,) her şeye karar veren (yalnız) Allah’tır” (Kur’an meali 22, Kehf/18: 45).

Kur’an’da su ile ilgili ayetlerden bazıları ise hem yaradılış hem birlik prensibi çerçevesinde değerlendirilebilir: “Üzerinde ot bitmeyen kuru topraklara yağmur indirip kendilerinin ve hayvanlarının yiyeceği bitkileri Bizim yetiştirdiğimizi görmezler mi?” (Kur’an meali 22, Secde/32: 27). Bu ayete bakılarak aynı zamanda Kur’an çevre ile ilgili Teo- merkezli bir anlayışa sahip olduğu yorumu yapılabilir. Aynı yorum yapılabilecek bir diğer ayetin meali de şudur: “O Allah ki, yeryüzünü size bir dinlenme yeri, gökyüzünü bir çardak yapmış, gökten su indirmiş ve onunla size rızık olarak meyveler çıkarmıştır...” (Kur’an meali 22, Bakara/2: 22).

Kur'an'da çokça atıfta bulunulan doğal kaynak olan su, Allah'ın varlığını ve birliğini anlatan ayetler içerisinde yer almaktadır. Aynı zamanda ayetlerde suyun Allah'ın insanlara sunmuş olduğu nimet ve onlar için hayat kaynağı olarak tasvir edilmektedir. Doğada var olan ve insanların yaşamlarını sürdürebilmeli için gerekli olan varlıkların suya ihtiyaç duymaları somut ifadelerle ele alınmaktadır (Kahraman 2008: 114).

“O, gökten sular indirendir; işte Biz bu yolla her türlü canlı bitkiyi yetiştirdik ve bundan çimenleri yeşerttik. Yine bundan birbirine yapışık büyüyen tahıl tanelerini yetiştiririz ve hurma ağacının tomurcuğundan sık salkımlı hurmalar; asma bahçeleri ve zeytin ağacı ve nar; (hepsi) birbirine çok benzeyen ve (hepsi) birbirinden çok farklı. Mahsul verdiği ve olgunlaştığı zaman onların meyvesine bakın! Şüphesiz bütün bunlarda inanacak insanlar için mesajlar vardır.” (Kur'an meali 22, En'am/6:99).

Su ile ilgili bazı ayetlerde de suyun yeri doldurulamayacak bir varlık olduğu ve ancak Allah'ın insan yararı için yaratmış olduğundan söz edilmektedir (Kahraman 2008: 114). Ayrıca yalnız insanların değil insanların fayda sağladığı diğer canlılar için de kıymeti vurgulanmıştır: “O'dur gökten suyu indiren; öyle ki, o sudan hem siz içersiniz, hem de hayvanlarınızı otlattığınız çayır çimen” (Kur'an meali 22, Nahl/16:10). Kur'an'da insanın susuzluğunun giderilmesi için de suyun Allah tarafından indirildiği özellikle tekrarlanmıştır. İlgili ayetlerden bazıları şöyledir: “(Bitkileri) döllendirmek, bereketlendirmek için rüzgarları gönderiyor ve ayrıca, susuzluğunuzu gidermek için gökten su indiriyoruz; yoksa onun kaynağını elinde tutan siz değilsiniz” (Kur'an meali 22, Hicr/15:22).

Kur'an'da su ve suyun türevlerine gönderme yapan diğer ayetler şöyle sıralanmaktadır: Maide Suresi, 96: “Deniz avı ve onu yemek size ve (yeryüzünde) dolaşanlara bir yarar olarak helal kılındı” (Çiğdem 2009: 444). İnsan yaşamı için vazgeçilmez olan su Kur'an'da bazı ayetlerde de insanların Allah'a şükretmesi için bir araç olarak ele alınmaktadır: Nahl Suresi, 14: “Denizi de sizin emrinize veren O'dur, ondan taze et yemektesiniz ve giyiminizde ondan süs eşyaları çıkarmaktasınız. Gemilerin onda (suları) yara yara akıp gittiğini görüyorsun. (Bütün bunlar) O'nun fazlından aramanız ve şükretmeniz içindir” (Çiğdem 2009: 444).

Kur'an'da suyun insan ve doğa için kıymetinden bahsedilirken insanın yaşamını sürdürmesi için gerekliliği üzerinde oldukça fazla durulduğu daha önce belirtilmişti. Bunun dışında suyun temizlik aracı olarak kullanımı ve başka şekillerdeki kullanımına çok fazla rastlanılmamaktadır. Bu durumu Kahraman şöyle anlatmaktadır:

“Suyun maddî temizlik için bir araç olduğu öteden beri insanlarca bilinen bir husus olduğu için Kur'an'da suyun bu özelliğine fazla vurgu yapılmamıştır. Kur'an'ın vurgusu daha çok manevî temizlikle ilgilidir. Çünkü ilgili ayetler gusül ve abdest esnasında sudan nasıl istifade edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Gusül ve abdestin maddî temizlik sayılabilecek yönleri bulunmakla birlikte, bunların manevi temizlik olma özellikleri daha öndedir. Çünkü su ile abdest ve gusül alınamadığı zaman bunların alternatifi olarak teyemmüm gösterilmiştir. Teyemmümün ise maddi temizlik yönü yoktur.” (Kahraman 2008: 114).

Ancak bazı ayetlerde suyun hem maddi hem de manevi temizlik için bir araç olduğu ifade edilmektedir: “(Hatırlayın hani), Allah katından bir güvence olarak, sizi bir iç huzurunun kuşatmasını sağlamış ve gökten üzerinize su indirmişti ki onunla sizi arındırsın, şeytanın kirli vesveselerinden kurtarsın; kalplerinizi güçlendirip adımlarınızı sağlamlaştırsın” (Kur'an meali 22, Enfal/8:11). Bu ayette su hem maddi hem de manevi temizlik aracı bağlamında ele alınmıştır.

Su maddî ve manevi temizlik aracı olmasıyla birlikte namaz başta olmak üzere, Kur'an'da bazı ibadetlerin yapılması için de bir araç olarak sayılmıştır. Çünkü bu ibadetlerin yapılması için abdest alınması gerekmektedir. Örneğin İslam'ın en önemli ibadetlerinden biri olan namazın kılınması için abdest alınması dolayısıyla suyun kullanılması gerekmektedir. Bu bağlamda su ibadetler için bir araç olarak İslam dininde önemli bir yere sahiptir. Bu durum Kur'an'da şöyle dile getirilmiştir; “Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, ellerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın ve (ıslak) ellerinizi başınızın üzerine hafifçe sürün ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer boy abdestini gerektirecek bir durumda iseniz kendinizi temizleyin...” (Kur'an meali 22, Maide/5: 6).

Sonuç olarak, İslam'ın iki temel kaynağından biri olan Kur'an' da, alternatifsiz hayati bir varlık olan suya özel bir önem verildiği görülmektedir. İslam dinine göre su, Allah'ın varlığının bir göstergesi, Allah'ın kudretinin bir göstergesi, bir ibadet aracı

olmasının yanında korunması ve israf edilmemesi gereken bir ‘nimet’ olarak lanse edilmektedir.

2.3. Kur’an-ı Kerim’de Birlik, Yaradılış ve Doğal Varlıkların Korunması

Kur’an doğayı bazen bir bütün olarak ifade ederken bazen de her bir canlıdan ayrıca bahseder ve bu her bir canlının değerini çeşitli örneklerle vurgular. Kur’an’da doğal varlıklar birlik ve yaradılış prensiplerine de çokça gönderme yapmakta ve İslam’ın doğa ile ilgili değer yöneliminin Teo- merkezli olduğu konusunda yorum yapmaya imkan vermektedir.

Hayvanlar da Kur’an’ın önemle üzerinde durduğu bir konudur. Ayrıca Richard Foltz, Kur’an’ın hayvanlara bakışını diğer ilahi dinlere göre daha olumlu olduğunu belirtmektedir (Foltz 2005, Aktaran: Özdemir 2006: 172). Öyle ki, bazı ayetler hayvanların tasarımını anlatırken aynı zamanda bunların insanlığın hizmetine sunulduğunu da dile getirir. Bunun yanında hayvanların da insanlar gibi ümmet oldukları ve onlara eziyet edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de adı geçen hayvanlardan bazıları şunlardır: Sinek, sivrisinek, örümcek, karınca, arı, aslan, kurt, eşek, katır, at, öküz, inek, deve, koyun, keçi, yılan, domuz, maymun, köpek, balık, kuş, çekirge, kurbağa, karga. Ayrıca bazı sureler, isimlerini içinde adı geçen hayvandan almıştır: Bakara=İnek/Öküz, En’am=Hayvanlar, Nahl=Arı, Neml=Karınca, Ankebüt=Örümcek, Fil (Esen 2008; Özdemir 2006; Sancaklı 2008). Kur’an’da diğer sevgiler gibi hayvan sevgisi de insanlara verilmiş bir özellik olarak yer bulmaktadır. Hayvanlar, yük taşımak, binmek, etinden, sütünden, derisinden, yününden, tüyünden, kılından yararlanmak üzere insanın hizmetine verildiği farklı ayetlerde vurgulanmaktadır (Esen 2008: 98).

Kur’an’da hayvanların insanların emrine verildiğini ve çeşit çeşit menfaatlerinin karşılanması için yaratıldığından bahsedilmesine ilişkin şu ayet dikkat çekicidir: “Kudretimizle kendileri için hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Onlara sahip

olmaktadırlar. Onları kendilerinin buyruğuna verdik; bindikleri de, etini yedikleri de vardır. Onlarda daha nice faydalar, içecekler vardır; hala şükretmezler mi?” (Kur'an meali 8, Yasin:/71: 73). Bu ayet de öne çıkan bir husus da hayvanların insanlar için yaratılmış olması ve insanların hayvanlardan fayda sağlamalarının üzerinde durulmasıdır.

Kur'an'da hayvanlarla ilgili önemli bir diğer nokta da, hayvanların da insanlar gibi “ümme” olduklarının ifade edilmesidir. Kur'an, hayvanların da insanlar gibi birer ümme olduklarını, onların da ihmal edilmemesi gerektiğini bildirir. Hayvanlar da Allah'a karşı secde ve itaat görevlerini kendilerince yerine getirmektedir. İslami gelenek ve kaynaklarda özel ve önemli bir kavram olan “ümme”nin hayvanlar için de kullanılması dikkate değer bir husustur. Dolayısıyla, Kuran'da hayvanların da ümme olarak kabul edilmesi, doğanın içkin bir değerinin olduğuna somut örnektir. İnsan harici dünyanın da ümme olarak kabul edilmesi bütün yaratılışın kutsallığını işaret eder. Çevre korumacılık insan ihtiyaçları için değil, Allah'ın yüceliği için yapılır. Çevre korumacılık için birincil etik neden yaratılışın kutsallığıdır (Izzi Dien 2000). Bu konuda ki en önemli ayetlerden birinin meali şöyledir: “Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, onlar da sizin gibi birer ümme olmasınlar. Biz Kitabta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır. Sonra onlar Rablerinin huzuruna toplanacaktır” (Kur'an meali 23, En'am/38). Yazır'a göre, bu ayet;

“Allah Teâlâ'nın delillerinin gücünü anlamak için, diğer hayvanların yaratılışlarında ve hayat tarzlarında insanların istifade edeceği pek çok sırlar bulunduğunu hatırlatmaktadır.” Bunun anlamı ise hayvanlar da tıpkı insanlar gibi, “başlangıçta topraktan yaratılmış, bir hayat tarzına mazhar edilmiş, bir nizam altına alınmış; Rızıkları, ecelleri biçilmiş, takdir edilmiş zamana kadar yer içer, gıdasını alır; sizin gibi birbirine çeşitli şekiller içinde bir benzeşme ve cinsiyet taşır; sizin gibi toplanır, birbirleriyle tanışır, yavaşır veya kaçır, koklaşır veya döğüşür; sizin gibi birbirinden doğar, ürer; Sizin gibi bir asıldan çıkar, çoğalır, çeşitlenir. Yaratanın kudreti, hükmü ve tesiriyle tekden çıkan bu çeşitlenme ve ayrışma içinde hepsi sizin gibi bir hayvanî hayat yaşayan çeşitli bölükler ve farklı sınıflardır. Yerde sürünenleri, havada uçanları ile, her çeşit size, bir benzeme yönünü içererek, hepsi sizin denginizdir. Siz de sınıflarınız ve çeşitli özelliklerinizle onların bir benzerisiniz; hepsi, ilâhî takdir ve Allah'ın tedbiri dairesinde özel nizamlar ve hükmedici kanunlar altına konulmuş korunan haller, kurala bağlı işler, görünen ve yürüyen hususlar sizin gibi birer ümme ve bundan dolayı size birer ibret dersidirler. Hepsi aslî yaratılışları ve varlık nizamlarıyla ilâhî kudretin birer deliller manzumesi ve hikmet kitabının ayetleridirler. (...) Bütün hayvanların böyle birer ayet

olduğunu anlamayan ve benzerliklerden sonuç çıkarmaya çalışmayanlara ne kadar ayetler indirilse boştur” (Yazır III Aktaran: Özdemir 2006: 173).

Kur'an ısrarla insanlara etraflarında gördükleri doğal çevreye; hayvanlara ve dağlara bakarak Allah'ın kudretine inanmalarını telkin etmiştir. Konumuz olan hayvanlar söz konusu olduğunda, bu “mübarek” varlıkların sadece faydacı bir bakış açısıyla değil, aynı zamanda Allah'ın varlığına işaret eden ve O'nu gösteren işaretler (ayet) olarak görülmesini ister (Özdemir 2006: 174).

Kur'an'da hayvanlar ile ilgili ayetlerde bazı hayvanlar özel olarak yer almaktadır. Örneğin; Kur'an inek ve davarlardan (koyun, keçi vb.) bahsederken, öncelikle bunların Allah tarafından yaratıldığı ve bu nedenle O'nun varlığı için bir kanıt olduğunu belirtir. Böylece, doğadan faydalanmada hayvanların da haklarının olduğu ve insanın bunu görmezden gelemeyeceği açıkça ifade edilmektedir (Özdemir 2006: 175). Kur'an bu hususa pek çok yerde dikkat çekmektedir: (Allah), “Gökten yağmur indirir. Hem içeceğiniz su ondan oluşur, hem de hayvanlarınızı içinde otlattığınız ot ve ağaçlar!”. “Doğrusu davarlarda da size deliller vardır: Zira size onların karınlarındaki işkembe ile kan arasından, halis bir süt içiriyoruz ki içenlerin boğazından afiyetle geçer” (Kur'an meali 23, Nahl/16: 66- 23; Mü'minûn/21).

Doğal varlıklarla ilgili ayetlerde verilen nimetlerin önemi ve hangi şartlarda verildiğine dair işaret içeren ayetler vardır. Allah burada insanlara verdiği kıymeti vurgularken, insanın hizmetine verdiği bu nimetlerin insanlar tarafından da değerli olarak görülmesini istediği düşünülebilir. Bu yorumla da bu türde ayetlerin ne insan merkezli ne de doğa merkezli bir anlayış sahip olduğu bunlardan farklı olarak Teo-merkezli bir değer yönelimine sahip olduğu söylenebilir. Örnek olarak da şu ayet verilebilir:

“Allah davarları da yarattı. Bunlarda sizi soğuktan koruyan (deri, yün, kıl gibi) maddeler ve birçok faydalar vardır. Hem onların etlerini ve ürünlerini de yersiniz. Onları akşamleyin ağıllarına getirir, sabahleyin otlaklara götürürken bambaşka bir zevk alırsınız! Bunlar yüklerinizi taşırlar; öyle uzak diyarlara kadar götürürler ki, onlar olmaksızın, son derece zahmet ve meşakkat çekmeden varamazdınız oralara. Gerçekten, bunları size âmade kılan Rabbiniz pek şefkatlidir, rahmet ve ihsanı boldur” (Kur'an meali 23, Nahl/16:5-7).

Kur'an'da insanların davranışları sorgulanırken de hayvanların aracı olarak kullanıldığı görülmektedir: “Ellerimizle yaptığımız eserlerden kendileri için uysal, evcil hayvanlar yarattık da onlara mâlik bulunuyorlar. Onları emirlerine âmade kıldık. Onlardan hem binek edinir, hem de yerler, Onlardan içecekler elde ederler, daha nice menfaatlerinden yararlanırlar. Halâ şükretmezler mi?” (Kur'an meali 23, Yasin/36:71-73) diye yakınır (Özdemir 2006: 175).

Aslında Allah'ın hayvanları insanlara yardımcı olarak vermesi karşısında istediği şey çok basittir ve herkesten bunu yapması beklenir: Ayette vurgulandığı gibi O'nu hatırlamak ve O'na teşekkür etmek: “Bunları bizim hizmetimize veren Allah yüceler yücesidir, her türlü eksiklikten münezzehtir. O lütfetmeseydi biz buna güç yetiremezdik. Muhakkak ki biz sonunda Rabbimize döneceğiz” (Kur'an meali 23, Zuhuruf/43:12-13). Yine “Hem binmeniz, hem de zinet olsun diye atlar, katırlar, merkepler yarattı. Hem sizin bilemeyeceğiniz daha neler neler yaratacak!” (Kur'an meali 23, Nahl/16:8). Aynı zamanda yine bu ayetlere de yakından bakıldığında Allah'ın birliğinden ve yaratma gücü üzerinde durulduğu bu anlamda da birlik prensibine gönderme yapıldığı söylenebilir.

Çevreyi korumanın Kur'an için öneminden daha önce bahsedildi. Kur'an'ın hayvanlar üzerinde durarak hatta bazı surelerin isimlerini hayvan isimlerinden seçerek onların ehemmiyetini açıkça vurgulamaktadır. Hayvanlara şefkat göstermek, doğru davranmak, onların ihtiyaçlarının önemsenmesi Kur'an'ın önemli saydığı hususlar arasında gösterilmektedir. Kur'an'da hayvanların kendi başlarına, biricik olarak önemli olduklarına, onlarında insanlar gibi “ümme” olduklarına ve onlarında Allah tarafından yaratıldığına işaret edilmektedir. Bu bakımdan hayvanların yaratılmasındaki tek sebebin insanların hizmetine verilmeleri olarak yorumlamak doğru sayılmamaktadır. Onlar diğer tüm canlılar gibi doğanın bir parçasıdır. Sadece insandan farklı bir varlık olarak doğada yerlerini almışlardır. Bununla beraber İslam dini insanların hayvanlardan yararlanmasını hoş görmektedir. Ancak bu yarar Allah'ın çizdiği çerçevede gerçekleşmelidir. Allah'ın doğal varlıkları ve özelinde hayvanları yaratmasındaki sebep, insan hayatının sürekliliğini sağlamak ve Allah'a ulaşmanın bir yolu olarak tasvir edilmektedir (Özdemir 2006: 175).

Sonuç olarak suyun İslam dininde ki yeri gibi hayvanların da önemli bir yeri vardır. Hayvanlar, İslam dinin de Allah'ın kudreti varlığına işaret ederken aynı zaman da onlara işkence etmemek hatta korumak İslam dininde “sevap kazanma” ve cennete gitme açısından önemli bir yer tutmaktadır. Aynı şekilde hayvanları yok etmek, nesillerinin tükenmesine neden olmak İslam dinin de “şer” olarak nitelendirilmektedir (Sancaklı 2008: 325).

2.4. Kur'an'ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Toprak ve Dağların Korunması

İslam dini korunması gerektiğini belirttiği doğal kaynaklardan bahsederken toprak ve dağlar üzerinde de durmaktadır. Toprak ve dağlar hakkında Kur'an'da açık ayetler bulunmaktadır. Bu ayetler genel olarak değerlendirildiğinde diğer doğal varlıklarda olduğu gibi Allah'ın varlığı, birliği ve yaratma gücüne vurgu yapmaktadır.

Kur'an'a göre Allah doğayı insanın iradesine bırakırken diğer yandan da doğanın tasarrufu ile ilgili insanlara emirler vermiştir. Allah, “yeri yayan; orada sağlam dağlar yükselten, ırmaklar akıtan; her meyvenin içinde iki eş yaratan;” “sürekli olarak geceyi gündüze bürüyüp duran” da O'dur. Ancak tüm bunlarda “iyice düşünen kimseler için, alınacak nice dersler ve ibretler vardır” (Kur'an meali 23, Ra'd/13: 3, Hicr/15: 19). Başka bir ayette ise, “Orada hem siz insanlar için, hem rızkını sizin vermediğiniz daha nice yaratıklar için geçimlikler meydana getirdik” denilmekte ve “her şeyin hazinesi ve anahtarının O'nun elinde olduğu” belirtilmektedir (Kur'an meali 23, Hicr/15: 20-21).

Yine bir diğer ayette: “Yeri de döşedik, oraya dengeyi sağlayacak sağlam ulu dağlar yerleştirdik. Orada, gönüller, gözler açan her çeşit bitkiden çiftler bitirdik” (Kur'an meali 23, Kaf/50:7) denilmekte ve ilave edilmektedir: “Bütün bunları, Allah'a yönelecek her kula Yaradan'ın kudretini hatırlatması, dersler veren birer basiret nişanesi ve ibret numunesi olması için yaptık” (Kur'an meali 23, Kaf/50:8). Bu ayetlerde de birlik ve yaradılış prensiplerinin yanında denge prensibine de göndermede bulunulduğu söylenebilir.

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere dağlar ve topraklarda Kur'an'da doğanın dengesi için var olması gereken varlıklar olarak önemi vurgulanmakta ve Teo- merkezli yorumlamaya kapı aralamaktadır.

2.5. Kur'an'ı Kerim'de Birlik, Yaradılış ve Bitkilerin Korunması

İslam'ın doğaya bakış açısına değinirken, doğayı hem bütüncül olarak, makro düzeyde hem de mikro düzeyde ele aldığından söz edilmişti. Kur'an'da su, hayvanlar, toprak ve dağlar gibi daha özel varlıklardan söz edilmesinin yanında bu varlıklardan biri de bitkilerdir. Bu durum Allah'ın mutlak kudreti ve yaratma gücü çerçevesinde insanlara ibret olarak sunulur. Canlı türlerinden biri olarak bitkiler yukarıda belirtilen diğer varlıklar gibi, insanla Allah arasında adeta bir “iman köprüsü” olarak nitelendirilmektedir. Öyle ki Allah Kur'an'da bitkisel yaradılışın insana Allah'ı hatırlatması ve ona mutlak bir imanla bağlanması için delil niteliğinde olduğunu hatırlatır. Bunun dışında bazı bitkilere kutsallık atfedilerek insanın onlara itina göstermesi gerektiği anlatılmıştır. İbrahim suresi yirmi dördüncü ayetinde: “Güzel söz” “kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca” (Kur'an meali 24) benzetilmekte; Vakia elli altıncı ayetinde ise, “Biz onu (ağacı) hem bir ibret olsun, hem de çöl yolcularına bir fayda olarak yarattık” (Kur'an meali 24) denilmektedir.

Yine, hurma ağacı hakkında Allah; “Hurma ağaçlarından herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir” (Kur'an meali 24, Haşır/59: 5) ayetiyle bu ağaç ile özdeşleşen ve özel bir olay ile ilgili olsa bile, ağacın kesimi konusunu kendi iznine bağlamış bulunmaktadır. Ayrıca hurma ve nar cennet meyvesi olarak ifade edilmektedir (Yıldırım 2012: 83). Diğer taraftan Tîn Sûresi'nde, incir, zeytin ve Sina dağı üzerine yemin etmiş olması bunların kutsallığına örnek olarak gösterilebilir. Yine Vakia 28. ve 29. ayetlerinde ise, kiraz ve muz cennet meyvesi olarak nitelenmektedir (Yıldırım 2012: 83). “Biz yeryüzünde nice hurma bahçeleri, üzüm bağları yarattık ve ovalarda birçok pınarlar kaynattık” (Kur'an meali 24, Yâsin/36: 34) ayetinde ekosistemin kurucu figürleri perspektifinde, çok değişik bağlamlarda ağaca, bitkiye, bağa ve bahçeye dikkat çekilmektedir (Yıldırım 2012: 83).

Ağaçla ilgili ayetler Kur'an'ın ilk surelerinden son surelerine kadar pek çok yerde ele alınmıştır. Bunun nedeni ise ağaç fikrini insan zihninde açık tutmak olarak yorumlanmaktadır. Böylece Müslüman bireyde ağaç dikme bilinci oluşacağı savunulmaktadır (Özdemir ve Yükselmiş 1995: 102). Kur'an'da 56 surede toplam 133 âyette cennetten bahsedilmekte ve cennetin tanımlaması yapılmaktadır. Şöyle ki, “Cennet” kelime anlamı itibarıyla “bahçe” “yeşillik” demektir. Cennet daima, “altından sürekli ırmak akan, nice pınarlarla bezeli, ağaçların gölgeleri üzerine sarkan, canın çektiği ve kolayca koparılabilen meyvelerin her an hazır olduğu, giyilen elbiselerin ve yaslanılan döşeklerin bile yeşil atlastan olduğu koyu yeşillikler...” olarak tasvir edilmektedir (Yıldırım 2012: 83-84). Kur'an'da 26 defa ağaç kelimesi geçmektedir. Buna ek olarak bağ ve bahçe anlamındaki cennet kelimesi ise 146 defa geçmektedir. Kur'an'da geçen ağaçlar genel olarak insanların günlük hayatta kullandıkları ağaç isimleridir. Hatta doğada ormanların fazla olduğu yerler de cennete benzetilmektedir (Özdemir ve Yükselmiş 1995:102).

Yıldırım, Kur'an'da geçen bu tür ayetleri yeşili korumaya ve olunan ortamı yeşertmeye ilişkin büyük mesajlar içerdiği şeklinde yorumlamaktadır. Yani, İslam dininde bahsedilen öteki dünya için vadeliden cennet, bu dünyadaki örneği ile, yeşil dünya ve dolayısıyla orman ile tanımlanmaktadır (Yıldırım 2012: 84).Yıldırım, doğaya zarar veren insanlara şu soruları sormaktadır:

“Peki, bu ormanı yakıp yıkan, bugünü ve yarınını düşünmeksizin tahrip eden ve sonuçta hem kendisini ve hem de gelecek kuşakları sel, taşkın, heyelan, erozyon, çığ, kuraklık gibi çölleşmenin tüm sorun ve felaketleri ile karşı karşıya bırakan insan, aslında dünya cennetini cehenneme çeviriyor olabilir mi? Allah’a ve O’nun kurduğu düzene karşı gelinmiş olunmuyor mu? İnsanlar, yeşilliklerle bezeli şırl şırl suların aktığı bir doğa gördüğünde de hemen “cennet gibi bir yer” demezler mi? İşte Allah da, iyi kullarına vadettiği cenneti bir ölçüde de olsa bu dünyadaki canlı örneği ormanlar ve dolayısıyla yeşillikler üzerinden insanlara tanıtmaktadır.” (Yıldırım 2012: 84).

Kur'an'da pek çok ayette yukarıda da değinildiği gibi doğadan bahsedilmektedir. Hatta özel olarak açık bir biçimde doğada bulunan çeşitli varlıklardan söz edilmektedir. Bu durumu İlahiyat bilginleri İslam'ın doğaya verdiği önem olarak yorumlamaktadırlar.

Özellikle Kur'an'da doğanın korunmasının öğütlenmesi insan-doğa ilişkisinde Kur'an'ın bakış açısını açıkça ortaya koymaktadır.

2.6. Hz. Muhammed'in Doğal Varlıklara Verdiği Önem

Hz. Muhammed, sadece Allah'a karşı nasıl davranılacağı konusunda değil aynı zamanda doğal çevreyle yakından ilgilenmiştir. Hz. Muhammed doğanın korunması konusunda yaptığı kendi hayatında çeşitli uygulamalarda bulunmuş ve bu uygulamalar Müslümanlara örnek olmuştur (Sancaklı 2008: 311).

Belirli İslam bilginlerinin genel kabul görüşlerinden biri de ilk çevrecinin Hz. Muhammed olduğudur. Hz. Muhammed, insanın sağlıklı yaşayabilmesi temiz bir çevreyle mümkün olacağından bugün dünyanın baş sorunları arasında yer alan çevre sorunlarına daha yaşadığı çağda önem verdiği, suyu, havayı ve toprağı temiz tutmak, bitkileri ve hayvanları korumak, çevreyi kirletmemek konusunda bir takım tedbirlerin alınmasını istediği, ve Mekke ve Medine'yi çevresiyle birlikte sit alanı ilan ederek korumaya aldığı pek çok İslam bilgininin işaret ettiği bir durumdur (Kayadibi 2008; Akyüz 2014). Hz. Muhammed'in bu çevreci bakış açısı "ekolojik sünnet" olarak adlandırılmaktadır (Akyüz 2014: 40).

Bunun yanında Hz. Muhammed'in sit alanı ilan edilmiş yerlerin ağaçlarının kesilmesini, otlarının yolunmasını ve hayvanların avlanmasını yasakladığı bilinmektedir (Akyüz 2014: 55). Hatta Kayadibi'ne göre:

"Hz. Muhammed, bizzat kendi elleriyle 500 hurma fidanı dikmiştir. Daha birçok boş alanı ağaçlandırmıştır. Bir ağaç kesenin mutlaka yerine yenisini dikmesini istemiştir. İhtiyaç için kesmeye ise ancak yerine dikip yetiştirme şartıyla izin vermiştir. Yeşil alanların korunması ile ilgili olarak, Taif vadisindeki ağaçların kesilmemesi ve orada yaşayan hayvanların öldürülmemesi için bir beyanname yayınlayarak yaptırımlar koymuştur: "Vacc denilen Taif vadisinin ne dikenli ağaçları ne de çalıları tahrip edilmeyecektir ve hayvanları da öldürülmeyecektir... Zarar verenler cezalandırılacaktır demiştir. Medine'de yerleşim yerlerinin sağlıklı olması için evlerin geniş ve ferah, yolların ihtiyacı karşılayacak ölçü de geniş yapılmasını istemiştir." (Kayadibi 2008: 283).

Aşağıda Hz. Muhammed'in çevre sorumluluklarına ilişkin çeşitli hadisleri ve bu örnek olaylar anlatılacaktır.

2.6.1. Hz. Muhammed'in Suya Verdiği Önem

Hz. Peygamber su ve su kaynaklarının kıymetini dile getirmiştir. Özellikle suların ölçülü kullanımı, temiz tutulması gibi hususlarda insanlara ikazlarda bulunmak suretiyle, su kaynaklarının korunmasına verdiği önemi göstermiştir.

Hz. Muhammed'in konu ilgili tavrını: "Hiçbir şekilde zarar vermek yoktur" hadisinin özel bir açılımı mahiyetindeki şu ifadelerinde oldukça net bir şekilde tespit etmek mümkündür: "Lanete sebep olan üç şeyden kaçın: Su kaynaklarının yakınına, yol üstlerine ve insanların dinlendikleri gölgeliklere pislemek" (Köse 2008: 151). Bu hadis, subaşlarını kirletmeyi açık bir biçimde yasakladığı gibi suya ulaşmayacak bile olsa yakın yerleri de gidenlere eziyet vereceği için kirletmenin aynı şekilde hoş karşılanmadığını göstermektedir. Hz. Muhammed az önceki hadiste su kaynaklarının çevresini ve suyollarının kirletilmesini yasakladığı gibi bizzat suyun kendisinin de kirletilmesini şu hadisi ile de yasaklamıştır: "Sizden biriniz durgun suya bevletmesin" (Köse 2008: 151). Hz. Muhammed bu hadisin devamında daha sonra bu suya ihtiyaç olduğunda kirlilik sebebiyle kullanılamayacağını ifade etmektedir. Buna göre hadisler hem bizzat suyun, hem sudan faydalanacak varlıkların hem de suya giden yolların kirletilmesinin zarara neden olacağını dolayısıyla yasaklandığını ifade etmektedir. Kirli ile temiz olanın asla eşit olamayacağını ifade eden ayetin tefsirlerindeki bir dizi misal arasında su ile ilgili olanı en açıklayıcı özelliği yansıtmaktadır: "Bir damla idrar karışmış bir depo sudan bir bardak temiz su daha değerlidir" (Köse 2008: 151).

Hz. Muhammed'in tüm canlıların su ihtiyacının giderilmesini teşvik edici hadisleri vardır. Bunlardan birisi, susamış bir köpeğe kuyudan su içiren adamın/kadının bağışlanmasına dairdir. Bunun üzerine bir sahabe "Ey Allah'ın Rasulü, hayvanlara yaptığımız iyiliklerden dolayı da bizim için bir mükâfat var mı?" diye sordular. Hz.

Muhammed'in "Yaş ciğer sahibi, yani her canlı için (yapılan iyilik karşılığında) bir sevap vardır" cevabını verdiği anlatılmaktadır. Sa'd Bin Ubade, ölen annesi adına hayır yapmayı Hz. Muhammed'e sorduğunda "evet yap" cevabını alınca, "Ya Rasulullah, hangi hayır daha iyidir" diye sormuş, o da "su hayrı" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Sa'd, Medine'de bir çeşme yaptırmış, o çeşme uzun süre insanlara hizmet etmiştir. Yine, insan öldükten sonra da sevap kazandırmaya devam edecek işlerin sayıldığı bir rivayette "kanal açarak su getirmesi" ifade edilmektedir (Şensoy 2014).

Buradan hareketle, Hz. Muhammed'in, suyu yalnızca bir doğal kaynak olarak değil aynı zamanda insanlığa hizmet etme açısından değerli bir şey olduğunu vurgulamasını, suyun kutsallaştırılması olarak değerlendirebiliriz. Su ile hayır işlerinin yapılması bugün de önemli bir dini gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çeşmelerin hayrat sıfatı ile inşa ettirilmesini buna örnek verebiliriz.

Kur'ân ve sünnetin temel ilkeleri ve bu çerçevede gelişen hükümler dikkate alındığında, bir maddenin/kaynağın bol olarak bulunması halinde bile israftan sakınmak ve ölçülü olmak esastır. Hz. Muhammed de ibadette bile olsa aşırıya kaçanların kendi kendilerini mahvettiklerini ve bu tür davranışlarda bulunanların nihai olarak bu sıkıntıyı yaşayacaklarını bildirmiştir (Köse 2008: 153).

Hız. Muhammed, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bir akarsu kenarında bile olsa abdest alırken ihtiyacı karşılayacak miktarın üstünde su kullanmanın israfa girdiğini belirtmektedir. Hız. Muhammed'in aşağıda yer verilen ifadelerinden hareketle ortaya çıkan bu hüküm israf yasağı ve işlerin hayırlısını orta olanı şeklinde belirleyen hadisin bir örneğı olarak değerlendirilmelidir.

Hız. Muhammed'in Sa'd b. Ebî Vakkas'ı abdest alırken gördüğünde aralarında geçen şu konuşma vardır: Hız. Muhammed, onun abdest alırken suyu israf ölçüsünde kullanmasından rahatsızlık duyarak: "Sa'd! Bu ne israf!" diye serzenişte bulundu. Sa'd'ın: "Abdestte israf olur mu Yâ Rasûlallâh!" diye mukabelede bulunması üzerine Hız. Muhammed: "Tabii ki olur. Bir akarsu kenarında olsan bile" şeklinde cevap verdi (Köse 2008: 154). Bu hadis bolluk halinde bile olsa orta yolu tutmak ve israftan sakınmak

gerektiğini oldukça ilginç bir şekilde anlatmaktadır. Suyun tutumlu kullanılmasının önemini ise Hz. Muhammed akan bir nehirden abdest alırken dahi israf edilmemesi vurgusuyla yapmaktadır. Bu sözün, su kaynaklarının kötü ve bilinçsiz bir şekilde tüketilmemesi bilincini insanlara yerleştirmek maksadıyla söylendiği açıkça anlaşılmaktadır.

İbrahim Canan abdestle ilgili olarak gelen bu israf yasağının ciddiyet ve önemini iyice kavramak için mesele üzerinde şu tahlilleri yapmaktadır:

“Hz. Peygamber her dinî meselede olduğu gibi, burada da ciddî ve mühim bir yasağı açıklamaktadır. Yasak kazanılması için emek ve zahmet gerektirmeyen, para harcanmayan yani sırf bedava olan bir nesne (Nehirde akan su) konu edilerek ifade edilmiştir. Burada israf edilen su, tabiata hiç bir eksiklik getirmiyor, kirlenme ilave etmiyor, bir dengeye tesiri bulunmuyor. Canlılara zarar vermiyor.” (Canan, 1996 Aktaran: Erkoçoğlu 2014: 72).

“İnkâr edenler her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi?” (Enbiya/21: 30) ayeti ile Hz. Muhammed’in bazı hadislerini temel alarak İslam bilginleri su ihtiyacı durumunda suya sahip olanlar üzerinde diğer insanların hakları ile ilgili ictehadlar geliştirmişlerdir (Köse 2008: 156). Şu hadis bunların başında gelmektedir: “Müslümanlar üç şeyde ortaktır: Su, ot ve ateş” (Nargül 2014: 124).

Hz. Muhammed ihtiyaç fazlası suyun diğer insanlarla paylaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Allah’ın kıyamet gününde suyunun fazlasını arkadaşından esirgeyenin “asla yüzüne bakmayacağını, onu temize çıkarmayacağını ve can yakıcı bir azapla cezalandıracağını, bu tür insanlara kıyamet gününde aynı şekilde muamele ederek fazlı kereminden mahrum bırakacağını” işaret etmiş ve suyun satışını da yasaklamıştır (Köse 2008: 157).

2.6.2. Hz. Muhammed’in Hayvanlara Verdiği Önem

Hz. Muhammed’in yaşadığı dönemde ekonominin en önemli iki sacayağı tarım ve hayvancılıktır. Dolayısıyla Hz. Muhammed hayvanlara önem vermiş ve bazı hayvan türlerini beslemiştir. Hz. Muhammed’in beslediği hayvanlarla ilgili yaşadığı olaylar ve söylediği sözler ve hatıraları mevcuttur. Hz. Muhammed hayvanların korunmasını ve

onlara gereken önemin verilmesi konusunda isteklerde bulunmuştur (Sancaklı 2008: 317).

Hiz. Muhammed hayvanların haklarına dikkat edilmesini özellikle istemiştir. Bu doğrultuda İstihdam edilen işçi hayvanlara, tıpkı insanlarda olduğu gibi dinlenme hakkı vermiş ve yolculuk sırasında hayvanların ihtiyaçlarını karşılamış ve dinlenmelerini sağlamıştır (Arslan 2015: 446).

Hiz. Muhammed'in hayvanlara karşı özel bir sevgisi vardır. Bu sevginin bir yansıması olarak İslam Peygamberi, İslam'da hayvan haklarının temelini oluşturan, hayvanların korunmasını öngören birçok prensip ortaya koymuştur. Hadisler üzerinden Hiz. Muhammed'in hayatında hayvanların ne denli önemli bir yer kapladığını ortaya koyan önemli bilgilere ulaşmak mümkündür. Çünkü temel ekonomik faaliyetlerin tarım ve hayvancılık olduğu bir dönemde yaşayan Hiz. Muhammed'in hayatında hayvan, yaşamın vazgeçilmez bir unsurudur. Bilindiği gibi Hiz. Muhammed, çocukluğunda Mekke'de çobanlık yapmış ve tüm peygamberlerin kendisi gibi çobanlık yaptığını ifade etmiştir. Hiz. Muhammed'e çok erken yaşta vefat etmiş olan babasından beş deve ve bir miktar koyun kaldığı İslami kaynaklarda belirtilmektedir. Yine Hiz. Muhammed'in Medine'ye hicret ettikten sonra da çok sayıda hayvana sahip olduğu da bilinen bir gerçektir. Kaynaklarda Hiz. Muhammed'in sıkıntılı dönemlerinde bazı zengin sahabelerin kendisine süt veren develer bağışladıkları anlatılmaktadır (Sancaklı 2008: 317).

Hadislerde genel olarak hayvanlara karşı iyi muamele edilmesi gerektiği aksi takdirde insanın cezalandırılacağı ifade edilmektedir. İbn Ömer "Nebi (s.a.v.) hayvanlara işkence yapanlara lânet etti" diyerek Hiz. Muhammed'in hayvanlara verdiği önemi belirtmektedir. Hiz. Muhammed, haksız ve gereksiz yere bir serçeyi öldüren kiyamet gününde hesap sorulacağını belirtmiştir. "Haksız olarak bir serçeyi öldüren, Cenâb-ı Hak kiyamet gününde hesap soracaktır." Hayvanlara merhamet edilmesi kiyamet günü insanlara ödül olarak geri döneceği ifade edilmektedir (Sancaklı 2008: 322).

Hiz. Muhammed, hayvanların aç bırakılarak eziyet edilmemesi gerektiği konusunda insanları uyarmaktadır. Konu ile ilgili bir hadis şöyledir: "Bir kadın ölünceye

kadar hapsettiği bir kedi yüzünden azap edildi ve bu sebeple cehenneme girdi. Hayvanı hapsettiğinde ona bir şey yedirmemiş, içirmemiş, yerdeki haşereleri yemesine bile izin vermemiştir.” Hadislerde hayvanların hapsedilerek ölüme terk edilmesi, ateşe atılması ve işkence yapılmasının cehenneme gitme sebebi olacağı ifade edilmektedir. Hz. Muhammed, “Ateşle azap vermek, ateşin sahibine aittir” demiştir (Sancaklı 2008: 323).

Erkoçoğlu’nun Buhari’den aktardığı şu olay Hz. Muhammed’in hayvanlara verdiği önemin anlaşılması açısından yararlıdır:

“Bir adam yolda yürürken susadı ve susuzluğu arttı. Bir kuyuya rastladı. Kuyuya inerek, susuzluğunu giderdi. Yukarı çıkınca susuzluktan soluyup toprağı yemekte olan bir köpek gördü ve "Bu köpek de benim gibi susamış" diyerek yeniden kuyuya indi ve ayakkabısını su ile doldurup ağzı ile tutarak yukarı çıktı ve köpeğı suladı. Allah onun bu davranışından memnun kaldı ve günahlarını affetti. Hz. Peygamber’in yanında bulunanlar dediler ki: "Ey Allâh'ın Resûlü! Hayvanlara yaptığımız iyiliklerden dolayı bize bir ecir (ücret) var mı?" Bunun üzerine Hz. Peygamber "Evet! Her "yaş ciğer" (sahibi) için bir ecir vardır" “ (Erkoçoğlu 2014: 75-76).

Yukarıda Hz. Muhammed’in hayatından verilen örneklerden/uygulamalardan ve hadislerden hareketle hayvan haklarıyla ilgili maddeler halinde bazı ilkelerin çıkarılmasının konunun netleşmesi açısından yararlı olacaktır. Bu konuda Sancaklı’nın sıraladığı maddeler aşağıda özetlenmiştir:

- a) Allah’ın insanlara emanet ettiği doğanın ve doğal dengenin korunması insanlar için bir görevdir. Bu görevlerden biri de hayvanların korunmasıdır.
- b) Hayvanların da yaşama hakkı vardır ve buna saygı gösterilmelidir. İhtiyaç hali dışında hayvanların öldürülmesi doğru değildir.
- c) Hayvanların nesillerinin tükenmemesi için tedbirler alınmalıdır.
- d) Hayvanlar aç ve susuz olarak bırakılmamalı, gerekli bakımları yapılmalıdır.
- e) Hayvanlara güçleri doğrultusunda yük taşıtıtırılmalı önemli görevlerde kullanılmalılardır.
- f) Hayvanlara kesinlikle eziyet ve işkence edilmemelidir.
- g) Hayvanlar eğlence için dövüştürülmemelidir.
- h) Hayvanlara hakaret edilmemelidir.
- i) Avcılık ihtiyaç oranında yapılmalı hayvanlar gereksiz yere öldürülmemelidir.

- k) Hayvanlara kesilecekleri zaman da gerekli özen gösterilmeli işkence edilmemelidir.
- l) Hayvanlara sevgi, şefkat ve merhamet duyguları ile yaklaşılmalıdır. Çünkü hayvanlardan helallik istemek söz konusu değildir.
- m) Onlara karşı yapılacak iyiliğin sevabı, yapılacak kötülüğün de cezasının bulunduğu unutulmamalıdır.
- n) Hayvanlar yaptıklarından dolayı suçlanamaz ve onlara ceza verilemez. Verdikleri zarardan dolayı sahipleri sorumludur. (Sancaklı 2008: 325).

Daha önce belirtildiği gibi İslam dinine göre Allah'ın emirlerine uyan insan gibi hayvanlarında bir ümmet oldukları kabul edilir. İnsanlarında içinde olduğu doğada her şey Allah'ı anar ve O'na ibadet eder. Hatta doğadaki her şey Allah'ın kurallarına itaat etmektedir. Bu nedenle “tabiat kanunları da O'nun iradesinin yerine getirilmesinden başka bir şey” değildir. İslâm'ın rolü, insanın nihai iyiliğini gözeterek gökle yer arasında barış (selam) ve dengeyi tesis etmektir. İnsan, Allah'ın halifesi olarak kendisine emanet edilen doğaya ancak Allah'ın kendisi üzerindeki gücünü kabul etmelidir (Özdemir 2006: 183).

Özet olarak; Kur'an öncelikle indiği toplumun kendisiyle ve evrenle ilgili kavrayışını kökten değiştirmiştir. Kur'an'ın bu yeni evren ve insan modelinin merkezinde yer alan kavram ise Tevhid'dir. İslam'ın özünü ve temelini ifade eden temel kavram olan Tevhid, en kısa haliyle Allah'ın birliğini ifade etmektedir. Bu bağlamda İslam inancına göre Tevhid, yani Allah'ın birliği, insanlığın ve doğa unsurlarının birliğinde de kendini göstermektedir. Evren tüm dinamizmiyle Allah'ın eseridir (Özdemir 2006: 182).

İslam dinine göre doğal çevre, Allah tarafından yaratılmıştır. Doğadaki her şeyde Allah'ın varlığının bir göstergesidir. İslam dini Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed aracılığıyla doğanın bu şekilde metafizik boyutuna insanların dikkati çekmeye çalışmaktadır. İnsanlar bütün davranışlarından sorumludur. Bu anlamda insanın sorumluluklarından biri de doğadır. Doğanın halifesi olan insan, kendisine emanet edilen doğaya davranışları çerçevesinde ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Ahiret günü insanın sadece diğer insanlarla ya da toplumla olan ilişkisi değil insanın doğayla olan

ilişkisi bakımından da hesaba çekileceği ifade edilmektedir (Özdemir 2006: 182). Ardoğan’a göre:

“Müslüman birey, ahiret için çalışırken bireysel ya da sosyal veçhesiyle dünyayı ihmal edemez. Çünkü İslâm düşüncesinde din işleri-dünya işleri ayırımının yeri yoktur. Dünyayı imar da ahiret yurdunu imar etmek demektir. Dünyayı imar için Müslümanlar, ekoloji başta olmak üzere çeşitli bilimlerin sağladığı bilgileri, ahlaki bir duyarlılıkla kullanmalıdırlar. Ayrıca yukarıda geçen hâdis, İslam’da ağaç dikmenin bizatihi dinî bir değeri olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü kıyamet anında dikilen bir ağaçtan ne yeryüzünde yaşamakta olanlar ne de gelecek kuşaklar yararlanabilir. O hâlde hâdis göre bu fiilin insanlar için yararından bağımsız olarak da bir değeri bulunduğu, yani ağaç dikmenin kendi başına dinî bir değere sahip olduğu söylenebilir.” (Ardoğan 2012:125).

Çevre konusunda çalışma yapan İslam bilginlerinin birleştiği nokta İslam’ın ekoloji yanlısı olduğuna ilişkindir. İslam’da ekoloji konusu ele alınırken bir çok farklı konu ile birlikte verilmiştir. İpek bunun nedenini şöyle açıklamaktadır;

“İslamî kaynaklar, yeryüzündeki toplumsal hayatı ilgilendiren tüm konulara çok farklı yönlerden değindiği gibi, çevre sağlığını ilgilendiren sorunlara da temas etmektedir. Fakat bu bakış açısı çevre ile ilgili değerlendirmelerini sistematik değil, dağınık şekilde yapmaktadır. Bunun temel nedenleri arasında iman, ahlâk ve ibadet konularının ayrıştırılamayacak kadar iç içe ve girift olarak ele alınması da bulunmaktadır.” (İpek 2014: 238-239).

Sonuç olarak İslam dini gerek ayetlerde gerekse hadisler aracılığıyla çevre konusuna önem vermekte ve korunması gerektiğini işaret etmektedir. İslam, çevreye maddi ve ilahi bütünlük içinde, ilâhî lütuf ve Tanrısal güç kavramları doğrultusunda yaklaşmakta ve çevre etiğini öznel bir inanç çerçevesi içinde ele alarak insana bazı emirlerle bir sınır çizmektedir. Bu sınır, çevreye uhreviyet addedilerek onun korunmasına yöneliktir. Bu doğrultuda, imanın gereklerinden birisi haline getirilen çevre bilinci İslami ahlâkın önemli bir unsuru halinde şart koşularak, insanı çevreye karşı yalnız özgürce kullanma bakımından değil, ödev ahlâkı bakımından sorumlu tutmaktadır. Dolayısıyla İslam’ın insan- doğa ilişkisi ile ilgili olarak oluşturduğu değerlere yönelik öğütler, iman, ahlâk, ibadet ve dünyevi yaptırımlar ekseninde ortaya konulmaktadır.

III. BÖLÜM

3. İLAHİ GÜÇ-DOĞA-İNSAN TEMELİNDE DERİN EKOLOJİ VE İSLAM YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde ilahi güç-doğa-insan temelinde İslam ve derin ekoloji yaklaşımlarının benzerlikleri ve farklılıkları çeşitli temalar etrafında karşılaştırılarak analiz edilecektir. Bu karşılaştırmaya I. ve II. Bölüm bilgileri kaynak oluşturmıştır.

3.1. İnsan-Merkezlilik, Doğa-Merkezlilik ve Teo-Merkezlilik

Toprak etiği yaklaşımından etkilenen derin ekoloji insan-merkezli etik bakış açısı varsayımlarını reddederek insanı, doğanın karşısında ondan üstün bir varlık olarak görmemektedir. Derin ekoloji insan-doğa ilişkisinde insan-merkezli bakış açısını reddederek, doğa-merkezli (eko-sentrik) değer yönelimli bir bakış açısı sunma eğilimi gösterirken (İmga 2006; Tamkoç 1994; Önder 2003; Yaylı ve Çelik 2011), Özdemir (2016)'ın de belirttiği gibi İslam dini, insan-doğa ilişkisinde ne insan-merkezli ne de derin ekolojide olduğu gibi doğa-merkezli bir bakış açısı içermektedir. Bunlardan farklı olarak teo-merkezli bir bakış açısı sunmaktadır. Teo-merkezli bakış açısı evrenin merkezine Allah'ı koyarak insan- doğa ilişkisini ele almayı öngörür. Teo-merkezli İslami eko-etik 1) birlik prensibi (Tevhid); 2) sorumluluk prensibi (Halifelik); 3) denge prensibi (Mizan); 4) yaratılış prensibi (fitrat) temelinde inşa edilmiştir (Khalid 2002). Burada iddia edilen fikir aşağıda sunulan temalarda örüntülü olarak daha detaylı anlatılacaktır.

3.2. Doğa-Allah İlişkisi

Derin ekoloji, Taoizm ve Budizm gibi mistik dinleri çıkış noktası olarak almıştır (Mathews 1995, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 374). Mistik anlayışta, doğaüstü bir Tanrı yoktur, Tanrı ya da kutsal güç, doğanın içinde bulunmaktadır yani doğa ve doğaüstü kutsal ve kutsal olmayan ayrımı da söz konusu değildir. Dolayısıyla, ekosistemdeki çeşitli varlıklar aynı enerjinin değişik görünüşleri olarak algılanır. Başka bir deyişle, tek bir vücuda sahip olduğu düşünülen tüm evrende insan varlığının efendi değil, tıpkı hayvanlar ve bitkiler gibi doğanın bir parçası olduğu düşüncesi hakimdir (Tamkoç 1994: 89). Kutsal olan ve kutsal olmayan ayrımı olmadığı için de bütün var olanlar kutsaldır ve kutsallık, değer ve anlam doğanın içinde vardır (Yardımcı 2006: 40).

Teo-merkezli İslami eko-etik birlik prensibi (Tevhid) inancını içerir. Derin ekolojideki mistik anlayışın aksine, İslam'da doğaüstü bir Allah inancı mevcuttur. Allah'ın birliği ve tekliği fikrinden yola çıkarak, doğanın, Allah tarafından yaratıldığı, Allah'ın bir yansıması olduğu, Allah'ın varlığının bir kanıtı olduğu ve Allah inancını pekiştiren bir araç olduğu, Kur'an-ı Kerim'de Tanrı- doğa ilişkisinin temel argümanlarını oluşturmaktadır. Derin ekolojide olduğu gibi İslam dininde de kutsal olan ve kutsal olmayan ayrımı yoktur ve bütün var olanlar kutsaldır. Bu kutsallık derin ekolojide doğanın içinde kendiliğinden var iken, İslam dininde bu kutsallık Allah yarattığı içindir. İslam dini doğayı “nimet” olarak değerlendirmektedir. Bu kutsallık, doğanın Allah'ın bir yansıması olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Doğa, insanların Allah'ın mucizelerini görebilmesi açısından da kutsal olarak kabul edilmektedir. Doğanın kutsallığının bir diğer nedeni de doğa insanın değil Allah'ın mülküdür. Onu korumak Allah'ın değerini muhafaza etmek demektir (Türkmen 2008: 270). Allah'ın mülkü olarak değerlendirilmesi doğanın kutsallığının nedeni kabul edilmektedir. Derin ekolojistler doğayı mucize olarak görmezler ancak varoluşsal olarak önemli bulmaktadırlar. Derin ekoloji de İslami anlamda bir kutsallıktan söz edilemez.

Doğa, Kur'an'da birçok gerçekliğe kanıt aranırken başvurulmuş bir olgudur. Allah'ın gücünün tartışılmaz oluşu ve bu güç doğa tarafından bir ayna gibi yansıtılmaktadır. Kur'an-ı Kerim, doğanın ardında yatan nihai ilkeyi, yani doğanın niçin

var olduğunu ve ne anlama geldiğini birçok vesileyle sürekli vurgular. Doğa evrim sürecinin ya da karmaşık kümeleşmelerin sonucu olarak anlamsız ve amaçsız bir biçimde, sırf tesadüf eseri ortaya çıkmış bir şey değildir. Allah tarafından yaratılan doğanın bir işleyişi, düzeni ve anlamı vardır (Foltz 2007: 229-230). Buna karşı derin ekoloji görüşünde ispat kaygısı bulunmamaktadır. Var olagelen bir durumdan bahsedilmektedir.

3.3. Allah-Doğa-İnsan İlişkisi

3.3.1. Doğa ve Değer

Derin ekolojiye göre doğa, insandan bağımsız bir nesne değil, insan dahil tüm canlıların etkileşim halinde olduğu bir sistemler bütünüdür. Derin ekoloji, toprak etiği yaklaşımından etkilenerek, doğanın insandan bağımsız olarak kendi içsel değerinin olduğu fikrini savunur. Derin ekolojiye göre, insan-merkezli bakış açısında olduğu gibi doğa sömürülecek bir kaynak değil, aksine canlı öznel bir varlıktır. Derin ekoloji yaklaşımına benzer şekilde Kur'an söylemi içinde doğa; canlıdır, bütüncüdür, düzenlidir ve kusursuzdur. Evren kendi yaratıcısının başta gelen belirtisidir (Özdemir 2007: 53). İslam'ı eko-etik bu konularda derin ekoloji ile hemfikirdir. Hem İslam dini hem de derin ekoloji insan merkezli bakış açısını reddeder ve doğanın kendi içsel değerinin olduğunu kabul eder. Bu konuda derin ekoloji ve İslami yaklaşım arasındaki fark ilahi bir güce gönderme yapıp yapmamakla ilgilidir. Teo-merkezli İslami bakış açısında içsel değer Allah'a aittir ve diğer şeylerin değeri Allah'la olan ilişkisinde belirlenir, dolayısıyla, doğanın kendi içsel değeri onu Allah'ın yaratmasından kaynaklı iken (Ashley 2006: 92), derin ekolojide doğanın değeri ilahi gücün doğanın içinde kendiliğinden olmasından kaynaklıdır.

Denge prensibi ve Kuran'da hayvanların ve diğer varlıkların da ümmet olarak kabul edilmesi, doğanın içsel bir değerinin olduğuna somut örnektir. Kuran'da doğadaki bütün varlıkların içsel değere sahip olduğunun kabulü derin ekolojinin 1. ve 2. prensibi ile örtüşmektedir. Hem derin ekolojide hem de Kur'an'da dünya ve doğanın var olması yalnız insanlar için değil, diğer canlılar için de aynı önemdedir. Aradaki fark yine

yaratılışın kaynağına yöneliktir. İslam’da insan harici dünyanın da ümmet olarak kabul edilmesi bizi yine bütün yaradılışın kutsallığını işaret eden teo-merkezli bakış açısına götürür.

3.3.2. Doğayı Koruma Sorumluluğu, Biyo-Merkezilik ve Teo-Merkezilik

Derin ekoloji insanı doğanın bir parçası olarak görür ve insanın ancak doğanın dengesi içerisinde var olabilecek bir kaderle doğaya bağlı olduğu gerçeğinin altını çizer. Dolayısıyla tüm canlılar sömürülecek, yönlendirilecek veya korunacak kaynaklar değil, aksine kendi başlarına değerlidirler (Metzner 1994, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 372). Evreni tamamıyla bütün bir canlı olarak gören bu yaklaşımda doğaya karşı ve yaşama karşı saygı en üst seviyededir (Ürgüplü 2013: 11). Toprak etiğine göre, insanın doğaya karşı belirli sorumlulukları vardır.

İslam’ın ikinci eko-etik prensibi vekillikle ilgilidir. Allah, yeryüzünde Allah’ın halifesi olma sıfatını ve sorumluluğunu insana yüklemiştir. Doğa Allah tarafından yaratıldığı için İslam dini doğayı insana verilmiş bir emanet olarak ele almaktadır. Doğa korunması ve özen gösterilmesi gereken bir varlıktır. İslam dininde Tanrı-Doğa- İnsan ilişkisinde doğayı koruma sorumluluğu insanlara verilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, derin ekolojide de doğayı koruma sorumluluğu insanların kendisinden beklenmektedir. Bu bakımdan her iki yaklaşım benzer fikirleri paylaşmaktadır. Ancak ikisi arasında farklılık bulunmaktadır. Derin ekolojistler, insanın kendini doğadan ayrı görmesini yanlış bulmakta ve bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Biyo-merkezilik çevre etiğinden etkilenen derin ekoloji fikrine göre farklı yaşam formlarının hepsi aynı değerde ve önemdedir. Bu düşünce tamamıyla bir olma düşüncesinden vücut bulmuştur (Önder 2003: 100; Tamkoç 1994: 90). İslami bakış açısında hiyerarşik bakış açısının varlığından söz etmek mümkündür. İslam’da Allah-insan ve doğa arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Bu hiyerarşide Allah en tepede daha sonra O’nun yarattıklarını korumakla yükümlü kılınan halife yani insan gelir. Daha sonrada insan dışı varlıklar gelmektedir. İlave olarak, Kur’an’a göre Allah, insanı pek çok diğer yarattıklarından “şerefli” ve üstün kılmıştır. Bu nedenle insan “eşref-i mahlukat”, yani “yaratılanların en şerefli” olarak değerlendirilmektedir. Fakat insanın bu üst durumu ile diğer canlıların ast durumu

arasındaki mesafe çok fazla değildir. İnsanlarla diğer canlılar arasındaki fark, işlevlerinden ileri gelmektedir. Bu bakımdan insan ile diğer canlılar arasındaki fark nitelik farkı değil sadece derece farkıdır. İnsan ve insan dışı varlıklar birlikte ilahi bir topluluk oluşturmaktadır (Uslu 1995; Ünder 1996). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Allah'ın insanları yaratması ve onurlandırması hiç bir şekilde ne insanların diğer yaratılardan üstün olduğu ne de diğer yaratılanların insan idaresinin araçları olduğu anlamına gelir. İnsanlar dahil bütün yaratılanlar Allah'ın iradesinin araçlarıdır. Hiçbir şey insanların iradesinin araçları değildir çünkü insanların özgür seçimleri Allah'ın iradesi dâhilindedir. İçsel değer sadece Allah'a ait olduğuna ve diğer varlıkların değeri Allah'la olan ilişkilerine göre belirlendiğine göre, bütün canlı ve cansız varlıklar içsel değere sahiptir. İnsanların Allah'a, diğer insanlara ve diğer yaratıklara karşı yükümlülükleri vardır. Bu temel yükümlülükler kutsalı korumaktır.

İslam'ın gerek ayetlerde gerekse hadislerde doğayı felsefi olarak Allah'ın varlığını temsil eden aynı zamanda Allah'a ibadet eden bir varlık olarak ele almaktadır. Bunun yanında insanların doğayı korumaları halinde öbür dünyada ödüllendirileceği zarar vermeleri halinde de bu dünyada zarara uğrayacakları vurgusu yapılmasının yanında öbür dünyada da cezalandırılacakları açık bir dille ifade edilmektedir. Derin ekoloji düşüncesinde ise doğaya verilen zararlar somut bir biçimde bu dünyada insana “ceza” olarak geri dönecektir.

3.3.3. İnsan-Merkezlilik, Doğal Dengenin Korunması ve Tüketim

İkinci bölümde detaylı olarak anlatıldığı gibi, Kur'an'da doğal unsurlar Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratma gücüne işaret eden birer ayet olduğu gibi, bazı ayetlerde insan hayatını kolaylaştırmak için doğada bulunan her varlığın Allah tarafından insan için yaratıldığı, insanın hizmetine ve kontrolüne bırakıldığı belirtilmiştir. Sadece bu ayetlere bakarak Kuran'ı Kerim'in insan merkezli bir bakış açısı yansıttığı yorumunun çıkarılması büyük ihtimaldir. Ancak, böyle bir hataya düşmemek için bu ayetler İslami-eko etiğin yaradılış ve denge prensiplerine ilişkin ayetler temel alınarak bütünlüklü bir şekilde yorumlanmalıdır. Özdemir' in belirttiği gibi, İslam'ın doğayla olan ilişkisi insan-merkezli bir yorumlamaya olanak tanımamaktadır. Çünkü çevre Allah'ın eseridir ve oradaki her

şeyin Allah'ı zikretmesi İslam'ın insan-merkezli bir tavır aldığı konusunda şüphe yaratmaktadır. İslam'ın doğa ile ilgili olan ve daha önce bahsedilen emanet kavramıyla çevrenin hem kutsal hem de insan için olan boyutu birbirleri ile ilişki içerisindedirler. Bu açıdan İslam'ın ne salt insan-merkezli ne de salt doğa-merkezli bir yaklaşımının olmadığı yorumu yapılmaktadır (Özdemir 2016: 15). Birçok ayette, doğadaki her şeyin bir denge ve mükemmel bir denge unsuru gözetilerek yaratıldığı belirtilmiştir. Kur'an, insanın bunun farkına varabilmesi için doğal dengeyi insana sık sık hatırlatmakta ve insanı "sakın dengeyi (mizanı) bozmayın" (Rahman/55: 8) diyerek uyarmaktadır. Burada insanın sorumluluğu doğada var olan dengeye bakmak ve bunlardan hareketle dengeyi yaratan Allah'a ulaşmaktadır. Allah'ın bu dengeyi yarattığının farkında olarak dengenin bozulmaması için elinden geleni yapması insanın diğer sorumluluğudur (Demir 2012: 10). Bu denge prensibini yansıtan birçok ayet doğa tahribatı ve yaratılanların israf edilmesini kesinlikle yasaklamıştır. Kur'an her ne kadar doğayı insanın hizmetine vermiş olsa da tahrip edilmesini kesin olarak yasaklamıştır. Allah insandan bizzat doğal çevreye zarar vermemesini ve ekolojik dengeyi bozmamasını istemektedir. Dolayısıyla, Kuran-ı Kerim insan-merkezli bakış açısını yansıtmamaktadır. Gerçek halife insan-merkezli bakış açısında olduğu gibi yaratılanlar üzerinde tahakküm veya kontrol kuran değildir. Gerçek halife, yaratılan her şeyde kutsal bir amaç olduğunun farkında olarak alçak gönüllü, yaratılanlara saygılı ve dengeyi koruma sorumluluğu içinde olan ve buna göre yaşayandır.

İnsan-merkezli bakış açısına kapı aralayacağı düşünülen ayetlerde insana sınırsız doğaya hükmetme yetkisi verilmemiştir. İnsanın doğadan ihtiyacı olduğu kadarını kullanarak israf etmemesi gerektiği söylenmiştir. Bu konuda derin ekoloji ile birleşmiştir. Derin ekoloji düşüncesi ve İslam dini arasındaki bir diğer benzerlik de insanın doğayı ihtiyacı kadar kullanması fikridir. Derin ekolojinin 3. Prensibi, doğanın hunharca talan edilmeden ihtiyaç kadarını kullanımı ön plana alır ve tüm doğayı canlı organizma olarak görür. Bu düşünce İslam dininde ki "israf" kavramı ile özdeşleştirilebilir. İsfraf kavramı birçok ayette yer almaktadır. Bunlardan biri şu ifadelerle yer verir: "Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez" (En'am/6: 141) (Atalay 2008: 230-231).

Derin ekoloji düşüncesine göre herhangi bir eylem veya olayın doğru veya yanlışlığının doğaya kattığı değer veya doğaya verdiği zarara göre belirlenmelidir. Doğanın bütünlük ve dengesini bozan ona zarar veren her şey yanlış, bu bütünlük ve dengeyi koruyan şeyler ise doğrudur (Keleş, Özkan ve Metin, 2005:105). Derin ekoloji düşüncesindeki bu doğanın dengesi vurgusu İslam dininde de aynı derecede önem arz etmektedir. Konu ile ilgili bir ayette; “Göğü Allah yükseltti ve nizamı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın.”(Rahman/7-8). Bu ayetteki ‘denge’ unsuru ilahiyat uzmanlarının görüşlerinde birleştiği ‘doğal denge’ dir. Ayrıca yine dengenin bozulması da doğal dengenin bozulması olarak yorumlanmaktadır.

Teo-merkezli bakış açısında, çevre korumacılık insan ihtiyaçları için değil, Allah’ın yüceliği için yapılır. Çevre korumacılık için birincil etik neden Allah tarafından yaratılan yaratılışın kutsallığıdır (Izzi Dien 2000). Eko-merkezli bakış açısına sahip olan derin ekolojide çevre korumacılık için birincil etik neden doğanın kendi içsel değerinin olduğu ve kutsallığıdır.

Çevre sorunlarının çözümüne yönelik “reform mu? dönüşüm mü?” tartışmalarına derin ekoloji daha çok felsefi olarak yaklaşmaktadır (Yaylı ve Yashıkaya 2015: 464). Derin ekoloji, doğanın mevcut durumuna yönelik reformcu değil topyekün paradigma değişikliği sunmaktadır. Derin ekoloji çevre krizlerine ilişkin çözüm önerilerinde, ekoloji ile Budizm ve Spinoza’nın felsefi görüşlerinden etkilenecek dini ve felsefi görüşleri sentezlemektedir. Dini ve felsefi görüşlerden etkilenecek ekosofilerin bir din olarak nitelendirilmemesi gerektiğinin altı çizilerek (Önder 2003:156), ekoloji, ekolojik uyum ve dengenin felsefesi olarak tanımlanmaktadır (Naess 1995, Aktaran: Önder 2003: 155-156). Derin Ekoloji sistemli bir siyasi program önermemektedir. Bunun temel nedeni de Naes’in Ekosofi-T’yi açıklarken ortaya koyduğu “kendini gerçekleştirme” ve “biyosferik eşitlik” anlayışıdır. Bu yüzden derin ekoloji daha çok bireysel değişim ve buna dayalı olarak yaşam tarzında değişim ile ilgilenmektedir (Yaylı ve Yashıkaya 2015: 463). Derin ekoloji insanların günlük hayatlarında, ekolojik olarak bilinçli olmayı içeren bir felsefedir (Önder 2003:156). Biyosferik eşitlik ilkesi “insanın diğer canlı türlerinin yaşamına ve yaşama alanına ve kendilerini kendi doğal tarzlarına göre geliştirme hakkına

müdahalesini en az düzeyde tutmasını, gereksiz öldürme ve kullanmalardan kaçınmasını emreder” (Ünder 1996: 203).

Derin ekolojinin bu bireysel değişim anlayışı, Müslüman bir bireyin dininin gerektirdiği davranış biçimini benimsemesiyle örtüştüğü söylenebilir. Elbette Müslüman birey dininin gerektirdiği davranışları yapmama tercihinde bulunabilir. Kur'an ilkelerine göre yaşamayı tercih eden birey, eğer çevre konusunda duyarlı değilse davranış değişikliği ile çevreye duyarlı hale gelebilir. Bu davranış değişikliğini de sırf Müslüman kimliğiyle yapabilir. Bu nedenle bireyin bu davranış değişikliğine gitme eğilimi söz konusu iki bakış açısı içinde ortak sayılabilir. Yani iki bakış açısı da ilk olarak bireyin davranışlarını değiştirmesi gerektiğini belirtmektedir. Eğer insan Kur'an ilkelerine göre yaşarsa çevreye daha duyarlı olacak ve çevre sorunları ortadan kalkacaktır (Özdemir 2007: 50). İslam dininde insanların bu dünyadaki davranışları öldükten sonraki akıbetini belirlemektedir (Ögcem 2016: 2960). Bu nedenle insanın çevre olan ilişkisinin de öldükten sonraki akıbetini belirleyeceği söylenebilir.

İslam dini çevre sorunlarına çözüm önerisi sunarken doğayı bir emanet olarak görerek koruyup kollamayı öğütlemektedir. Bu sorumluluğu da derin ekolojide olduğu gibi bireye yüklemektedir. Ancak burada ki nüans farkı şudur: İslam dini çevreyi korumayı Allah için ve cennete gidebilmek için yapılması gerektiğini işaret ederken, derin ekoloji çevre korumacılığını doğanın kendi başına bir değeri olduğu için yapılması gerektiğini vurgular. Derin ekolojide olduğu gibi, İslam dini de çevre sorunlarının nedenini insana yüklemiş ve insanların doğaya zarar verme davranışlarını değiştirmesi gerektiğini öğütlemiştir. Hz. Muhammed'in hayvanlara ve doğaya karşı tutum ve davranışları da örnek alınması gereken davranışlar olarak ele alınmıştır. Doğaya zarar vermemesi halinde insanın Allah tarafından ödüllendirileceği tam tersi durumda da cezalandırılacağı daha önce belirtilen ayetlerde açıkça ifade edilmektedir: “İnsanların bizzat kendi elleriyle işlediklerinin bir sonucu olarak karada ve denizde düzen/denge bozuldu ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın. Belki de tutukları bu yoldan dönerler” (Rum/30: 41) (Köse 2008: 160).

3.3.4. Doğa ve Mülkiyet

Derin ekoloji ve İslam'ın doğanın mülkiyeti konusunda da benzer fikirlere sahip oldukları söylenebilir. Bu benzerlik, doğanın insana ait olmadığı konusundaki iki yaklaşımın görüşleridir. Kur'an-ı Kerim ve derin ekolojinin insan-merkezli bakış açısını reddetmesi doğal kaynaklar ve mülk ilişkisinde de kendini göstermektedir. İnsan-merkezli bakış açısında doğal kaynaklar, ekosistem, ağaçlar v.b. insanlar için kaynak, bireyler, devletler ya da çeşitli örgütler için birer mülk olarak görülmektedir (Ünder 1996; Özer 2001; Yaylı ve Çelik 2011). Sığ ekoloji düşüncesi, doğal varlıklara özsel değer vermemektedir. Derin ekolojistler doğayı kaynak olarak değerlendirmemektedir. Onlar doğal kaynakların özsel değerleri olduğunu savunmaktadırlar (Ünder 1996: 197). Yani derin ekolojistlere göre doğa kendinden değerlidir ve insanlara ait değildir. İslam dini ise doğayı Allah'ın mülkü olarak değerlendirmektedir: “O (Allah) ki göklerin ve yerin mülkü ve yönetimi sadece Onundur... Sâhipliğinde ve yönetiminde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ona bir düzen verip mukadderâtını tayin etmiştir” (Furkan/ 25-2) (Güngör 2008: 137). Bu bakımdan İslam dininde de doğanın insana ait olmadığı belirtilen ayette açıkça ifade edilmektedir.

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ

Durkheim sosyolojisinden esinlenerek çevre sosyolojisi içinde yeni ekoloji paradigmasını geliştiren Cotton ve Dunlop ekolojik krizlerin aşılabilmesi için yeni bir ekolojik toplumsal hafızanın geliştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu çalışma bu fikirden ve yeni ekolojik toplumsal hafızanın kaynağı ne olmalıdır sorusundan hareket ederek insanları ekolojik denge ile uyumlu bir yaşam tarzına dönüştürecek itici gücün ne olabileceği üzerine odaklanmıştır. Doğa ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve etkileşimi inceleyen çevre sosyolojisi (Cotton ve Dunlap 1978, Aktaran: Konak 2010: 272) alt-disiplini içinde göz ardı edilen dinsel anlayışlar ve çevre etiği perspektiflerin ekolojik bilinçlenmenin kaynağı, yeni bir ekolojik toplumsal hafıza inşa edilmesinde ve çevre hareketlerine kişilerin katılımını sağlamada itici güç olabileceği varsayımından yola çıkarak, bu tezde derin ekoloji felsefesi ve İslam'ın doğa, insan-doğa ilişkileri temelinde karşılaştırılmıştır. Belli temalar ekseninde karşılaştırma yaparak derin ekoloji ve İslami çevre etiğinin benzerlikleri ve farklılıkları analiz edilmiştir.

Çevre sosyolojisinin çevre sorunlarına çözüm sunmada tek başına yetersiz kalması ve çevre sorunlarını ele almada dinsel ve dinsel-olmayan çevre-etik yaklaşımalarını göz ardı etmesi bu tezde disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesini kaçınılmaz kılmıştır. İnsan-doğa arası ilişkileri kapsamlı ve bütünlüklü anlamak için tüm disiplinler sınırları aşır disiplinler arası ve çok disiplinli bir yaklaşım benimsemek önemlidir (Moran 2010). Bu çalışma İslam'ın ve derin ekolojinin doğa, doğa-insan ilişkilerine ilişkin bakış açılarını karşılaştırması, disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve ekolojik krize çözüm sunmada diğer disiplinlerden faydalanma,

çevre sosyoloji disiplinine katkı sağlama ve bundan sonra yapılacak olan benzer çalışmalar için örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Analizler sonucunda bu çalışmanın ulaştığı temel sonuç şudur: derin ekoloji insan-doğa ilişkisinde insan-merkezli bakış açısını reddederek, doğa-merkezli (eko-sentrik) değer yönelimli bir bakış açısı sunma eğilimi gösterirken (İmga 2006; Tamkoç 1994; Önder 2003; Yaylı ve Çelik 2011), Özdemir (2016)'in de belirttiği gibi İslam dini, insan-doğa ilişkisinde ne insan-merkezli ne de derin ekolojide olduğu gibi doğa-merkezli bir bakış açısı içermektedir. Bunlardan farklı olarak teo-merkezli bir bakış açısı sunmaktadır. Teo-merkezli bakış açısı evrene Allah-merkezli yaklaşımı içermektedir. Teo-merkezli İslami eko-etik 1) birlik prensibi (Tevhid); 2) sorumluluk prensibi (Halifelik); 3) denge prensibi (Mizan); 4) yaratılış prensibi (fitrat) temelinde inşa edilmiştir (Khalid 2002).

Derin ekoloji ile İslam'ın arasındaki birinci temel benzerlik bütün var olanların kutsallığı ile ilgilidir. Kutsallığa yönelik derin ekoloji ve İslam dini yaklaşımlarını arasındaki en temel fikir ayrılığı doğa-İlahi güç ilişkisinde kendini gösterir. Bu kutsallık derin ekolojide doğanın içinde kendiliğinden var iken, İslam dininde bu kutsallık Allah yarattığı içindir. Taoizm ve Budizm gibi mistik dinleri çıkış noktası alan derin ekoloji (Mathews 1995, Aktaran: Yaylı ve Çelik 2011: 374) doğaüstü bir Tanrının varlığını, doğa ve doğaüstü kutsal ve kutsal olmayan ayrımını ret ederken (Yardımcı 2006: 40), birlik prensibi (Tevhid) inancını içeren teo-merkezli İslami eko-etik Allah'ın birliği ve tekliği fikrinden yola çıkarak, doğanın, Allah tarafından yaratıldığı, Allah'ın bir yansıması olduğu, Allah'ın varlığının bir kanıtı olduğu ve Allah inancını pekiştiren bir araç olduğunu kabul eder (Türkmen 2008: 270).

Derin ekoloji ile İslam'ın arasındaki ikinci benzerlik her ikisinin de insan-merkezli bakış açısını reddetmeleri ve doğanın kendi içsel değerinin olduğunu kabul etmeleridir. Aynı şekilde, derin ekoloji doğanın sömürülecek bir kaynak değil, aksine canlı öznel bir varlık olarak tanımlarken, Kur'an söylemi içinde de doğa; canlıdır, bütüncüldür, düzenlidir ve kusursuzdur (Özdemir 2007: 53). Bu konuda derin ekoloji ve İslami yaklaşım arasındaki fark; İslami bakış açısında içsel değer Allah'a aittir ve diğer

şeylerin değeri Allah'la olan ilişkisinde belirlenir, dolayısıyla, doğa'nın kendi içsel değeri onu Allah'ın yaratmasından kaynaklı iken (Ashley 2006: 92), derin ekolojide doğanın değeri ilahi gücün doğanın içinde kendiliğinden olmasından kaynaklıdır.

Derin ekoloji ile İslam'ın benzer fikirleri paylaştığı bir diğer konu ise doğayı koruma sorumluluğunu insanlardan beklemesi ile ilgilidir. Bu konuya yönelik ikisi arasındaki temel fark biyo-merkezli ve teo-merkezli düşünce biçiminden kaynaklanmaktadır. Biyo-merkezli çevre etiğinden etkilenen derin ekoloji farklı yaşam formlarının hepsini aynı değerde ve önemde gördüğünden insanların diğer yaşam formlarının yaşam haklarını gasp etme hakkı olmadığını belirtir (Önder 2003: 100; Tamkoç 1994: 90). İslam'ın Allah-insan ve doğa arasında en tepede Allah'ın, onun altında O'nun yarattıklarını korumakla yükümlü kılınan insanın (halife), daha sonrada insan dışı varlıkların konumlandırıldığı hiyerarşik bir ilişkinin varlığı söz konusudur (Uslu 1995; Ünder 1996). Bu yapıda, insana Allah tarafından yaratılan canlı ve cansız bütün kutsal varlıkları koruma yükümlülüğü verilmiştir.

Derin ekoloji düşüncesi ve İslam dini arasındaki dördüncü benzerlik de insanın doğayı ihtiyacı kadar kullanması fikridir. İslam'ın teo-etik prensiplerinden biri olan denge prensibini ve israf kavramını yansıtan birçok ayet doğa tahribatı ve yaratılanların israf edilmesini kesinlikle yasaklamıştır. Bu denge prensibi Kuran-ı Kerim'in insan-merkezli bakış açısını içermediğinin bir kanıtıdır. Derin ekoloji düşüncesindeki doğanın dengesi vurgusu İslam dininde de aynı derecede önem arz etmektedir. Teo-merkezli bakış açısında, çevre korumacılık insan ihtiyaçları için değil, Allah'ın yüceliği için yapılır. Çevre korumacılık için birincil etik neden Allah tarafından yaratılan yaratılışın kutsallığıdır (Izzi Dien 2000). Eko-merkezli bakış açısına sahip olan derin ekolojide çevre korumacılık için birincil etik neden doğanın kendi içsel değerinin olduğu ve kutsallığıdır. İslam dini çevreyi korumayı Allah için ve cennete gidebilmek için yapılması gerektiğini işaret ederken, derin ekoloji çevre korumacılığını doğanın kendi başına bir değeri olduğu için yapılması gerektiğini vurgular.

Son olarak, derin ekoloji ve İslam'ın doğanın mülkiyeti konusunda da benzer fikirlere sahip oldukları söylenebilir. Her iki yaklaşımda doğanın insana ait olmadığı

algısı yansıtılmaktadır. Derin ekoloji düşüncesinde doğa kendinden değerlidir ve insanlara ait değildir. Derin ekoloji düşüncesinden farklı olarak İslam dini doğayı Allah'ın mülkü olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim ve derin ekolojinin insan-merkezli bakış açısını reddetmesi doğal kaynaklar ve mülk ilişkisinde de kendini göstermektedir diyebiliriz.

Naess bazı felsefelerde ve dinlerde derin ekolojinin ilkelerine temel olabilecek ilkelerin var olduğunu belirterek, bu ilkeleri “en nihai” ilkeler olarak tanımlamıştır (Ünder 1996: 201). Naess'ın belirttiği gibi derin ekolojinin ilkelerinden birçoğu Kuran'ı Kerim ayetlerinde yansıtılmaktadır. “Her ekoloji farklı nihai ilkelere dayanabilir” (Önder 2003: 157) fikrinden yola çıkarak İslami teo-merkezli derin ekoloji anlayışı geliştirilebilir. İslam, ekoloji ilkelerine ve yeni ekoloji ilkelerinin inşa edilmesine kaynaklık edebilir.

Derin ekoloji felsefesinin toplumları ekolojik denge ile uyumlu bir yaşam tarzına dönüştürecek itici güç olma potansiyeline sahiptir. Fakat bu felsefi etik akımın kitlesel olarak dönüşüm sağlamada yetersiz kaldığı aşikardır. Çevre sosyolojisi kuramlarında olduğu gibi derin ekoloji düşüncesinde de çevre krizlerine getirdiği çözüm önerileri konusunda sınırlılıklar bulunmaktadır. Örneğin, derin ekoloji düşüncesi evrensel olmadığı ve toplumsal etkisinin sınırı olduğu yönünde eleştirilere maruz kalmaktadır. Derin ekoloji düşüncesinin en büyük eksikliği tüm sorumluluğu bireylere yüklemesidir. Bireyler üzerinden sonuçların aşılmasına çalışılır. Toplumsal bir altyapısı olmamasından kaynaklı olarak toplum tarafından benimsenmesi de oldukça zordur (Yaylı ve Yaslıkaya 2015: 463). Bu felsefi akımın küçük bir grubun, özellikle ekoloji eğitim temelli bireylerin, yaşam tarzlarını dönüştürmede etkili olduğu söylenebilir. Kitlesel dönüşümü sağlamada, özellikle Müslüman olan toplumlarda, İslam'ın doğa, doğa-insan ilişkilerini dönüştürmede itici güç olma potansiyeli daha yüksektir.

Dinler toplumların bakış açılarını ve ahlaki duruşlarını şekillendirdiği gibi, değerler ve ahlaki inançlar insanlara, bitkilere ve hayvanlarla olan davranışları şekillendirmede önemli faktörlerden biridir. Dinlerin insanların doğaya olan yaklaşımını şekillendirme ve insanların davranışlarını değiştirme üzerindeki etkisi yadsınamaz. Aile,

oymak, kabile, boy ve millet gibi doğal birlikler, gerek zihniyet ve gerekse toplumsal örgütlenme yönünden dinin etkisi altındadırlar (Güneş 2014: 158).

Durkheim'e göre, din, toplumsaldır. Ona dini tasavvurlar, ortak gerçeklikleri açıklayan, müşterek tasavvurlardır. Durkheim'e göre dinin kaynağını kolektif bilinç oluşturur ve bu kolektif bilincin kaynağı ise toplumdur. Dolayısıyla dinin asıl kaynağı toplumun kendisidir (Durkheim 2011:22). Durkheim'a göre din hemen hemen bütün toplumsal kurumların kaynağıdır. Bunun nedeni de dinin ruhunun toplum düşüncesinden kaynaklanmasıdır (Durkheim 2011:564). O'na göre din, toplumu görmezden gelmez aksine toplumun bütün yönlerini yansıtır ve insanları bir arada tutar (Durkheim 2011:566). Durkheim'in dinin kaynağının kolektif bilinç olduğunu ve kolektif bilincin kaynağının da toplum olduğunu ifade etmesi dinin toplum ile kuvvetli ilişkide olduğunu göstermektedir. Bu açıdan ekolojik toplumsal hafıza yaratmada dinin etkili olabileceği söylenebilir.

Weber'e göre ise din, toplumsal değişme içerisinde yer alarak bu değişikliklerin faktörü de olabilir. Weber, dini davranışın dışsal görünümünün çeşitlilik gösterdiğini, dolayısıyla dini davranışın subjektif deneyimlerle kavranabileceğini belirtmektedir (Weber 2012: 85). Ayrıca din, ahlaki değerlerin benimsenmesinde ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir faktördür (Weber 2012: 343) Weber en nihayetinde dinin "zihniyet oluşumuna katkıda bulunan tarihi, coğrafi pek çok iç ve dış etkenlerden sadece bir tanesi" olduğuna işaret etmektedir (Weber 1993: 227).

Müslümanlar günümüzde dünya nüfusunun %23'ünü oluşturur. Bu da dünyadaki Müslüman sayısının yaklaşık 1,5 milyar civarında olduğu anlamına gelmektedir (Bilgi Birikimi 2016). Bu bakımdan İslam'ın doğayı ele alış biçimi ekolojik toplumsal hafıza yaratma açısından oldukça önemlidir. Çevre sorunlarına, Müslüman bir bireyin Kur'an ilkeleri doğrultusunda yönelmesi, en azından büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkeler için toplumsal bir davranış değişikliği getirebileceği söylenebilir. Buradan hareketle dini dünya görüşleri özel olarak İslam dini ekolojik toplumsal hafızanın yeniden inşa edilmesinde ve çevre hareketlerine kişilerin katılımını sağlayan güç olma potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. Yani çevre sorunlarına çözümü için itici gücün derin ekoloji düşüncesinin aksine İslam dini olabileceği savunulabilir.

İslam'ın çevre krizlerinin çözümü için itici güç olması çevre sosyolojisi kuramlarının dini ve ruhani olguları göz ardı etmelerinin açığı kapatma anlamında önemli olduğu düşünülmektedir. Kur'an ayetlerine göre yaşayan her Müslüman çevre korumacılığı görevini üstlenebilir. Her ne kadar pratikte Müslüman ülkelerde de çevre sorunları yaşansa da Nasr, bu ülkelerin çevresel problemleri diğerlerinden daha az hissettiklerine vurgu yapmaktadır (Nasr 2002: 196). Fakat yine de Müslüman ülkelerde de çevre sorunları mevcuttur. Bunun nedenin de tezin yazım aşamasında yapılan odak grup görüşmelerinden anlaşılan "Bilmiyorum" kelimesinde saklı olduğu düşünülebilir. İslam'ın doğaya verdiği önemin niteliğine Müslüman bireylerin çok fazla aşına olmadığı söylenebilir. Bunun neden böyle olduğunun sosyolojik olarak açıklanması başka bir tez konusuna kaynaklık edebilecek bir sorunsalıdır.

KAYNAKLAR

- Adak, Nurşen (2012). “Geçmişten Bugüne Çevreye Sosyolojik Yaklaşım”. *Ege Akademik Bakış Dergisi* 10(1): 371-382.
- Akramova, Dilaram (2014). “Çevre, Ahlak ve Din Eğitimi”. *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Ashley, Martin (2006). “Finding the Right Kind of Awe and Wonder: The Metaphysical Potential of Religion to Ground an Environmental Ethic”. *Canadian Journal of Environmental Education* 11: 88-99.
- Atalay, Mehmet (2008). “İslam ve Çevre Psikolojisi”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Ak, Sabriye (2013). *Yeşil Tüketim Yaklaşımı Ekseninde İslâmi Çevrecilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyüz, Hüseyin (2014). “Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed”. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9(2):107-126.
- Akyüz, Hüseyin (2014). “Çevre Dostu Bir Elçi: Hz. Muhammed”. *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Ardoğan, Recep (2012). “İslam’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansıması: Çevre Ahlakı”. *Birey ve Toplum Dergisi* 3(2): 115-143.

- Arslan, Ali (2015). “Hz. Peygamber (sav)'in Spora Getirdiği Anlayış Çerçevesinde Hayvanları Hedef Yapma Yasağı”. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3: 442-451.
- Ayaz, Hüseyin (2014). “Çevreci Eleştiri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3:278-292.
- Aydın, Muhammed (2008). “Kur’an ve Sünnete Göre İnsanların Bozgunculuklarının Çevreye Etkileri”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Bayrakdar, Mehmet (1997). *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society*. Beverly Hills. CA: Sage.
- Beck, Ulrich (2011). *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çev. K. Özdoğan ve B.Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bilgi Birikimi (2016). “Müslüman Ülkeler; Dünyada Kaç Müslüman Ülke Vardır?”, (<https://bilgibirikimi.net/2012/10/24/musluman-ulkeler-dunyada-kac-musluman-ulke-vardir/>, 31 Ocak 2016’da erişildi).
- Bookchin, Murray (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozyiğit, Ahmet (2016). “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(2): 9-23.
- Burkett, Paul (2008). *Marksizm ve Ekolojik İktisat*. Çev. E. Günçiner. İstanbul: Yordam Kitap.

- Buttel, Frederick Howard (1978). "Environmental Sociology: A New Paradigm?". *The American Sociologist* 13: 252-256.
- Buttel, Frederick Howard (2002): "Environmental Sociology and The Classical Sociological Tradition: Some Observations on Current Controversies". *Sociological Theory and The Environment*. Ed. R. E. Dunlap, F. H. Buttel, P. Dickens and L. Gijswijt. Md. : Rowman & Littlefield Publishers. 35-50.
- Canan, İbrahim (1996). "Hz. Peygamber'in Mesken Telakkisi". *Şehir ve Yerel Yönetimler*. Ed. V. Akyüz ve S. Ünlü. İstanbul: Akçağ Yayınları. 1-75.
- Capra, Fritijof (1994). "Sistem Açısından Dünyamız". *Derin Ekoloji*. G.Tamkoç (drl.). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Capra, Fritijof (1995). "Deep Ecology: A New Paradigm". *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Ed. G. Session. Boston: Shambhala Publications.
- Catton, William Robert ve Dunlap, Riley (1978b). "Paradigms, Theories, and the Primacy of the HEP-NEP Distinction". *The American Sociologist* 13: 256-259.
- Catton, William Robert ve Dunlap, Riley (1979a). "Environmental Sociology". *Annual Review of Sociology* 5: 243-73.
- Ceritli, İsmail (2001). "Çevreci Hareketin Siyasallaşma Süreci". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2(25): 213-226.
- Çağıl, Necdet (2008). "Kur' an Işığında Çevre Gerçeği ve Çevre Bilinci". *Ekev Akademi Dergisi* 36: 15-42.
- Çımrın Kökalan, Füsun (2014). "Sosyoloji ve Çevre". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* 2(9): 1007-1020.

- Çiğdem, Recep (2009). “Yahudi ve İslâm Hukukunda Su Ürünlerinin Tüketilmesi”. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* 1(1): 442-229.
- Çuhacı, Aysu (2007). “Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kuramı”. *Sosyoloji Dergisi* 14: 129-157.
- Dartma, Bahattin (2014). “Kur’ân ve Sünnet Bağlamında Avın Ekolojik Dengeye Olumsuz Etkisi Üzerine”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 4: 13-26.
- Des Jardins, Joseph R. (2006). *Çevre Etiği Çevre Felsefesine Giriş*. Çev. R. Keleş. Ankara: İmge Kitabevi.
- Demir, Ömer (2013). *Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Salih Amel Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, Recep (2012). “Doyumsuz Tüketim Arzusu ve Çevre Sorununa Kur’an Çerçevesinde Bakış”. *Tarih Kültür Sanat Araştırmaları Dergisi* 1(4): 1-12.
- Demirer, Göksel; Duran, Metin; Torunoğlu, Ethem (2000). “Marksist Ekoloji Anlayışı Üzerine”. *Marksizm ve Ekoloji*. Ed. G. N. Demirer, M. Duran ve G. Özgür. Ankara: Öteki Yayınevi. 166-193.
- Demirkol, Murat (2010). “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51: 271-290.
- Dinçer, Meral (1996). *Çevre Gönüllü Kuruluşları*. Ankara: Türkiye Çevre Vakfı Yayını.
- Dunlap, Riley (2002). “Environmental Sociology: A Personal Perspective on Its First Quarter Century”. *Organization and Environment* 15: 10-36.
- Durkheim, Emile (2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Çev. F.Aydın. Ankara: Eskiyeini Yayınları.

- Elkins, Stephan (1994). “Mistik Ekolojik Politika”. Çev. S. Alankuş Kural. *Birikim Dergisi* 57-58: 75-86.
- Eren, Mehmet (2008). “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Su Kaynaklarını Korumaya Verilen Önem”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Esen, Hüseyin (2008). “Fıkıh Penceresinden Hayvanlara Genel Bir Bakış”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Erkoçoğlu, Fatih (2014). “Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci”. *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Foltz, Richard C. (2007). “İslami Çevrecilik: Bir Yorum Konusu”. Çev. N. Elhüseyni. *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*. Ed. R.C. Foltz, F. M. Denny ve A. Baharuddin. İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 225-249.
- Foltz, Richard C. (2003). “In Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology” *Introduction: Understanding Our Place in a Global Age*. Ed. R.C. Foltz, Australia: Thomson Wadsworth. 1-7.
- Fogg, Martyn J. (2000). “The Ethical Dimensions of Space Settlement”. *Space Policy* 16: 205-211.
- Gandy, Matthew, (1997). “Postmodernism and Environmentalism: Complementary or Contradictory Discourses”. *The International Handbook of Environmental Sociology*. Ed. M. Redclift, G. Woodgate and E. Elgar Publishing Limited UK. 150–157.
- Gardner, Gerald T. ve Paul C. Stern (2002). *Environmental Problems and Human Behavior*. Boston Mass: Pearson Custom.

- Gökdayı, İsmail (1996). *Çevrenin Geleceği Yaklaşımlar ve Politikalar*. Ankara: Türkiye Çevre Vakfı Yayını.
- Görmez, Kemal (2003). *Çevre Sorunları ve Türkiye*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Güneş, Abdurrahman (2014). “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1(24): 153-164.
- Güngör, Mevlüt (2008). “Kur’an’dan Çevreye Bakış”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Hacımuftuoğlu, Esra (2016). “Kur’an’a Göre İnsan-Çevre İlişkisi”. *International Symposium on Environment and Morality*. Alanya.
- Humphrey, Craig ve Buttel, Frederick Howard (1982). *Environment, Energy and Society*. Belmont CA: Wadsworth.
- Izzi Dien, M.Y. (2000). *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: Lutterworth Press.
- Izutsu, Toshihiko (1975). *Kur’an’da Allah ve İnsan*. Çev. S. Atef. Ankara: Pınar Yayınları.
- İmga, Orçun (2006). “Küreselleşen Çevresel Krize Hâkim Paradigma Dışı Bir Bakış Olarak Derin Ekolojik Yaklaşım”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4(2):84-97.
- İpek, Muammer (2014). “İslam Kültürü Açısından Çevre- İnsan İlişkisi Üzerine”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3(14): 227-240.
- Jacobs, Heidi Hayes (1989). “Interdisciplinary Curriculum: Design and Implementation”. *Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development*.

- Kahraman, Abdullah (2008). “Allah’ın İnsanlığa Alternatifsiz Nimeti: Su”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kayadibi, Fahri (2008). “Çevre Sorunları Karşısında Dinler”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Keleş, İhsan, Özkan Sancak, Hatice ve Metin, Hatice (2005). *Çevre Kalkınma ve Etik*. Ankara: Birlik Matbaacılık.
- Keskin, İbrahim (2014).” İslam’ın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Çevre Ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Khalid, Fazlun (2002). “Islam and the Environment”. In *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*. Ed. P. Timmerman. Chichester: Wiley & Sons 5: 332-339.
- Kılıç, Sadık (1998). “Ekolojik Krizin Metafizik Boyutu ve Risalelerin Söylemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 3(1): 1-9.
- Kırışik, Fatih (2013). "Ekolojik Sorunların Çözümünde Derin Ekoloji Yaklaşımı". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2(9): 279-301.
- Konak, Nahide (2010). "Çevre Sosyolojisi: Kavramsal ve Teorik Gelişmeler". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24: 271-283.
- Köse, Saffet (2008). “Suyun Kullanımı ve Su Kaynaklarının Korunması Hususuna Kur’an ve Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kula, Naci (2008). “Sahip Olma ve Emanet Duyguları Açısından İnsan – Çevre İlişkisi”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- Kur'an Meali 1: Güngör, Mevlüt (2008). "Kur'an'dan Çevreye Bakış". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 2: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/rum.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).
- Kur'an Meali 3: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/fatir.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).
- Kur'an Meali 4: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/mulk.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).
- Kur'an Meali 5: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/yasin.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).
- Kur'an Meali 6: Keskin, İbrahim (2014). "İslam'ın Kulluk Bilinci ve Ekolojik Krize Yönelik Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Kur'an Meali 7: Türkmen, Dursun Ali (2008). "Kur'an-ı Kerim Ve Hadis-i Şeriflerde Çevreye Yönelik İnsan Merkezli Kavramlar Üzerine Mülahazalar". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 8: Yağcı, Osman Zeki (2008). "Kur'an Ayetleri ve Ekolojik Tahliller". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 9: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/zuhuf.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).
- Kur'an Meali 10: "Kuran-ı Kerim Türkçe Meali (Diyanet İşleri Başkanlığı)", (<http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/abese.htm/>, 01 Temmuz 2017'de erişildi).

- Kur'an Meali 11: Akramova, Dilaram (2014). "Çevre, Ahlak ve Din Eğitimi". *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Kur'an Meali 12: Nargül, Veysel (2014). "İslam Hukukunun Çevre Koruma Algısı Üzerine" *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Kur'an Meali 13: Köse, Saffet (2008). "Suyun Kullanımı ve Su Kaynaklarının Korunması Hususuna Kur'an ve Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 14: Atalay, Mehmet (2008). "İslam ve Çevre Psikolojisi". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 15: Bayraktar, Mehmet (1997). *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kur'an Meali 16: Özdemir, İbrahim (2007). "Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru". *İslam ve Ekoloji Bahsedilmiş Bir Emanet*. Ed. R.C. Foltz, F. M. Denny ve A. Baharuddin. İstanbul: Oğlak Yayıncılık. 41- 67.
- Kur'an Meali 17: Aydın, Muhammed (2008). "Kur'an ve Sünnete Göre İnsanların Bozgunculuklarının Çevreye Etkileri". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 18: Demir, Recep (2012). "Doyumsuz Tüketim Arzusu ve Çevre Sorununa Kur'an Çerçevesinde Bakış". *Tarih Kültür Sanat Araştırmaları Dergisi* 1(4): 1-12.
- Kur'an Meali 19: Uslu, İbrahim (1995). *Çevre Sorunları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kur'an Meali 20: Hacımüftüoğlu, Esra (2016). "Kur'an'a Göre İnsan-Çevre İlişkisi". *International Symposium on Environment and Morality*. Alanya.

- Kur'an Meali 21: Şeker, Mehmet Emin (2013). "Kur'an'da Heisenberg Belirsizlik İlkesi: Fatır Suresi (35) 13. Ayetin Anlattıkları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11: 459-486.
- Kur'an Meali 22: Kahraman, Abdullah (2008). "Allah'ın İnsanlığa Alternatifsiz Nimeti: Su". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kur'an Meali 23: Özdemir, İbrahim (2006). "Kur'an ve Çevre". *İslami İlimler Dergisi* 2 (1): 161-183.
- Kur'an Meali 24: Yıldırım, Zeki (2012). "Kur'an ve Çevre Sorunları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38: 67-100.
- Luke, Tim (1988). "The Dreams of Deep Ecology". *Telos* 76: 65-92.
- Marx, Karl (1993). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı*. Çev. S. Belli. Ankara: Sol Yayınları.
- Mathews, Freya (1994). "Doğadaki Değer, Yaşamdaki Anlam". Çev. E. Başer. *Birikim Dergisi* 57: 59-74.
- Metzner, Ralph (1994). "Ekoloji Çağı". *Derin Ekoloji*. G. Tamkoç (drl.) İzmir: Ege Yayınları 25-34.
- Mol, Arthur. (2002). "From Environmental Sociologies to Environmental Sociology? A Comparison of U.S. and European Environmental Sociology". *Organization and Environment* 19: 5-27.
- Moran, Joe (2010). *Interdisciplinarity*. 2nd ed. New York: Routledge Publications.
- Naess, Arne (1994). "Derin Ekolojinin Temelleri". *Derin Ekoloji*. G. Tamkoç (drl.). İzmir: Ege Yayıncılık. 113-120.

- Naess, Arne (1995). "The Deep Ecological Movement". *Deep Ecology For The 21st Century*. Ed. G. Session. Boston: Shambhala Publications. 64-84.
- Nargül, Veysel (2014). "İslam Hukukunun Çevre Koruma Algısı Üzerine" *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1990). "İslâm ve Çevre Bunalımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3 (4): 155-174.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1982). *İnsan ve Tabiat*. Çev. N. Avcı. İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1995). *Makaleler (1)*. Çev. Ş. Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2002). *Tabiat Düzeni ve Din*. Çev. L. Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları.
- O'Connor, James (1998). *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*. New York and London: Guilford Publications.
- O'Connor, James (2000). "Sürdürülebilir Kapitalizm Mümkün Mü?". *Marksizm ve Ekoloji*. G.N. Demirer, M. Duran ve G. Özgür (drl.). Ankara: Öteki Yayınevi. 15-45.
- Oughton, Deborah (2003). "Protection of the Environment from Ionizing Radiation: Ethical Issues". *Journal of Environmental Radioactivity* 66: 3-18.
- Ögcem, Ergin (2016). "İnsan-Doğa İlişkisinde Ahlaki Bir Neden Olarak Tanrı Faktörü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8(5): 2950-2962.
- Önder, Tuncay (2003). *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*. Ankara: Odak Yayınları.
- Özer, Mehmet Akif (2001). "Derin Ekoloji". *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi* 10(4): 61-79.

- Özerkmen, Necmettin (2002). "İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 42: 167-185.
- Özdemir, Faruk (2016). "Çevre Merkezli Yaklaşımlar Ekseninde İslam'ın Çevreye Bakışı". *International Journal of Social Science* 43: 133-148.
- Özdemir, İbrahim (2007). "Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru". *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*. Ed. R.C. Foltz, F. M. Denny ve A.Baharuddin. İstanbul: Oğlak Yayıncılık 41- 67.
- Özdemir, İbrahim (2006). "Kur'an ve Çevre". *İslami İlimler Dergisi* 2(1): 161-183.
- Özdemir, İbrahim ve Yükselmiş, Münir (1995). *Çevre Sorunları ve İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Pepper, David (1984). *The Roots of Modern Environmentalism*. London: Croom Helm.
- Plumwood, Val (2002). *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge Publications.
- Sayer, Andrew (1999) "Long Live Postdisciplinary Studies! Sociology and the Curse of Disciplinary Parochialism / Imperialism". *Paper presented to the British Sociology Association Conference*. Glasgow, (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/sayer-long-live-postdisciplinary-studies.pdf/>, 3 Nisan 2017 'de erişildi).
- Session, George (1995). *Deep Ecology For The 21st Century*. Boston: Shambhala Publications.
- Skirberkk, Gunnar (2000). "Marksizm ve Ekoloji". *Marksizm ve Ekoloji*. G.N. Demirer, M. Duran ve G. Özgür (drl.). Ankara: Öteki Yayınevi. 49-61.

- Szasz, Andrew ve Meuser, Michael (1997). “Environmental Inequalities: Literature Review and Proposals for New Directions in Research and Theory”. *Current Sociology* 45: 99-120.
- Şakacı, Bilge Kağan (2013). “Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekolojinin Çözümlemesi”. *Mülkiye Dergisi* 37(1): 9-29.
- Şensoy, Fatma (2014). “Hadislerle Su”, (<http://www.sonpeygamber.info/hadislerle-su/>, 11 Kasım 2016’da erişildi).
- Tamkoç, Günseli (1994). “Derin Ekolojinin Genel Çizgileri”. *Birikim Dergisi* 57: 87-91.
- Timm, Roger E. (1990). “Divine Majesty, Human Vicegerency and the Fate of the Earth in Early Islam”. *Hamdard Islamicus* 13(1): 47-57.
- Toplamacıoğlu, Mehmet (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tuna, Muammer (2007). “Çevrecilik: Tarihsel, Teorik, Felsefi Temelleri ve Küreselleşmesi”. *Çevre ve Politika Başka Bir Dünya Özlemi*. Ed. A. Mengi. Ankara: İmge Kitabevi. 187-220.
- Türkmen, Dursun Ali (2008). “Kur’an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde Çevreye Yönelik İnsan Merkezli Kavramlar Üzerine Mülahazalar”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Uslu, İbrahim (1995). *Çevre Sorunları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ünder, Hasan (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ürgüplü, Gülçin (2013). *Derin Ekoloji Bağlamında Kentte Sokak Hayvanlarıyla Birlikte Yaşamak Olgusunun İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

- Weber, Max (2012). *Din Sosyolojisi*. Çev. L. Boyacı. İstanbul: Yarin Yayınları.
- Weber, Max (1993). *Sosyoloji Yazıları*. Çev. T. Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- White, Lynn (1967). "Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science* 155: 1203-1207.
- Yağcı, Osman Zeki (2008). "Kur'an Ayetleri ve Ekolojik Tahliller". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Yardımcı, Sena (2006). *İnsan-Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yarımca, Özden (2011). "Disiplinler Arası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması". *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 25: 1-22.
- Yaylı, Hasan ve Çelik, Vasfiye (2011). "Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26: 369-377.
- Yaylı, Hasan ve Yaslıkaya, Refik (2015). "İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3: 452-465.
- Yıldırım, Ali (1996). "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12: 89- 94.
- Yıldırım, Zeki (2012). "Kur'an ve Çevre Sorunları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38: 67-100.