

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

ÇEVRE KAVRAMINA DİNÎ VE FELSEFÎ BİR YAKLAŞIM

Abdullah PAKOĞLU

Danışman

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

2010

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Çevre Kavramına Dinî ve Felsefî Bir Yaklaşım**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

06/04/2010

Abdullah PAKOĞLU

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Abdullah PAKOĞLU
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Konusu : Çevre Kavramına Dinî ve Felsefî Bir Yaklaşım
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30. maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OLDUĞUNA O OY BİRLİĞİ O
DÜZELTİLMESİNE O* OY ÇOKLUĞU O
REDDİNE O**

ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

- * Bu halde adaya 6 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir. Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir. O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir. O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur. O

JÜRİ ÜYELERİ

				İMZA
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red

ÖZET
Doktora Tezi

(Çevre Kavramına Dinî ve Felsefî Bir Yaklaşım)

(Abdullah Pakoğlu)

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Düşünen ve sorgulayan bir varlık olması sebebiyle insan, kendisinin ve çevresindekilerin nereden geldiğini ve nereye gittiğini, bu *görünenin* arkasındaki *görünmeyeni* arayıp durmuştur.

Felsefe ve din, bu arayışa cevap veren iki temel kurumdur. Bunların zaman zaman bilimle kurdukları bağlar da bu cevaplara katkıda bulunmuştur. Dinler, birçok defa, insanın çevresini izleyerek ondaki Tanrısal özü müşahede edip doğru yolu bulmasını istemektedir.

Biz de tezimizde, klasik delil olarak bilinen, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilden, çevreye dayalı olan kozmolojik ve teleolojik delilin Tanrı'yı ispatta kullanılmalarının imkân ve başarısını araştırdık.

Girişte, kısaca çevre kavramı ve tarihsel gelişimine değindik. Birinci bölümde, delil getirmek için kendisine dayanılan çevrenin ne derece sağlam ve kabul edilebilir olduğunu, ikinci bölümde ise, dinlerin çevreyi nasıl değerlendirdiklerini ele aldıktan sonra, üçüncü bölümde çevreye dayanılarak getirilen delilleri ele alıp inceledik.

Bu araştırma sonucunda da, son dönemlerdeki bilimsel gelişmelerin de, çoğunlukla, çevreye dayanan bu delillerin temel dayanağı olan, evrenle ilgili öncüllerini desteklemekte olduklarını gördük. Bu sonuç da, söz konusu delillerin, Tanrı'yı ispatta kullanılmasının imkân ve geçerliliklerini hâlâ korumakta olduklarını göstermiş oldu. Bizim önerimiz ise, çevre kavramını kullanarak bu delillerin yeniden tasnif edilmeleri yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Kozmolojik delil, teleolojik delil, yakın-uzak çevre, delil.

ABSTRACT
Doctoral Thesis

(A Religious-Philosophical Approach to the Concept of Environment)

(Abdullah Pakoglu)

Dokuz Eylul University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion Sciences

Human being keeps searching of where does he and his universe come from and go, and also what is the invisibility beyond the visible as thinking and questioning being.

Philosophy and religion are two basic foundations to reply these questionings. Sometimes science involves these questioning in order to reach answers. Generally, religions often advise to find the right way through the observing the environment and universe by exploring divine essence in them.

In this thesis, we have researched possibilities and success of the classical arguments for the existence of God known as cosmological and teleological arguments based on the natural environment and universe.

In the introduction, we have referred briefly to conception of environment and its historical development. We have investigated the first chapter; in what degree, the environment is sound and reliable source. Then in the second chapter how religions value the environment is discussed and finally the arguments which are based on environment are analysed.

As a result of this research, we have seen that scientific developments have supported the roots of the universe related premises of the arguments, based this result has showed that such arguments have been still preserving the validity of the proof of the existence of God. Our suggestion is that there is a need of reclassification of these arguments by using the concept of environment.

Keys: Cosmological argument, Teleological argument, near-distant environment, argument.

İÇİNDEKİLER

Yemin Metni	I
Tutanak	II
Özet	III
Abstract	IV
İçindekiler	V
Kısaltmalar	VI
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

MEYDANA GELİŞİ BAKIMINDAN ÇEVRE

1. Dinî Yaklaşım	26
2. Felsefî Yaklaşım	31
3. Bilimsel Yaklaşım	48

II. BÖLÜM

DİNLERDE ÇEVRE

1. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Çevre	57
2. Müslümanlıkta Çevre	66

III. BÖLÜM

DELİL OLUŞTURMADA ÇEVRE

1. Delil Kavramı	82
2. "Çevre"ye Dayandırılan Deliller	87
a. Kozmolojik Delil	94
b. Teleolojik Delil	105
SONUÇ	115
KAYNAKLAR	117

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
ay.	Aynı yer
bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neřreden
p.	Page (Sayfa)
pp.	Pages (Sayfalar)
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
tah.	Tahkik
trs.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı
vol.	Volume (Cilt)
yy.	Baskı yeri yok

GİRİŞ

“Çevre”, yaşadığımız ortamdaki sorunların iyice hissedilir olmasıyla birlikte, dikkatlerin üzerinde iyice yoğunlaştığı önemli bir ilgi alanıdır. Kendisinden çokça söz edişimizin nedeni; hissedilen sorunların çokluğu ve bu sorunların önem derecesinin de hayatî olması sebebiyle, konuya bakış açılarımız ve konuyla ilgilenen alanların çeşitliliği de, bu duruma paralellik göstermektedir. Yani, varlığı inkâr edilemez bir şekilde ortada bulunan bu soruna yönelik birçok alanda çözümler üretilmekte veya ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple, bizim alanımızla ilgili olarak da, konu, daha çok “etik”le ilgili çalışmaların ilgi odağı olmuştur. Bu çalışmalar neticesinde, burada aktarılsa uzun bir liste oluşturacak birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak biz bu çalışmamızda, çevre etiği ile ilgili hemen hemen hiçbir konuya girmeyeceğiz. Biz, çevre sorunlarından çok, çevrenin bizzat kendisiyle, yani onun “Tanrı’yı bilmede bir delil oluşu” ile ilgili bir çalışma yapacağız.

Bu meyanda, çevre kavramını, ağırlıklı olarak deliller bağlamında ele alacağımızı ifade ettiğimiz tezimizde, asıl konumuza geçmeden önce; çevre ve çevre felsefesi kavramlarının anlamlarını, tarihsel gelişim süreçlerini, çevre konusunun belli başlı filozoflarından birkaçının düşüncelerini burada ele alarak, konuya bir hazırlık yapmak istiyoruz.

Düşünce tarihine bakıldığında, insanın çevresine ve evrene olan ilgisinin insanlık tarihi kadar eski olduğu, genel kabul gören bir fikirdir. Düşünen ve sorgulayan bir varlık olması sebebiyle insan, kendisinin ve çevresindekilerin nereden gelip nereye gittiğini hep merak etmiş, bu *görünenin* gerisindeki *görünmeyeni* arayıp durmuştur. Bu arayış, düşünce tarihinin ilk zamanlarında, “görünen”in kaynağını tesbite yönelik olmuş, daha sonraları ise görünenin ötesini keşfe yönelmiştir. Zaten **felsefe** de bu arayışların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Felsefenin kökenini Yunanlılara dayandıran görüşün, “felsefenin babası” olarak kabul ettiği *Thales* ile diğer ilk çağ filozoflarının da bu arayış içinde olduklarını görürüz. İşte bu yüzden de, ilk felsefenin (ilkçağ felsefesinin) ana konusu; “tabiat (doğa)” olmuştur.

Bundan başka, felsefeden daha eski olduğu kabul edilen **din**lerin de, mensuplarına bir doğa öğretisi sunduklarını ve insanın merak ettiği, görünenin ötesine dair birtakım inançlar telkin ettiklerini de biliyoruz. Zaten felsefenin başlangıcı da; insanın aradığı soruların cevabını din ve mitlerde değil –her ne kadar ilk zamanlarda bu mitolojik ve dinsel unsurlardan tam anlamıyla soyutlanamamış olsa da- aklın ışığında takip ettiği yolda aramasına dayanır.¹ Felsefenin başlangıcına dair bu açıklamaları doğru kabul ettiğimizde ise; dinlerin, felsefeden önce var olduklarını ve “evrenin”, daha doğrusu “her var olanın”, var oluş sebebine yönelik açıklamalarda bulduklarını baştan kabul etmiş oluruz.

Burada şu soruları sormak yerinde olacaktır: İnsanın tüm bu çabalarının sebebi nedir? Neden insan kendisini ve en yakınından en uzağına kadar tüm **çevresini** keşfetmek için uğraşmaktadır?

Çünkü insan, kanaatimizce, kendisini, çevresiyle birlikte değerlendirerek bir yere konumlandırmak istemektedir. Yani, kendisini anlamlandırabilmesi, çevresiyle kurduğu bağ ile mümkün olabilmektedir. İnsan çevresini keşfettikçe “kendisini tanıyabilmekte” ve kendisini tanıdıkça da, mistik bir deyişle, “Rabb’ini bilmekte”dir. Bir başka deyişle, insan çevresindekileri tanıdıkça kendisinin farkına varmakta ve onlar arasındaki yerine dair bir kanaat geliştirmektedir. Bu sebeple, insan “aslında çevresindekileri bizzat onların kendileri için değil, bizzat kendisi için bilmek ister” demek yanlış olmaz. Ayrıca çevre, insanın hayatında varoluşsal bir etkiye sahip olmasıyla da önemlidir. Winston Churchill’in; “önce bizler binalarımızı şekillendiririz sonra da binalarımız bizleri şekillendirir” ifadesi, bu varoluşsal etkiyi ifade etmektedir.² Çevrenin, bizi asıl ilgilendiren etkisi ise, “inanç”ın oluşumunda oynadığı roldür. İmanın gerçekleşme süreci³ göz önüne alındığında, çevre bu süreci gerçekleştirmek için çok uygun bir ortam sunmaktadır. Öyle ki, insan; “dünyayı, mistik yöne kaymadan tecrübe edince, onun içinde ya Tanrı’nın müşahedesi altında,

¹ Ray Spangenburg, Diana Kit Moser, **The Birth of Science**, Facts On File Inc., New York, 1993, p. 11.

² Olcay İmamoğlu, “Psikolojik Açıdan İnsan-Çevre İlişkileri”, **İnsan Çevre Toplum**, Yay. Haz. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 191.

³ Bkz. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s. 35.

Tanrıyla yüzyüze olduğunu hissederek O'nun farkında olur; ya da "tabii olan"dan "tabiat üstü olan"a delil getirerek Tanrı'nın varlığına hükmeder".⁴

Çevresiyle ilgili bilgiler edinme sürecinde insan, çevresinde bulunan varlıkların kendisine hizmet ettiğini ve onların sonuç itibariyle insana hizmete hazır olarak görüldüğünü düşündüğünde, bir bakıma *insan merkezli bir etik* anlayışını üretmiş; ya da çevresindekileri kendisine hizmet için var edilmiş varlıklar olarak değil, kendi başlarına bir anlam ve değer taşıdıklarını, insanın da onlar gibi *bir varlık* olup onlara zarar vermemesi ve tahrip etmemesi gerektiğini düşündüğünde *çevre merkezli bir etik* fikri inşa etmiş olur.

Ayrıca, insan, yalnızca yakın çevresiyle ilgilenmemiş, kozmik çevresi (dünya, evren) hakkında düşündüğünde kendisi gibi onun da var oluş sebebini ve kaynağını anlamaya gayret etmiş; kimi zaman bulduğu *sebepler* üzerinden hareketle kendisinin ve evrenin **varoluşunu açıklamaya** çalışmış (yaratıcılık/creationism, sudur, evrim vb.), kimi zaman ise evrenin bizatihi *var olmasından* hareketle (kozmojik delil) ya da evrenin ve ondaki herşeyin sadece var olmakla kalmayıp aynı zamanda bir düzen, estetik ve amaç sahibi oluşu (teleolojik delil) fikrinden yola çıkarak, onu **var eden sebebe ulaşmaya** gayret etmiştir. Yani, kimi zaman var edenden hareketle varlığı (evreni) anlamaya çalışmış, kimi zaman da varlıktan hareketle var edene ulaşmaya gayret etmiştir. Sonuç itibariyle her iki tutumun da, somut çevreden hareket etme paydasında buluştukları açıkça gözükmektedir.

Peki, bugün geline nokta, ilim ve teknolojinin bizlere sağladığı veriler, çevreden hareketle ulaşılan bu sonuçları doğrulamada, ya da yanlışlamada neler söylemektedir? Çevre hakkında edindiğimiz bunca yeni bilgi sonucunda, eski bilgilerimizin durumu nedir? Bilgilerimiz güvenilirliklerini ve sağlıklarını muhafaza etmekte midirler, yoksa geçerliliklerini kaybederek yerlerini yeni bilgilere mi terk etmişlerdir?

⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 90.

Ayrıca, Tanrıyı ispatta kullanılan klasik üç delilden en eskisi sayılan *kozmojik delil* ile bu üç delilden biri olan *teleolojik delil*in temel terimleri sayılan “âlem” (evren) hakkında elde edilen yeni bilgi ve bulgular bu delillerin sağlamlığını ve işlevselliğini ne yönde etkilemişlerdir? Bu yeni bilgiler, bu deliller sayesinde oluşan ya da kuvvetlenen inancımızı daha da sağlamlaştırmakta mı, yoksa zayıflatmakta mıdır? “Evrenin varlığı” Tanrının var olduğu bilgisinin doğruluğunu ispatlamada kendisine güvenilecek bir sağlamlık taşımakta mıdır?

Bu ve benzeri sorulara cevap aradığımız bu çalışmadaki tezimiz şudur: Araştırmamızda Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkla sınırlandıracağımız dinlerin çevreye bakışları, onun bir “âyet” yahut “Tanrı’nın tecelligâhı” oluşu yönündedir ve evren canlı, dinamik bir yapıda olup bir değer ifade etmektedir. İlk ve ortaçağ filozoflarının büyük çoğunluğunun da iştirak ettiği bu düşünceye, dinlerin karşısında olan yakın ve modern dönem ateist ve materyalist felsefe anlayışları ise bu bakış açılarını olumlu değerlendirmezler. Bilimsel pozitivizm de, bu konuda sözü edilen bu akımlarla hem fikirdir. Onlar bu âlemi, başlangıçsız ve sonsuz “mekanik bir düzen” olarak görmekte ve onun, düzgün işleyen bir makine gibi işleyişini devam ettirdiğini düşünmektedirler. Ve onlara göre bilim her şeyi açıklayabilecek yetkinliktedir. Ancak onların iddiasının aksine, bilimin gelişmesi ve bilimsel buluşlar, evrenin “Tanrısal yönünü”nün zayıflığını ispatlamada kullanılacak verilerden çok, evrenin bir başlangıcının ve sonunun olduğunu gösterecek, Tanrı’nın varlığını ve evrenin Tanrısal bağıni desteklemekte kullanılacak veriler üretiyor gözükmektedir. Bu sebeple de, âleme, dolayısıyla çevreye dayalı olarak geliştirilen kozmojik ve teleolojik delillerin güvenilirlik ve geçerlilikleri artmaktadır.

Her ne kadar çevre kavramı, yalnızca bizi kuşatan fiziksel unsurları değil, toplumsal unsurları da içeriyor⁵ olsa bile –ki bu çevre sosyolojinin ilgi alanına girmektedir- çevreyle ilgili yapılan çalışmaların çoğunlukla fiziksel yakın çevremizle (mikro çevre) ve çevre ahlakı ile ilgili olduğunu düşündüğümüzden, bu kavramı makro seviyede, evren boyutunda, inceleyen bir çalışma yaparak, din ve felsefenin bu kavram üzerinde buluştuğu ve ayrıştığı noktaları ortaya koymaya çalıştık.

⁵ Fiziksel çevre, toplumsal çevre ayrımları için bkz. Ruşen Keleş, Can Harmancı, **Çevrebilim**, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 23-25.

Tezimizi literal tarama metodu ile hazırladık. Konuyla direkt ve dolaylı ilgisi olduğunu düşündüğümüz eserleri tarayarak elde ettiğimiz verileri felsefî ilkeler ışığında değerlendirmeye çalıştık. Okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla, dipnotlarda her sayfada eserin tam adını vermeyi, aynı sayfada esere tekrar atıf yapılıyorsa o zaman kısaltmalar kullanmayı uygun gördük.

Çevre Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

Aslında “çevre” sözcüğü, sıkça kullanmamıza rağmen ve ilk bakışta anlamı her ne kadar açık ve kolay anlaşılır görünmekteyse de, kavram incelendikçe ve ilgili olduğu alan belirlenmeye çalışıldıkça ne denli karmaşık ve anlamı net olarak ortaya konulamayan bir kavram olduğu anlaşılacaktır.⁶ Çünkü bu kavram, yani çevre, çoğu zaman bir tanım verilmeden kullanılmakta, tanımlandığında ise konuşanın/yazanın anlayışına göre farklı içerikler kazanmaktadır. Kavramla ilgili vurgulanması gereken bir diğer önemli yön ise; kavramın *kuzey* ya da *güney* gibi ilişkisel bir sözcük olup tek başına pratik bir anlam ifade etmediğidir. Tıpkı, *bir şeyin kuzeyi*, ya da *güneyi* olduğu gibi, çevre de *bir şeyin çevresidir*. Yani “kuzey” ya da “güney” sözcüklerinin, bir merkezle ilişkilendirilmeden pratik bir anlam ifade etmeyip, *bir şeyin kuzeyi*, ya da *güneyi* olarak ifade edildiğinde anlaşılabilir bir anlam kazanmaları gibi, “çevre”nin de onu “çevre edinecek” bir “merkez” olmadan, “çevre olma bakımından” bir anlam ifade etmediği görülecektir. O halde buradan hareketle, “çevre” sözcüğünün, deyim yerindeyse, “çevreleyen” ve “çevrelenen” olmak üzere en az iki unsuru barındırmakta olduğu da anlaşılacaktır.⁷

Çevre kelimesi için, en kapsamlı Türkçe sözlüklerimizden birisi olan H. Kâzım Kadri'nin *Türk Lügati* isimli eserinde; kelimenin köken olarak Azeri Türkçesi ile ilgili olduğu belirtilip, “etraf”, “muhit” kelimelerinin verilmesiyle yapılan kısa açıklamayla yetiniliyor.⁸ Türkçemizde de zaten çevre sözcüğü ile eşanlamlı olarak kullanılan diğer kavramlar “*muhit*”, “*civar*” ve “*etraf*” gibi kelimelerdir.

⁶ Keleş, Harmancı, **Çevrebilim**, s. 21.

⁷ Hasan Ünder, **Çevre Felsefesi**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 4.

⁸ Hüseyin Kazım Kadri, **Türk Lügati**, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1928, c. 2, s. 461.

Bu kelimeler için de, yine Türk Lügati'ne baktığımızda **Muhitin**; gözetmek, korumak, sıyanet etmek anlamlarına gelen Arapça *Hâ-Ta* fiilinin “ism-i fâili” olduğu ifade edilip, “*ihata eden, kuşatan*” anlamı verildikten sonra, mecazen, âdetâ *sosyal ve psikolojik çevreye* işaret eder şekilde; “*insanın işgal ettiği sosyal ve manevi mevki*” anlamına geldiği belirtilmiş⁹, *fizikî çevreye* işaret eden **civar** ise, “*yakın yer, etraf*”¹⁰ olarak kısaca tarif edilirken **etraf** da “*bir mevkiin yanları, cevanip, civar*”¹¹ olarak açıklanmıştır.

“Muhit” kelimesi İngilizce sözlükte ise; “birisinin devindiği, hareket ettiği daire”¹² olarak; “civar” kelimesinin karşılığı olarak ise, günümüzde çevre kavramının karşılığı olarak kullandığımız “environment” sözcüğünün kökü olan “**environ**” kelimesinin verilmesiyle tanımlanmıştır.¹³

Çevre kelimesi bu sözlük anlamlarını daha sonra terim anlamı içinde de muhafaza etmiş, bir anlam kaybı veya değişimi yaşamamıştır.¹⁴

Kimi zaman çevre kavramına eş anlamlı olarak kullandığımız “doğa” kelimesi ise İngilizcede, Latince *natura* kelimesinden gelen “nature” kelimesi ile ifade edilmekte ve “bizim de bir parçası olduğumuz şeyler sisteminin ifadesi olan evren ve maddî yahut hem fizikî, hem ruhsal dünya”¹⁵ anlamlarına gelmektedir.

“Doğa” kelimesi ayrıca, “bir şeyin, o şeyi kendisi yapan baskın, özgün karakteri, doğuştan gelen özellikleri vb. ile Hıristiyan dinî literatüründe çocuğun vaftiz edilmeden önceki durumunu” ifade etmek için kullanılır.¹⁶ Bu kullanımlar ile, dünyamızın sunî olarak oluşturulmamış yerlerine “doğa” veya “doğal” dememiz

⁹ H. Kazım, **Türk Lügati**, c. 2, s. 486-487.

¹⁰ H. Kazım, **a.g.e.**, c. 2, s. 263.

¹¹ H. Kazım, **a.g.e.**, c. 3, s. 410.

¹² H.C. Hony (Fahir İz danışmanlığında), **A Turkish-English Dictionary**, Oxford Press, London, 1957, s. 247.

¹³ Hony, **a.g.e.**, s. 57.

¹⁴ Mesela *iyi, güzel* anlamlarına gelen “hasen” kelimesi, Hadis ilminde terim olarak kullanıldığında *sahih hadis ile zayıf hadis arasında yer alan* anlamında kullanılmakta olup, kelime anlamından bir kayma olmuştur.

¹⁵ **The New Websters Encyclopedic Dictionary**, ed. Virginia S. Thatcher, Grolier Inc., New York, 1968, vol. I, p. 559.

¹⁶ **Webster's New Twentieth Century Dictionary**, ed. Jean L. McKechnie, The World Publishing Company, New York, 1959, p. 1197.

arasında, her ikisinin de, orijinal hallerini ifade eden anlam benzerlikleri dikkatimizi çekmektedir.

Çevre kavramı İngilizcede *environment* kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kelime sözlüklerde ifade edildiğine göre; etrafını kuşatmak, etrafını çevirmek anlamlarına gelen “environ”¹⁷ kelimesinden türetilmiş bir kelimedir ve “1) çevreleyen, kuşatan yahut kuşatılmış-çevrelenmiş olma hali, 2) çevreleyen-kuşatan şey ve 3) bir tek veya bir grup organizmanın gelişimini etkileyen onu çevreleyen bütün şartlar veya haller” anlamlarında kullanılır. Tüm bu anlamlar, organizmayı etkileyen dış anlamlara işaret ettiği için, organizmayı etkileyen iç etkenleri ifade eden “kalıtım/miras” kelimesinin zıddı olarak da sıklıkla kullanılır.¹⁸ Ayrıca bu kelime, yaşayan çevresel bir varlığı çevreleyen ve onun varoluşunda, büyümesinde ve gelişiminde etkili olan maddi ve manevi şeyler için de kullanılır.¹⁹ Kısaca, çevre kavramı, “herhangi bir organizmayı çevreleyen diğer organizmalar ve geniş anlamıyla *dünya* da dâhil, tüm şeyler”²⁰ olarak açıklanabilmektedir.

Romanyalı zoolog Bogdan Stugren’in, çevreyi sekiz başlık altında tasnif etmeyi teklif ettiği ifade edilmektedir. Bu tasnifin, Kur’an’ın, yeryüzü ile ilgili âyetlerinde verilen bilgilerle de bir uyumluluk arzettiği söylenebilir.²¹

¹⁷ **The New Webster Encyclopedic Dictionary**, vol. 1, p. 293.

¹⁸ **Webster’s New Twentieth Century Dictionary**, p. 609.

¹⁹ **The New Lexicon Webster’s Dictionary**, ed. Bernard S. Cayne, Lexicon Publications Inc., New York, 1990, vol. 1, p. 316.

²⁰ P.H. Collin, **Dictionary of Environment&Ecology**, Bloomsbury, London, 2004, p. 74.

²¹ Necmettin Çepel, **Doğa, Çevre, Ekoloji ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1992, ss. 40-41. Buradaki tasnif şöyledir: **1- Kozmik Çevre:** Dünyanın dışındaki gök cisimlerinden kaynaklanan fiziksel kuvvetler. Işık ve ısı enerjisine ayrılan güneş ışınları ile kozmik ışınlar gibi. Kur’an da güneşin ısı, ayın ışık kaynağı olduğunu belirtir. Bkz. Yunus 10/5; Nuh 71/16. **2- Jeofiziksel Çevre:** Yerçekimi, manyetik alan ve hava akımları gibi dünyanın yapı özelliklerinden doğan fiziksel kuvvetler. Hava akımı ile ilgili bkz. Hicr 15/22; Rûm 30/48; Fâtır 35/9. **3- Oroğrafik Çevre:** Yeryüzünün dış görünümü ve yapısıyla ilgili özelliklerin yarattığı çevre. Denizden yükseklik, arazi eğilimi gibi karakteristik özellikler. Yer in şekli ve dağlar için bkz. Nuh 71/19; Gâşiye 88/19-20. **4- Edafik Çevre:** Toprağın fiziksel, kimyasal özellikleri ve toprak tiplerini kapsar. Bkz. Araf 7/58. (Burada toprağın fiziksel, kimyasal özellikleri değil verimli/verimsiz gibi ayırım yapılmıştır.) **5- Hidrolojik Çevre:** Su ve nemin değişik fiziksel durumlarından oluşan etkileri kapsar. Bakara 2/164; Kâf 50/9. **6- Jeoşimik Çevre:** Yerkürenin dış kabuğuna ait jeolojik karakteristikleri kapsar. Âyetlerde yeryüzünden bahsedilmekte ancak onların jeolojik karakteristiklerinden bahsedilmemektedir. **7- Biyosonetik Çevre:** Canlı varlıklarla ilgili olarak türlerle ilgili yapı ve ilişkiler ağına ait yapı. İsrâ 17/70; Gâşiye 88/17; En’am 6/99. **8- Biyoşimik Çevre:** İnorganik ve organik besin maddelerinin oluşturduğu çevre. Abese 80/28; Tîn 95/1. Bir

Stugren'in tasnifinin dışında bir başka tasnif ise, Amerikalı botanikçi H. L. Mason ve ekoloji üzerine araştırmalarıyla bilinen biyolog J. H. Langenheim'in birlikte kaleme aldıkları makalelerinde yapılır. Onlar çevreyi öncelikle, "potansiyel çevre" ve "operasyonel çevre" olmak üzere ikiye ayırırlar. Onlara göre çevre; 1) bir sınıflandırma sözcüğü ve 2) organizma hedefli bir kavramdır. Onlar, organizmanın çevresinde bulunup da organizma üzerinde henüz etkili olmayan unsurlara "potansiyel çevre" adını verirler. Bu potansiyel çevre, henüz *asıl çevre* olarak kabul ettikleri "operasyonel çevre" değildir. Organizmanın etrafındaki şeylerin *çevresel bir fenomen* olarak sınıflandırılabilmesi (operasyonel çevre olabilmesi) için; 1) o şeylerin organizma için işlevsel olarak bir anlamlarının olması, 2) organizmanın yaşamı boyunca kimi zamanlarında organizma üzerinde direkt olarak etkili olması, 3) tek bir organizmanın, gebe kalımdan yetişkinliğe kadarki gelişim tarihini ifade eden, ontojeni²² tarafından düzenlenmiş süre kadar organizma üzerinde etkili olma şartlarını ararlar.²³ Bu tanımlardaki potansiyel çevre kapsamını, daha çok kozmolojik delil, operasyonel çevre kapsamını ise teleolojik delil ile ilgili çalışmalara uygun alanlar olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Mason ve Langenheim'in tariflerinden, çevre kavramını her tür organizma için kullanabilmenin mümkün olduğunu anlıyoruz. Çevre tanımlarının birçoğunda bunu görmek mümkün olduğundan, onların bu düşüncelerinde yalnız olmadıklarını da ifade edebiliriz.²⁴ Ancak, bu kavramın kullanımını yalnız insan için mümkün görenler de vardır. Bu görüşte olanlara göre, çevre; insanın kendisine yakınlığı

öneri olarak ortaya atıldığı belirtilen bu tasnifin neredeyse tüm maddelerinin, Kur'an'ın da vurguladığı başlıklarla uyuşması dikkat çekicidir.

²² Bkz. **Webster's Comprehensive Dictionary**, Trident Press, Florida, 1996, p. 883.; Larry L. Mai, Marcus Young Owl, **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution**, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 380.

²³ Herbert L. Mason, Jean H. Langenheim, "*Language Analysis and the Concept 'Environment'*", **Ecology**, USA, 1957, vol. 38, no: 2, pp. 331, 339.

²⁴ Recep Bozyiğit, Tufan Karaaslan, **Çevre Bilgisi**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1998, s. 18.; **A Dictionary of Science**, Oxford University Press, New York, 2005, p. 293.

ve dönüştürerek içinde yaşanılır kıldığı dünyadır. *Dünya* bütün canlılara aitken, *çevre* yalnızca insana özgüdür.²⁵

Birkaç paragraf önce verdiğimiz tanımda belirtilen organizmaları, çoğunlukla, “kendileri ve kendilerinin dışındaki organizmalar arasındaki ilişkiyi inceleme”²⁶ olarak tanımlanan *ekoloji*²⁷ konu edinir. İnsanın bu ekosistemdeki yeri ve çevresine karşı tutumunun ne olması gerektiği gibi konular felsefede, *ekosofi* (ecosophy) ve *ekofilozofi* (ecophilosophy)²⁸, *çevresel etik/çevre etiği* (environmental ethics)²⁹ ve *derin ekoloji* (deep ecology)³⁰ gibi kavramlar altında ve daha çok etik alanında ele alınır. Burada, çevre konularının felsefede ele alınışıyla ilgili olarak, insan kaynaklı sorunların “etik” yönüyle değerlendirilmesinin doğal olduğunu, özelde de bugün yaşanan çevre sorunlarının kaynak ve çözümü üzerinde felsefî düşünüşün bize yeni bakış açıları kazandıracığını kabul etmekle birlikte müstakil bir “çevre felsefesi”

²⁵ Nejat Bozkurt, “*Dünyamız Gelecekte Ne Kadar Yeşil Kalabilecek: Felsefe Açısından Çevre*”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1 (yıl: 2 sayı: 6), s. 87. Ayrıca bkz. Mine Kışlalıoğlu, Fikret Berkes, **Çevre ve Ekoloji**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 16.

²⁶ Collin, **Dictionary of Environment&Ecology**, p. 69.

²⁷ “*Ekoloji* kavramını ilk kez, 1870 yılında Alman zoolog Ernst Haeckel Grekçe *oikos* (ev/house) *logos* (mantık yahut bilgi) sözcüklerinden türeterek (yukarıda belirttiğimiz anlamıyla) kullanmıştır.” Bkz. William P. Cunningham, “*Ecology*”, **Environmental Encyclopedia**, ed. Marci Bortman, Peter Brimlcombe, Gale, USA, 2003, vol. 1, p. 421; Çepel, **Doğa, Çevre, Ekoloji**, s. 13.

²⁸ “*Ekosofi* kavramını ilk defa, Norveçli filozof Arne Naess, tabiatı ve bizim onunla olan ilişkimizi inceleyen müstakil bir disiplin olarak tanımladığı *ekofilozofiden* uyarlayarak kullanmıştır. Ona göre, ekofilozofi de tıpkı salt felsefe gibi analitik düşünce, mantıklı delil getirme ve dikkatlice sorgulanmış tezlere dayalı olarak yürümektedir. Ancak Naess ekofilozofi ile ekosofi arasında bir ayırım gözetir. Ona göre ekosofi, bizim çevremize karşı takınacağımız tutumumuzu belirleyen ‘kişisel bir felsefe’dir” Bkz. Gerald L. Young and Douglas Smith, “*Ecosophy*”, **Environmental Encyclopedia**, vol. 1, p. 426.

²⁹ “*Çevre etiği*; etik’in insanlar ile doğal dünya arasındaki moral ilişkilerini ele alan bir daldır. Bu alan, insanın doğal tabiata karşı bir yükümlülüğü yahut sorumluluğu var mıdır?, varsa insan ihtiyaç ve çıkarları karşısında dengelenmiş bu sorumluluklar nelerdir? gibi sorulara işaret eder. “ Bkz. Christine B. Jeryan, “*Environmental Ethics*”, **Environmental Encyclopedia**, vol. 1, p. 489.; Çevre etiğinin, genel anlamda insanın doğayla, ya da geniş anlamda kendi dışındaki dünya ile nasıl ilişkide bulunması gerektiğini incelediğini söyleyebiliriz. Önceleri bu alanın kapsamına daha çok, vahşi doğal alanlar ve bu alanlarda devam etmekte olan vahşi yaşam unsurları girerken, özellikle son yıllarda insanın içinde yaşadığı yakın çevresi ve bu çevreyle kurduğu yakın ilişki de bu alanın konuları arasına girmiştir. Bkz. Eray Yağanak, Güncel Önkal, “*Çevre Etiği*”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005, c. 3, s. 590.; Ayrıca bkz. Joseph R. Des Jardins, **Çevre Etiği**, çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, ss. 46-49.

³⁰ “*Derin Ekoloji* (Deep Ecology) Norveç’li filozof Arne Naess tarafından 1973’te kavramsallaştırılmıştır. Naess “sığ” ve “derin” ekoloji arasında bir ayırım gözetmiştir. *Sığ ekoloji*, doğal kaynakların korunması, hava ve su kirliliğinin azaltılması ve insan sağlık ve refahının yükseltilmesi için önlemler almayı vurgularken *derin ekoloji*, insanın diğer yaratıklar gibi, karmaşık bir etkileşim ve dayanışma ağının içinde herhangi bir üye olarak varolduğunu savunur ve bunu anlamayıp doğaya hükmetmeye kalkıştığında doğal çevreye zarar vereceğini iddia eder. “ Bkz. Terrence Ball, “*Deep Ecology*” **Environmental Encyclopedia**, vol. 1, p. 355.

yahut “çevre etiği”nden söz edilmesinin mümkün olup olmadığı yönünde tereddüt taşıyanların bulunduğunu da burada belirtmemiz gerekir.³¹

“Çevre felsefesi” tamlamasındaki “çevre” kavramıyla, daha çok tümel olarak insan türü ve onu çevreleyen fiziksel ve biyolojik ortam kastedilir.³² Norveçli filozof Arne Naess tarafından, “doğal dünyayı ve insanın onunla olan ilişkisini incelemek üzere felsefi bir araştırma ve inceleme etkinliği” anlamında kullanılan “çevre felsefesi”, her ne kadar 1970’lerin başlarında ortaya çıksa da,³³ işaret ettiği etkinliğin köklerini düşünce tarihinin ilk zamanlarına kadar dayandırmak mümkündür. Ancak, sınırları, konuları belirginleşen bir akım olarak “çevre felsefi”, daha çok 1970’lerden sonraki felsefi yorumlar için kullanılır.

Çevre felsefesinin kökeni diyebileceğimiz düşünceler bağlamında, insanın, ilk varoluşundan beri –en azından insanlık tarihi hakkında bilgi ve belge sahibi olduğumuz zamandan bu yana- bulunduğu evreni, kendisini ve bu evrendeki yerini, kendisinin ve evrenin nereden gelip nereye gittiğini sormadan ve bu sorularına cevaplar aramadan bir dönem geçirdiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Hatta, felsefe tarihinde de, “doğa filozofları” olarak isimlendirilen “ilkçağ” filozoflarının bu sorunlarla meşgul olduklarını ve “evrenin kaynağı problemi”ni ana felsefi sorunları olarak ele aldıklarını görürüz, ki bu görüşleri birinci bölümde daha detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

Ayrıca, insan, yalnızca genel anlamda felsefede değil, daha özel olarak estetik ve sanatta da çevresiyle ilgilenir. Çünkü sanat, çok kere doğayı taklit eder, örnek alır. Her ne kadar İrlandalı ünlü yazar Oscar Wilde, ifade ettiğinde şok edici olarak değerlendirilen “doğa sanatı taklit eder” görüşünü benimsemiş olsa da, sanatsal

³¹ Harun Tepe, “ ‘Çevre Etiği’: ‘Toprak Etiği’ mi Yoksa ‘İnsan Etiği’ mi?”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1 (yıl: 2 sayı: 6), ss. 45-46.

³² Hasan Ünder, “Çevre Felsefesi”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005, c. 3, s. 598.

³³ Ünder, **Çevre Felsefesi**, ss. 14-15.

imgelerin, insanlar tarafından sadece doğayı yeniden şekillendirmek için değil onu “anlamak” için kullanıldığı genel olarak kabul edilen bir görüştür.³⁴

Doğayı yalnızca estetik değil, din de değerlendirir. Öyle görünüyor ki, estetik ve dinin, özellikle Hıristiyanlığın, değerlendirmeleri birbirine zıt olarak gelişmiştir. O kadar ki, dinin gelişmesinin, estetik yaklaşımın zayıfladığı dönemlerde olduğu görüşü dile getirilmiştir. Eğer bu tarihsel değerlendirme doğru kabul edilirse, estetiğin Hıristiyan teizmi altında başarılı olamadığının görülmesi, şaşırtıcı bir durum olmayacaktır.³⁵ Doğanın, estetik-sanat-din arasında değerlendirilişine bu kısa ifadelerle değinmek bir fikir vermesi bakımından yeterli olacaktır.

İnsanın, hemen her dönemde, etrafındaki bu “varlık âlemi” üzerine düşündüğünü ve çeşitli cevaplar bulmaya çalıştığını yukarıda ifade etmiştik. İşte bulmaya çalıştığı bu cevapları da ona, iki ana kaynak sağlamıştır. Bunlardan birincisi; her ne türde olursa olsun *din* (ister ilahî isterse beşerî), bir diğeri ise insan aklını temsil eden *felsefe*dir. Bunlardan *din*, kronolojik olarak *felsefe*den önce gelir, hatta insanlığın ilk zamanına kadar ulaşır. Din, ayrıca gücü nispetiyle de *felsefe*den öndedir; *felsefe* tarihte dönem dönem birincil derecede önemli olup, çoğunlukla ikincil derece rol oynarken, o, insanlık üzerinde sürekli ve üstün güce sahip önemli bir fenomen olagelmıştır.³⁶ Dolayısıyla din ve *felsefe*, kişinin çevre düşüncesinin oluşumu ve şekillenişinde çoğu zaman kendi güçleriyle orantılı olarak daima önemli bir rol oynamışlardır.

Çevreyle ilgili düşüncelerin; genel çerçeve itibariyle, fikrî yapısının odağına *insanı* alan görüş ile merkeze *çevreyi* oturtup düşüncesini bunun etrafında şekillendiren iki ana yaklaşım doğrultusunda geliştiğini görmemiz mümkündür. Bu ayırım, “mekanist görüş” ve “ekolojik görüş” olarak ifade edilirken, onların kendi içlerinde yeknesak bir yapıda olmayıp, bağlandıkları ana fikre uzaklık ve yakınlık, yahut bir başka ifadeyle, ana fikre bağlılıkta katılık ve ılımlılık düzeyleri farklılık gösteren çeşitli düşünceler barındırdıkları da belirtilmektedir. **Mekanist görüş**

³⁴ J. Douglas Porteous, **Environmental Aesthetics**, Routledge, London, 1996, p. 47.

³⁵ Allen Carlson, **Aesthetics And The Environment**, Routledge, London, 2002, p. 84.

³⁶ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 10.

altında: Sıkı insanmerkezcilik - zayıf insanmerkezcilik; ya da **ekolojik görüş**
kapsamında: Hümanist çevremerkezciler - sıkı çevremerkezcilik gibi.³⁷

Bu temel ayırımı ifade ettikten sonra, ana hatlarıyla bu iki ana görüşü kısaca incelemeye çalışalım.

1. Mekanist Görüş

Dünyayı merkeze alan Ortaçağ evren anlayışına ilk darbeyi Kopernikos'un (1473-1543) geliştirdiği güneş merkezli evren sistemi vurmuştu. Bu yeni kuramla "dünya", uzayda gezinen diğer gezegenlerden bir gezegen ve üzerindeki insan da artık evrenin merkezinde değil, gezegenlerden bir gezegende yaşayan bir varlık olmuştu.³⁸ İnsanda, kendisinin ve üzerinde yaşadığı evrenin değerini yitirme duygusuna yol açan bu yaklaşım, mekanik dünya düşüncesine varan yolda belki de ilk adımdı.

Bu adımdan sonra, evreni kendi içinde kapalı matematiksel bir makine olarak gören modern doğa anlayışı, onu bir değer sahibi olmaktan uzaklaştırarak nesnelleştirmiştir. Bu görüşün temelinde, Galileo (1564-1642) ve sonrasında Newton'un (1642-1727) geliştirdiği *matematiksel fizik* yer aldığı için bu anlayışın iki önemli temsilcisi de onlardır. "Bu fiziğe göre evren uzay ve zaman içindeki atomlardan oluşan maddenin hareketlerinden ibaret,engin, kendi içinde kapalı *matematiksel bir makinedir.*"³⁹ Galileo'ya göre, doğa, şifreli olarak kaleme alınmıştı ve o şifrenin anahtarı da matematikti. Çünkü Platonculuktan etkilenen Galileo için gerçek dünya; soyut matematik bağıntıların ideal dünyası idi. Bu ideal dünya modeline göre gerçekleşen ve onun gibi kusursuz olmayan maddesel dünya bu ideal dünyanın eksik de olsa bir gerçekleşmesi idi. Bu sebeple, maddesel dünyayı gerektiği

³⁷ Bkz. Ünder, **Çevre Felsefesi**, ss. 28-32.

³⁸ Ünder, **a.g.e.**, s. 38.

³⁹ Ünder, **a.g.e.**, s. 39.

gibi anlayabilmek için ona aslî kaynağından, yani matematik bağıntıların egemen konumundan bakmalı idik.⁴⁰

Doğaya yöneldiğimizde gördüğümüz sayı, şekil, büyüklük, hareket, konum gibi, cisimlerden ayrılması imkansız olan ve matematiğin diliyle ifade edilebilen nitelikler, doğanın *aslî (birincil) nitelikleridir*. Koku, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık, tat, renk gibi nitelikler ise doğada, gerçek dünyada bulunmayıp sadece bunları algılayan kişide olan, subjektif *ikincil niteliklerdir*. Bunlar subjektif algılar olduğu için de gerçek değil, insanların doğaya atfettikleri izafî niteliklerdir. Bu yaklaşım sonucu öznelikten uzaklaşan doğada haz, tutku, zevk vs. gibi insanî duygulara yer yoktur. Bu duyguların yeri yalnızca zihindir ve doğada bir karşılığı yoktur. Böylece insan ve doğa kesin çizgilerle birbirinden ayrılmakta, doğa kendi mekanik işleyişini sürdürmektedir.⁴¹ Bu mekanik işleyiş ve onun düzenliliğine öylesine inanılıyordu ki, Fransız matematikçi ve gökbilimci Simon de Laplace (1749-1827), “geçmişe bakarak tüm evrenin geleceğini kesinlikle belirlemenin elimizde olduğunu” ileri sürüyordu.⁴²

İnsan ve doğa arasındaki bu ayrışımın aslında modern doğa bilimi, bir benzeşimden başka bir benzeşime geçiyordu. “Eski Yunan doğa bilimi, *makrokozmos doğa ile, mikrokozmos insan* arasındaki benzeşime dayalı iken, Rönesans doğa bilimi ise, Tanrı’nın işi olan doğa ile, insan işi makine arasındaki benzeşime dayanıyordu. Bu görüş, makine yapımı ve kullanımıyla tanışıklık sayesinde canlanmıştı.”⁴³

Makineyle tanışan insan, evreni de büyük bir makine olarak algılamaya başlayınca, mekanik işleyişini sürdüren bu “büyük makine”ye karşı yaklaşımı da elbette bir makineye olması gereken biçimde oldu: Ona tahakküm etmek ve ondan azami derecede istifade etmek. Her ne kadar bu mekanik evren anlayışı, evrene karşı

⁴⁰ Richard S. Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak, Ankara, 1997 (7. Basım), s. 24.

⁴¹ Ünder, **Çevre Felsefesi**, ss. 39-40.; Des Jardins, **Çevre Etiği**, ss. 416-417.

⁴² Cemal Yıldırım, **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 128.

⁴³ R. G. Collingwood, **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 19.

sürekli yıkıcı, sömürücü, kibirli bir tutumla yaklaşmayı gerektirmese de, böyle bir tutumu engelleyecek bir unsur da yoktu.

Bu makineleşen evren düşüncesinden önce, Newton sonrasına kadar, evrendeki işleyişin, düzenin dayandırıldığı ve her yerde var olan, her şeye gücü yeten bir Tanrı düşüncesi var olagelmıştır. Ancak genellikle aydınlanma dönemi evren modelinde ise artık Tanrı'ya yer yoktur. Doğa, bundan böyle kendisinde görülen ilahî özelliklerini yitirmiş, kendi kendine yeterli ve mükemmelliğe erişmiş bir makine haline gelmiştir. Evren bundan böyle kutsal bir gücün eseri olarak algılanmamakta, boşlukta devinen “amaçsız” bir atom yığımına dönüşmektedir.⁴⁴

Tüm bunlarla birlikte, mekanist düşüncenin gelişiminin; akıl sahibi insanı tek ve en yüksek değer sayan, tabiatüstü alana hiç başvurmaya gerek duymadan, doğal yolla kişinin ahlaki ve yaratıcı gelişimini gerçekleştirebileceğine inanan ve buna bağlı olarak da insanın özgürlüğünü ve etkinliğini vurgulayan, kökleri her ne kadar antik Yunan'a kadar gitse de, Tanrı'dan yeryüzüne çevrilen gözlerin insana yönelmesiyle birlikte, Aydınlanma rüzgarını da arkasına alarak gelişen *hümanizm* düşüncesiyle de yakın ilişkisi olduğunu ifade etmek mümkündür.

Şimdi de, çevre olgusuna dikkatlerimizi çeken ve onu bir konu olarak araştırma ve incelememize sebep olan çevre problemlerinin, fikrî kaynağı olarak ifade edilen *mekanist görüşün* gelişmesinde etkili olan önemli filozofları ve onların bu konudaki düşüncelerini kısaca ele almaya çalışalım.

1.1. Mekanist Düşüncenin Oluşumunda Etkili Olan Başlıca Filozoflar

Çevre hakkında ana iki yaklaşım modeli olarak; *mekanist düşünce* ve *ekolojik düşünce*nin var olduğundan bahsetmiştik. Şimdi bu görüşlerden mekanist düşüncenin gelişmesine zemin hazırlayan önemli filozofları ve onların düşüncelerini ana hatlarıyla ele alalım.

⁴⁴ Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 45.

Aslında çağdaş mekanist düşüncenin oluşumunda direkt olarak etkili olmasa da, fizik ve doğa üzerine olan görüşleriyle konumuz açısından kendisine atıfta bulunmanın lüzumuna inanarak burada ele almayı uygun gördüğümüz **Aristoteles** (M.Ö.384-322), evren üzerine düşünürken şu soruyu sorar: “Niçin her zaman oluş olacaktır ve oluşun fail nedeni nedir? Kimse bunu söylememektedir.”⁴⁵ Aristoteles, bu sorusunun cevabını verirken evreni kendisindeki parçalardan hareketle anlamaya çalışıyordu. O, dünyadaki şeyler arasındaki ilişkiyi tespit için uğraşırken bu parçalar arasındaki ilişkiyi doğru kurmanın, bize dünyayı anlama imkânı vereceğine inanıyordu. Aristoteles, insanın doğal yapısının da gerçeği ve eğer uygun yöntemler takip edilirse doğal dünya hakkında da birçok şeyi anlamaya uygun olduğunu düşünüyordu. Ancak o, bu doğal dünyanın yeterince açıklayamayacağımız özelliklerinin olduğunu da belirtmekte idi.⁴⁶ Ona göre; “doğayla ilgili doğru bilgi, şeylerin “form”uyla alakalı “özel ilişkiler”in bilgisi idi; yani şeylerin *türler, cinsler* hiyerarşisinde özüne uygun yere konması idi”.⁴⁷

Aristoteles’in, *şeyleri* “madde” ve “form” dualitesi çerçevesinde ele aldığını biliyoruz. Ona göre madde ve fiziksel şeylerin formu, birbirinden düşünce bazında ayrılabilir, ancak gerçekte ayırt edilemez unsurlardır. Madde, bir form olmaksızın asla var olmaz ve madde birçok şekilde, yahut varlığında belirlenmiş karakteristik şekliyle; ister esîr yahut ateş şeklinde, ister su veya toprak olarak en basit doğal formlar şeklinde olsun bir form içinde var olur. Form, istisnai olarak kimi zaman salt form olabilir, ancak bu form şeylerin formu değil, Tanrı’nın saf formlarıdır.⁴⁸

“Aristoteles ontolojisinde doğa, daha büyük yetkinliğe doğru sürekli değişen tikel nesnelerin toplamıdır.”⁴⁹ Yani var olan her nesne, iç dürtü ile daha mükemmel

⁴⁵ Aristoteles, **Metafizik**, 1075 b15-20.

⁴⁶ Andrea Falcon, **Aristotle & the Science of Nature**, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 1.

⁴⁷ Hasan Aslan, “Doğa Kavramının Tarihsel Gelişimi”, **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2007/2, Sayı: 46, s. 52.

⁴⁸ Sir David Ross, **Aristotle**, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York, 2005, p. 69.

⁴⁹ Denkler, **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, s. 99.

olmaya doğru bir seyir halinde değişip durmaktadır.⁵⁰ Bu sebeple, Aristoteles'in bu tutumu gayeci bir yaklaşım olarak değerlendirilir.

Onun evren anlayışının en dikkat çeken yönlerinden birisi de bu gayelilik anlayışıdır. Ona göre, var olan veya meydana gelen her şey, hilkat garibeleri ile rastlantılar dışında, bir amaç için vardır veya bir amaç için meydana gelir. Ancak bu amacı bilinçli bir davranış şeklinde ele alarak insanbiçimci bir anlayışla değerlendirmek yanlış olur. Mesela bir tohum büyüyüp bitki olma amacına yönelik bir süreç takip eder. Ancak o, bu süreci idrak etme boyutunda değildir.⁵¹ Ancak burada, onun bu fikrinden ne anlamamız, yahut nasıl yorumlamamız gerektiği çok da net değildir: Acaba bu görüşle o, evrenin yapısını ve tarihini Tanrısal bir planın gerçekleşmesi olarak gördüğünü mü ifade etmektedir? Bunu ifade etmiş olduğu kabul edilirse, bu kendisi açısından bir çelişki olur. Çünkü ona göre madde, meydana gelmemiştir, ezelidir ve o açık olarak “dünyanın yaratılmışlığı” yönündeki anlayışlara karşı çıkmaktadır.⁵²

Onun, Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak düşündüğünü söylemenin doğru olmadığını ifade ettik. Ancak onun *Oluş ve Yokoluş Üzerine* ve *Gök Üzerine* adlı eserlerinde Tanrı'nın evren üzerinde genel bir etkiye sahip olduğuna inandığını dile getiren, çok az bile olsa, ifadeleri de vardır.⁵³ Aristoteles'in Tanrı'ya izafe ettiği şey, konusu sadece kendisi olan bilgidir. Konusu kendisi olmayan bir bilgiyi Tanrı'ya yakıştırmamakla, Tanrı'dan “değişme gölgesi”ni uzaklaştırmak isteyen Aristoteles'e göre, tatmin edici olmaktan uzak bir ifadeyle Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde de, bilgisinden kaynaklanmayan bir etkiye sahiptir.⁵⁴

Aristoteles'in Tanrısı “hüküm süren ancak yönetmeyen” bir kral gibidir. İsteği ve amacı yoktur. Salt mükemmel olduğu için bir şey istemez, dolayısıyla da bir eylemde bulunmaz. “Şey”leri, Tanrı mekanik olarak kendisi hareket ettirmez. Her şey, Tanrıya olan sevgisi sebebiyle ona yönelmesiyle hareket eder. Tanrı yalnızca

⁵⁰ Will Durant, **The Story of Philosophy**, Simon and Schuster Inc., New York, 1953, p. 56.

⁵¹ Collingwood, **Doğa Tasarımı**, s. 98.

⁵² Aristoteles, **Metafizik**, s. 71 (çevirenin önsözü kısmında); Ross, **Aristotle**, p. 68; Collingwood, **ay.**

⁵³ Aristoteles, **a.g.e.**, ss. 72-73.

⁵⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 70.

nesnelerin özünü seyreder. O, nesnelerin özü ve salt form olduğu için de, Tanrının işi yalnızca kendisini izlemektir.⁵⁵

Tanrı konusunda böyle düşünen Aristoteles, “bir şey yokluktan varlığa gelmez, varlıktan da tam anlamda yokluğa gitmez (Latince ifadesiyle; ex nihilo nihil fit)” ilkesini benimser. Çünkü ona göre, varlığa geliş, potansiyel olarak *varolan*, fakat bilfiil olarak *varolmayan* bir şeyin varolmuş olmasını gerekli kılar. Aynı düşünceyi “yokoluş” için de düşünür o: Yok olan şeyin, kendisine zorunlu olarak dönüşeceği potansiyel olarak var olan bir başka töz de vardır.⁵⁶

Yukarıda aktardığımız bilgilerden anladığımız kadarıyla, Aristoteles için evren, onun “Tanrı anlayışı” yönüyle baktığımızda, özünün Tanrıya dayanması sebebiyle “ilâhî” yönü olan, ancak “varlık fikri”ne baktığımızda ise “ilahi yönü” olmayan bir şeydir.

Aristoteles evrenle ilgili olarak, Pisagor’un (Pythagoras) güneş merkezli evren modeline katılmayarak dünya merkezli görüşü tercih eder.⁵⁷ Onun evrenin merkezi olarak dünyayı tercih etmesini, insan merkezli bir evren düşüncesi taşıdığına hamledebiliriz. Ayrıca bu düşünce, ortaçağ Hıristiyanlık tasarımlarıyla da örtüşmektedir. Hıristiyanlığa göre; bütün evren, yeryüzü ve onun üzerinde olanlar, insan için yaratılmıştır.⁵⁸ Aristoteles’i insan merkezli düşüncenin felsefi kaynaklarından birisi olarak görmemizin bir diğer sebebi ise, onun, Descartes’da keskinleşen dualizmin zayıf bir adayı⁵⁹ olmasıdır.

Evreni anlamaya yönelik çabalar, XV. yüzyılda ortaçağ skolastiğinin yerini Rönesans felsefesine bırakmaya başlamasıyla renk değiştirmeye başlamış, Aristoteles’in kendi içine kapalı, dünya merkezli ve yer-gök ayrılığına dayalı evren anlayışının yerini güneş merkezli ve yer-gök ayrımını kaldıran anlayış almıştır. Ve

⁵⁵ Will Durant, **The Story of Philosophy**, pp. 57-58.

⁵⁶ Denkler, **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, s. 118,

⁵⁷ Will Durant, **a.g.e.**, p. 53.

⁵⁸ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 217.

⁵⁹ Wallace H. Provost Jr., “The Source of Dualism”, <http://n4bz.org/gsr12/gsr1202.htm> (20 Temmuz 2008)

artık doğayı araştırmanın amacı “onu anlamak, onu tanımak” değil, “ona egemen olmak”tır.

Evren üzerine düşüncelerin ilk köklerinden yukarıda bahsettikten sonra çağdaş hâkim düşünce modellerinden birisi ve daha yaygını olan mekanist düşünceye baktığımızda, onun önde gelen düşünürlerinden birisi olan, Galileo'nin çağdaşı **Francis Bacon**'ın (1561-1626) felsefesinin temelinde “bilim” düşüncesi yatar. Ve ona göre bilim doğanın özüne yönelmelidir. O, tabiat hakkında yürütülen her soyut fikre yani bilimlerden ayrı tabiatla ilgili her metafizik düşünceye soğuk bakar ve Weber'in aktarımıyla şöyle der: “Bir zihnin tabiat ve eşyanın prensipleri hakkındaki soyut fikirlerinin ne olduğunu bilmek, insanların işleri için pek az önemlidir”⁶⁰

Bacon'a göre, insanî bilgi ile insanî güç ve iktidar bir ve aynı şeydir. İnsanlığın ihtiyacı, doğaya ilişkin araştırmalarında kullanışlı ve verimli sonuçlar elde etmesine imkan verecek bir *yöntem* bulmaktır.⁶¹ İyi bir yöntemle elde edilecek bilgi ile doğa üzerinde hakimiyet kurulabilir. Onun meşhur “bilgi güçtür” sözü de bu anlayışına işaret etmektedir. Ayrıca ona göre, iman; insanın cennetten kovulurken kaybettiği masumiyetini, bilim ise; yine cennetten kovulurken kaybettiği doğa üzerindeki hâkimiyetini yeniden elde etmesine yardım eder.⁶² Yani Bacon için doğaya hâkim olmanın dinî bir yönü de vardır: İnsan “ilk günah”ı işlemeden önce diğer varlıklara egemendi. Bu egemenliğini de onlara isim vermesinden anlıyoruz. Ancak ilk günahı işleyip cennetten kovulmasıyla (düşüş) birlikte onlar üzerindeki bu hâkimiyetini de kaybetmişti. İşte insan şimdi bilim ile doğanın nesnel bilgisini elde edip, onların gerçek adlarını, kavramlarını öğrenerek doğa üzerindeki eski hâkimiyetini tekrar kazanabilir ve düşüşün sonuçları, kısmen de olsa, düzeltilebilir ve düşüş öncesi duruma tekrar dönebilir.⁶³

Doğa üzerindeki bu hâkimiyeti yeniden elde edebilmek için de doğayı tanımak gereklidir. Onu tanımaya ve bilmeye çalışırken de yapılacak ilk şey

⁶⁰ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 209.

⁶¹ Sema Önal Akkaş, “Bacon, Francis”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, c. 2, s. 9.

⁶² Akkaş, **a.y.**

⁶³ Ünder, **Çevre Felsefesi**, s. 41.

önyargılardan, ki onlara *idoller* diyor ve dörde ayırıyor Bacon, kendimizi kurtarmaktır. Bu idollerden kurtulduktan sonra doğayı bize tanıttak yöntem ise *tümevarım*dır. Bu yöntem bize olayların gerçeğini, formunu kavramada yardımcı olur.⁶⁴ Doğanın dünyasına bu önyargıları bir kenara bırakarak girmek gereklidir. Ancak böylece, temiz bir zihinle girdiğimiz doğa dünyasını kendi gerçeğine uygun tanıyabilir ve temiz bir tasarımını elde edebiliriz.⁶⁵

Bacon'dan sonra; mekanist dünya görüşünün, birçok unsurunu borçlu olduğu **Descartes**'a (1596-1650) kısaca değinmek yerinde olacaktır. Mekanist görüş elbette tek bir kişinin eseri değildir. Ancak mekanist bir doğa felsefesinin oluşumunda gerçek etki sahibi Descartes'tır ve onun bu mekanist doğa anlayışını etkileyen üç temel fikri vardır. Birincisi, o, dualist anlayışı sebebiyle ruh ve maddeyi birbirinden mutlak olarak ayrı ve birbirine uzak iki kavram olarak tanımlar.⁶⁶ Bunun en önemli sonucu ise, bütün manevi niteliklerin katı bir şekilde maddî dünyanın dışında tutulmasıdır.⁶⁷ Bu bakış açısına göre, insanın ruhu dışında kalan, insan bedeni de dâhil, her şey "madde"dir ve bunlar mekanik ilkelere göre açıklanır. Evrende hem ruh, hem de bedene sahip tek canlı insandır. Dolayısıyla insan dışında kalan varlıkların hepsi bu mekanik ilkelere göre varlıklarını sürdürürler. İnsan dışındaki varlıkları cansız birer makine mertebesine indirgeyen bu Kartezyen anlayış, çevre lehine düşünen filozof ya da düşünürler tarafından, çevre sorunlarından sorumlu felsefi kökler olarak telakki edilir.⁶⁸ Çünkü insan dışındaki varlıklar birer makine olarak görülünce, onlara yapılacak her türlü kötü muamele, ahlâkî yahut vicdânî bir sorun oluşturmayacak; insanın ilerlemesi için bir hammadde yığını mertebesindeki varlıklar için de böyle bir kaygı duyulmayacaktır.

Descartes'ın çevreye yönelik tutum ve anlayışını ifade eden ikinci düşüncesi ise, onun yukarıda bahsettiğimiz evrende hem ruh, hem de beden sahibi tek canlı olarak insanı görme düşüncesine de uygun olarak, hayvanların ruhsuz makineler

⁶⁴ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 244.

⁶⁵ Gökberk, **a.g.e.**, s. 243.

⁶⁶ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1967, s. 29.

⁶⁷ Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu**, ss. 35-36.

⁶⁸ Ünder, **Çevre Felsefesi**, ss. 42-43.

olduğu fikridir. Onun üçüncü görüşü de, bilginin kullanımı ile ilgili görüşüdür ki, bu konuda o da, bilgi ile güç arasında Bacon'ın görüşüne benzer bir ilişki kurar. Ona göre de, bilimsel bilgi doğayı kontrol etmek ve ondan yararlanmak için bir araçtır. Dolayısıyla Descartes için de doğa, kendisine sahip ve hâkim olunacak, kendi amaçlarımıza göre kullanılacak büyük bir makinedir.⁶⁹

2. Çevremerkezci Görüş

Yukarıda gördüğümüz modern dönem doğa anlayışı gereği, doğadan insan lehine tek taraflı faydalanmanın, sürekli doğadan *alışın*, aynı zamanda bir sonun başlangıcı olma riski taşıdığını görenler, “*doğa insan için değil, insan doğayla beraberdir*” ilkesini ileri sürerler ve doğadan alınan ona zarar vermeden geri vermekle bu ilkenin gerçekleşebileceğini düşünürler. Yine onlara göre, “*doğaya uyumla geri vermediğini ondan almaya insanın hakkı yoktur*”.⁷⁰

Genel anlamda, insanmerkezci olmayan tüm çevre etiklerine verilen bir isim olan çevremerkezci görüşe göre, çevreyle kurulan yanlış ilişkinin temelinde, ister fert isterse toplum bazında olsun, dünyaya yanlış bakan felsefî ve metafizik inançlar vardır ki, bunu bir önceki başlıkta kısaca işlemiştik. Doğaya bakışımızı düzeltmek için bu yanlış fikirleri, duyguları, kültürleri ele alıp incelemeli, eleştirmeli ve alternatifler üretmeli ki, doğru bir bakış açısı oluşabilsin. Çünkü, bu doğru bakış açısı geliştirilmeden çevre sorunlarına köklü bir çözüm bulmak mümkün olmayacak, bulunan çözümler ise palyatif, yani geçici bir tedbir olmaktan öteye gidemeyecektir.⁷¹

Aslında genel olarak çevremerkezci insanlar doğadaki menfaatlerini tanımakla birlikte, doğayı insan için salt ekonomik veya estetik bir kaynak olarak görmezler. Doğanın menfaatlerini de tanır. Çevremerkezci görüşlerin temel fikri; doğal dünyanın *kendinde* ya da *kendi başına* bir değeri olduğudur. Başlıca iki kısma ayrılabilen çevremerkezçiliğin *birincisi*, Aldo Leopold'un Batı düşünce dünyasına

⁶⁹ Ünder, **Çevre Felsefesi**, s. 41, 43.

⁷⁰ Uluğ Nutku, “Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1 (yıl: 2 sayı: 6), s. 22.

⁷¹ Ünder, **a.g.e.**, ss. 79-80.

1940'lı yıllarda kazandırdığı “yeryüzü (toprak) etiği” (land ethic) görüşüdür ki; insanın doğaya karşı sorumlu olduğunu ve doğanın, insanın ve üzerindeki diğer türlerin yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamanın ötesinde kendi başına bir değeri haiz olduğunu savunur.⁷² Bu düşüncenin köklerini, kimi eski dinlerde⁷³ ve kültürlerde eski zamanlardan beri buluruz. Örneğin; 1854 yılında Kızılderili reisi Şef Seattle'ın, dönemin Amerika başkanına yazdığı ünlü mektubunu, bu kültürdeki doğa anlayışının güzel bir örneği olarak burada hatırlamak yerinde ve faydalı olacaktır.⁷⁴

İkinci görüş ise, yukarıda tanımını verdiğimiz⁷⁵ “*derin ekoloji*” düşüncesidir. Toprak etiği fikrinden daha yakın bir geçmişe sahip olan derin ekoloji; çevre sorunlarına sebep olan görüşleri, yaşam biçimlerini ve değerleri derinlemesine sorgulamayı içerir.

⁷² Tepe, “‘Çevre Etiği’: ‘Toprak Etiği’ mi Yoksa ‘İnsan Etiği’ mi?”, ss. 46-47.

⁷³ Örneğin, eski Hint dinlerinin çevreye bakışı için bkz. Hammet Aslan, “Hint Dinlerinde Ahimsa: Hiçbir Canlıyı İncitme!”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008, c. 1, s. 71.

⁷⁴ 1854 yılında A.B.D. Başkanı Franklin Pierce, yazdığı bir mektupla Amerika'ya gelen beyaz göçmenlere toprak bulmak amacıyla Kızılderililerden toprak istemiş ve bu isteği kabul edilecek olursa, Kızılderililere rahatlıkla yaşayabilecekleri bir bölgenin ayrılacağını bildirmiştir. Topraklarının büyük bir bölümü zaten beyazlar tarafından zorla ellerinden alınmış olan Kızılderili Reisi Seattle, bir söyleviyle A.B.D. Başkanına cevap vermiş ve bu cevap mektup olarak A.B.D. başkanına gönderilmiştir. Mektubun aslı Amerika, Seattle, Squamish Müzesinde korunmaktadır. İnsan ve doğa diyalektiğini en güzel bir şekilde dile getiren metinlerden birisi olarak günümüzde değeri daha çok anlaşılmaktadır.

“...
...

Bu toprakları size satarsak, bu suların ve toprakların kutsal olduğunu çocuklarınıza öğretmeniz gerekecek. Biz nehirleri ve ırmakları kardeşimiz gibi severiz. Siz de aynı sevgiyi gösterebilecek misiniz kardeşlerimize?

...
...

Bütün hayvanları öldürecek olursanız nasıl yaşayabilirsiniz? Canlıların yok edildiği bir dünyada insan ruhu yalnızlık duygusundan ölür gibi geliyor bize. Unutmayın, bugün diğer canlıların başına gelen yarın insanın başına gelir. Çünkü bütün hepsinin arasında bir bağ vardır.

...
...

Bir gün bakacaksınız gökteki kartallar, dağları örten ormanlar yok olmuş, yabani atlar ehlileştirilmiş ve her yer insanoğlunun kokusuyla dolmuş. İşte o gün insanoğlu için yaşamın sonu ve varlığını devam ettirebilme mücadelesinin başlangıcı olacak.

...”

Mektubun Türkçe tam metni için bkz. <http://www.cevre.metu.edu.tr/sef%20seattle.html> (23 Temmuz 2008) İngilizce metni için bkz. <http://www.halcyon.com/arborhts/chiefsea.html> (23 Temmuz 2008)

⁷⁵ Bkz. Dipnot 30.

Bu sorgulamalarda görülen odur ki, çevre sorunlarının çözümü yalnızca yeni bir etik değil aynı zamanda yeni bir metafizik de gerektirmektedir. İşte belki de tam bu noktaya uygun düşecek bir şekilde, derin ekoloji düşüncesinin, sorguladığı yanlış metafizik düşüncelere alternatif bir metafizik sistem olarak algılandığını ve buna elverişli bir yapıda olduğunu okuyoruz: “Dinî eğilimli çağdaş doğa akımlarının en yaygın olanı derin ekolojidir. Ki bu, genellikle, yeryüzündeki yaşamın estetik değerini takdir etmenin ve bilimsel bir ilginin ötesine geçerek doğaya aşırı bir saygıya ve doğanın *kendinde kutsallığı* fikrine kayar. Bu tutum, uygun bir metafizik sistem ile eşleştirildiğinde gerçek doğacı (naturalistic) bir din olabilir.”⁷⁶

Derin ekolojinin dinî bir yaklaşım olarak değerlendirildiğini, Amerika'nın Kuzey Minnesota'lı kimi kereste şirketleri adına açılan bir davada öne sürülen iddialarda da görürüz. Kuzey Minnesota'da bir bağımsız yerleşimciler grubu ve bir kerestecilik şirketi, ABD Orman Dairesi'nin, iddialarını derin ekoloji dinine dayandıran gruplarla işbirliği yapmasını engellemek üzere bir dava açtılar. Bu davada Orman dairesinin, derin ekoloji dinî inançlarını kullanıp kamusal politika belirlediğini iddia ederek bu durumun kilise ile devletin ayrı olması gerektiğini belirten kurala (laikliğe) aykırı olduğunu öne sürdüler.⁷⁷

Ancak, bu düşünceyi kuran ve savunanlar tarafından, “din” oldukları yönünde bir iddia dile getirilmiş değildir. Genel anlayış ve algılanış, bu düşüncenin, çevrenin tahrip edilmesinden sorumlu tutulan “egemen dünya görüşü”nün eleştirisi üzerinde gelişen “felsefi bir hareket” olduğu yönündedir.⁷⁸

Çevremerkezci düşüncede, “yeryüzü etiği” ve “derin ekoloji” düşüncelerinin haricinde, **Ekofeminizm** gibi başka yaklaşımlar da vardır. *Ekofeminizm* bu diğer iki ana yaklaşımdan farklı olarak, belli bir kişi ya da felsefe ile özdeşleşmiş bir akım olmayıp, daha çok feminist düşünürler arasında gelişmiş ve bu düşünürler arasındaki

⁷⁶ Peter Forrest, “Religion, Naturalistic Reconstructions of [Addendum]”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 8, p. 376.

⁷⁷ Des Jardins, **Çevre Etiği**, ss. 395 vd.

⁷⁸ Des Jardins, **a.g.e.**, s. 403.

görüşleri ve farkları yansıtan bir düşünce olmuştur.⁷⁹ Kısa bir tanım yapılacak olursa, ekofeminizm; *çevre etiği* ve çevresel bozulma ile cinsiyet ayrımı ve cinsiyet üzerindeki baskı arasındaki kavramsal ilişkiyi açıklamak için araştırmalar yapan, çevre etiği ile *feminizm* arasındaki ilişkiyi inceleyen alana verilen isimdir.⁸⁰ Tanımdan da anlaşılacağı üzere ekofeminizm; “doğaya hakimiyet” fikri ile kadına, yerlilere ve alt gruplara eziyet arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Yani temel paradigmatlarıyla uyumlu bir çevre anlayışını benimser. “Onlar, hâkim çevre anlayışının insanlığa kötü bir eser sunduğunu; kadınların ve alt grup insanların güçsüzleştirildiğini ve ikinci sınıf pozisyona itildiğini iddia ederler. Ekofeministler ayrıca, insanların doğa ile etkileşimlerine kadınlarla ilgili geleneksel düşünceler daha çok rehberlik etmiş olsa idi insanlığın durumunun bugünkünden daha iyi olacağını savunurlar. Çünkü kadınlar, (doğa ile ilgili olarak) kişisel menfaatlerini, ticari başarılarını ve mekanik süreçleri destekleyen Batılı erkeğe nazaran daha ilişkisel, daha organik ve daha bütüncül düşünme eğilimindedirler.”⁸¹

Buraya kadar, çevre kavramının; kelime ve kavram anlamını, çevre felsefesinin ortaya çıkışını, oluşumunda etkili filozofları ve onların çevreye yönelik düşüncelerini, çevre felsefesindeki temel bakış açılarını kısaca ele almaya çalıştık. Şimdi, çevreye bakışımızı da etkileyecek hatta belirleyecek temel bir düşünce olan, “bu çevrenin nasıl meydana geldiği”ne yönelik dinî, felsefî ve bilimsel açıklamaları ele alabiliriz.

⁷⁹ Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 474.

⁸⁰ Chaone Mallory, *Toward An Ecofeminist Environmental Jurisprudence: Nature, Law and Gender*, University of North Texas, USA, 1999, p. 5. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

⁸¹ Peter S. Wenz, “Environmental Ethics”, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, p. 260.

I. BÖLÜM

MEYDANA GELİŞİ BAKIMINDAN ÇEVRE

Çevremizi, “yakın” ve “uzak” olmak üzere iki başlık altında tasnif edebileceğimizi daha önce belirtmiştik. Bunlardan yakın çevremizi, etrafımızdaki şeyler; uzak çevremizi ise ‘evren/âlem’ oluşturmaktadır. Uzak çevremizin yakın çevremizi de kapsadığı açıkça anlaşılan bir durumdur. Dolayısıyla, âleme dayandırılan deliller bağlamında ele alacağımız konumuzun temel terimi olan “âlem/evren” hakkında fikir yürütebilmek için, onun meydana gelişi üzerine yapılan açıklamalara değinmek, konuyu daha rahat kavramamıza yardımcı olacaktır. Bu çaba, bize, ayrıca, üzerinde düşündüğümüz konunun öncüllerinin, ne kadar bilimsel, yahut ne kadar spekülâtif bir temel üzerine inşa edildiğini anlama fırsatı da verecektir.

Önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi, kendisini ve etrafındaki varlıkları anlamlandırmaya çalışan insanoğlu, yüzyıllardır bu çabasını, bilebildiğimiz tüm zamanlarda, sürekli olarak canlı tutmuş ve hâlen de tutmaya devam etmektedir. İnsanın etrafındaki varlıkları tanıma ve anlama çabasının, aslında “kendini bilme”nin bir aşaması olduğunu söyleyebileceğimizi ifade etmiştik. Çünkü bir şeyi tam anlamıyla tanımlayabilmek için, onu etrafındaki şeylerle birlikte tanımlamaya muhtacız. Mesela, “eşya zıddıyla kaimdir” genel hükmüne de uygun olarak, “beyaz”ı tanımlamak için “siyah”a olan ihtiyacımız gibi. Nasıl ki, “beyaz”ı tek başına tanımlamakta başarısız oluyorsak, “insan”ı da çevresini tanımlamadan bilmek çok zor görünmektedir.

İşte bu ve benzeri sebeplerle, insanoğlu her dönemde çevresindekilerle ilgilenmiştir. Aslında bu “çevreyle ilgilenme” eylemini, gözlemlenebilirliğinin imkânı sebebiyle, tüm *insanlık* için kullanabilmemizden daha kolay bir biçimde, belki de tek tek *insanlar* için kullanabiliriz. İnsanın, doğduktan sonraki birkaç aylık

dönemden itibaren, ilgisini çevresindekileri tanımaya yönelttiğini hepimiz rahatlıkla gözlemleriz. Konuşmaya başlamadan önce hareketlerle başlayan bu ilgi, konuşmaya başladığı dönemlerde çocuğun sıkça sorduğu “bu ne?” vb. *sorularla* devam eder. Yaşı, zekâsı, bilgisi ve ufku gelişen insan ise, “bu ne?” sorusu ile başladığı sorgulamasına “ben kimim?”, “nereden geldim? nereye gidiyorum?”, “benim bu evrende yerim ve değerim nedir?”, “bu evrenin kaynağı nedir?” gibi sorularla devam eder. Bu sorgulamaları takip eden *araştırmalarla* da sorularına cevaplar bulmaya çalışır.

Üzerinde konuşup fikir yürüttüğümüz çevremizin, *nasıl* olup ta var olduğunu ve onun var olmasının zorunlu mu, yoksa mümkün mü olduğunu, eğer mümkün ise, onun varoluşunu *kimin* tercih ettiğini vb. sorgulayagelen insana cevaplarını çeşitli kaynaklar sağlamıştır. Bu kaynak kimi zaman metafizik, kimi zaman felsefe ve, son dönemlerde bilimin gelişmesiyle, kimi zaman da bilim olmuştur. Bu cevaplar, kaynakların kendi karakteristik yapılarına uygun olarak şekillenip, kendi temel çizgileri çerçevesinde, sorulara yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır.

Bu bölümde, yukarıda ifade ettiğimiz başlıklardan üçünü ele alıp inceleyeceğiz. Bunlardan birincisi; **dinî yaklaşım** –ki biz burada, kimilerinin İbrâhimî dinler, kimilerinin vahye dayalı dinler veya bazılarının da üç büyük din şeklinde isimlendirdiği Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık çerçevesiyle konumuzu sınırlandıracağız- bir diğeri insanın kendi aklî çabalarıyla bulmaya çalıştığı cevaplardan teşekkül eden **felsefî yaklaşım** ki, burada, âlemin oluşumu ile ilgili belli başlı filozfları ve fikirleri konu edineceğiz. Son olarak da, günümüzde hayli gelişen imkân ve sınırları içerisinde, bilimsel metotlarla elde edilen bilgiler çerçevesinde, belirginleşen **bilimsel yaklaşımın** konumuzla ilgili verilerine değinerek konuyu incelemeye çalışacağız.

Bu yaklaşımları ele alırken, sürekli olarak hatırimızda tuttuğumuz temel düşüncemizi de burada belirtecek olursak; dağ, taş, ova, vadi vs.’yi “çevre” yapan, kendisine yönelen insanın “**zihnî ilgisi**”dir. Aksi durumda, tüm bunlar dağ, taş olarak kalmaya devam edeceklerdir. İşte, çevre haline getirip, çevre edindiğimiz bu *tabiat*

nasıl meydana gelmiş, ortaya çıkışı nasıl olmuştur? Bu bölümde, cevabını bulmaya çalıştığımız temel soru budur.

1. Dinî Yaklaşım

Evrenin ve çevremizden bahsetmemiz sebebiyle özelde de dünyanın kökeni konusunda görüşlerini ele alacağımız dinler; değişik ortak özelliklerine (vahye dayanmaları, aynı kökten gelmeleri gibi) göre genellikle bir arada düşünülüp incelenen Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıktır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, sözkonusu bu üç büyük dinin, evrenin kökeni konusundaki ortak görüşü; âlemin “yaratılmışlık”ıdır. Bu dinlerden her birisi, kutsal kitaplarında bu konuya geniş yer vermiş ve Tanrı ile O’nun dışında kalan tüm şeyler arasındaki bağı, “yaratan ve yaratılan ilişkisi”yle kurmuşlardır. Ve bu ilişki onların kozmoloji algılarını da şekillendirmiştir.

“Yaratılış”, dinlerde önemi büyük bir olaydır. Çünkü bu olaya bakış, bir bakıma insana ve evrene bakışı; dolayısıyla, kısaca hayata bakışı belirler diyebiliriz. Belki de bu nedenle, Kur’an’ın tertibi içerisinde ele aldığı ilk kıssa, Âdem’in yaratılış kıssası olduğu gibi, Tevrat da, ilk sure olarak Tekvin (yaratılış) ile başlamaktadır. Gerek Kur’an ve gerekse Tevrat’ta yaratılışa geniş yer verilmesi de bu olayın dinler için ehemmiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

Yaratılış konusunda Tevrat’ın görüşlerini aynen kabul eden Hristiyanlıktaki “ezelî günah” anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak, bu dünyanın bir *düşüş* yeri olarak görülmesi, Hristiyanların hayat felsefelerini ve dünyaya bakışlarını belirlemede etkili olduğu düşünülebilecek bir faktördür. Aslında dünyaya kovuluş yahut düşüş, her ne kadar kovuluş öncesi kısımla ilgili ortak hikayeleri olmasa da, Müslümanların da kabul ettikleri bir sonuçtur.⁸² Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta ise, bu dünya her kadar anavatandan bir sürgün yeri ise de, oraya geri dönmeyi sağlayan tek yoldur da. Hz. Muhammed’in meşhur; “Dünya, ahiretin tarlasıdır” sözü de bu

⁸² Cennetten kovuluşun, Kur’an’la Tevrat arasındaki hikaye farklılığı için bkz. Muhammed İkbâl, **İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, trs., s. 116-117.

gerçeği işaret etmektedir. Bu sebeple, bu dünya yahut çevremiz, aslında anavatana dönüş yolunun tek anahtarı olması sebebiyle, iyice korunup, sahip çıkılması gereken bir şeydir.

Yahudi/Hıristiyan/Müslüman geleneğe ait kozmoloji öğretilerine göre; evren çok ta uzak olmayan belirli bir zamanda var oldu (yaratıldı). Bu öğretileri savunanların, iddia ettikleri böyle bir başlangıçta haklı olduklarını ispatlamak için kullandıkları delillerden birisi ise; onların, evrenin varlığını açıklayabilmek için “bir ilk neden”i zorunlu görmeleri idi.⁸³

“Menfi olan ‘yokluk’ durumunda bulunan bir şeyin; sebebinin fiili aracılığıyla, müspet olan ‘varlık’ durumuna kavuşması”nı ifade eden *yaratmanın*⁸⁴, bir düşünce akımı olarak ismi ise; “yaratıcılık”⁸⁵ yahut genel bilinen adıyla “yaratılışçılık”tır. Bu isimlerle ifade edilen yaratılış, açıkça anlaşılacağı üzere; yoktan yaratmayı (ex nihilo) ifade eder, yoksa Platon’da olduğu gibi; evrenin rasyonel, düzenleyici *ilk ilkesinin*, öncesiz ve sonrasız olan maddeye, yetkin örneklere bakarak biçim vermesi⁸⁶ anlamında kullanılan yaratmayı değil. Dinlerin ortaya koyduğu yoktan yaratma ile ilgili yapılan bu isimlendirmeler, yaratıcılık ya da yaratılışçılık, her ne kadar söylenişte farklı olsa da, bu durum, aynı içeriğin farklı ifade edilmiş biçiminden öte bir şey değildir.

Yaratıcılık ya da yaratılışçılık kısaca şu görüşleri dile getirir:

“Evren ilahi bir varlığın yaratması olarak vardır. Ve bu var oluş ilahi bir planın ve hükümranlığın ürünüdür. Bu doktrin en azından üç sebepten dolayı Yahudi-Hıristiyan ve İslam geleneğinin çok güçlü karakteristik özelliklerinden birisidir. Bu üç sebep ise; 1- Bu dinler evreni tümüyle Tanrı’nın ürünü olarak görür. 2- Ve bu

⁸³ Stephen W. Hawking, **The Theory of Everything**, Phoenix Books, Beverly Hills, 1996, p. 10.

⁸⁴ Toshihiko Izutsu, **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 142.

⁸⁵ Ahmet Cevizci, sözlüğünde “creationism” kavramının çevirisi olarak bu kelimeyi kullanmaktadır. bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 2000. s. 1007.

⁸⁶ Cevizci, **a.g.e.**, s. 1007.

yaratma *yoktan yaratma* şeklinde anlaşılmaktadır. Yani evren, önceden var olan bir şeyden yaratılmış değildir. 3- Dünya sadece başlangıç itibariyle Tanrı tarafından yaratılmış değil, tüm varlığının devamını da O'nunla sürdürmektedir.”⁸⁷

Ayrıca yaratımcılık, evrimin karşıtı olarak dile getirilen bir görüş olarak görülür. Bu düzlemde ise kavrama yüklenen anlamlar; “1- Dinden kaynaklanan ve bu temeller üzerinde yükselen bir öğreti olarak, canlı türlerin ortak bir ata, ya da kökten hareketle evrim yoluyla geldiğini kabul etmeyip, her bir türün ayrı köklere sahip olduğunu, yani her bir varlığın ayrı ayrı yaratıldığını ve insanın da tüm türler içinde özel bir yaratılışla var edildiği, 2- Madde dâhil her şeyin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığı, 3- Biyoloji felsefesinde, doğal ayıklanma yoluyla gerçekleşen evrim modelindeki güçlük yahut boşlukları, Tanrı'nın yaratması ile doldurmanın hedef alındığı”⁸⁸ şeklinde ifade edilir.

Yukarıda bahsettiğimiz bu tanımlar, dinlerin kendi kaynaklarında doğrudan ortaya koyduğu ifade ve düşünceler olmayıp, bu kaynakların görüşlerinden hareketle kavramsallaştırılmış formlardır. Şimdi ise, dinlerin kendi kaynaklarında ortaya koydukları ifadelerini ele alarak onların görüşlerini ifade etmeye çalışalım.

Ancak, bu ifadelere geçmeden önce, burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır ki, kutsal kitaplar bir kozmogoni/kozmoji kitabı olmadığından onlarda, çok detaylı olarak evrenin var oluş bilgileri ve süreçleri, bir kozmogoni/kozmoji eseri formatında anlatılmaz. Sadece, evrenin ve insanın varoluşuyla ilgili temel ilkeler ve birkaç ana başlık ifade etmekle yetinilir. Bu durum özellikle de Kur'an için geçerlidir. Biraz sonra göreceğimiz üzere, Eski Ahit yaratılış sürecini; yaratma sürecinin gerçekleştiği altı günün her birisinde hangi olayların gerçekleştiğini açıklayarak detaylandırmış, ancak Kur'an yedi âyette, yaratma günü sayısına işaret

⁸⁷ Hugh J. McCann, “Creation and Conservation”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, v.2, p. 585.

⁸⁸ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1007.

etmesine rağmen, yalnızca evrenin altı günde yaratıldığını belirterek detaylara girmemiştir⁸⁹.

Yahudiliğin kutsal kitabı **Tevrat** (Eski Ahit) “Tekvin” (Oluş, Yaradılış) babıyla başlar. Tanrı’nın evreni yarattığı altı günün açık planının aktarıldığı 1. Bab, 31 âyetiyle bu konuyu işler. Bu âyetlere göre; “*başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah’ın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu.*”⁹⁰ *Ve Allah dedi: Işık olsun, ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa gündüz ve karanlığa gece dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, bir gün*”.⁹¹ Böylece, yaratılışın 6 günü; her gün nelerin yaratıldığı detaylarıyla verilerek anlatıldıktan⁹² sonra, “*ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi; ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti*” denilerek⁹³ dünyanın yaratılış safhası tamamlanmaktadır.⁹⁴ Burada, teolojik bakımdan Tanrı’nın sıfatlarının mutlaklığıyla bağdaşmayan; “*iyi olduğunu gördü*” ve “*istirahat etti*” gibi ifadeler dikkatleri çekmektedir.

İnsanın yaratılışı ise, 6. güne rastlamaktadır. Önceki günlerde yaratılanlar, âdetâ insanın gelişi için bir hazırlık olmuş ve en sonunda da insan yaratılmıştır. Burada, insanın yaratılışı anlatılırken, çevre sorunlarının kaynağının “din” olduğunu iddia edenlerin⁹⁵ dayandıkları ifadeler yer almaktadır. İkinci bölümde daha geniş olarak ele alacağımız için, detayına girmeyeceğimiz bu âyetlerde şöyle denilmektedir: “*Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve*

⁸⁹ A’raf 7/54; Yunus 10/3; Hud 11/7; Hadîd 57/4 Bu dört âyette “yer ve göklerin”; Furkan 25/59; Secde 32/4; Kâf 50/38 bu üç âyette ise “yer, gökler ve bu ikisi arasındakilerin” altı günde yaratıldığına dair bilgiler vardır ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bunların hiçbirisinde bu günlerin planı hakkında bir detay yoktur.

⁹⁰ Allah’ın başlangıçta sular üzerinde olması şeklindeki anlatım Kur’an’da da vardır: “Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini ortaya koymak için gökleri ve yeri altı aşamada yaratan O’dur. O’nun egemenlik koltuğu (arşı) suyun üstünde idi.” Hud 11/7.

⁹¹ **Kitab-ı Mukaddes**, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981, Tekvin I, 1-5.

⁹² Tekvin I, 6-31.

⁹³ Tekvin II, 2.

⁹⁴ Tevrat’ın yaratılış hakkında verdiği bilgilerin, bu günkü bilim açısından değerlendirilmesine bir örnek olması açısından bkz. Maurice Bucaille, **Kitab-ı Mukaddes, Kur’an ve Bilim**, çev. Suat Yıldırım, Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, İzmir, 1981, ss. 46-54.

⁹⁵ Lynn White, Jr, “*Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri*”, **Üç Ekoloji**, çev. Nergis Ertekin, İstanbul, 2003, Sayı: I, ss. 89-101.

denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun.”⁹⁶

Tevrat’ın başka âyetlerinde de yaratılışa işaretler vardır. Mesela; “*gökler Rabbin sözü ile, ve onların bütün orduları ağzının nefesiyle yaratıldı, ... çünkü O söyledi ve oldu, O emretti ve sabit durdu*”⁹⁷ gibi.

Hıristiyanlık, yaratılış düşüncesini Yahudilikle aynen paylaşır. Dolayısıyla Eski Ahit’teki (Tevrat) yaratılışla ilgili, Tekvin kısmındaki, ifadeler onlar için de geçerlidir. Yeni Ahit’te (İncil), bu sebeple, ayrıca yaratılışla ilgili özel bir bölüm yoktur. Ancak onda da yoktan yaratmayı ifade eden bazı âyetler vardır: “*Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı. Başlangıçta O Tanrı’yla birlikteydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O’nsuz olmadı. Yaşam O’ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı*” vb.⁹⁸

Tevrat ile İncil’in yaratma ve yaratılış süreci ile ilgili bu görüş birliği, “istirahat günü”nün (sebt günü) hangisi olduğu noktasında ayrılır. Tevrat’a göre, Allah yaratmaya Pazar günü başlamış, dolayısıyla Cumartesi günü istirahat etmiştir. İncil’e göre, yaratma Pazartesi günü başlamış, dolayısıyla Pazar günü istirahat etmiştir. Yahudiler ile Hıristiyanların tatil günlerinin farklılığının kaynağı da bu ihtilaftır.⁹⁹

Yoktan yaratma konusunda Yahudilik ve Hıristiyanlıkla görüş birliği içinde olan Müslümanlıkta, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yaratılış süreci hakkında detaylı bilgi verilmemektedir. Kur’an yalnızca 7 âyette¹⁰⁰ bu 6 gün konusuna değinir ancak

⁹⁶ Tekvin I, 26.

⁹⁷ Mezmur 33, 6-9.

⁹⁸ Yuhanna I, 1-4. Benzer âyetler ise; “*Dünyayı ve içinde olan bütün şeyleri yaratan Allah, göğün ve yerin Rabbi olduğundan, ellerle yapılmış mabetlerde oturmaz*” Resullerin İşleri 17, 24 ve “*Ya Rab, sen başlangıçta yerin temelini kurdun, gökler de senin ellerinin işleridir, onlar yok olacak, fakat sen durursun, ve hepsi esvap (elbise) gibi eskiyecekler*” İbranilere Mektup 1, 10-11 gibi.

⁹⁹ Tefik Yücedoğru, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 10.

¹⁰⁰ Bkz. Araf 7/54, Yunus 10/3, Hud 11/7, Furkan 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38 ve Hadid 57/4.

detay vermez. Sonuç itibariyle, yaratılışın 6 günde olduğu konusunda bu üç din arasında görüş birliği vardır.

Yaratmanın “nasıl olduğu” konusuna gelince, Kur’an’da yaratma ile ilgili farklı kavramlar kullanılır. 13 ayrı kavramla doğrudan yaratma ifade edilmiş, 9 kavram da, Allah’a izafe edilmek suretiyle yaratma anlamında kullanılmıştır.¹⁰¹ Ancak bu kavramlardan üç tanesi, konumuz olan evrenin yaratılması ile ilgili kullanılmıştır ki, bunlar; *halk*, *fatr* ve *bed*.¹⁰² kavramlarıdır. Bu kavramların tümü göz önüne alındığında, bu kavramların farklı anlamları, evrenin oluşum sürecindeki farklı tarzdaki yaratmaları; yoktan yaratmadan, bir şeyden başka bir şeyi türetme, var etme anlamına kadar, ifade etmiştir. Bu kavramlardan, Müslümanlarca en çok bilinen ve kullanılanı, kanaatimizce, *halk* (*yaratama*) ve *kün* (*ol*) kavramlarıdır: Allah yaratmak istediği şey için “ol” der ve o da “hemen oluverir”.¹⁰³

Dinlerin, “Tanrının mutlak ve biricik olduğu” yönündeki temel iddiasına uygun ve tutarlı bir şekilde dile getirdikleri “yaratma” anlayışından sonra, felsefenin bu konudaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

2. Felsefi Yaklaşım

İnsanın zihnî çabasının bir ürünü olan ve tanımlarından birinde; “tabiat hakkında toplu bir görüş araştırması, evrensel bir açıklama denemesi” olarak tanıtılan felsefe, diğer bilimlerden farklı bir tutumla âlemi bir *bütün* olarak açıklamak iddiasındadır. Felsefenin cevap aradığı başlıca sorular, hatta ilk sorular arasında şunlar vardır: Niçin bu âlem vardır ve nasıl oluyor da olduğu gibidir?¹⁰⁴

İlk filozofların ve ilkçağ felsefesinin ana sorununun *tabiat* olduğunu biliyoruz. Daha sonraki dönemlerde de tabiat/evren hakkında fikir yürütmeyen, kendi fikrî yapısı çerçevesinde bir *kozmojoloji* ve *ontoloji* kurgulamayan sistem sahibi filozof

¹⁰¹ Geniş bilgi için şu esere bakılabilir. Veli Ulutürk, **Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

¹⁰² Ulutürk, **a.g.e.**, s. 27.

¹⁰³ Âyetler için bkz. Enam 6/73, Nahl 16/40, Meryem 19/35, Yasin 36/82 ve Mümin 40/68.

¹⁰⁴ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 1.

yok gibidir. Şimdi, konumuzun ilk öncüleri durumundaki ilkçağ dönemi filozoflarının görüşlerini ele alarak, konumuzun köklerinin ilk filozoflara kadar uzandığını daha net bir şekilde görme ve konumuza daha geniş bir çerçeveden bakma imkânını elde etmiş olalım.

Kronolojik felsefe tarihi veya/ve doğa felsefesi üzerine kaleme alınmış eserleri incelediğimizde, onların ilk bölümlerinin genellikle “Doğa Felsefesi”ne ayrıldığını ve ilk filozof olarak da “Thales” ismini görürüz.¹⁰⁵ Bu eserlerden bazılarında, ilk bölüm konusu aynı olsa da, ilk filozof olarak Thales’ten önce “Homeros” ve “Hesiodos”u buluruz. Thales ve sonrasında gelenler evren hakkındaki düşüncelerinde, eşya üzerindeki gözlem, yorum ve düşüncelerine dayanırlarken bu iki filozof (Homeros ve Hesiodos) mitolojilere dayanmaları sebebiyle diğerlerinden ayrılırlar. Bu sebeple bu iki farklı metot sahipleri, *Teologlar* (Homeros-Hesiodos) ve *Fizikçiler* (Thales-Anaximandros-Anaximenes) olarak sınıflandırılırlar.¹⁰⁶

İlk filozofların ve ilk felsefî düşüncelerin yöntemleri ne olursa olsun, ana konularının *tabiat/doğa* olması önemlidir. Çünkü kişinin çevresini aşmadan, daha uzaklara ulaşması nasıl mümkün değilse, sistematik çalışan zihnin de öncelikle çevresini anlamlandırmadan, çevresinin ötesine ait başka fikirlere ulaşması pek mümkün gözükmemekte, ulaşsa bile zincirdeki eksik halka nedeniyle tutarlı ve kapsamlı sonuçlar üretmesi beklenememekte, yahut beklenmemelidir.

Evrenin tümü üzerine yapılacak bir sorgulamadan önce, bu fikrî çabayı kolaylaştıracak ilk adımın başarılı bir şekilde atılması gereklidir. Çünkü “çevre-dünya-evren bağlamında insan, bütün bu alanlarla varlıksal bir ilişki içindedir. Öncelikle çevresini düzenleyen ve biçimlendiren insan, sonra dünyasını kurar ve en

¹⁰⁵ Malcolm Schofield, “*The Ionians*”, **Routledge History of Philosophy**, ed. C.C.W. Taylor, Taylor&Francis e-Library, New York, 2005, vol. 1, pp. 42-44.; Weber, **a.g.e.**, s. 10 vd.; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 20 vd.; Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa, Bursa, 2000, s. 5 vd.

¹⁰⁶ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Sebat Ofset, Konya, 1998, s. 62 vd. Böyle bir tasnif yapmasalar da, diğer felsefî tarihî eserleri de Thales’ten önce Homeros ve Hesiodos’tan birkaç cümle ile de olsa bahsederler. Bkz. Frederick Copleston, **A History of Philosophy**, Doubleday, New York, 1993, vol. 1, pp. 13-14; Arda Denk, **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, Özne Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, ss. 18-19; Weber, **Felsefe Tarihi**, ss. 10-11.

son olarak da evreni düşünmeye koyulur.”¹⁰⁷ İşte bu sebeple, evren üzerine yönelecek zihnin bu yoldaki ilk basamağının da, kişinin “tabiat”tan “çevre”ye dönüştürdüğü etrafındaki doğa olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu etrafındaki doğa ile ilgilenmenin ilk adımını da, onu meydana getiren sebebi/kaynağı keşfetme, bilme faaliyetidir. Bu, insanın genellikle etrafındaki şeylere kaynağına göre davranması ve ona göre değer vermesi sebebiyle önemlidir.

Şöyle ki; kaynağını tesadüfün oluşturduğu kabul edilen çevreye karşı takınılan tutum ile, kaynağının herhangi bir kutsala dayandığına inanılan çevreye karşı takınılacak tutum/tavır ve ona karşı hissedilecek sorumluluk duygusunun aynı olmayacağı açık bir gerçektir. İşte bu sebeple, çevrenin (uzak-yakın) kaynağının ne olduğu konusundaki görüşleri, felsefî düşüncenin öncüleri olarak kabul edilen ilk dönem filozofları çerçevesinde ele alıp, o ilk dönemlerdeki algıyı öğrenerek bir fikir edinmeye çalışacağız.

İlk çağ filozoflarının bu konudaki görüşleri; genel olarak mitlerin dışında bir kaynaktan etkilenmeden, insan zihninin bu konuda kendi başına alabileceği mesafeleri göstermesi bakımından da bizim için önemlidir. Bu sebeplerle, ilkçağ felsefesinin ilk üç filozofunun görüşlerini, kısaca değinmenin ötesinde, biraz detaylarıyla ele almaya çalıştık.

Ayrıca, bu noktada, çalışmamızın temel bir hususuna işaret etmek yerinde olacaktır: Evrenin varoluşunu sorgulayarak Tanrı’ya ulaşma, onun var olduğunu ispat etme çabasında olan *kozmojik delilin* 1. öncülü (Evren vardır) ile, evrendeki nizam ve gayenin sebebini araştırarak aynı sonuçlara ulaşmaya çalışan *teleolojik delilin* 1. öncülü (âlemde var olan her şeyde bir düzen görmekteyiz) hakkında kapsamlı bir fikir yürütebilmemiz için, öncelikle “çevre” edindiğimiz bu evrenin “nereden geldiği” problemini ele alıp incelemiş ve bir fikre ulaşmış olmamız gerekmektedir. Bu da, ilk çağ felsefesini ele almamızda temel bir sebep olmuştur.

¹⁰⁷ Bozkurt, “Dünyamız Gelecekte Ne Kadar Yeşil Kalabilecek: Felsefe Açısından Çevre”, s. 88.

Bu hususları ifade ettikten sonra, ilkçağ filozoflarının konuyu nasıl ele aldıklarını görmeye çalışacak olursak; bizim ele alacağımız Thales, Anaximandros ve Anaximenes'in öncüleri konumunda olan ve Aristoteles'in ilk filozof olarak belirttiği *Homeros*, yazdığı destanlarda ilk maddenin ne olduğu hakkında da bir sorgulama yapar,¹⁰⁸ yani evrenin kaynağı problemine değinir. Ancak onun bu konuda nasıl bir öneri sunduğundan bahsetmez.

Hesiodos'a gelince, ona göre evrenin başlangıcında kaos (chaos) vardı. Onun *Theogonia*¹⁰⁹ adlı eserinin başlangıcında bu kavram yer alır.¹¹⁰ Mitolojide kaos; “evrende uygulanacak olan *düzenden* önceki boşluğun ta kendisidir”¹¹¹ ve “bu boşluktan Gaia,¹¹² Tartarus,¹¹³ Erebus¹¹⁴ ve Nyx¹¹⁵ (ve muhtemelen Eros¹¹⁶) meydana gelmiştir.”¹¹⁷

Bu günkü anlayışımızla uçuk tasvirler olarak değerlendirilebilecek bu mitolojik anlatımların, zihnimizde yerli yerine oturtulabilmesi için Weber'in aşağıdaki ifadelerini aynen aktarmak yerinde olacaktır:

Eskilere göre ışıklı Hava, Güneş ve sıcaklıkları, fırtına Bulutu ve yıldırımları tanrıların kendileri idi; nasıl çocuk etrafını büyülü bir âleme

¹⁰⁸ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 62.

¹⁰⁹ Tanrıların doğuşu.

¹¹⁰ Adrian Room, *Who's Who in Classical Mythology*, Gramercy Books, New York, 2003, p. 91; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 19.

¹¹¹ Pierre Grimal, *The Concise Dictionary of Classical Mythology*, ed. Stephen Kershaw, Basil Blackwell, Great Britain, 1990, p. 93.

¹¹² Chaos'tan ilk meydana gelen ve ilkel yeryüzü tanrıçalarının en büyüklerinden birisi. Bkz. Room, *Who's Who in Classical Mythology*, p. 139. Hesiod'a göre, Chaos'tan hemen sonra ve Eros'tan hemen önce doğmuştu ve o, Tanrıların soyundan meydana gelen ve ilk element olarak tasarlanan *yer(yüzü)* idi. Bkz. Grimal, *The Concise Dictionary of Classical Mythology*, p. 157.

¹¹³ Homer'in şiirleri ve Hesiod'un Theogony'sinde Tartarus, yerin altında dünyanın en derindeki bölümü. Ayrıca Theogony'de Tartarus; Eros, Chaos ve Gaia beraberinde dünyanın ilk elementlerinden birisini temsil eder. Bkz. Grimal, *a.g.e.*, p. 416.

¹¹⁴ Mitolojideki soy ağacında Chaos'un oğlu ve Nyx'in kardeşi olarak belirtilir ve korkunç karanlığı temsil eder. Bkz. Grimal, *a.g.e.*, p. 139.

¹¹⁵ Chaos'un kızı. Geceyi ve onun tanrıçalığını temsil eder. Bkz. Grimal, *a.g.e.*, p.298.

¹¹⁶ Sevgiyi temsil eder. Theogonie'lerde direkt olarak ilkel Chaos'tan doğan Tanrı olarak düşünülürdü. Başka efsaneler ise onun, ikiye bölünerek bir parçasının yeri, diğer parçasının gökyüzünü şekillendiren ilkel yumurtadan doğduğunu iddia ederler. Bkz. Grimal, *a.g.e.*, p. 143.

¹¹⁷ Room, *a.g.e.*, p. 91.

çevirir ve bebeğini, tahtadan atını tamamıyla canlı varlıklar sayarsa, bunun gibi çocukluk halindeki insanlık, tabiatı kendine benzer bir şekilde düşünür: Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için **bu fenomenler**, arkalarında saklı, **görünmez tanrısallığın duyulur görünüşleridir**. Tanrılar yüksek, idealleştirilmiş, kusurlarında olduğu gibi meziyetlerinde de büyütülmüş bir çeşit insanlık oluştururlar. Âlem onların eseri, onların malikanesi, iradelerinin, yenilme ve yenmelerinin görüldüğü yerdir.¹¹⁸

Antik Yunan site devletini ve oradaki kültürü ele alan bir çalışma yapan Robin Osborn'un eserine göre; Hesiod'un "*Works and Days*" adlı eseri bağlamındaki mit anlatımları şunu vurgular ki; bu dünyada sıkı çalışmaktan kaçış ve bir ücret ödemeksizin hediye yoktur. *Theogony* bağlamındaki mit anlatımları ise, sadece Yunanlıların kurban eylemlerini vurgulamak için değil aynı zamanda "insanlık" ve "tanrılar" arasındaki paralellik ve ayrılığı vurgulamak içindir."¹¹⁹

Homeros'un şiirleri, destanları ve Heseiodos'un *Theogonia*'sı tam bir felsefi eser olarak görülmeseler de yarı felsefi veya felsefeye ilk basamak eserler olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu eserlerde, varolanlardan *önce* olan ve varolanların *kendisinden* olduğu "boşluk"u, *kavram* olarak belirlemek için yapılan ilk denemeyi görüyoruz.¹²⁰ Ve bu denemeden, mitoloji ve tanrıları işe karıştırmama suretiyle "salt düşünce" ile bir şey açıklanmak istendiği sonucunu çıkaranlar olduğu gibi,¹²¹ bu tür eserlerin (*theogonia*) "tabiatın akılla (rasyonel) açıklamasına girişen felsefi zihniyetin, garip şekiller altında elde ettiği ilk tatmin" olduğunu düşünenler de vardır.¹²²

Mitolojiler dönemi diyebileceğimiz bu zaman dilimindeki evren algılarının karakteristik özelliklerinden birisi de, bu görüşlerin antropomorfist özellikler taşımalarıdır. Etraflarında vuku bulan tabiat hadiselerinin (bulut, fırtına vb.) ve tabiat unsurlarının her birinin (hava, okyanus, yer vb.) bir tanrı olarak algılandığı bu

¹¹⁸ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 10.

¹¹⁹ Robin Osborne, "*The Polis and Its Culture*", **Routledge History of Philosophy**, ed. C.C.W. Taylor, Taylor&Francis e-Library, New York, 2005, vol. 1, p. 16.

¹²⁰ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 19; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 64

¹²¹ Gökberk, **a.y.**

¹²² Weber, **a.g.e.**, s. 11.

dönemde tanrıların; kıskanan, kavgada yenen ya da yenilen vb. şekillerde insanî özellikler sergilediklerini okuruz.¹²³ Dolayısıyla onların, evren algılarında *tabiatı kendileri gibi, hatta kendilerinden daha üstün bir konumda* gördüklerini söyleyebiliriz. Bunun bir sonucu olarak da; bu algılamanın, onların tabiatla olan ilişkilerini belirlemede önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Felsefe tarihi eserlerinde çoğunlukla “Sokrat öncesi doğa felsefeleri” yahut “doğa filozofları” olarak isimleri geçen ve “İyonya” yahut “Milet” Okulu olarak isimlendirilen ekolün filozoflarına gelince; bu filozofların ana hedeflerinin, bu görünen âlemi oluşturan ve âlemin kendisinden kaynaklandığı temel maddeyi (arke) bulmak olduğunu görürüz. Yani bu görünen âlemin dayandığı bir temel var mıdır, varsa nedir? Bu dayanak bir madde mi, yoksa bir ilke midir? Tekil mi, yoksa çoğul mudur? İşte belki de felsefe tarihinin en eski soruları olarak kabul edebileceğimiz bu tür sorular, felsefe binasının temeline ilk taşın konulmasına sebep olmuştur.

İlk filozofların çevrelerini inceleyişleri ve onun ilk maddesini arayışları ile ilgili olarak Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde, şöyle bahseder:

*İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar. Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü bir şey vardır. Öge olan, şeylerin ilkesi olan budur.*¹²⁴

Doğa filozoflarının âlemin kaynağını açıklarken “arke” adını vererek kullandıkları su, apieron ve hava çevrenin meydana gelişi ile ilgili birer açıklama olarak görülebilir. Burada dikkatimizi çeken nokta, onların çevrenin kaynağını açıklarken yine çevrenin kendi unsurlarından hareket etmeleri ve bu çabanın onları aşkın bir kaynağa götürmemesidir.

¹²³ Weber, **a.g.e.**, s. 11.

¹²⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 90.

Grek düşünce geleneğinde “yoktan yaratma” düşüncesi saçma olarak değerlendirilince, onun yerine onlarda “meydana gelmemiş ve yok olmayacak bir ilk madde (arke)” fikri kabul edilmiştir.¹²⁵ Fakat bu, onların düşüncelerinin metafizik öğelerden, özellikle de mitolojiden tamamen arındığı anlamına gelmez. Bunu, onların arke fikirlerini ele alırken açıkça göreceğiz.

Arke fikrini ilk olarak Milet Okulunun kurucusu ve felsefe tarihçilerinin genellikle ilk filozof olarak kabul ettikleri **Thales**'te görürüz. Thales'in ilk filozof olarak kabul edilmesinin sebebi ve felsefi açıdan önemi de; onun, *neyin var ve gerçek olduğu* veya *neyin gerçekten var olduğu* vb. sorular üzerinde fikir yürütmesinden, yani bir arke arayışından kaynaklanmaktadır.¹²⁶ Çünkü bu arayış, mitolojileri ve tanrıları bir kenara bırakarak evrenin kökenini bunların dışında bir nedene bağlama çabasının ilk adımıdır. Ancak bu ilk adım, mitolojilerden tamamıyla arınmış, salt akla dayalı bir sistem kurmuş değildir. Şöyle ki; Thales, nedenlerine aşağıda değineceğimiz sebeplerle *suyu, sıvı olanı* arke olarak kabul eder. Her şey sudan türer ve sonunda suya dönüşür. Düz bir tepsi gibi olan “yer” de su üstünde, sonsuz *Okeanos*'ta yüzer. İşte burada geçen Okeanos, Yunan mitolojisinde insanlar ve tanrıların babasıdır.¹²⁷

Thales'in bu fikirlerinde mitolojinin epeyce yer tutmasına rağmen, onun ilk filozof, hatta “felsefenin babası” olarak kabul edilmesinin sebebinin; yukarıdaki paragrafta ifade ettiklerimize ilaveten, “doğa görüşünü deneylere ve bu deneyleri de düşünce ile işlemeye dayatmak istemesi ve buna girişmesi” olduğu ifade edilir.”¹²⁸

Çevre algısının, insanın düşünce dünyası üzerindeki açık tesirini göstermesi bakımından arke fikirleri güzel bir örnektir. Öyle ki, Thales'in suyu-sıvıyı arke olarak kabul etme sebepleri incelendiğinde; onun bu düşüncesinde deniz kıyısında

¹²⁵ Hüseyin Aydın, **Yaratılış ve Gayelilik**, DİB Yayınları, Ankara, 1999, s. 27.

¹²⁶ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 10.

¹²⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 21. Mitoloji sözlüklerinin de, “dünyanın etrafını saran suyun kişileştirilmiş hali” olarak tanımladıkları Okeanos, aynı zamanda Grek mitolojisinde, devlerin ailelerinden birisi olan Titanların en eskisi ve Uranus ile Gaia'nın oğludur. Bunlara ilaveten, bir Tanrı olarak da Okeanos, tüm nehirlerin babasıdır. Bkz. Grimal, **The Concise Dictionary of Classical Mythology**, p. 299; Room, **Who's Who in Classical Mythology**, p. 217.

¹²⁸ Gökberk, **a.y.**

doğup büyümesinin ve Mısır'a gittiği yönündeki bilgiler doğru ise burada Nil nehri dolayısıyla suyun yapıcı ve yıkıcı etkisini görmesinin etkili olduğunu düşünenler¹²⁹ olduğu gibi, onun arke olarak "su" derken kastettiğinin, ancak bir ölçüde bu içtiğimiz saydam sıvı olup, bundan asıl anlaşılması gerekenin fiziksel varlığın *sıvı durumu* olduğunu ve bu durumun aslında doğru da olduğunu düşünenler de vardır.¹³⁰

Aristoteles'in, Thales'in arke fikri ile ilgili olarak görüşleri ise şöyledir:

*Thales'i bu inanca götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur. O, görüşünü bu olgudan ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır.*¹³¹

Konunun hem ilk felsefe denemesi, hem de bizim için, buna ilaveten, çevre edindiğimiz evrenin kaynağının felsefi açıdan açıklanmaya çalışılmasının ilk denemesi olması bakımından önemine binaen ayrıntılarıyla ele almaya çalıştığımız bu görüşler, felsefe tarihinde de detaylı bir şekilde ele alınmış ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Mesela, Thales'in arke görüşünü ele alan bir değerlendirmede, "onun bu doktrininin, dünyayı bereketli kılan ve canlı her şeyin babası olan göksel "Okeanos" veya "fırtına bulutu nehri" hakkındaki eski bir arya efsanesinin *bilim diline* çevrilmesi" olduğu ifade edilir."¹³² Zaten kimi eserlerin ifade ettiğine göre, onun eski kaynaklarda, öncü bir rasyonalist ve Yunan felsefesi, *bilimi* ve

¹²⁹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 21.

¹³⁰ Çünkü bu görüşte olanlara göre, fiziksel varlık hem sıvılaştırılabilir, hem de geçmişte önce sıvı iken sonra katılaşmıştır. Bu görüşte olanlar ayrıca, Thales tam olarak böyle düşünmüş olmasa da, dünyanın büyük bir bölümünün sularla kaplı olması, yanan kimi nesnelerin buhar çıkarmaları, suyun buhara ve buza dönüşmesi, hayvanların ve onların yiyecekleri ile döllerinin de büyük ölçüde sıvıdan oluşması gözlemlerine dayanarak ta Thales'in bu fikri öne sürmüş olabileceğini düşünürler. Ancak, burada, Thales'in "dünyanın büyük bölümünün sularla kaplı olması" konusunda "gözlem" yaptığı ve böyle bir bilgiye sahip olduğu fikrinin, o dönemin imkanları ve bilgi düzeyi ile orantılı olduğu kanaatinde değiliz. Bkz. Denkel, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, s. 15; Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 11.

¹³¹ Aristoteles, **Metafizik**, s. 91.

¹³² Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 12.

matematiğinin kurucusu olarak tasvir edildiğini¹³³ gördüğümüzde, bu yorumun yanlış olmadığını söyleyebiliriz.

Thales'in arke fikrinde, çevresinin ve çevresindeki unsurlar hakkında yaptığı gözlemlerinin ne kadar etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduktan sonra, son olarak şunu ifade etmek yerinde olacaktır ki; onu, arkenin su olduğu yönünde düşünmeye sevkeden ve bu sonucuna götüren nedenler ne olursa olsun, felsefe tarihinde onu önemli kılan asıl unsur, arke konusunda verdiği cevaptan çok, sorduğu "Temel ilke (töz) nedir?" sorusudur.

Thales'ten sonra, Milet okulunun bir diğer filozofu **Anaximandros**'a geçerse, evrenin kaynağı probleminde o, hocası Thales'in belirli bir madde halindeki "su" olarak belirlediği arke tespiti konusunda bir adım daha ileri giderek, ana maddeyi, **Apeiron** (sınırı olmayan) adını verdiği sınırsız madde olarak belirlemiştir. Burada, "onu hocasından farklı bir şekilde, daha somut bir şeyden daha soyut bir arke düşünmeye sevkeden sebep ne olabilir?" sorusu zihinlere gelebilir.

Bu sorunun cevabını aradığımızda görüyoruz ki; ona göre bu ilk madde yalnızca *sonsuz* değil, aynı zamanda *sonsuz olandı* da. Bu fikrin sonucunda, Thales'in arkeyi belirli bir madde olan "su" olarak kabul etmekle yanıldığını düşünür görünen Anaximandros'a göre, her belirli şey sonlu ve aynı zamanda sınırlı, dolayısıyla da "meydana gelmiş olan bir şey"dir. Bu durum ise, arke kavramının içerdiği anlamla uyumsuzdur.¹³⁴ İşte bu düşüncelerle o, maddî olan ilk sebepten daha soyut özellikleri olan bir ilk sebebe geçmiştir. Onun bu düşünce şekli, fikir yürütmenin maddi olandan daha soyut olana yönelme sürecini, yani düşüncenin

¹³³ Stephen A. White, "Thales of Miletus", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 9, p. 405.

¹³⁴ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 22. Anaximandros'un bu arayış tarzı bize, İbrahim peygamberin Tanrı'yı arama sürecini hatırlatmaktadır. Kur'an'da bu arayış şöyle ifade edilir: "Gece olunca bir yıldız gördü: 'İşte Rabbim' dedi. Fakat yıldız batınca: 'Ben batanları sevmem' dedi" Devam eden âyetlerde, Ay'ı ve Güneş'i daha büyük görerek onlara yöneldiği, ancak onlar da batınca; "Şüphesiz ben, hiçbir puta tapmadan, yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim" dediği belirtilir. Bkz. Enâm 6/76-79.

evrilişini göstermesi bakımından da dikkatleri çekmektedir ve arke kavramının özü, ilk defa onda, açıklığa kavuşmuştur.¹³⁵

“Anaximandros *sonsuz* kavramıyla *sınırsız maddeyi* kastettiği zaman, bununla, sırf madde ile, gücün henüz birbirinden ayrılmadığını anlatmak istiyordu. Ama bu dünyada olup bitenler, Anaximandros’a ve izleyicilerine göre, harekete, asla sona ermeyen harekete dayanmaktadır. Bu hareket, ilkenin özüne ait olduğuna göre, ilke de özü vasıtasıyla olup bitenleri, yani makro ve mikro evrendeki yaşamı kavranabilir duruma getirecektir.”¹³⁶ Dolayısıyla arke, evreni kavramak için önemli bir anahtardır denilebilir.

Arke düşüncelerinden sonra, çevrenin kaynağına ait düşüncenin, insanın çevresine karşı tutumunda ne kadar önemli bir rol oynadığına dair anlamlı bir örneği Anaximandros’un evren hakkında dile getirdiği düşüncelerinde görürüz: Çevresini inceleyen Anaximandros; “Yer önce denizle kaplı idi, yeryüzünde ilk meydana gelen canlılar da, suda yaşayan balık gibi yaratıklardı. İnsan da, sonra, balığa benzeyen bu ilk canlılardan türemiştir, çünkü yardıma muhtaç bir çocukluk geçiren insanın, bu ilk devirlerde yaşamış olmasına olanak yoktur”¹³⁷ görüşündedir. Netice itibariyle, onun, insanın bu balıktan türeyişi yönündeki düşüncesi sebebiyle, talebesine balık yemeyi yasak ettiği söylenir. Bazılarına göre, Anaximandros’un bu tavrı, düşünce sistemindeki totemciliğin tesirini açıkça göstermektedir.¹³⁸ Ayrıca burada bununla ilgili olarak şunu da ifade etmek yerinde olacaktır ki; ilkçağ felsefesi tarihiyle ilgili eserlerde Anaximandros’u, öne sürdüğü “balıktan türeyiş” fikri sebebiyle “ilk evrimci” sayan görüşler de dile getirilmektedir.¹³⁹ Ancak buna karşı çıkarak, onun bu düşüncesinden bir evrim fikri çıkarmamak, beklememek gerektiğini, bu düşüncenin daha ziyade spontane üremenin bir gelişim süreci

¹³⁵ Wilhelm Capelle, **Sokrates’ten Önce Felsefe I**, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 65.

¹³⁶ Capelle, **a.g.e.**, ss. 65-66.

¹³⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 23; Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 13; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 71.

¹³⁸ İhsan Kongar, **Felsefe**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1952, s. 10.

¹³⁹ Denkeli, **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, s. 217; Weber, **a.g.e.**, s. 13; Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 14; Erdem, **a.y.**

(ontojeni) olarak düşünülmesi gerektiğini ifade edenlerin olduğunu da unutmamak gerekir.¹⁴⁰

Onun açıklamalarında, doğada karşılaştığımız çeşitlilik ve karmaşıklığı tek, yalın bir nedene bağlama çabası da görürüz ki, kimilerine göre onu tam bir düşünür yapan da işte bu; gerçekteki çokluğu düşüncede bir birliğe bağlama çabasıdır.¹⁴¹

“Anaximandros, “*Doğa Üzerine*” isimli bir kitap yazmış ve bu eserden günümüze şu cümleler kalmıştır: “Apeiron, varolan şeylerin ilk ilkesidir. Nesne ve nitelikler varlığa bundan gelir, yok olduklarında da buna dönerler.” O, bu temel düşüncesiyle, görünüşteki değişimleri, şu an var olup bir müddet sonra kaybolan nesne ve nitelikleri, “hiçbir şey yoktan var, var olan da yok olmaz (ex nihilo nihil fit)” temel önkabulü ile uyumlu hale getirmiştir.¹⁴² “Anaximandros’un yazdığı bu eser, düz yazı olarak kaleme alınmış ilk eserlerden birisi idi. Bu kitabında o, dünyanın kökeni ile ilgili iddialı bir tarzda, yeryüzü ve gök ile başlayıp hayvanların ortaya çıkışı ve kısmen insan yaşamı ile son bulan bir içerikten bahsediyordu. Bu eserin, açıkça, Hesiod’un *Theogony* adlı eserinin naturalistik bir versiyonu olmayı hedeflediği iddia edilir. Onun düşüncelerini kağıda aktarma davranışı ise, yüzyıllar boyunca Yunan felsefi kozmolojisinde bir gelenek oluşturmada çok etkili olmuştur.”¹⁴³

Anaximandros, bu eseriyle bir *tabiat filozofu* olduğunu ortaya koyarken, aynı zamanda hedefinin; *bizzat tabiatın kendisini bilmek* olduğunu da gösterir. Bu yöndeki çabaları sonucunda o, fiziksel bir evrenin, yine sırf gözlem ve akılcı bir düşünceye dayanarak meydana gelişini ilk tasarlayan, yani dünyamızın “planlı bir şekilde tasarlanmış bir bütün” olduğunu ilk fark edendir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ernst Mayr, **The Growth of Biological Thought**, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 302.

¹⁴¹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 23.

¹⁴² Denkel, **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri**, ss. 15-16.

¹⁴³ Schofield, “*The Ionias*”, **Routledge History of Philosophy**, vol. 1, pp. 49-50.

¹⁴⁴ Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 69.

Onun bu farklılığını İngiliz felsefeci Anthony Kenny, felsefe tarihine dair yazdığı eserinde şöyle ifade eder:

*“Onun kozmolojiye ait düşünceleri Thales’in fikirlerine göre birkaç açıdan daha sofistikedir. İlk olarak; o yerküreyi destekleyecek bir şey aramaz. Çünkü yerküre bulunduğu yerde her şeye eşit uzaklıkta bulunur. İkinci olarak ise; o, evrenin kendisinden türediği nihai materyali tanımlamada, günlük yaşamımızda etrafımızda görebileceğimiz su veya ateş gibi bir madde ile tanımlama yapmanın bir hata olduğunu düşünür. Bu sebeple o, eşyanın temel ilkesinin sınırsız ve tanımlanamaz (apeiron) olması gerektiği kanaatindedir. Üçüncü olarak da; Anaximandros, hâlihazırda var olan dünyanın kaynağı hakkında bir açıklama önerir ve bu dünyanın varlığa geçişinde “madde faktörü” kadar hangi güçlerin etkili olduğunu açıklar. O, evreni zıtlıkların bir yarış yahut mücadele alanı olarak görür: Sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi. Kimi zaman bu zıt eşlerden birisi, başka bir zaman ise bir diğer çift baskın olur ve birbirlerinin alanlarına tecavüz eder sonra geri çekilirler. Zıtların birbirleri arasındaki bu süreç, “karşılıklık” ilkesi üzerine devam eder. Onların bu durumunu Anaximandros, bu güne ulaşan şu şiirsel ifadesiyle dile getirir: **“Onlar (bu zıtlıklar), birbirlerinin sınırına tecavüzle ilgili haksızlıklarına karşılık ceza ödemelerini ve geri çekilip bu durumu restore etmeyi zamanın hakemliği altında sürdürürler”**. Bu sebeple, bazıları, “ısı” ve “kuraklığın” “soğuk” ve “ıslaklığa” karşı yazın işlediği haksızlığın cezasını kış mevsiminde çektiği ve bu hatasını onardığı yönünde bir tahminde bulunabilirler.”¹⁴⁵*

Doğa filozoflarının ‘Milet Okulu’ olarak bilinen ekolün üçüncü filozofu, Anaximandros’un öğrencisi **Anaximenes**’e gelince; o, hocasının tutumunu benimsemekten çok, Thales’in yaklaşımına benzer bir şekilde, arke’yi belirli bir şey olan **hava** (aer) olarak düşünür. Ona göre bu ilk prensip, toprağı ve denizi her yandan

¹⁴⁵ Anthony Kenny, **A New History of Western Philosophy**, Oxford University Press, New York, 2004, vol. 1, p. 7.

kuşatan ve onları verimli kılan ince bir maddedir ve bu madde göklerin ve içindeki âlemlerin ortak anasıdır.¹⁴⁶

Anaximenes'in felsefe alanındaki orijinalitesi, onun ilk kez olarak "birlikten çokluğa geçiş süreci" üzerinde durmasıdır. Daha önceki filozoflar, âlemin ilk maddesini bulmak için bir çaba göstermişlerdi. Ancak çevrelerindeki bunca çeşitli maddenin, bu ilk ve tek maddeden nasıl çıktığını açıklamamışlar ve dikkat çekmemişlerdi. Bu sebeple, Anaximenes'in, çevresini daha dikkatli tetkik edip, daha sistemli düşündüğünü ifade edebiliriz.

O, fark ettiği bu birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklarken, dudaklarımızı birbirine yaklaştırıp avucumuza üflediğimiz zaman, ağızımızdan çıkan havanın soğuk, ağızımızı fazlaca açıp, avucumuza üflediğimiz zaman da, ağızımızdan çıkan havanın sıcak olması gözleminden yararlanarak, "yoğunlaşma" ve "seyrelme" kavramlarına ulaşmıştır.

Ona göre, var olan veya var olacak her şeyin meydana geldiği bu hava, sürekli hareket halindedir ve bu hareket de, değişik fiziksel durumların sebebidir. Yoğunlaşma ve seyrelme havanın değişiminin göstergesidir. Şöyle ki; havanın seyrelmesi ateşi oluştururken, yoğunlaşmış hava rüzgarı, fırtınayı, bulutları, suyu, toprağı, taşı ve yeryüzündeki diğer şeyleri meydana getirir. Bu kozmik değişim süresi boyunca *sıcak* ve *soğuk*, fiziksel aktivitenin belirleyici konumu durumundadırlar. Ancak bu durum *havanın* dışında, ondan farklı bir şey değildir. Çünkü sıcak ve soğuk, havadan ayrılma, kopma suretiyle meydana gelmiş şeyler değil, aksine onun bir niteliği, bir sıfatıdır.¹⁴⁷ O, bu görüşüyle de hocası Anaximandros'dan ayrılır. Çünkü, Anaximandros'un Apeiron'u, şeylerin "hammaddesi" değil, "kaynağı"dır. Halbu ki Anaximenes için bunlar aynıdır. Yani ona göre, bir şeyin kaynağı aynı zamanda onun hammaddesidir de. Dolayısıyla

¹⁴⁶ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 13.

¹⁴⁷ P. Diamandopoulos, "*Anaximenes*", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 1, p. 186.

Anaximenes, bu “kaynak” ve “hammadde” kavramlarını basitleştirip birleştiren ilk kişi olarak görülür.¹⁴⁸

Yukarıda yoğunlaşma ve seyrelme ile ilgili düşüncelerine kaynaklık eden çevresine dayalı gözleminden bahsettiğimiz Anaximenes’in yine çevresindeki şeylere dayalı ikinci gözlemi de “nefes alma” ve “canlılık” arasındaki ilişki üzerinedir: İnsanın nefes aldığı sürece yaşayabildiğini gözlemleyen filozof, havanın evrendeki hayat ve canlılığın en temel ilkesi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Havayla ruh arasında bir benzerlik ilişkisi kuran Anaximenes’e göre; tıpkı evreni çevreleyen havanın onu sarması ve canlılığını sağlaması gibi, içimizdeki nefes de bize ruh olarak can verir, hayatımızı devam ettirmemizi sağlar.¹⁴⁹ Onun nefes ve ruh arasında kurduğu bu ilişkiye dayanarak, ruh anlayışının büyük ölçüde maddi bir karakter taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir.¹⁵⁰

Buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere, Anaximenes felsefeye iki yeni katkı sağlamıştır: Bunlardan birincisi; birlikten çokluğa geçişi açıklamaya çalışması ve bu yolda mantıklı cevaplar üretme gayreti, ikincisi ise; felsefi düşüncede ilk defa “ruh” (psyche) hakkında görüş açıklamış olmasıdır.

Burada Anaximenes’in orijinal yönlerinden ilkinin biraz daha açıklamak gerekirse, Thales ve Anaximantros’ta cevabını bulamadığımız; “bu çokluk âlemi bir arke den nasıl meydana gelmiştir?” sorusunun cevabıyla ilgili olarak onda şu açıklamaları buluruz: Ona göre; “hava (arke) eşit biçimde dağıldığında görülemez. Yalnızca soğuk, sıcak, nem veya hareket etmesiyle algılanabilir. Arke eğer böyle olmasaydı, nesnelere değişimi imkansız olurdu. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hava sıkıştığında, ya da açıldığında başka başka görünür. Mesela açıldığında, seyrelir, ateş olur. Sıkışmaya başladığında esintiler oluşmaya başlar. Daha da sıkılaştığında bulut ve su meydana gelir. Bu sıkışma oranı artınca toprak olur ve nihayetinde en sıkışık halinde de taş olur.¹⁵¹ Bu akıl yürütmeye göre, “hava”, gözlemlediğimiz evrenin

¹⁴⁸ Schofield, “*The Ionians*”, **Routledge History of Philosophy**, vol. 1, p.61.

¹⁴⁹ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 19.

¹⁵⁰ Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 75.

¹⁵¹ Spangenburg, **The Birth of Science**, p. 13.

tümünün temel varlığı ve temel doğası olarak açıklanıyor. İşte bu durum, evrende gördüğümüz “çokluk” sebebiyle düşündüğümüz, nesnelere arasındaki ayrımı da ortadan kaldırıyor. Çünkü Anaximenes’e göre, nesnelere arasındaki ayrım, yalnızca “yoğunluk” ve “seyreklik” farkından öte, temel bir farklılık içermemektedir, yani nesnelere arasındaki fark nicelikselidir. Bu görüş ışığında düşünüldüğünde, Anaximenes’in *maddî monizm* olarak isimlendirilebilecek bu görüşü sonucunda evrendeki tüm farklılıklar niceliksel farklılıklar olarak görülmek zorundadır. Çünkü, ilk tözün (arke) birliğini korumanın tek yolu; aynı tözün, mekanın farklı yerlerinde ve farklı yoğunlukta var oluşuna bağlamakla mümkündür.¹⁵² Yani bu görünüşteki farklılıklar, aslında temel bir farklılık değil, anamaddenin yoğunlaşmayla büründüğü farklı görünüşler, ya da bu farklı görünüş sebebiyle içine girdiği farklı durumlardır.

Şimdiye kadar gördüğümüz üzere, doğa filozofları olarak adlandırılan Milet’li Thales, Anaximandros ve Anaximenes’in her birisi farklı arke fikrine sahip olsalar da, bu farklı fikirlerin yanında, çevrelerindeki şeyler üzerine düşünmelerinden, yani çevrelerindeki somut nesnelere üzerine fikir yürütmelerinden dolayı empirist ve maddeci olmaları gibi ortak yönleri de vardı. Ayrıca sahip oldukları arke fikirlerindeki unsurların canlı olma özelliği taşıması sebebiyle, onların bu fikirlerine *hilozoizm*¹⁵³ adı verilmektedir.

Bu kavramdan anlaşılacak ise; Miletli filozoflar doğayı açıklarken kendilerine temel olarak “canlı bir madde”yi esas almışlardır. Buradaki “canlı”dan anlaşılması gereken ise; arkenin “kendiliğinden canlı” olmasıdır. Yani bu madde; kendiliğinden değişebilen, istediği şekle girebilen, yaratıcı bir şeydir. Bu bağlamda Aristoteles’in, Thales’in olduğunu ifade ettiği; “her şey tanrılarla dolu” sözünün, “her şey canlıdır, her şey yaratıcı güç taşıyan *su* ile doludur” şeklinde yorumlandığını da ifade edebiliriz.¹⁵⁴ Kavramla ilgili olarak felsefe ansiklopedisine baktığımızda ise,

¹⁵² Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, ss. 18-19.

¹⁵³ Yunanca’da “madde” anlamına gelen *hylé* ile “canlı” anlamına gelen *zoon* kelimelerinin birleşmesiyle oluşan kelimenin anlamı; “canlı madde anlayışı” olmaktadır. Bkz. Osman Pazarlı, **Metinlerle Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964, s. 24; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 21.

¹⁵⁴ Gökberk, **a.g.e.**, s. 22.

hilozoizm (*hylozoism*) maddesi¹⁵⁵ bizi panpsişizm¹⁵⁶ (*panpsychism*) maddesine yönlendirmektedir.

Felsefe tarihinin her döneminde, hatta insanı “düşünen, sorgulayan varlık” olarak kabul etmemizin doğal bir sonucu olarak, onun var olduğu zamandan bu yana, hemen her sıradan insanın ve filozofların evrenle-doğayla ilgili görüşlerinin var olageldiğini tezimizin ilk girişinden itibaren birkaç kez ifade etmiştik. Bu görüşleri kronolojik olarak günümüze kadar incelemek konumuzun sınırlarını aşacağından konunun tarihî kökenine, başlangıç dönemine bir göz atarak, ana fikirleriyle gelişim sürecini hatırlamanın bizim için bu tez çerçevesinde yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Çevresindekileri yahut daha genel bir ifadeyle dünya ve evrenin varoluşunu, ilk maddeye (arke) dayandıran anlayışın dışındaki bir başka felsefi görüş ise **sudûr (türüm) nazariyesidir**. Bu nazariyenin oluşma sürecinde, ilk çağ düşüncesinde olduğu gibi, çevredeki maddeler üzerinde yapılan fiili gözlem ve uygulamalar tam olarak etkili konumda değildir. Bu nazariye daha çok, çevredeki nesnelere hakkında gerçekleştirilen soyut tefekkür neticesinde ulaşılan bir düşüncedir.

Sudur nazariyesini açıklarken, onu panteizm fikriyle ilişkilendiren İsmail Fenni Ertuğrul;

“Panteizm mezhebinde olan filozofların bir kısmı, mevcudat (varlık âlemi), küllî cevherin (Tanrı) bir inbisâtı (genişleme) ve intişârından (yayıma) ibaret olup, kainatın, ateşten kıvılcım ve ziyâ (ışık) çıktığı gibi bu cevheri külliyi tenkîs (eksiltme) etmeksizin minel ezel (başlangıcı olmayan zamandan, ezelden) ondan çıktığına ve

¹⁵⁵ **Encyclopedia of Philosophy**, vol. 4, p. 534.

¹⁵⁶ “Doğanın canlı olduğunu, evrendeki her şeyin bir bilince, belli bir düzeyi olan bilinçliliğe, zihinsel yaşam, ruh ya da tîne sahip bulunduğunu iddia eden; dünyanın, içindeki her nesnenin, bir zihin ya da ruha sahip olduğu kabulüyle daha anlaşılır hâle geleceğini belirten görüş; varolan her şeyin ruhsal bir özü olduğunu savunan anlayış. Materyalizmin tam karşıtı bir öğreti olan ve tarihsel olarak Descartes sonrası ‘doğada yalnızca insanın mı ruha sahip olduğu’ sorusuna yanıt arayan tartışmalardan doğan panpsişizm, en iyi bir biçimde Leibniz ve Schopenhauer’ın felsefelerinde örneklenir.” Bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 736.; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Paul Edwards, “*Panpsychism*”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 7. pp. 82-94.

ilelebed (sonsuzu kadar) *çıkacağına kâil* (söyleyen) *olarak mükevvenâtın* (yaratılmışların tümü) *bu vechile husûlüne* (meydana gelmesine) *sudûr ve zuhûr tesmiye* (isimlendirme) *etmişlerdir*” der.¹⁵⁷

Bu nazariye ile ilgili bir başka açıklama ise; “*Tanrı’nın bütün eşyadan önce var ettiği akl-ı küll’den tabiat hâsıl olur. Bu zuhûr ve sudûr tâ ezelden mevcuttur. Kendisinin ne bidâyet (başlangıç) ve ne de nihâyeti vardır. Her zuhûr aynı zamanda kendisinden önce gelenin neticesi, kendisinden sonra geleceğin mukaddemesidir*”¹⁵⁸ şeklindedir.

Sonuç olarak, var olan her şeyin, ezeli-ebedî ve tek olan aşkın bir varlıktan zorunlu olarak çıktığını, sudûr ettiğini öne süren metafizik öğretisi olarak tanımlayabileceğimiz sudûr nazariyesine göre; Tanrı değişmez, ezeli-ebedi, bir, mutlak, saf, basit ve aşkın bir varlık olduğundan, bir değişmeyi gerektiren yaratma Tanrının bu bahsedilen özelliklerine uymaz. Bu sebeple, yaratma yerine, Tanrı’nın herhangi bir eylemi olmaksızın, sudûr, zorunlu olarak kendiliğinden gerçekleşir. Bu durumun nasıl gerçekleştiği, güneş-ışık ilişkisine atıf yapılarak daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır: Güneşin ışığın kaynağı olması gibi, Tanrı da varlıkların kaynağıdır. Var olan şeyler Tanrı’dan, ışığın, kaynağı olan güneşten çıkıp yayılması gibi kendiliğinden, güneşin bir şey yapmasına gerek kalmadan öylece çıkar, türerler. Bununla beraber, nasıl ki, güneşten ayrılan bu ışıklar güneşe eşit değilse, aynı şekilde Tanrı’dan türeyen şeyler de Tanrı’ya eşit değildir.¹⁵⁹ Ancak, Tanrı’da değişiklik meydana getireceğinden dolayı, bir bakıma O’nu tenzih için, yaratmayı Tanrı’ya yakıştıramayan bu görüş; “zorunlu olarak sudûr” ile Tanrı’nın *iradesini* göz ardı ediyor görünmektedir.

¹⁵⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341, ss. 216-217.

¹⁵⁸ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lügati**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954, c. 1, s. 680.

¹⁵⁹ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 956,

“Sudûr nazariyesi, varlığın orijininin ve yapısının; her şeyin, akış yahut yayılma ile karşılaştırılabilecek “sudur” adı verilen bir süreçle, mükemmel ve aşkın kabul edilen bir ilkeden geldiğini açıklar.”¹⁶⁰

Görüldüğü gibi, bu nazariyeye göre, çevremiz ve biz, hatta kısaca her şey, Tanrı’dan birer parçayız. Burada benzer görüşler olarak; **Panteizm** ve **Panenteizme** de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Panteizm; “Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, hatta var olan her şeyi ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımı olarak gören”¹⁶¹ felsefî bir doktrindir. Panenteizm¹⁶² ise; panteizmden farklı olarak, “her şey Tanrı’dadır” görüşünü savunur. Panenteistlere göre Tanrı ve âlem bir ve aynı şey değildir.¹⁶³

Tüm bu açıklamalardan anlıyoruz ki; evrenin kaynağı problemi, evrene karşı tutumumuzu belirlemede doğrudan etkili bir unsurdur. Onun gerek “kendisinde (bizatihi) canlı” bir kaynaktan gelmesi, gerekse aşkın bir ilke, yahut Tanrı’dan gelmesi, bu sonucu değiştirmemekte, yalnızca evrene karşı takındığımız tutumumuza bağlılıktaki etkisi farklı olabilmektedir.

3- Bilimsel Yaklaşım

Burada, “bilimsel” kavramının ifade ettiği çok geniş bir alan içerisinden biz, konumuz itibariyle bizi ilgilendiren bilgiler sunan *kozmooloji* ve onunla az çok aynı manaya gelip, evrenin kökenine dair açıklamalarda bulunan *kozmogoni*¹⁶⁴ ile ilgili görüşlere yer vereceğiz.

¹⁶⁰ Philip Merlan, “Emanationism”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 3, p.188.

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Alasdair McIntyre, “Pantheism”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 7, pp. 94-99.

¹⁶² Felsefe Ansiklopedisi bizi “Sudûr” (Emanation) maddesine yönlendirmekle, iki kavramın eşit olduğunu ifade etmektedir. Bkz. **Encyclopedia of Philosophy**, vol.7, p. 80,

¹⁶³ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 190.

¹⁶⁴ “Kâinatın nasıl meydana geldiğine dair yapılan araştırmalar şayet, ilmî ve felsefî temele oturtulursa *kozmooloji* deyimini kullanılır, fakat bu konudaki açıklamalar ve görüşler, şayet efsaneler üzerine dayandırılacak olursa, o zaman da *kozmogoniden* bahsedilmiş olur.” Bkz. Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 273.

Evrenin meydana geldiği kaynağa yönelik, dinlerin ve felsefenin öngördüğü modellerin dışında, bilimsel gelişmelerle şekillenen ve daha çok, ilk iki açıklama seçeneğinden tatmin olmayanlar için, üçüncü şık olarak gözüken bilimsel açıklama devreye girer. Böylece, din ve felsefeden başka, bilim de, evrenin varoluş sürecine açıklık getirmek üzere araştırmalar yaparak birtakım fikirleri süren üçüncü bir alternatif olur. Aslında, bilim, evrenin parçaları üzerine araştırma yapma özelliği itibarıyla, “felsefe” ve “din” gibi “evreni bütünüyle açıklama” iddiasında değildir. Ancak, pozitivist düşüncenin, onun verilerini felsefesinin temeli yaparak ve bu verileri dinin açıklamalarını geçersiz kılacak en önemli araç olarak kullanmasıyla, o, “üçüncü şık” olarak görülebilmektedir. Biz, burada, bilimin önerdiği modelleri, fazlaca detaya girmeden tanıtmaya çalışacağız.

Yoktan yaratmayı kabul etmeyenler için, evren başlangıcı olmayan bir zamandan beri var idi ve sonu da olmayacaktı. Bu, Yunan düşüncesindeki “hiç bir şey yoktan var, var olan da yok olmaz” ilkesinin bir gereği idi. Bu materyalist felsefe, ortaçağda, kilisenin hakim olduğu dönemlerde, ilgi gören bir düşünce değildi. Ancak, Rönesans’tan sonra, eski kaynakların yeniden gündeme gelmesi ile, bu düşünceler tekrar kabul görmeye başladı. Bu materyalist evren düşüncesini yeniçağda Kant (ö. 1804) savundu.

Bilim; özellikle aydınlanma döneminde, salt aklın neredeyse mutlaklaştırılması ile başlayan sürecin hazırladığı fikrî alt yapı ile, din ve Tanrı merkezli düşünmenin yerine, Tanrısız bir evren kurgulamanın en önemli aracı, anahtarı oldu. Öyle ki, bilim her şeyi açıklayacak ve böylece, Tanrı’nın olmadığı ve dine gerek kalmadığı isbat edilecekti. Peki, böylesine önem atfedilen bilim ne idi?

Tariflerinden birisinde o şöyle açıklanmaktadır: “Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı. Amacı, konu aldığı alanda, genel doğruların, ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak olan bilgi kümesi. Varolan

şeylerin, mahiyeti ve kaynağıyla aralarındaki ilişkileri konu alan, akla dayalı bilgi.”¹⁶⁵

Burada bahsedilen amaçlarına ulaşmada bilimin ne kadar başarılı olup olmadığı ve laboratuarda elde ettiği verileri yorumlayanın; önyargıları, hisleri olan bir insan olması sebebiyle, tamamen objektif bir bilimin imkanı ayrı bir konudur. Ancak sonuç itibarıyla baktığımızda, bir tarafta “bilim Allah’ı isbat ediyor” diyenler ile, diğer tarafta “bilim yeterince geliştiğinde insanların Tanrı fikrine ihtiyacı kalmayacak” düşüncesinde olanların aynı anda var olmaları, hemen her konuda olduğu gibi, bu konuda da insanların bir fikir birliği içinde olmadıklarını gösterir.

Bilimsel metodlarla elde edilen verilerin yorumlanması üzerindeki ihtilaflar bir tarafa bırakılırsa, inkar edilemez bir şekilde apaçıktır ki, bilimsel çözümlenmeye açık, uçsuz bucaksız bir laboratuardır evren. Hızlandırıcılar, onun geçmişteki davranışını yeniden canlandırmamızı, teleskop ise, bugün vardığı noktayı görmemizi sağlar. Yüksek enerji fiziği, kimi işaretler bırakmış olan olayların bıraktığı izleri takip ederek, bugünkü evreni biçimlendiren geçmiş olayların varlığını ispatlamamıza imkân verir. Atom-altı düzeyinde gerçekleşen olaylarınsa evrenin büyük yapıları üzerinde önemli yansımaları olmuştur. “Son derece küçüğün” alanına ilişkin önermeler “son derece büyüğün” alanında yapılan gözlemlerle test edilmiş, ya da tam tersi olmuştur. Mikro-fizik ve astrofiziğin, evrenin geçmişini araştırmak üzere birleştikleri büyüleyici bir dönem yaşıyoruz.¹⁶⁶

Evrenin öncesiz bir şekilde varolup olmadığı sorgulandığında, buna cevap vermenin en iyi yolu da; onun bugünkü durumunu karakterize eden muhtelif ana unsurların muhtemel yaşı ve özellikleri hakkında bilgi toplamaktır. Bunlar ise, atomların yaşı, taşların yaşı, muhtelif radyoaktif madenlerin yaşı, okyanusların, ayın, güneş ve diğer yıldızların, yıldız kümelerinin, samanyolunun yaşları gibi konulardaki verilerdir.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 143.

¹⁶⁶ Hubert Reeves, **İlk Saniye**, çev. Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 199.

¹⁶⁷ George Gamow, **Kâinatın Yaradılışı**, çev. O. Toygar Akman, Gim Yayınları, trs. ss. 1-20.

Evrenin bilinmeyen yönlerinin çözülmesi için takip edilen yollar ve kullanılan araçlar, ilmî incelemeler için de kullanılan usuller ve vasıtalarıdır. Yani bunlar; gözlem ve deney, akıl yürütme ve delillere dayanarak bir sonuca ulaşmadır.¹⁶⁸

Sonuç itibarıyla, bilim, evrenin teorik bir tasarımıdır. Galileo de; “matematik, Tanrı’nın evreni yazdığı dildir” der ve Tanrı’nın yarattığı evrenin de O’nun bir kitabı olduğunu ve matematiğe dayandığı görüşleri ile Kutsal Kitap arasında farklılık olmayacağını belirtmek için, Tanrı’nın kitapları arasında çelişki olmayacağını ifade eder.¹⁶⁹ Bunun da ötesinde, bilimi, bizdeki merak ve keşif tutkusunun Tanrı tarafından verilen armağanlar olmasından hareketle, kısmen de olsa, bilgiye dayalı tapma olarak değerlendirenler de vardır.¹⁷⁰

Günümüzde bilimin, evrenin varoluşu ile ilgili en önemli açıklamasını Bing Bang (Büyük Patlama) teorisi ile yaptığı görülmektedir. Bu teoriye ise “Durağan Evren (Steady State)”¹⁷¹ teorisi öncülük etmiş ve onun hazırlayıcısı durumunda olmuştur.

Şimdi kuramın neleri öngördüğünü kısaca inceleyelim: Bing Bang terimini ilk kez İngiliz fizikçi Fred Hoyle kullanılmıştır.¹⁷² Büyük Patlama, ya da Bing Bang, evrenin yaklaşık 13,7 milyar yıl önce aşırı yoğun ve sıcak bir noktadan meydana geldiğini savunan “evrenin evrimi” kuramı ve geniş şekilde kabul gören kozmolojik modeldir. İlk kez 1920’lerde Rus kozmolog ve matematikçi Alexander Friedmann ve Belçikalı fizikçi papaz Georges Lemaître tarafından ortaya atılan ve evrenin bir başlangıcı olduğunu varsayan bu teori, çeşitli kanıtlarla desteklendiğinden, çevrelerinde, özellikle de fizikçiler arasında, geniş ölçüde kabul görmüştür.

¹⁶⁸ Ernst Haeckel, **Kainatın Muammaları**, çev. Ali Haydar Daner, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, s. 31.

¹⁶⁹ Caner Taslaman, **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 41.

¹⁷⁰ Carl Sagan, **Tanrı’nın Kapisını Çalan Bilim**, çev. Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 51.

¹⁷¹ Evrenin başlangıçsız olarak var olduğunu ve var olduğu her anda da genişlemekte olduğunu savunan görüş. Bkz. Ümit Şimşek, **Bing Bang**, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1980, s. 30.

¹⁷² http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1503721.stm (18 Ağustos 2007)

Teorinin temel fikri, halen genişlemeye devam eden evrenin geçmişteki belirli bir zamanda, sıcak ve yoğun bir başlangıç durumundan itibaren genişlemiş olduğudur. Georges Lemaître'in, önceleri, "ilk atom hipotezi" olarak adlandırdığı bu varsayım, günümüzde "büyük patlama teorisi" adıyla yerleşmiş durumdadır. Modelin ana yapısı, Einstein'ın genel görelilik kuramına dayanmakta olup ilk Bing Bang modeli Alexander Friedmann tarafından hazırlanmıştır. Model, daha sonra George Gamow ve çalışma arkadaşları tarafından savunulmuş ve geliştirilerek bilim dünyasına sunulmuştur.

1929'da Edwin Hubble'ın uzak galaksilerle ilgili gözlemleri ile ortaya koyduğu üzere, galaksi kümeleri arasındaki uzaklık gitgide artmakta olduğuna göre, bunların hepsinin geçmişte bir arada olmaları gerekmektedir. Bing Bang modeline göre, evren genişlemeden önceki bu ilk durumundayken aşırı derecede yoğun ve sıcak bir halde bulunuyordu. Bu ilk hale benzer koşullarda üretilen "parçacık hızlandırıcı"larla yapılan deney sonuçları teoriyi doğrulamaktadır. Fakat bu hızlandırıcılar, şimdiye dek yalnızca laboratuvar ortamındaki yüksek enerji sistemlerinde denenebilmiştir. Evrenin genişlemesi olgusu bir yana bırakılırsa, Bing Bang teorisinin, ilk genişleme anına ilişkin bir bulgu olmaksızın, bu ilk hale, herhangi bir kesin açıklama getirmesi mümkün değildir. Bilim adamlarının çoğu da, evrenin başlangıcında, bir Bing Bang olayının cereyan etmiş olduğuna, ancak 1964/1965'te, evrenin sıcak ve yoğun döneminin kanıtı olarak kabul edilen "kozmetik mikrodalga arkaplan ışıması"nın, ya da Georges Lemaître'in kullandığı terimlerle "Bing Bang'ın soluk ışıklı yankısı"nın keşfinden sonra ikna oldular.

Teorinin insanlar tarafından algılanışı ise farklı farklı olmuştur. Bing Bang teorisini; bilimin, evrenin bir başlangıcı olduğunu, yani yoktan yaratıldığını ispatladığı şeklinde yorumlayanlar¹⁷³ olduğu gibi, bunu ateizm lehine bir delili olarak kullananlar¹⁷⁴ ve agnostik/bilinemezci bir tutumu tercih edenler¹⁷⁵ de vardır. Bu

¹⁷³ William Lane Craig, "Creation and Bing Bang Cosmology",
<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/creation.html> (24 Temmuz 2007)

¹⁷⁴ Quentin Smith, "A Bing Bang Cosmological Argument for God's Nonexistence"
http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/bigbang.html (27 Temmuz 2007)

¹⁷⁵ Wes Morriston, "Creation Ex Nihilo and The Bing Bang",
http://www.philoonline.org/library/morriston_5_1.htm (27 Temmuz 2007)

kuramı, teizm lehinde kullananlara göre, Bing Bang adı verilen başlangıçla birlikte, hem madde, hem de zaman yoktan yaratılmıştır. Dahası, yaklaşık son yüzyıl içinde elde edilen bulgular, evrendeki fiziksel dengelerin olağanüstü bir hassasiyetle belirlendiklerini ortaya koymuştur. Bing Bang'ın patlama hızından, fiziğin dört temel kuvvetinin¹⁷⁶ değerlerine, yıldızların içindeki nükleer reaksiyonlardan, atomun yapısına kadar, evrenin tüm fiziksel dengelerinin, tam da insan yaşamına imkân verecek şekilde, ayarlandığı görülmektedir.

Öyle görünüyor ki Bing Bang, teoriyi, Tanrı'yı âlemin yaratıcısı olarak görmekten kurtulmanın bir yolu olarak görmek isteyenlere yeterli veri sunmaz. Çünkü o, Tanrı'yı devre dışı tuttuğumuzda, yaptığı açıklamalar ile en fazla yeni bir arke tespiti yapar: Çok yoğun ve çok sıcak bir gaz. Ancak, Bing Bang, bu gazın nereden geldiğini, bu sıcaklığın kaynağını yani patlamaya sebep olan sıcaklığın artışı sağlayan nedeni, patlama sonrasında evrenin oluşumunu sağlayacak, patlayıştaki düzeni ve hayal bile edemeyeceğimiz sıcaklıkta, bu günkü hayatın oluşmasını sağlayacak özlerin nasıl olup da barındığını¹⁷⁷ vs. açıklamaz.

İlk patlama ânının küçük bir örneğinin tekrarlanması amacıyla yapılan CERN'deki çalışmaları incelediğimizde, yıllar süren hazırlıklar ile sağlanmaya çalışılan ortamdaki ufak tefek etkenlerin olumsuzluğu sonucunda bile, deneyin ertelenmesinden¹⁷⁸ de anladığımız gibi, bu patlayış, rastgele, tesadüfi bir patlayış değildir. Tüm bunlar ise, bizi, Bing Bangın oluş şeklini kabul ettiğimizde dahi, bu oluşun bir düzenleyiciden bağımsız, tesadüfen gerçekleşmeyeceği düşüncesinin daha makul olduğu sonucuna yaklaştırır görünmektedir.

Nitekim, Bing Bang teorisini savunanlar tarafından; “bu teorinin Kur'an'a uygunluğu” iddiasına delil olarak sunulan âyetlerde de bu süreci gerçekleştirenin

¹⁷⁶ Bu dört kuvvet şunlardır : Kütle çekim kuvveti, elektromanyetik kuvvet, güçlü çekirdek (nükleer) kuvveti ve zayıf çekirdek (nükleer) kuvveti.

¹⁷⁷ Bu sıcaklıkta atomun oluşmayacağı, atomların Big Bang'den 300.000 yıl sonra varolduğu ifade edilir. Ancak “nasıl” var oldukları belirtilmez. Bkz. James E. Lidsey, **The Bigger Bang**, Cambridge University Press, New York, 2000, p. 55.

¹⁷⁸ <http://www.tubitak.gov.tr/home.do?ot=5&rt=3&sid=0&cid=4547> (15 Temmuz 2007)

Tanrı olduğu vurgulanır.¹⁷⁹ Yani sonuç olarak şu söylenebilir ki, Big Bang teorisi, evrenin “ilk kaynağı”nın **nereden** geldiğini değil, ilk kaynaktan evrenin **nasıl** oluştuğunu açıklamaya çalışan bir teoridir.

Bing Bang üzerine yapılan bir çalışmanın aktardığına göre, bu tür soruları anlamlı olarak görmemek gerektiğini savunanlar, bu patlamanın her zaman gözlemediğimiz tür bir patlama olmadığını, çünkü patlama öncesi bir uzay olmadığını, uzay ve zamanın bu patlama ile birlikte var olmaya başladığını ifade ederler.¹⁸⁰ Ancak bu soruları sormadığımızda, bu bilimsel bir tutumdan çok inançsal bir tutuma, bilimsel bir dogmaya dönüşür ki, o zaman inanç önermelerinden bir farkı ve üstünlüğü kalmaz.

Big Bang teorisinin dışında, bilimsel bir teori olarak bilinen “**evrim teorisi**”nin de, evrenin kaynağını açıklama yönünde fikirler ileri sürdüğü iddia edilir. Aslında, evrim fikri, çok geniş bir literatür geçmişine ve bu konuda düşünce üreten birçok düşünür¹⁸¹ sahip olmasına rağmen, onu bugünkü şöhretine kavuşturan Charles Darwin (1809-1882) ve onun “Türlerin Kökeni” adlı eseri olmuştur. Eserin isminden de anlaşılacağı gibi, “evrim teorisi” aslında, var olan türlerin kaynağını, nasıl oluştuklarını ve dönüştüklerini vs. sorgulamaktadır. Dolayısıyla o, “var olan” bir organizmanın gelişim-dönüşüm sürecine yönelik fikirler ileri sürer. Onda organizmanın nereden geldiğine dair bir açıklama yoktur.¹⁸² Ancak burada, evrimin, hareket nedeni, toplayıcısı, sağlamlştırıcısı ve önünde gideni, yani önderi olarak Tanrı’yı gören, Fransız din adamı ve Paleontolog Teilhard de Chardin’i (1881-1955) de hatırlamak yerinde olacaktır.¹⁸³

¹⁷⁹ Bkz. Enbiya 21/30: “Kafirler, gökler ve yer bitişken ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı bilmiyorlar mı? Hâlâ iman etmeyecekler mi?”; Fussilet 41/11: “Sonra gaz halinde olan göğe yöneldi” ve Zariyat 51/47: “Göğü [yaratıcı] güc[ümüz] ile inşa eden Biziz: ve, şüphesiz, Biziz onu istikrarlı bir şekilde genişleten”.

¹⁸⁰ Ferit Uslu, **Tanrı ve Fizik**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s. 20.

¹⁸¹ Lamarck ve Erasmus Darwin gibi.

¹⁸² Juli Peretó, “Controversies on the Origin of Life”,

<http://www.im.microbios.org/0801/0801023.pdf> (23 Mayıs 2008)

¹⁸³ Teilhard de Chardin, **İnsanın Tabiattaki Yeri**, çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 105.

Ayrıca canlıların hayatlarında, yahut varoluş süreçlerinde dönüşüm geçirmeleri veya birtakım evrelerden geçmesi anlamındaki “evrim” fikri; İslam düşüncesinde de, Darwin’den yaklaşık 900 yıl önce dile getirilen ve çeşitli Müslüman düşünürlerce de kabul görüp tekrar edilen bir görüştür.¹⁸⁴

Ancak, Darwin’in evrim teorisinin, insana ve hayata bakış konusunda önemli değişimlere neden olduğu söylenebilir. Özellikle ateizmin önemli bir argümanı olarak iş gören teori, tesadüflerin ve işlevselliğin hâkim olduğu bir evren tasavvuru ile; “güçlü olanın” hayatını sürdüreceği düşüncesini pekiştirmiş, dolayısıyla da insanı, hayatını devam ettirmek için güçlü olmaya, güçlü olmak için de, her yolu denemeye yönlendirecek bir düşünceye sevketmiştir, denilebilir.

Aslında, burada sözkonusu ettiğimiz görüşler, metodolojisi itibariyle bilimsel olsalar da, sonuçları itibariyle felsefi bir inaçtan öte bir şey değillerdir. Bu teorilerin gerek doğrulanabilirlik, gerekse yanlışlanabilirlik imkanları olmaması sebebiyle “bilimsel” olma imkanları ve birbirlerine üstünlükleri yoktur. Kullanılan araçların bilimsel araçlar olmaları da bu sonucu değiştirmez. Zaten isimlerindeki “teori” sözcüğü de, bu ifade ettiklerimizi teyit eden açık bir delildir.

Buraya kadar ele aldığımız görüşler bize gösteriyor ki; genel kapsamlı bir ifadeyle “evren” yahut daha dar bir ifadeyle “yakın çevremiz”, kendisine dayanılarak bir sonuca ulaşılabilecek sağlam veriler sunmaktadır. Her ne kadar bu âlemin bir gölge oluşunu savunan Platon gibi yahut “gerçek diye bir şey var mı? sorusunu soran ve dolayısıyla bu görünen âlem hakkında da gerçek bilgiyi elde edemeyeceğimizi iddia eden Sofistler gibi farklı düşünenler ve düşünceler olsa da, hâkim görüş; bu evrenin bir fenomen oluşu ve gerçekliğinin kabulü yönündedir. Gerçi burada, ileride de göreceğimiz gibi, bu âlemin varlığından yola çıkan kozmolojik delilin ilk örneklerini Platon’un eserinde gördüğümüzü de dile getirmek gerekir ki, bu da bize, onun da, her ne kadar aslolan ideler olsa da, evrenin de dikkate alınacak bir gerçekliği olduğunu kabul ettiğini gösterir.

¹⁸⁴ İslam düşünce tarihinde evrimle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, **İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Kitâbiyât, Ankara, 2001, ss. 31-119

Dinlerin, bu evrenin varlığını Tanrı'ya muhtaç görmelerini yahut bu evrenin geçiciliğini vurgulamalarını da, onun gerçekliğini göz ardı ettikleri şekilde yorumlamak doğru olmaz. Çünkü bu evrenin ve insanın gerçek olması, onların insana ahlâki sorumluluk yükleyebilmeleri için, kendileri açısından bir zorunluluktur.

II. BÖLÜM

DİNLERDE ÇEVRE

Önceki bölümlerde, çevre kavramının anlamı ve tarihsel sürecinden bahsettikten sonra, din, felsefe ve bilimin, onun varoluş kaynağı hakkında ortaya koydukları görüşleri ele almaya çalıştık. Bu bölümde ise; dinlerin çevreye atfettikleri değeri ve onu algılayış biçimlerini belirlemeye çalışacağız. Girişte de bahsettiğimiz üzere, konuyu, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkla sınırlandıracağız.

Burada bahsettiğimiz dinler arasında, çevrenin “Tanrı’nın bir eseri” olması yönünde ortak bir bakış açısı bulunsa da, bazı vurgu farklılıklarının bulunduğunu da aşağıdaki incelemelerimizde göreceğiz. Bu incelemeler sonucunda; yakın-uzak çevremizin dinler açısından taşıdığı değer ve anlamı, dolayısıyla bu çevre üzerine inşa edilen kozmolojik delil ve teleolojik delili destekleyen, dinlerin kendi argümanlarını görmüş olacağız.

1. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Çevre

Burada, Yahudiliğin ve Eski Ahit’i aynen benimseyen Hıristiyanlığın düşüncelerin, bu “ortak kitap” anlayışı sebebiyle, birlikte ele almaya çalışacağız.

Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın, hatta ileride ayrı bir başlık olarak ele alacağımız Müslümanlığın, “Tanrı’nın, evreni yoktan yarattığı” yönündeki düşüncesinden, önceki bölümde söz etmiştik. Böyle bir anlayışın doğal sonucu ise; Tanrı’nın eseri olan bir çevrede yaşıyor oluşumuzdur.

Bunun da ötesinde, bu çevrede yaşayan insanın kendisi de, çevresinin bir parçasıdır. Çünkü onun kendisinden meydana geldiği şey; çevresidir: “*Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi, ve adam*

*yaşayan canlı oldu.*¹⁸⁵ Bu âyetin ifadesiyle çevremiz, sanki “annemiz” gibidir. Tanrı’nın bir eseri olması yönüne ilaveten, bir de insanın çamurunun bu yeryüzünden olması, ona karşı duyulacak saygıyı artırması gereken bir unsur olarak görülebilir.

Bunlara ilaveten, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta yeryüzü, Adem’in kovulduğu *cenneti* barındırmakla da ayrıca korunması ve saygı duyulması gereken bir şeydir: “*Ve Rab Allah şarka doğru Adende bir bahçe dikti; ve yaptığı adamı oraya koydu.*”¹⁸⁶

Yukarıda dile getirdiğimiz bu görüşlerden başka, bu dinlerin, çevreyle ilişkili olarak değerlendirilecek bir diğer görüşü ise, çevreye karşı tutumumuzun nasıl olması gerektiğini belirleyen de Tanrı’nın kendisi olması düşüncesidir: “*Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu.*”¹⁸⁷ Tanrı, aynı zamanda, çevreye karşı tutumlarımızdaki sınırlarımızı da belirleyendir de: “*Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye, fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemiyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün.*”¹⁸⁸

Bu âyetlerde gördüğümüz gibi, insan çevresinin koruyucusu ve bakıcısıdır. Ve çevresinden istifade etmede sınırsız da değildir. Ancak bu âyetlerden önce gelen ve onlardaki mesajlarla bağdaştırmakta ilk bakışta zorlanacağımız ve çevre sorunlarının kaynağının Yahudi-Hıristiyan gelenek olduğunu iddia edenlerin tezlerini dayandırdıkları şu âyetler de, yorumlanmaya muhtaç gözükmekte ve çevre sorunlarının *dinî kaynağı* olarak eleştirilmektedir¹⁸⁹:

¹⁸⁵ Tekvin 2/7.

¹⁸⁶ Tekvin 2/8. Bundan önceki âyetlerde, yerlerin yaratılışı ve orada hiçbir şeyin olmayışı, sonra insanın yaratılışı anlatılıyor ve sonrasında da bu âyette, yeryüzünün bir ifadesi olan “şark (doğu)” kelimesiyle Aden Cenneti’nin yapılışı belirtiliyor (Tekvin 2/4-9). Hatta bundan sonraki âyetlerde (Tekvin 2/10-14) Aden’de bir ırmağın doğduğu ve bunun dört kola ayrıldığı –ki bunlardan ikisi Dicle ve Fırat’tır- haber veriliyor. Bunlardan anlaşılan odur ki, Adem’in konulduğu ve daha sonra kovulduğu cennet de bu yeryüzündedir.

¹⁸⁷ Tekvin 2/15.

¹⁸⁸ Tekvin 2/16-17.

¹⁸⁹ Lynn White, <http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf> (27 Aralık 2008)

*“Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen **her şeye hâkim olsun**. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah’ın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı. Ve Allah onları mubarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu **tâbî kılın**; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye **hâkim olun**”¹⁹⁰*

Günümüzdeki Yahudilikte, çevre etiği kapsamındaki çevre olaylarıyla ilişkili çalışmalar “Yahudi Yenilenme” hareketi içinde görülür. *Tikkun Olam* (dünyanın onarılması) kavramı, hareketin çevreci düşüncelerini ifade eder ve aynı zamanda hareketinin misyonunu gösterir. Bu hareket, dünyanın iyileştirilmesinin bir parçası olarak kabul edilen ve bu kabulün gitgide arttığı birçok etkinliği benimser ki, bunlardan bir tanesi de çevresel faaliyetlerdir.¹⁹¹

Yahudilere göre çevrenin değeri ve önemi hakkında kaleme aldığı bir yazısında, Dünya Musevi Kongresi Başkan Yardımcısı¹⁹² haham Arthur Herzberg’in (1921-2006) şunları ifade ettiği aktarılır:

“Kim mahlukata karşı merhametliyse, babamız İbrahim’in neslindedir. Tevrat’ın bize anlattığı gibi, Tanrı âlemi yarattığı zaman, onu bir düzen dahilinde yarattı. Güneş, ay, yıldızlar, bitkiler, hayvanlar ve nihaî olarak da insanlar hepsi belli bir düzen ve amaçla, kainattaki konumlarına uygun olarak yaratıldı. Hepimiz bu nazenin ve harika dünyada yolcuyuz. Dünya gemisini korumak için aynı safta ve el ele tutuşalım. Çevrenin ve ona bağlı olarak hayatın tahrip edilmesi; hayatın

¹⁹⁰ Tekvin 1/26-28.

¹⁹¹ Sara Karesh, Mitchell M. Hurvitz, “Jewish Renewal”, **Encyclopedia of Judaism**, Facts on File, New York, 2006, pp. 253-254.

¹⁹² 1975-1991 yılları arasında.

zenginliğini hesaba katmayan cahilliğimizin, aç gözlülüğümüzün bir sonucudur.”¹⁹³

Herzberg’den başka, Yahudilik Reformu Dinî Eylem Merkezi’nin Cemaatsel İlişkiler Yöneticisi haham Daniel Swartz ise, makalesinde şunları dile getiriyor:

“Bir zamanlar –fakat bu ne bir peri masalı ne de bir uyku öncesi hikayesi- dünya hakkında, bu gün sahip olduğumuzdan daha az şey biliyor idik. Hem de çok az. Fakat, onun âhengine o kadar uyumlu yaşıyor idik ki, onu (bugünden) daha iyi, hem de çok daha iyi anlıyor idik.

Birçoğumuz (bugün), bu çok önceki samimiyetimiz ve düşüncemizle bağdaşmayan (düşüncelere) saptık. Atalarımızın yapmadığı, yapmaya teşebbüs dahi etmediği şekilde kendimizi imtiyazlı saydık; ve kendi kendimizi mevsimlerin, sağanak yağmurun, gökkuşağının ve hilalin dünyasından ayırdık. Artık, ne kaybettiklerimizi itiraf etmekle gidişatı kolayca geri çevirebiliriz, ne de masummuş gibi yapmakla samimiyeti yeniden keşfedebiliriz. Ara çok açıldı. Fakat bir zamanlar sahip olduğumuz o yöntemleri araştırabiliriz.”¹⁹⁴

Gerek Tevrat’ın yukarıda verdiğimiz –Tekvin 2/15.– âyeti olsun, gerekse Hertzberg ve Swartz’ın ifadeleri olsun, Yahudiliğin çevreye olumlu yaklaştığını söylememize imkan verebilecek örneklerler olarak görülebilir. Aslında bu dinlerde, insanların dünyaya karşı tutumlarında, “onun yaratıcının kendilerine bir emaneti” olarak görülmesi şeklinde baskın bir anlayış vardır. Bu anlayış sonucunda, dünyadan istifade edilirken, Tanrı’nın bir armağanı olan bu dünyaya karşı bir takdir, sevgi ve saygı duyulması gerekir. Onu tahrip etme, değerini azaltma, ya da savurganlık etme

¹⁹³ İbrahim Özdemir, **Çevre ve Din**, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 57.

¹⁹⁴ Daniel Swartz, “Jews, Jewish Texts, and Nature: A Brief History”,

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Environment/swartz.html> (11 Ekim 2008)

Tanrı'nın cömertliğine ve iyiliğine saldırı sayılmalıdır.¹⁹⁵ Çünkü, “Gökler; Tanrı'nın görkemini açıklamakta, Gökkubbe; ellerinin eserini duyurmakta”¹⁹⁶dır. Ayrıca dünyamızdaki her şey Rabb'indir. Dolayısıyla, insanın kendisine ait olmayan bir şeye zarar vermesi doğru değildir: “Rabb'indir yeryüzü ve içindeki her şey. Dünya ve üzerinde yaşayanlar; Çünkü onu denizler üzerine kurdu, Ve ırmaklar üzerinde onu durdurdu.”¹⁹⁷

Bu âyette de görüldüğü gibi, aslında insan da Tanrı'dan bağımsız, mutlak bir öge değildir. Yeryüzü ve içindikiler Tanrı'ya ait olduğu için, yeryüzündeki bir varlık olarak o da Tanrı'ya aittir. Bir farkla ki, Tanrı onu kendi suretinde yaratmıştır: “Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı”.¹⁹⁸ Böylece, varlık hiyerarşisinde Tanrı insana özel bir yer vermiştir.

İnsana verilen bu özel yer nedeniyle, dinlerin, insan merkezli bir çevre anlayışı oluşmasına ve dolayısıyla çevre sorunlarının meydana gelmesine sebep olduklarını iddia ederek, çevre problemlerinden Yahudi-Hıristiyan geleneği sorumlu tutanların, hatalı bir yöntem ve seçmecî bir üslupla ele aldıkları birkaç âyeti göz önünde bulundurarak, acelece karar vermiş olduklarını söyleyebiliriz. Halbuki, kutsal kitaplar bir bütün olarak ele alındıktan sonra değerlendirme yapılmalıdır.

Dinlerin, “evrenin yoktan yaratıldığı” noktasında sağladıkları fikir birlikteliğine benzer bir şekilde, bu yaratılan eserin kullanımı noktasında –bazı küçük yorum farklılıkları olsa da- insanı, bir “emanetçi” veya “kâhya” olarak gören ortak bir kanaate sahip olduklarını da söyleyebiliriz.¹⁹⁹

Öyle ki, Tanrı, insan dahil her şeyin sahibi olduğuna göre, tanrı benzeyişinde olan insanlar da bu dünyada O'nun temsilcileridir. Bu durum “efendi-kâhya” ilişkisine benzetilebilir: Efendisi adına onun işlerini düzenleyen kâhya, onun işlerini ve düzenini bozmadan devam ettirmek ve onun mallarını korumakla yükümlüdür.

¹⁹⁵ Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 95-96.

¹⁹⁶ Mezmurlar, 19/1.

¹⁹⁷ Mezmurlar, 24/1-2.

¹⁹⁸ Tekvin, 1/26-27; 9/6.

¹⁹⁹ Des Jardins, *a.g.e.*, s. 96; Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 146.

Kâhya, bu ana sorumluluk çerçevesinde işleri kendi iradesine göre düzenler, yürütür. Ancak hiçbir zaman efendisinin mallarını istediği gibi tahrip edip, bozamaz. Çünkü böyle bir davranış onun yetki ve sorumluluğu ile bağdaşmaz. Tıpkı, mülk sahibinin işe aldığı bir bahçıvanın, bahçeyi düzen içinde koruma ve ona bakma zorunluluğu olduğu gibi: Bahçıvan da kendi başına kararlar verip bahçeye zarar veremez. Kendisine tertemiz bir biçimde emanet edilen bahçeyi harap bir şekilde iade edemez.

İşte bu örneklerde olduğu gibi, dinler tarafından Tanrı'nın yeryüzündeki kâhyası konumunda görülen insan da, dünya üzerindeki yetki ve sorumluluğuna uygun davranarak, Tanrı'yı hoşnut etmelidir. Çünkü Tanrı halkının, Tanrı'nın yarattığı doğaya zarar vermesi düşünülemez.

Yine bu örnekler üzerinden devam ettiğimizde, kâhyanın veya bahçıvanın kendisine emanet edilen şeylere zarar vermesindeki sorun, onun “kâhya oluşu” ile ilgili değil, olsa olsa “kâhya olduğunu unutup efendiliğe kalkışması” ile açıklanabilir. Yani burada eğer bir suçlu aranacaksa, bu suçlu, kâhyayı işe alan efendi değil, efendisiyle olan ilişkisini bozarak işini gereği gibi yapmayan ve onunla birlikte, varsa, onu bu yanlış yola sevkedendir. Bu durumda yapılması gereken ise, insana “konumu”nun hatırlatılmasıdır.

Seyyid Hüseyin Nasr bu konuda, âdeta, çevre sorunlarının kökeninin dinî anlayış olduğunu ifade edenlere de cevap verircesine, şöyle der: “İnsanla tabiat arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmektedir. Ama bu dengesizliğin, *insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından* kaynaklandığını herkes fark etmiş değildir.”²⁰⁰ Nasr, efendisiyle ilişkisini bozan insanın, onun mülkünde yürüttüğü eylemlerindeki yanlış anlayış ve tutumu da şöyle betimler: “Çağdaş insan, tabiatı, kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil, bir fahişe gibi görmektedir: Kendisine karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk duygusu beslenmeyen bir fahişe... Zorluk şurada: Bir

²⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, **İnsan ve Tabiat**, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982, s. 18.

fahişe gibi kullanılan tabiatın durumu, günden güne, daha fazla gönül eğlendirmeyi imkânsız kılmaktadır.”²⁰¹

Bu etik temelli tartışmayı bir kenara bırakarak, konumuza dönmeden önce özetle şunu ifade edebiliriz ki, çevre sorunlarının kaynağı, aslında, çoğu zaman dinlerin bizzat kendisi değil, dini yorumlayan ve tatbik eden inananların kavrayışlarındaki yanlışlıklar veya tamamen bozulmuş Tanrı-insan ilişkisidir. Çünkü dinin, dünyaya biçim veren insan güdüsünün ve ilgisinin temel kaynaklarının başında geldiği bilinen bir gerçektir. O halde, dinî hayata ilişkin bir kavrayışı olmaksızın hiçbir çevre anlayışının yeterli ve tam olamayacağı da apaçıktır.

Yukarıda verdiğimiz dinî metinlere ilaveten, Hıristiyan din adamları da doğaya/dünyaya bakışımızla ilgili görüşler belirtmişlerdir. Mesela doğal düzenin anlamı, Aziz Augustine (354-430) tarafından ayrıntılı bir biçimde işlendiği, onun, dünyanın öneminden derinden etkilendiği ve insanın dünyaya kovuluşunun etkisine inanmakla birlikte, tüm çeşitliliği ile birlikte dünyanın bütününün ilâhî bir yaratık olduğu yönünde ifadelerde bulunduğu ve doğadaki her şeyin “doğa olması” sıfatıyla iyi olduğuna inandığı belirtilmektedir.²⁰²

Hıristiyanlığın çevre konusundaki en önemli siması, çevre azizi ilan edilen ve “hayvanların koruyucu azizi” olarak anılan İtalyan Asisi’li Fransis’dir (Francis of Assisi 1181/1182-1226). Onun görüşleri şöyle aktarılır: “İncil, Asisli Fransis’in şahsında insanın tabiatla olan birlikteliğinin emsalsiz örneğini göstermiştir. Tanrı kendi iradesini mahlûkatı vasıtasıyla gösterdiğinden, Aziz Fransis bütün mahlûkata boyun eğiyor, onları dikkatle inceliyor ve tabiatın esrarlı sesine kulak kabartıyordu. Bütün mahlûkat Tanrı’nın lütfunun ve hâkimiyetinin tezahürü olduğundan, onlara “kardeşlerim-bacılarım” diye hitap ediyordu”.²⁰³

²⁰¹ Nasr, **İnsan ve Tabiat**, s. 15.

²⁰² Seyyid Hüseyin Nasr, **Tabiat Düzeni ve Din**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 73; Diğer dinlerin evrenle ilgili görüşleri için bkz. İsmail Latif Hacinebioğlu, **Does God Exist?**, insan publications, İstanbul, 2008, pp. 37-38.

²⁰³ Özdemir, **Çevre ve Din**, s. 58-59.

Ayrıca günümüzde de, papa II. John Paul'un (1920-2005) 1 Ocak 1990'da Dünya Barış Günü kutlamaları sebebiyle yayınladığı mesajında, çevre bunalımına önemle değinerek şunları ifade etmiştir:

“Kutsal Kitab’ın Tekvin bölümünde birkaç kez Tanrı’nın yaratma işinden sonra yaratılan şeyler için “Tanrı iyi olduğunu gördü” dediği tekrarlanır. Göklerin, denizin, yeryüzünün ve bunların içindeki tüm şeylerin yaratılmasından sonra, Tanrı erkeği ve kadını yarattı. Bu noktada, yukarıda tekrarlandığı bahsedilen âyet dikkat çekici bir şekilde; “Ve Tanrı yaptığı ve sonra baktığı her şeyin çok iyi olduğunu gördü” şekline dönüşür. Tanrı tüm yaratılmışları adama ve kadına emanet etti ve bütün işlerini bırakıp istirahat etti.

Teoloji, felsefe ve bilim; bütünlüğü ve kendi iç dinamik dengesi olan bir ahenkli bir “kozmos”tan bahsederler. Bu düzene saygı gösterilmelidir. İnsanoğlu onun bu bütünlüğünü korumaya dikkat ederek bu düzeni, keşfetmeli, incelemeli ve kullanmalıdır.

Evrenin estetik değeri ihmal edilemez. İncil tekrar tekrar Tanrı’ya övmek için dünyanın iyilik ve güzelliğinden bahseder.”²⁰⁴

Yahudi ve Hıristiyan geleneğin kaynaklarına dayanarak ortaya koyduğumuz tüm bu görüşler çerçevesinde, bu dinler açısından çevre en azından Tanrı'nın “iyi oldu” demesiyle, O'nun onayladığı bir şekilde “iyi”dir ve saygıya layıktır. İnsan Tanrı'nın “emanetçisi” yahut “kâhyası (steward)” olarak yeryüzünde bulunmakta ve Tanrı'ya benzemesi sebebiyle varlık hiyerarşisinde en üst sırada yer almaktadır.

²⁰⁴ Bkz. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html (9 Şubat 2007)

Ancak sonuç itibariyle, insanın kendisi de dâhil tüm varlıklar Tanrı'nındır, ve O'nun yeryüzündeki işaretleridir.

Ancak, her ne kadar Yahudilik ve Hıristiyanlığın doğal çevreye karşı takındığı tutumda, direkt olarak çevreyi tahrip etmeyi teşvik edici bir yön olmadığını ifade etmiş olsak da; insanın çevresindeki diğer insanların da, kişinin çevresini oluşturan öğelerden birisi olması sebebiyle, bu dinlerin, insana karşı tutumlarında da tabii çevreye karşı takındıkları olumlu tavrı takındıklarını söylemek, o kadar kolay gözükmemektedir:

*“Sen benim savaş çomağım, savaş silahımsın. Ulusları parçalayacak, krallıkları yok edeceğim seninle. Seninle atlarla binicilerini, savaş arabalarıyla sürücülerini **kırıp ezeceğim**. Erkeklerle kadınları, gençlerle yaşlıları, delikanlılarla genç kızları, çobanla sürüsünü, çiftçiyle öküzlerini, valilerle yardımcılarını darmadağın edeceğim.”²⁰⁵*

*“Ben, her şeye Egemen Rab, gazaba geldiğim, öfkemin alevlendiği gün gökleri titreteceğim, yer yerinden oynayacak. Herkes kovalanan ceylan gibi, çobansız koyunlar gibi halkına dönecek. Ülkesine kaçacak. **Yakalananın bedeni delik deşik edilecek, ele geçen kılıçtan geçirilecek. Yavruları gözleri önünde parçalanacak, evleri yağmalanacak, kadınların ırzına geçilecek.**”²⁰⁶*

*“Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Rab kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab'bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınızdaki uluslara ait olmayan sizden çok uzak kentlerin tümüne böyle davranacaksınız. Ancak Tanrınız Rab'bin miras olarak size vereceği bu halkların kentlerinde **soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız**. Tanrınız Rab'bin size*

²⁰⁵ Yeremya, 51/20-23.

²⁰⁶ Yeşaya, 13/13-16.

buyurduğu gibi, onları –Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus halklarını- tümüyle yok edeceksiniz.”²⁰⁷

Bu ifadeler, çevrenin en değerli unsuruna, insana, karşı takınılacak tutumun pek de olumlu olmadığını açıkça göstermektedir. İnsana gerekli değeri vermeyen bir anlayışın, tabiata karşı takınacağı olumlu tutumun güven sorununa yol açacağı açıktır.

Şimdi de, yukarıdaki, özellikle tabiata yönelik, olumlu görüşlerle hemen hemen birçok görüşün ortak olduğu bir diğer dini, İslam’ı, ele alarak onun görüşlerini incelemeye çalışalım.

2. Müslümanlıkta Çevre

Ele alacağımız üç dinin ve aynı zamanda İbrahimî geleneğin son dini İslam’a göre de çevre, genel bir ifadeyle; Tanrı’nın bir eseri ve O’nun bir emanetidir. İnsan da O’nun halifesi olarak yeryüzünü kullanma hakkına sahiptir ve Kur’an bunu, eşyanın kendisinin kullanımına verildiğini, birçok ayetinde açıkça vurgular. Ancak bu kullanım sınırsız değildir ve “israf” kavramıyla ifade edilen çizgiyi geçmemesi gerekir. Ayrıca İslam’a göre, kişinin kendisine zarar veren şeylerin –içki, uyuşturucu vs. kullanımından intihara kadar- kişiye kesinlikle yasak kılınması; insanın, değil etrafındakilere, kendisine bile zarar veremeyeceğini, yani aslında kendi bedenine bile mutlak anlamda sahip olmadığını açıkça gösterir.

Ancak konulan bu sınır çizgilerine rağmen, ilk bakışta, yukarıda Yahudi-Hıristiyan geleneğine yöneltildiğini ifade ettiğimiz “insan merkezli çevre anlayışını destekleme” eleştirisinin yöneltilebileceği birçok âyet, İslam’ın ana kaynağı Kur’an’da da vardır. Fakat bu durum, yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Kur’an’ın bütünlüğü içinde yapılan değerlendirme sonucu ulaşılan bir sonuç değildir. Bağlamlarından ve bütünlükten uzak bir şekilde değerlendirildiğinde, aşağıdaki âyetler “insan merkezli çevre” anlayışını destekler görünmektedir:

²⁰⁷ Yasanın Tekrarı (Tesniye), 20/10-20.

“Gerçek şu ki, Ademoğulları’nı üstün kıldık, onların karada ve denizde ulaşımını sağladık. Onlara temiz rızıklar bağışladık, onları, yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”²⁰⁸

“Yeryüzünde ne varsa sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları yedi kat olarak düzenleyen O’dur. Çünkü O her şeyi bilir.”²⁰⁹

“Allah’ın göklerdeki ve yerdeki her şeyi istifadenize sunduğunu, nimetlerini açık veya gizli bir şekilde önünüze serdiğini görmüyor musunuz? Buna rağmen, bir bilgiye, yol göstericiye ve aydınlatıcı bir Kitab’a dayanmadan Allah hakkında tartışıp duran insanlar var.”²¹⁰

“Gökleri ve yeri yaratan; gökten indirdiği su ile size rızık olarak pek çok ürün çıkararak; koyduğu doğal yasalar uyarınca denizlerde dolaşan gemileri istifadenize sunan Allah’tır. Irmakları, yörüngelerinde sürekli olarak hareket eden güneş ve ayı; geceyi ve gündüzü de istifadenize sunmuştur.”²¹¹

“Hayvanları da O yaratmıştır. Derilerinden sizi soğuktan koruyacak elbiseler yapar, birçok konuda onlardan yararlanır ve etlerini yersiniz. Akşam eve getirirken de, sabah otağa salarken de onlardan zevk alırsınız. Zorlukla ulaşacağınız yerlere yüklerinizi taşırlar. Doğrusu Rabbiniz çok şefkatli, çok merhametlidir.”²¹²

“Koyduğu yasalara boyun eğen geceyi, gündüzü, güneşi, ayı ve yıldızları istifadenize sunan O’dur. **Doğrusu bunda, düşünen kimselerin alacağı dersler vardır.** Yeryüzünde yarattığı rengarenk şeyleri istifadenize sunan O’dur. **Doğrusu bunda, öğüt almak isteyen kimseler için mesajlar vardır.** Taze et yemeniz, takınacağınız süsler çıkarmanız ve O’nun lütfundan rızık aramanız için gemilerin yara yara gittiği denizi istifadenize sunan da O’dur. **Belki şükredersiniz.** Yeryüzünde

²⁰⁸ İsra 17/70.

²⁰⁹ Bakara 2/29.

²¹⁰ Lokman 31/20.

²¹¹ İbrahim 14/32-33.

²¹² Nahl 16/5-7.

sarsılmamanız için dağlar, yol bulabilmeniz için de ırmaklar, yollar ve işaretler var etmiştir. Yıldızlarla da yön tayin edersiniz.”²¹³

Yukarıda verdiğimiz anlamları paylaşan daha başka âyetler de vardır.²¹⁴ Burada âyetlerin sadece; “insanın hizmetine sunulma”sı kısmı dikkate alınırsa, elbette Kur’an’ın da Kutsal Kitab’ın maruz kaldığı eleştiriyile karşılaşması doğaldır. Ancak, Yahudi-Hıristiyan gelenek için belirttiğimiz, kutsal kitapların bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki itirazımız, elbette burada da geçerlidir. Ayrıca, Kur’an’ın, Kutsal Kitap’tan farklı olarak, insana sunulan bu imkanlardan bahsettiği hemen her âyette, peşpeşe veya önceki ve sonraki âyette, bunların bir emanet olarak kendisinin kullanımına niçin sunulduğunu (müshahhar kılma) belirten ifadeler kullanması da ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır.

Kur’an’ın vurguladığı bu noktaya son bir örnek olarak; “*Onların (kurbanlıkların) kanları ve etleri asla Allah’a ulaşmaz. Ancak sizin takvanız O’na ulaşır. İşte o hayvanları size itaatkar kıldı ki, size yol gösterdiği için Allah’ı büyükleyesiniz. Muhsinleri (Allah’ı görür gibi ibadet edenleri) müjdele*”²¹⁵ âyetini verebiliriz.

Bu âyetlerde vurgulanan ifadeleri, insana, bu imkânları kullanırken sorumsuz olmadığını ve sahip olduğu bu imkânların, “kendi kazancı” olmayıp, ona “verildiğini”, dolayısıyla doğa üzerinde sınırsız bir kullanım hakkı olmadığını sürekli hatırlatan işaretler olarak değerlendirebiliriz. Ancak burada, çevre sorunlarına sebep olan insanların birçoğunun bu dinlere mensup olduğu –bu üç dine mensup olanların dünya nüfusuna oranı düşünüldüğünde- aklımıza gelebilecek bir düşüncedir. Fakat unutulmamalıdır ki, dinin öğretileri ile ona inananlar aynı şeyler değildir. Yani, Yahudilik ile Yahudi, Hıristiyan ile Hıristiyanlık veya Müslümanlık ile Müslüman bir ve aynı kabul edilmemelidir. Bu düşünceyle bağlantılı olarak, dinlerin öğretilerinin, inananları üzerindeki etkisinin ne olduğu ve ne olması gerektiği ise,

²¹³ Nahl 16/12-16.

²¹⁴ Hac 22/36 ve 65; Lokman 31/20; Zuhuf 43/13; Câsiye 45/12-13.

²¹⁵ Hac 22/37.

bizim çalışmamızın sınırlarını aşan ve disiplinler arası çalışmalar gerektirecek kadar kapsamlı ve karmaşık bir durumdur.

Yukarıdaki âyetlere ilk bakışta, “insan merkezli” bir dünya düşüncesinin inşa edildiği ifade edilebilecek olsa da, Kur’an bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insana tanınan bu *ayrıcalığın* sınırsız olmayıp, “kendisine yüklenen, *Tanrı’ya kulluk ve şükür* sorumluluğunu bilip ona uygun davranmak”la kayıtlı olduğu görülür. Öyle ki, insanın, varlık hiyerarşisinin birinci sırasına yerleşmesine vesile olan bu büyük sorumluluk, yerine getirilmediğinde de, onun en aşağılara indirilmesinin sebebi olmaktadır. Yani, evrende insanın konumu, sorumluluğu ile beraberdir. Sorumluluğunun büyüklüğüne uygun olarak yükseleceği derece de, sorumluluğunu yerine getirmediğinde alacağı ceza da çok büyüktür:

*“Biz, insanı en güzel şekilde yaratıyor, sonra da onu en aşağı seviyeye indiriyoruz. Ancak iman edip salih ameller işleyenler bunun dışındadır. Onlar, kesintisiz bir ödül kazanacaklardır.”*²¹⁶

*“Koyduğumuz yasağı çiğnediklerinde, onlara: ‘aşağılık maymunlar gibi olun’ dedik.”*²¹⁷

*“Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten söz dinleyeceğini yahut akıllanacağını mı sanıyorsun? Gerçekte onlar hayvanlar gibidir, hatta gidişçe daha sapıktırlar.”*²¹⁸

İslam’a göre; insan da dâhil her şey Tanrı’nındır ve onun yaratmasıyla var olmuşlardır. Ve yaratılan her ne varsa hepsi Tanrı’yı yüceltirler ve insan dışındaki varlıklar, bu kendilerine has şekildeki ibadetlerine devam etmede Tanrı’ya karşı gelmezler. Dolayısıyla, insan ve tüm yaratılmışlar âdetâ ilahî bir topluluk oluştururlar. Bir başka ifadeyle, insan dışındaki varlıklar da tıpkı insanlar gibi bir “ümmettir”ler ve dolayısıyla da değerden yoksun ve saygı duyulmaktan uzak

²¹⁶ Tin 95/4-6.

²¹⁷ Araf 7/166.

²¹⁸ Furkan 25/44.

varlıklar değillerdir. Kur'an onlara karşı davranışımızda ne yapılmaması gerektiği konusunda inananları uyarır:

*“O işbaşına geçtiği zaman, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekini ve nesli yok etmeye koşar. Allah bozgunculuk yapanı sevmez.”*²¹⁹ Bu âyette geçen “ekini bozma”ya örnek olarak GDO’lu gıdaları, “nesli bozmaya” örnek olarak ise “genetik müdahale”yi düşünmek uygun ve mümkündür.

Burada şunu ifade edebiliriz ki; insan merkezli bir yaklaşımın gelişmesindeki rolleri ne derece olursa olsun, bu söz konusu ettiğimiz dinlerin her birisi temelde ve en azından yapıları gereği, aslında Tanrı merkezli bir dünya görüşü öngörürler. Tanrı merkezli dünya görüşünün ise, doğa merkezli bir bakış açısıyla birçok ortak özellikler taşıdığı açıktır. Aşağıdaki âyetlerin de, bu Tanrı merkezli düşünceye yaptıkları vurgu açıkça görülmektedir:

*“Gökler, yer ve bunlarda bulunan her şey O’nun yüceliğini gösterir. O’nun yüceliğini övmeyen hiçbir şey yoktur, ama siz onların yüceltmelerini anlayamazsınız. Doğrusu O, çok sabırlıdır, çok bağışlayıcıdır.”*²²⁰

*“Göklerdeki ve yerdeki her şeyin; güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların ve nice insanın Allah’a boyun eğdiğini görmüyor musun? Ama nice insan da azabı hak edecektir. Kimse, Allah’ın küçük düşürdüğü birini onurlu kılamaz. Doğrusu Allah dilediğini yapar.”*²²¹

*“Göklerdeki ve yerdeki bütün yaratıkların ve sıra sıra uçan kuşların, Allah’ın yüceliğini gösterdiğini görmez misin? Hepsi de Allah’a nasıl yalvarıp yakaracağını, O’nun yüceliğini nasıl dile getireceğini bilir. Allah onların yaptığını çok iyi bilmektedir. Göklerin ve yerin mülkü Allah’a aittir, sonunda da O’na dönülecektir.”*²²²

²¹⁹ Bakara 2/205.

²²⁰ İsra 17/44.

²²¹ Hac 22/18.

²²² Nur 24/41-42.

“Göklerde ve yerde her ne varsa Allah’ı tesbih etmektedir. O, yücedir, hikmet sahibidir. Göklerin ve yerin mülkü O’na aittir. O diriltir ve O öldürür. O her şey gücü yetendir.”²²³

“Yeryüzünde kıpırdayan hiçbir hayvan ve kanatları ile uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz Kur’an’da hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra Rablerinin huzurunda toplanacaklardır.”²²⁴

Âyetlerde de görüldüğü gibi, bir Müslüman için çevresindeki her şey âdeta din kardeşidir ve âdeta onlar da kendilerine has bir ruh taşımaktadır. Dolayısıyla çevresine yaklaşımı da bu çerçevede olmalıdır. İslam peygamberinin şu sözü bu anlayışı vurgulayan önemli bir örnektir: “Uhud öyle bir dağdır ki, o bizi sever, biz de onu severiz.”²²⁵

Ayrıca Kur’an’da da “şehir” muhatap alınarak kendisine soru yöneltilmiş: “İçinde bulunduğumuz şehre ve birlikte geldiğimiz kervana sor”²²⁶ denilmiştir. Burada akla ilk gelen itiraz; “burada anlatılmak istenen şehrin halkına sorulmasıdır” şeklinde olup haklı olarak gözüксе ve gerek meallerde gerekse tefsirlerde²²⁷ de “şehrin halkı” olarak açıklansa da, bu gün artık herkes “her şehrin kendine has bir ruhu”nun yani kimliğinin varlığından bahsetmektedir. Dolayısıyla, âyette de, açıkça “şehrin halkına” denilmeyip “şehre” denilmesini bu yönde yorumlamamız makul karşılanabilir.

Bunlardan başka, İbn Arabî’nin gözünde de, birçok mutasavvıfın değişik şekillerde belirttiği gibi, bizim cansız olarak gördüğümüz şeyler birer canlılardır. Mesela İbn Arabî’nin *Fütühât*’ında; Kabe’nin bir gün kendisine seslenip kendisini tavaf etmesini istediği, ya da Zemzem’in, suyunu içmesi için ona ısrar ettiği ve bu

²²³ Hadid 57/1-2.

²²⁴ Enam 6/38.

²²⁵ Buhari, **Câmiu’s-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut, 1987, “Zekat”, 53, Hadis no: 1411; Müslim, **Câmiu’s-Sahîh**, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Beyrut, trs. “Kitâbü’l-İ’tikâf”, 81, Hadis no:1364.

²²⁶ Yusuf 12/82.

²²⁷ Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, **Te’vilâtü Ehli’s-Sünne**, tah. Fatma Yusuf el-Haymî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, c. 2, s. 598.

taleplerin “kulakla işitilecek bir sesle” olduğu, onun ise okuduğu beyitler vasıtasıyla nazik bir özür beyan ettiği, bu tavır karşısında Kabe’nin kendisinden öç almaya karar verdiği ve soğuk, yağmurlu bir gecede Kabe’de tek başına tavaf etmekte iken Kabe’nin onu ezmekle tehdit ettiği İbn Arabî tarafından şöyle anlatılır: “Hacer-i Esved’in önünde Kabe’ye bakıyordum. Kabe’nin örtülerini sıyırdığını ve temellerinden yukarı doğru yükseldiğini gördüm. Şam rüknüne geldiğim zaman beni fırlatıp atmak üzere hazırlanmaktaydı. Kulağımla işittiğim sözler söyleyerek beni tehdit ediyordu. Korkmuştum. Allah bana onun hoşnutsuzluğunu ve öfkesini göstermişti ve oradan ayrılamıyordum. Darbelerinden korunabilmek için duvarın arkasına saklandım, böylece onunla benim aramda bir kalkan olmuş oluyordu. Vallahi Kabe’nin şöyle söylediğini işitebiliyordum: “Yaklaş da sana ne yapacağımı gör! Benim mertebemi ne kadar küçülttün, ademoğlunun mertebesini ne kadar yükselttin! Arifleri benim fevkimde tuttun! (İbn Arabî’ye göre ‘arif billah’ olanlar hakikatin tecelli yeri olması sebebiyle Kabe’den yücedir) Yegane kudret sahibinin kudretine andolsun ki, etrafımda tavaf etmene izin vermeyeceğim!” Bir an düşündüm ve Allah’ın beni ikaz etmek istediğini anlayıp hamd ettim. O anda, Kabe’nin tıpkı sıçramaya hazırlanan kişinin giysisini sıyırması gibi örtülerini sıyırmasını görünce kapıldığım korku geçti. Öfkesini yatıştırmak üzere ona irticalen şiir okudum. Ben onu şiirimle övdükçe yavaş yavaş yatıştı ve yeniden temelleri üzerine döndü. Söylediklerimden memnun olmuş görünüyordu ve her zamanki yerine geçmişti. Tavaf edebileceğimi, artık bana ilişmeyeceğini işaret etti.”²²⁸ Öfke ânı geçtikten sonra, saygısını göstermek isteyen İbn Arabî, Kabe için 8 mektuptan oluşan Tâcu’r-Resâil’i kaleme alacaktır.²²⁹

Eşyaya atfedilen bu durumun, Müslümanlarca kavranılarak hayatlarına aktarıldığını, İslam’ın dinî tecrübe boyutunu ifade eden Tasavvuf’a ait eserlerde anlatılan başka hikmetli hikayelerde ve söylenen şiirlerde de açıkça görmekteyiz. Mesela Yunus Emre’nin meşhur;

²²⁸ İbn Arabî, **Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, tah. Ahmet Şemsüddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. 2, s. 469-470.

²²⁹ Claude Addas, **İbn Arabî – Kibrit-i Ahmer’in Peşinde**, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 219.

*“Dağlar ile, taşlar ile, çağırayım Mevlam seni
Seherlerde kuşlar ile, çağırayım Mevlam seni*

Su dibinde mahî ile, Sahralarda âhû ile

Abdal olup ‘Ya Hû’ ile, çağırayım Mevlam seni” şiirinde ve örnek olarak aşağıda vereceğimiz bir menkıbede olduğu gibi çevreye yaklaşım hep onların da bir ümmet oluşu anlayışı üzerine gelişir:

“Aziz Mahmud Hüdâyî, Bursa’da, üstadı Üftâde ile gezintiye çıkmışlardı. Dervişlerin her birisi, kırdan birer demet çiçek toplayıp şeyhlerine vererek onu hoşnut etmek istediler. Hüdâyî’nin elinde ise sadece kırık saplı, solgun bir çiçek vardı. Herkes demetlerini sundu. Üftâde, Hüdâyî’ye neden bir tek sapı kırık çiçekle geldiğini sordu. Onun cevabı şöyle idi:

- Efendimize ne takdim etsek azdır. Fakat koparmak için hangi çiçeğe el uzattımsa, tesbihini işiterek geri çekildim. Ancak, sapının kırılmasından dolayı, bu çiçeğin tesbih edemediğini gördüm ve alıp size getirdim.”²³⁰

Tasavvuf ehlinin çevresindekilere bakış açısını anlatan bir başka görüş ise, İbn Arabî’nin “*her şey Allah’ı tesbih eder*” mealindeki, yukarıda verilen, âyetlerle ilgili yorumudur. Onun şöyle dediği aktarılır: “Şey kelimesi belirsizdir ve sadece canlı ve düşünen tesbih edebilir. Bir rivayette, müezzinin sesinin ulaştığı her yerde bulunan kuru-yaş eşyanın onun lehinde tanıklık edeceği bildirilmiştir. Şeraitler ve rivayetler bu tarz bilgilerle doludur. Biz ise, rivayetlere inanmakla birlikte *keşfi* ekledik. Biz, taşların Allah’ı zikrettiğini duyduk. Kulaklarımız onu duydu ve her insanın idrak edemeyeceği şeyleri ârifler algılamıştır.” İbnü’l-Arabî’nin ulaştığı, *her şey canlıdır* şeklinde ifade edilebilecek görüşünü yukarıda bahsedilen âyete

²³⁰ Mehmet Demirci, **Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü**, Vefa Yayınları, İstanbul, 2009, s. 175. Hemen hemen aynı olayların cereyan ettiği ifade edilen bir başka menkıbenin, Eşrefoğlu Rûmî ile hocası Hüseyin Hamevî arasında geçtiği şeklindeki rivayet için bkz. Himmet Konur, **Sufi Ahlakı**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2007, s. 76-77.

dayandırdığı görülmektedir.²³¹ İbn Arabî'nin bu görüşünün formüle edilmiş şekli ise şöyledir:

Birinci öncül: Her şey Allah'ı tesbih eder ya da her şey Allah'a secde eder.

İkinci öncül: Tesbih eden her şey canlıdır.

Sonuç: Her şey canlıdır.²³²

İbnü'l-Arabî'nin, insanın varlık hiyerarşisindeki yerinin anlamını da şöyle izah ettiği ifade edilir: “Her şey Rabbini tesbih etmekle birlikte insanın dışındaki şeylerin Tanrı'yı takdisi ve tesbihi eksiktir. İnsanın son varlık olarak âleme gelmesi ve onu kemale erdirmesinin biricik anlamı da budur. Bu yönüyle insan, ontolojik olarak ilk varlık olsa bile, tarihsel zuhuru itibariyle son varlıktır. Arabî de şöyle der: Hakkı en kâmil manada tesbih eden varlık, O'nun kemâllerini en çok izhar eden varlıktır ki, o da insandır. İnsan, kendisinde ulvî ve süflî bütün varlık hakikatlerini cem eden ve aynasına hazret-i ilâhiyye sûretinin bütünüyle yansıdığı değerli ve özet varlıktır. Âyetlerde ifade edilen “her şeyin insana âmâde kılınması” ifadesindeki *âmâde (teshîr)*, bütün varlık hakikatlerinin insanda izhar edilmesidir. Bütün bu hakikatler insana âmâde kılınmıştır; bunlar, ona boyun eğmeleri anlamında değil, manâ ve hakikatleri ile insanda bulunmalarıyla âmâde kılınmıştır. İşte bu, “*Âdem'e bütün isimleri öğretti*” âyetinin sırrıdır. Şu halde, insan Tanrı'ya ibadet eden ve O'nu tanıyan tek varlık değil, O'na ibadet eden ve O'nu bilen sonsuz varlıklar içinden birisi, ancak hepsindeki *parçacı* bilgi ve ibadeti bütünlüğe kavuşturan ve yetkinleştiren bir varlıktır.”²³³ Ancak, burada ifade edilen, “parçacı bilgi ve ibadeti bütünlüğe kavuşturan ve yetkinleştiren” sıfatını insan kendi kendisine elde edemeyeceğinden, bu ifadeyi; “Tanrı'nın, parçacı bilgi ve ibadeti kendisinde bütünlüğe kavuşturduğu ve yetkinleştirdiği” şeklinde anlamak daha doğru gözükmektedir.

²³¹ Ekrem Demirli, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, İstanbul, 2008, c. 2, s. 68.

²³² Demirli, *a.g.m.*, s. 69.

²³³ Demirli, *a.g.m.*, s. 71.

Divan edebiyatının önemli siması Şeyh Galib (1757-1799), insanın, yukarıda ifade edilen; âlemin bir özeti oluşu görüşünü, sanatsal bir ifadeyle, meşhur şiirinde şöyle dile getirir:

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dâde-i ekvân olan Âdemsin sen

Merteben ayn-ı musemmadadır esma sanma

Merciin Hâlik-i eşyadadır eşya sanma

Gördüğün emr-i muhakkakları rü'ya sanma

Başkasın kendini suretle heyula sanma

Keşf ile sabit olan ma'niyi da'va sanma

Hakkına söylenen evsafı müdara sanma”

Yani bugünkü Türkçemizle ifade edecek olursak;

“Kendine saygıyla bak, çünkü âlemin özü sensin.

Sen, kâinatın gözbebeği olan insansın” diyor, Şeyh Galib.

Şeyh Galib'in ifadeleriyle ortak manayı dile getiren İranlı şair Şebusterî (1288-1340) ise, Türkçe ifadesiyle: “Âlemde yüce, aşağı ne varsa örneği senin bedeninde, senin canında. Âlem de senin gibi muayyen bir şahıs. Sen ona can kesilmişsin, o sana ten kesilmiş” demektedir. Buradan hareketle, âlemlerle organik birlik ya da bütünlük açısından bakıldığında ulaşılan sonuç; bu organik birliğin parçalarından birisinin uğrayacağı zararın etkisinin, bütün üzerinde hissedileceğidir. Bu anlayış aynı zamanda insan merkezçiliğin, ruh-beden dikotomisinin ve doğaya egemenliğin karşısında yer alarak²³⁴, onun karşısına *birliği* koyar.

²³⁴ Abdüllatif Tüzer, “Mistik Birlik ve Ekoloji”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008, c. 2, s. 89.

Bu birlik sonucunda ise, Batı düşüncesinde ontolojik olarak bağımsız varlıklar olarak kabul edilen evrendeki hiçbir şey için, kendi başına varlık gösteren, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlık denme ihtimali kalmamaktadır.²³⁵ Ancak bu durum, tasavvuf geleneğinde, zaten olması gereken bir durumdur. Mevlana'nın ifadesiyle, "Dünya, baştan başa O'nun sıfatlarıyla büyülenmiştir. Her madde, her şey kendi varlıklarında görünüyorlar ama aslında hepsi O'nda yok olmuşlardır."²³⁶ Aslında bu görüş, bir bakıma İslam'ın *tevhid* prensibine de uygun gözükmektedir. Çünkü, Allah'ın dışında müstakil bir varlık düşünmek, bizi ezeli varlığın çokluğuna götürür ki, bu da *tevhid* ilkesine aykırıdır. Ancak bu durum, çevre merkezli bakış açısıyla ele alındığında, çevrenin *kendinde değerli* olma durumunu ortadan kaldırmakta, ayrıca, insana ahlâkî bir özgürlük tanımamakta ve bu yönleriyle de felsefi sorunlara yol açmaktadır.

İnsan-kâinat ilişkisinden tasavvufta çokça söz edilir. Bunlardan en yaygın olanı, "insanın küçük bir kâinat oluşu" yönündeki kanaattir. Dolayısıyla, yukarıda ifade ettiğimiz şiirler ve menkıbeler türü örnekleri çoğaltmak, fazlasıyla mümkündür. İslam kültüründe çevreye karşı ilgi sadece ona karşı takınılan tutumla ve sanatla sınırlı kalmamış, ilmi eserler meydana getirmede de rol oynamıştır. Mesela, hayvanlarla ilgili müstakil eserlerin kaleme alınmasına vesile olmuştur ki, Câhız'ın "Kitâbü'l-Hayevân" (Hayvanlar Hakkında Kitap) isimli eserini burada örnek olarak verebiliriz.

Çevremizin temel unsurlarından birisi olan hayvanlarla ilgili eserler kaleme almanın yanında, onlara yönelik davranışlarımızı da düzenleyen birçok hüküm, İslam Fıkıhında yer alır. Mesela, hayvanların canını acıtacak biçimde dövülmelerinin, aç bırakılmalarının, taşıyamayacakları derecede yük yüklenilmesinin, gücünün yetmeyeceği işlerde zorlanmasının yasak edilmesi ve bunu yapanlara müdahale edilmesi gibi hükümler burada hatırlatılabilir.²³⁷

²³⁵ Tüzer, "Mistik Birlik ve Ekoloji", s. 88.

²³⁶ Tüzer, **a.y.**

²³⁷ Hüseyin Esen, "Fıkıh Penceresinden Hayvanlara Genel Bir Bakış", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008, c. 1, s. 107.

Tamamen pratik alana, yani ahlaka yönelik bu örneği verirken hedeflediğimiz; bu pratiği hazırlayan teoriye dikkat çektikten sonra, evrenin bizzat kendisi ile ilgili düşünceleri ele almaya devam edelim.

İslam kelâmı, bu evreni ne Plato'nun mağarasına yansıyan gölgeler olarak, ne de materyalist felsefe gibi ezeli olarak ele alır. Kelam'a göre "eşyanın (şeylerin) gerçekliği sabittir"²³⁸, o bir yanılsama değildir. Fakat aynı zamanda Tanrı'nın bir açılımı, yani Tanrı ile aynı şey de değildir.

Klasik İslam Kelamı, Yunan kökenli düşüncenin kaynaklık ettiği dualist alem anlayışıyla hareket eder. Bu anlayış ise, Tanrı-âlem-insan ilişkisini birbirini tamamlayan değil, birbirinden bağımsız alanlar şeklinde düşünür. Bu Kelam geleneği, Tanrı'nın saf, manevi ve bozulmayan haliyle bozulan maddi âleme uzaklığını, O'nun tamlığının bir göstergesi olarak gören bir felsefe ve Tanrı'nın "münezzehliği"ni en önemli nitelik olarak öne çıkaran bir gelenek²³⁹ olarak görülür. Ancak İslam Kelamı'nın âlem anlayışını, klasik anlamda "dualist" düşünce olarak görmek doğru olmaz. İslam Kelamı asla, Tanrı'nın dışında ikinci bir ezeli cevher kabul etmez. Fakat felsefi açıdan bakıldığında da, Tanrı-âlem ilişkisindeki temel sorun hâlâ ortada duruyor gözükmektedir: Tanrı'yı âlemden ayrı görünce; dualist felsefeye ve dolayısıyla Tanrı'nın dışında ikinci bir ezeli ilke yahut maddeye duyulan ihtiyaç ile, her şeyi Tanrı'nın açılımı olarak gören bir anlayış neticesinde, "eşyanın hakikati" problemi bir ikilem oluşturmaktadır. Halbuki yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kelam, eşyanın gerçekliğini sabit olarak gören bir anlayışı benimsemekte, ancak, onun hudûsü, yaratılmışlığı yani ezeli olmayışı ile ilgili de deliller getirmektedir.

Ancak bu âlem her ne kadar mümkün olarak görülse de, İslam'a göre, ondaki her nesne "zorunlu varlık" için bir işarettir yahut bir başka ifadeyle, her ne tarafa dönersek dönelim, gördüğümüz her bir nesne O'nu işaret etmektedir. Kur'an'ın

²³⁸ Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, **Şerhu'l-Mevâkif**, tah. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1997, c. 3, 164; Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî er-Rûsmî el-Hanefî, **Keşfü'z-Zünûn an Esâni'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 2, s. 1168; Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, **er-Redd ale'l-Kâilîne bi Vahdeti'l-Vücûd**, Daru'l-Me'mun li't-Türâs, Dimeşk, 1995, c. 1 s.15

²³⁹ Şaban Ali Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 175.

ifadesiyle de: “Doğu da, batı da Allah’ındır. Ne tarafa yönelirseniz Allah’ın yüzü”²⁴⁰ oradadır. Çünkü Allah her şeyi kuşatır ve bilir.”²⁴¹ Burada kullanılan “Allah’ın yüzü” ifadesini, her ne kadar farklı şekillerde tefsir edilse de, şu şekilde düşünmek âyetin anlamına pek de aykırı olmayacaktır: Yüz, vücutta, bir insanı tanıtan ve onu tanınamızı sağlayan en belirgin yerdir. Âyette de “yüz” kelimesinin kullanılması ve (“... Allah oradadır”) veya (“... Allah’ın kudreti oradadır”) şeklinde başka bir ifade değil de “yüz” kelimesinin kullanılmasının tercih edilmesiyle; “etrafımızdaki şeylerin, bir inanan tarafından, Tanrı’ya en iyi biçimde tanıtan şeyler hatta âdeta O’nun yüzü –kelime bazında bir anlamlandırma olsa da- olarak görülmesi ve öyle değerlendirilmesi istenmektedir”

Zaten yöneldiğimiz her bir tarafın Tanrı’ya göstermesi, tabiatın da bir âyet olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. “Belirti, iz” anlamına gelen “âyet” kelimesi terim olarak; “Kur’an’ın her bir ibaresi” anlamında Kur’an’da da birçok kez kullanılır.²⁴² Ancak aynı şekilde Kur’an, tabiatdaki birçok şeyi düşünenler için âyetler²⁴³ olarak nitelemesi de çok anlamlıdır. Aynı ilişki biçimini “âlem” ve “alamet” kelimeleri için de kurabiliriz. Alamet, bir şeyi gösteren iz, belirti anlamlarına gelirken, âlem kelimesini bu evren için kullandığımızda, onun da Tanrı’ya işaret eden bir belirti olduğunu ifade etmiş oluruz. Bu sebeple; dünya, dağlar, karla kaplı zirveler, okyanuslar, ormanlar ve orada yaşayan canlı türleri, gökyüzü ve diğer gök cisimlerinin hepsi de birer âyet ve alamet olarak görülür.²⁴⁴ Bu sebeple de yeryüzü-gökyüzü ve onlarda olanlar için; “Tekvînî âyetler” yahut “kâinat kitabı” denilmektedir.

Bu noktadan hareketle yapıldığını düşünebileceğimiz, İslam Peygamberine gelen ilk âyette geçen “Oku!” emri hakkında yapılmış şu tarz yorumlara rastlarız: “Hz. Muhammed’in okur-yazar olmaması ve ortada okunacak bir metin

²⁴⁰ Bu ifade “kıble” olarak tercüme ve tefsir edilmektedir. Bununla Allah’ın zatının kastedildiği de söylenir. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. 1, s. 84.

²⁴¹ Bakara 2/115.

²⁴² Bakara 2/106; Âl-i İmran 3/49; Enam 6/124 gibi.

²⁴³ Âl-i İmran 3/190.

²⁴⁴ Sadiye Hawar Han Çiştî, “Fıtrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model”, **İslam ve Ekoloji – Bahşedilmiş Bir Emanet**, haz. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 94.

bulunmamasına rağmen bu emrin anlamı nedir? Bana göre, verilebilecek bir cevap, buradaki “okuma”nın dünyaya tamamen yeni bir tarzda bakma anlamına geldiğidir. Kilit kavram ise, okumanın, Rab adına yapılması gerektiğidir. Böylece, daha en başta, Rab ve Hâlık olan Allah’ın başka her şeye varlık ve anlam verdiği öğretilmektedir. Kur’an’a göre, Allah bütün gerçekliğin asıl Yaratıcısı, Sahibi ve Rabb’idir. Bu bakımdan, bütün gerçekliğin bu bakış açısı akılda tutularak görülmesi ve okunması gerekir.”²⁴⁵

Tüm bu değindiklerimize ekleyebileceğimiz bir başka nokta ise; çevre kavramının tanımını verirken ifade ettiğimiz anlamlardan birisi olan “Muhît”in, Müslümanlarca kabul edilen, Tanrı’nın 99 isminden birisi oluşudur. “ ‘Herşeyi kapsayıcı varlık’ ya da ‘İlahî çevre’ anlamında kullanılan isim, Allah’ın her şeye gözüken, yukarıda bahsettiğimiz gibi, varlığını ifade eder. Kur’an perspektifinde, İlahî çevre hem maddi, hem de manevi düzlemlerde mevcuttur. Maddi düzlemde bütün kâinatın temelinde yatan kutsallıkla kendisini gösterir. Allah’ın kendi yarattığı kâinata, sıfatlarının bütün biçimleriyle sinmiş olması, inananın maddi çevreye karşı *huşu* ve *saygı* duymasını zorunlu kılar. Manevi düzlemde ise, İlahî çevre, kulları bu gezegendeki her hayat biçimine ve canlı türüne bağlar. Ancak, bir inananın çevreye karşı huşu ve saygısı her zaman bâkir alanlarla ilgili olmaz. Çünkü *Muhît*, kulun bulunduğu her ortamda, gerek bâkir doğal alanlarda, gerekse insan eliyle oluşturulmuş ve çoğu zaman kirletilmiş şehir gibi ortamlarda da vardır. Bu bilinçle, kul, bulunduğu muhite daha duyarlı olarak kendi çevresini anlamaya ve ona değer vermeye zorlanır.”²⁴⁶

Zaten Hz. Muhammed de, âdeta bu bilinci güçlendirircesine şöyle demektedir: “*Yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı.*”²⁴⁷ Bu durumda, bir inanandan, kendi elleriyle yaptığı ibadethaneye gösterdiği saygıdan çok daha fazlasını yeryüzünün her alanına göstermesi beklenir.

²⁴⁵ İbrahim Özdemir, “Kur’an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru”, **İslam ve Ekoloji**, s. 44.

²⁴⁶ Çiştî, “Fıtrat”, **İslam ve Ekoloji**, s. 93-94.

²⁴⁷ Buhari, “Ebvâbü’l-Mesâcid”, 23, Hadis no: 427.

Çevreye karşı gösterilecek bu ahlâkî tutumun ötesinde, asıl konumuzu ilgilendiren taraf, dinlerin, özellikle de Müslümanlığın, çevreye “kendisine bakını Tanrı’ya götüren bir delil” olarak bakmaları ve inananlarını bu bakışa teşvik etmeleridir. Zaten kozmolojik delil ve teleolojik delilin, diğer delillere göre daha kabul görür ve yaygın olmalarında, daha kolay anlaşılır olmalarının yanında dinlerin bu tutumunun da önemli bir payı vardır. Kur’an inananlarından çevrelerine araştırmacı gözlerle bakmalarını ve çevrelerindeki izlerden hareketle Yaratıcıyı bulmalarını ister:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün peşpeşe gelişinde akıl sahipleri için âyetler (deliller) vardır. Onlar, ayakta, otururken ve yatarken Allah’ı anar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünerek derler ki: ‘Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Çünkü Sen, her türlü eksiklikten uzaksın. Bizi ateş azabından koru.’”²⁴⁸

Bir başka âyet şöyledir: *“De ki: ‘Göklerde ve yerde neler olduğuna bir bakın.’ Ama o âyetler ve uyarılar, iman etmeyecek kimselere hiçbir fayda sağlamaz.”²⁴⁹*

Çevremizdekileri incelemeye davet eden yani âdeta kozmolojik delili teşvik eden daha pek çok âyeti buraya aktarabiliriz. Ancak son bir âyeti daha hatırlatıp, bu kadarıyla yetinmek istiyoruz:

“Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı? Gökyüzünün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl döşendiğine (bakmazlar mı)?”²⁵⁰

Kozmolojik delili destekleyen, ona yönlendiren bu âyetleri gördükten sonra, iki âyet ile de Kur’an’ın, inananlarını teleolojik delile yönelten vurgulayışını ifade edelim:

²⁴⁸ Âl-i İmran 3/190-191.

²⁴⁹ Yunus 10/101.

²⁵⁰ Ğâşiye 88/17-20.

“Her şeyi yaratan, varoluş amacına uygun biçimler veren, özelliklerini belirleyen ve hedefine yönelten, yemyeşil bitkiler bitiren, sonunda da onları kurumuş çerçöpe çeviren ulu Rabbinin yüceliğini göster.”²⁵¹

“Tepelerindeki göğe bakmıyorlar mı? Onu kusursuz olarak nasıl kurup süsledik?”²⁵²

Buraya kadarki ifadelerden anlaşılabilir ki; evren ve insan, her ikisi de Tanrı'nın yaratmasıyla ve bir amaç ve düzen içerisinde meydana gelmişlerdir. Evrendeki diğer yaratılmışların insanın hizmetine verilmesi ise, onun yüklendiği büyük sorumluluğun neticesinde olmuştur. Ancak bu hiçbir zaman, insanın diğer varlıklara karşı tahakkümünü ve haksızlık yapmasını meşru kılacak bir durum değildir. Çünkü diğer varlıklar da, insan²⁵³ ve evren gibi, Tanrı'yı gösteren birer işaretlerdir.

İşte onların bu işaretleri ile Tanrı'ya ulaşmak mümkün görüldüğünden ve teşvik edildiğinden dolayı da, sonraki bölümde ele alacağımız kozmolojik ve teleolojik deliller, bu işaretlere dayanılarak tesis edilmişlerdir. Şimdi bu delilleri ele alabiliriz.

²⁵¹ A'lâ 87/1-5.

²⁵² Kâf 50/6.

²⁵³ Ancak burada çevremerkezcilerin söylediği anlamda, insanla diğer varlıkların eşit varlıklar olduğunu ifade etmiyoruz. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki; insanı, “varlıklardan bir varlık” olarak gören çevremerkezcî anlayış, kanaatimizce, çevreyi yüceltip ona bir değer yüklemeye çalışırken, bu indirgemeciliği ile insanın değerini düşürmektedir. İnsan, maddi olan bedeni ile diğer varlıklardan bir varlık olarak değerlendirilebilir, ancak onu asıl “insan” yapan, bu eti-kemiği değildir. Çevremerkezcî anlayış, onu diğer varlıklara eşitlemekle, insanı yalnızca bedenden ibaret bir varlık derecesine indirgemektedir ki, bu büyük bir hatadır. Çünkü insan olmadan ne çevrenin, hatta ne de dinin anlamından söz etmenin imkanı yoktur.

III. BÖLÜM

DELİL OLUŞTURMADA ÇEVRE

Önceki bölümlerde, çevrenin ontolojik değerini ve dinler açısından ona yüklenen veya kendisinde görülen değeri ele aldık. Görebildiğimiz kadarıyla, dinlerin, çevreye özel bir anlam yükleyerek yaklaşımlarının başlıca nedeni; var olan her şeyin, bu, ister bütünüyle evrenin kendisi olsun, isterse çevredeki bir çiçek olsun, Tanrı'yı gösteren birer işaret olarak değerlendirilmesidir.

Bu değerlendirmeler sonucunda da, bu “işaretler” sayesinde “işaret edilen”i bilmeye yönelik bir bilişsel eylem gerçekleştirme, geçmişi çok eskilere dayanan bir düşünce tarzı olarak karşımıza çıkar. Bu tür bir düşünce faaliyetini biz, bu çalışmamızda ele aldığımız üç dinin ortak atası olarak kabul edilen İbrahim Peygamber'in kıssasında, Kur'an'da anlatıldığı şekliyle, görürüz. Kur'an onun, önce yıldızı, sonra ayı, sonra da güneşi Tanrı olarak düşünüp, onlar gözden kaybolduklarında ise “ben batanları sevmem” diyerek, bunların ötesindeki Yaratıcıya ulaştığını anlatır.²⁵⁴ İşte, biz de bu bölümde, çevrenin, “Tanrıyı bilme” faaliyetinin gerçekleşmesinde oynadığı rol ve değerini, çevrenin bir delil olarak kullanılmasını, bir başka ifadeyle çevreden hareketle elde edilen “Tanrı hakkındaki bilgi”nin epistemolojik değerini incelemeye çalışacağız. Öncelikle delil kavramı üzerinde durulacaktır.

1. Delil Kavramı

“Delil”; Arapçada “yol göstermek, irşad etmek” anlamlarına gelen “delâlet” kökünden türetilmiş, mübalağa ifade eden bir sıfattır. Bu mübalağa edilişte kelime “delîlî” kalıbında kullanılır.²⁵⁵ Kelimenin sözlük anlamının; “mürşid yani kendisiyle irşad olunan olup, bulutun yağmura işareti gibi zannî de olabilir, âlemin yaratıcının

²⁵⁴ Enam 6/76-78.

²⁵⁵ Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, yy., 1305, c. 3, s. 1299.

varlığı bilgisine ulaştırmada olduğu gibi katî de olabilir. Dolayısıyla birincisine zannî delil, ikincisine de katî delil denilir”.²⁵⁶ olduğu ifade edilirken, kavram olarak anlamı ise; “kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şey” olarak belirtilir.²⁵⁷ Kelime, “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren” gibi anlamlar içerir. Delil ve delâlet kelimeleri, Türkçemizde de aynı anlamları içerecek şekilde; “göstermek, bildirmek, yol gösteren, rehber, mürşid, kılavuz, bir şeyin anlaşılması ile (o anlam sonucu) bir başka şeyin meydana gelmesi”²⁵⁸ anlamlarında kullanılmaktadır.

“Delil” kelimesi ayrıca; eskiden eyaletlerde hizmet eden süvari birliğine ad olarak da kullanılmıştır²⁵⁹ ki, bilindiği gibi süvariler, ordunun öncü birlikleridir. Dolayısıyla, arkalarından gelmekte olan orduya işaret ettikleri ve yol gösterdikleri için böyle adlandırıldıklarını söyleyebiliriz.

Kelimenin; “eda, naz (şive)” ve “işve” gibi anlamları ise dikkat çekicidir. Sözlüğe baktığımızda “delle” kelimesinin; “kadının, kocasının söylediğine karşı, asıl niyeti muhalefet etmek olmadığı halde, muhalefet etmeye cüret ettiğini göstermesi, yani işve” anlamına geldiğini görürüz.²⁶⁰ Burada ifade edilenden anladığımız kadarıyla; işve, kadının ilgiye, sevgiye olan ihtiyacını kocasına gösteren bir işarettir. Dolayısıyla bu kelimedenden türeyen “*delil*”in; “ulaşılması arzu edilen fakat açıkça ortada olmayan bir hedefi, amacı vs. gösteren şey veya şeyler” gibi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz. Bu şeyler ise, kimi zaman bir söz, kimi zaman bir işaret, bir varlık, kimi zaman da bir eylem vb. olabilir. İşte bu bağlamda, yukarıdaki bilgileri konumuzla ilişkilendirdiğimizde; tümüyle evren yahut kapsadığı her bir ögenin, çoğu zaman, Tanrı’nın varlığına dair bir delil olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bu düşünce şekli sonucunda da insanlar, evrenden hareketle, aşağıda göreceğimiz bir takım deliller formüle etmişlerdir.

²⁵⁶ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, **Mevsûatü Keşşâfi’l-Istilâhâti’l-Fünûn**, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, c.1, ss.793-796.

²⁵⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, **et-Ta’rifât**, tah. İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut, 1405, s. 140.

²⁵⁸ Hüseyin Kazım, **Türk Lügati**, c. 2, ss. 760-761.

²⁵⁹ Hüseyin Kazım, **a.g.e.**, c2, s. 765.

²⁶⁰ Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, c. 3, s. 1299.

Delil, aynı zamanda “kılavuz” anlamına gelir²⁶¹ ki, buradan açıkça anlaşıldığı üzere, nasıl ki kılavuz, bir şeyin/bir yerin yabancıasını, arzu ettiği hedefe götüren bir işleve sahipse, delil de, yukarıda dile getirdiğimiz gibi, kişiyi açıkça ortada olmayan hedefe ulaştıran şeydir.

Bir başka tarifte ise, delilin, kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan araç olduğu ifade edildikten sonra, “sözler”in “anlam”a delil olduğu gibi, matematikte bir takım işaretlerin bir anlam ifade etmesi de delile örnek olarak verilir. Bir şeyin delil olmasını; delil olarak değerlendirilen şeyi yapanın, yaptığı şeyi delil olması kasdıyla yapması, ya da bir kasıt bulunmaksızın yapması etkilemez. Örneğin, matematikte kullanılan sembollerin, bir takım anlamları ifade etmek üzere kasıtlı olarak kullanılması, fakat hareket eden birisini görenin, onun canlı olduğuna hükmetmesinde, hareket edenin bir kasdının olmaması durumlarında olduğu gibi.²⁶²

“Delil”i, kavram olarak, kelam ve fıkıh ilimleri temel bir araç olarak kullanırlar. Kavramı ayrıca temel bir unsur olarak mantık ilmi de ele alır. Mantık ilmi kavramı daha çok, bu kökten türeyen ve “bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme” anlamına gelen “*istidlâl*” terimiyle ele alır.²⁶³ Kavram, İslam Ansiklopedisinin “Delil” maddesinde ise, kelam ve fıkıh disiplinleri açısından ele alınmıştır. Burada, kelama göre delil kavramı şöyle açıklanır: “*Sünnî kelamın kuruluşuna önemli katkılarda bulunan Ebû Bekr Bâkılânî’ye (ö.1013) göre delil, duyularla algılanmayan ve zarurî olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. Gazâlî’den (ö.1111) itibaren delille ilgili olarak yapılan tarifler mantikî bir şekil almaya başlamıştır. Gazâlî delili, ‘yeni bir bilgi meydana getiren, yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi’ şeklinde tarif ederken, Seyyid Şerif Cürcânî (ö.1413) ise onu, ‘bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey’ olarak açıklar.*

²⁶¹ Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, c. 3, s. 1300.

²⁶² Ragıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân**, tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Şirketü Mektebe ve Matbaa-i Mustafâ, Mısır, 1961, s. 171.

²⁶³ Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 2001, c. 23, s. 323.

*Kelam bilginleri delili, kapsadığı bilginin kaynağı açısından iki kısma ayırırlar: 1) Bütün öncülleri akla dayanan; Aklî Delil ve 2) Bütün öncülleri nakle (âyet ve hadis) dayanan; Naklî Delil. Kelam bilginleri delilleri ayrıca, sonuçları açısından da ikiye ayırmışlardır: 1) Tartışmada, karşı tarafın bütün itirazlarını ortadan kaldıran; Katî Delil ile 2) Bütün itirazları ortadan kaldıramayan; Zannî Delil. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, bütün kelamcılara göre, aklî delile dayanarak hiçbir itikâdî esas konulamaz. Aklî delil sadece naklî delille belirlenmiş esasların daha iyi anlaşılması ve doğruluğunun kanıtlanmasına, ayrıca gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.*²⁶⁴

Kelam bilginleri, bir delilde iki aşama olduğunu savunurlar ki, bunlar; *nazar* ve *tefekür* yani bakma ve üzerinde iyice düşünmedir. Örneğin; çevremizdeki şeylere *bakar* ve onları inceleriz. Bu, bizim âlem hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Sonra bu bilgiler üzerinde gerçekleştireceğimiz *derin düşünceler* neticesinde bu âlemin bir yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşırız.²⁶⁵

Kavramla ilgili bu bilgilerden sonra, onunla birlikte, “işaret edilen şey” anlamındaki “medlûl” kavramını da ele almamız gerekir. Çünkü bir şeye “delil” diyebilmemiz için, onun bir şeyi işaret ediyor olması zorunludur. Tıpkı, sıcaklıktan bahsettiğimizde, bir ısı kaynağından da, örtülü ya da açıkça, söz ediyor oluşumuzdaki zorunluluk gibi. Ancak bu zorunluluk, medlûl söz konusu olduğunda ise zorunlu değildir. Öyle ki, “duman olmadan da ateşten söz edebilme” imkânımızın olması örneğinde görüldüğü gibi, *medlûlün varlığı delile bağlı değildir*. Çünkü delili biz kurgulamaktayız. Fahreddin Râzî (ö.1208) bu konuyu şöyle açıklar: “*Delil bulunmayınca, medlûlün de bulunmayacağı söylenemez. Çünkü, yüce Allah’ın varlığına delil olan âlem (yani Allah teâlâdan başka her şey) yaratılmadan önce, medlûl olan yaratanın yok olduğu söylenmiş olur ki, bu bâtıldır, hükümsüzdür.*

²⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1994, c. 9, ss. 136-137.

²⁶⁵ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 25.

Çünkü, *Allahü teâlâ, âlem yaratılmadan önce de vardı. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur. Ezelîdir, ebedîdir. O halde delil olmadan da medlûl olabilir.*²⁶⁶

Ancak delil-medlûl ilişkisini çok önemli gören, Bâkılânî gibi bazı kelamcılar, kullanılan delilin çürütülmesi halinde ispat edilmek istenen konunun da bâtıl olacağına hükmederek -buna “*in'ikâsü'l-edille*” denmektedir- mantık kurallarına aykırı bir ilke benimsemişlerdir. Cürcânî gibi bazı kelamcılar ise daha da ileri gidip, delille ispat edilemeyen bir iddianın mutlaka gerçeğe aykırı olduğunu söyleyerek, delili her konuda belirleyici bir ilke olarak kabul etmişlerdir.²⁶⁷ Ancak onun bu güçlü kabulü, yukarıda bahsettiğimiz gibi, dinin esaslarına yönelik ilke koyma yetkisinde olmaması durumunu değiştirmez.

Burada bir başka husus ise, delilin medlûlün cinsinden olması gerekip gerekmediğidir ki, bu konu, ileride göreceğimiz gibi, evrenin Tanrıyla isbat etmede kullanılmasına itiraz edenlerin temel dayanaklarından birisidir. Ancak, delilin medlûlün cinsinden olma zorunluluğu olmadığı açıktır. Örneğin, yanmakta olan lamba, mahiyetini bilmediğimiz elektriğin varlığına bir delildir ve bu ikisinin türleri aynı değildir.

“Fıkıhta ise, delil kavramının tanımlanmasında, fıkıh usulü ile mantık ve kelamın yakın münasebeti sebebiyle bu ilimlerden geniş ölçüde faydalanılmıştır. İslam hukukçularının çoğunluğuna ve bilhassa *fukaha* ekolüne mensup usulcülere göre delil, “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (doğrulanabilir bilgilere, şer'î hükme) ulaşılması mümkün olan şey”dir. Delil ile ulaşılan bilgi kesin olabileceği gibi, ihtimalli de olabilir. Bu verdiğimiz anlam, delilin fıkıhtaki *geniş kapsamlı tanım*ıdır. Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi kelam ekolüne mensup usulcüler ise, ilim-zan ayrımı yaparak; katî bilgiye ulaştırana *delil*, zannî bilgiye ulaştırana da *emâre* demeyi tercih etmişlerdir. Bu takdirde delil, daha *dar kapsamlı* olarak,

²⁶⁶ Fahreddin Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. 8, s. 70 ve c. 21, s. 181.

²⁶⁷ Yavuz, “Delil”, s. 136.

“üzerinde doğru düşünöldüğünde haberî sonucu (şer’î hükmü) bilmeyi sağlayan şey şeklinde tanımlanabilir.”²⁶⁸

İslam’ın iki temel yönü olan; inanç ve eylem boyutlarının, yani kelim ve fikhın, delil kavramına verdikleri önemi ve ulaştıkları hükümlerde delilin oynadığı önemli role kısaca değindikten sonra, şimdi de, çevrenin, Tanrı’nın var olduğunu isbat etmede bir delil olarak iş görmesini ve onun bu yönde kullanımına yapılan itirazları ve delilin geçerlilik imkânı ve işlevselliğini ele almaya çalışalım. Burada şu hususu da gözden kaçırmamak gerekir ki, yukarıda verdiğimiz lamba-elektrik örneğinde olduğu gibi, bu delillerle biz, en azından ontolojik farklılığı sebebiyle “Tanrı’nın zatı” hakkında değil, ancak “Tanrı’nın var olduğu”na ilişkin bir bilgi elde edebiliriz.

2. “Çevre”ye Dayandırılan Deliller

Tanrı düşüncesi ve buna bağlı olarak O’nun var oluşunun isbatı, dinlerin ve felsefenin en önemli konusu olagelmıştır. Bu durum da, “Tanrı” fikrinin; dinî bir inanç için yahut metafiziksel felsefî bir öğreti için en temel öge oluşunun tabii bir sonucudur. O’nun varlığının isbatı ve âlemlle ilişkisi ise, felsefede metafiziğin, bir başka ifadeyle “ontoloji”nin konusu olmuştur.

Varoluşunu sorgulayan insanın, geçmişi anlayıp şimdii anlamlı bir zemine oturtma çabası, ontolojinin soru(n)larını hayatî önemi hâiz konuma getirmiş, dolayısıyla da metafiziği sürekli gündemde ve ilk sırada tutmayı başarmıştır. Metafizikte de, “Tanrı”nın varlığı ve O’nun evrenle olan ilişkisi en önemli konu başlıkları olmuştur. Ancak bu soruşturmalardaki temel sorun, insan ve yaşadığı evren ile, ilgilendiği ve hakkında bilgi edinmek istediği Tanrı arasındaki ontolojik farktır. Yani bir bilgi sujesi olarak, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti; bizim yaşadığımız bu fizikî dünya içinde yer almayan, aşkın bir varlıkla ilgili iken, bunları bilmek isteyen insan ise bu fiziksel âlemde yaşamakta ve onunla sınırlandırılmış bulunmaktadır. Tabiat kurallarına bağlı yaşamak zorunda olan ve yetenekleri, mistik tecrübeyi kişiyi

²⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Delil”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1994, c. 9, ss. 138-140.

bağlayan bir delil olarak kabul edip onu bir kenara bıraktığımızda, en azından görünür âlemde, bu sınırları aşamayan insanın, bu imkânlarıyla Tanrı hakkında bilgi sahibi olup olamayacağı, deliller konusundaki itirazların temelini oluşturur.

Burada çok temel olan bir diğer itiraz ise, “inançla ilgili bir konuda delile ihtiyaç olup olmadığı” konusundadır. Her ne kadar fideist anlayış bu konuda olumsuz bir tavır olsa da, bu hiçbir zaman hâkim görüş olmamıştır. Delil getirme ve isbat etmeye çalışma çabasının yahut delillerini güncelleme arzusunun bu kadar yaygın olmasının dayandığı bir takım nedenler vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

“1. Dinlerin tarihsel sürecinde hemen kabul görmeyip, buldukları toplumu ikna çabaları sebebiyle, kutsal metinler delil ve isbata sevk edici bir üsluba sahiptir. Dolayısıyla bu metinlerin, inananlarını bu yönde teşvik edici bir dile sahip olmaları.

2. İnananın, inancını “taklit” seviyesinden “bilgi” mertebesine yükseltme isteği.

3. İnananın zaman zaman kendisinin, kimi zaman da çevresindekilerin şüpheye kapılması sonucu bu şüpheleri giderme çabası.

4. İnananın, dinî bilgi dışındaki değişen bilgiler neticesinde, dinî bilgisinin bu bilgiler karşısındaki konumunu, en azından, gözden geçirme ve güncelleme isteği.

5. Belli bir felsefî sistemin, Tanrı'nın varlığı sorununu ve buna bağlı olarak da delilleri tartışmayı gerekli kılması.”²⁶⁹

Delillerle bu kadar meşgul olma, “Tanrı'ya inanma bu kadar zor mu?” şeklinde bir soruyu akla getirebilir. Gazâlî ve Descartes gibi birçok düşünür bunun zor olmadığını, hatta inanmanın insanın doğasında var olduğunu ve bozulmamış insan tabiatının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Fakat buna rağmen onlar da bir takım deliller ileri sürmekten geri durmamışlardır.²⁷⁰

²⁶⁹ Aydın, **Din Felsefesi**, ss. 18-20.

²⁷⁰ Aydın, **a.g.e.**, s. 17.

Gazâlî ve Descartes'ın inanmanın “fitrî oluşu” yönündeki görüşlerine benzer, hatta daha ileri seviyesini, günümüzde, Amerika Ulusal Kanser Enstitüsü'nün Gen Yapısı ve Düzeni Ünitesi müdürü, genetikçi Dean Hamer, eserinde, “*Tanrı inancının genlerimize yerleştirilmiş olduğu*” fikrini dile getirerek savunmuş²⁷¹ ve eserine de “Tanrı Geni: İnanç Genlerimize Nasıl Yerleştirilmiştir” ismini vermiştir. Hamer'dan başka, Amerikalı nöroteolojist Matthew Alper de, genlerin, inanç konusundaki etkisi üzerinde durur ve: “Genler insan davranışı üzerinde çok etkilidirler. Bilim adamları, genlerin, çocuğun kişiliğinin yüzde ellisini belirlediğini tahmin etmektedirler. Tüm bunları aklımızda bulundurarak, genlerin kişinin spiritüel veya dinsel gelişiminde çok önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür”²⁷² der. O ayrıca, “Virginia Commonwealth Üniversitesinde 30 bin çift ikiz üzerinde yapılan geniş araştırma neticesinde; dindarlığın ebeveynlerden çocuğa geçişin tamamen kültürel olduğu zannına rağmen; bazı dinî davranışlardaki bireysel farklılıklar üzerinde genlerin önemli rol oynadığının ortaya çıktığını belirtir.”²⁷³ Genlerle inanç arasında kurulan bu bağa benzer bir şekilde, genlerin evrimi de yönlendirdiği ise dile getirilen bir diğer konudur.²⁷⁴ Genler üzerine, günümüzde yapılan yoğun araştırmalara bakarak, genlerin gerek ontolojik gerekse metafizik yöndeki etkilerinin, önümüzdeki dönemlerde birçok araştırmaya konu olabileceğini ifade etmek mümkün gözükmektedir.

Tanrı inancına delil getirmenin, Tasavvuf mensuplarınca çok da hoş karşılanmadığı anlatılan bazı menkıbelerde görülmektedir. Tanrı hakkında yüz delil getirdiği ifade edilen bir bilginden kendisine bahsedilince, meşhur mutasavvıf Rabia el-Adeviyye şöyle der: “Demek ki yüz şüphesi varmış”. Bu menkıbenin başka bir şekliyle anlatılanında ise; çevresindeki büyük kalabalıkla ilerleyen bir bilginin (ki bu bilginin, Fahreddin Râzî, Gazâlî ve Cüveynî olduğu yönünde farklı rivayetler vardır)

²⁷¹ Dean Hamer, **God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes**, Doubledays Publishing, Westminster, 2004, pp. 74-75. Gerçi yazar, eserin 211-212. sayfalarında, “genlere yerleştirmenin” fiziksel olmaktan daha çok spiritüel bir durum olduğunu da ifade eder.

²⁷² Matthew Alper, **Tanrı Yolculuğu**, çev. Özge Akbulut, Kalemus, İstanbul, 2008, s. 244.

²⁷³ Alper, **a.g.e.**, s. 245 vd.

²⁷⁴ Örneğin, Richard Dawkins 1976 yılında “The Selfish Gene” isimli bir eser kaleme almış ve bu eserinde, organizmaları kendisine göre yeniden üreten gen merkezli bir evrim fikrini savunmuştur. Buna göre evrimin etkileri en iyi şekilde genler üzerinde görülebilir ve organizmalar ya da canlı toplulukları seviyesindeki seçim, hiçbir zaman genler seviyesindeki seçilime baskın gelemez.

etrafındakilerden birisine, “bu kalabalığın sebebi”ni soran yaşlı bir kadına; “bu, Tanrıyı bin bir delil ile isbat eden büyük bilgindir” cevabı verilir. Bunun üzerine yaşlı kadın; “ben O’na hiç delilsiz inanıyorum. Demek ki bu adamın bin bir şüphesi varmış” der. Bu sözü duyan bilgin, kadını takdir eder ve Tanrıya, kendilerine de böyle bir iman vermesi için dua eder. Menkıbelerden anlaşılan ortak nokta ise, delil ile şüphe arasında kurulan ilgidir. Aslında “imanın, şüphe ile birlikte bulunmayacağı” ilkesiyle örtüşen bu tutum, bahsedilen ilkeyle tutarlı ve anlaşılabilir bir davranış olarak gözükmektedir.

Ayrıca burada bir diğer nokta ise, deliller sözkonsu olduğunda akla gelen, “Tanrıya inanmak için delile ihtiyaç var mıdır?” sorusudur. Bu konuda genel olarak ifade edilen, Tanrıya inanmış ve O’nu gerçek anlamda hissetmiş, yani dinî tecrübe yaşamış kimseler için delil getirmenin bir önemi yoktur. Örneğin, biz ekmeği yerken yahut yedikten sonra bile onun gerçek olduğunu biliriz. Ancak yine de, onun gerçek olup olmadığı hakkında şüpheler ortaya atabiliriz. Tıpkı fenomenal âlemin gerçekliği hakkında filozofların ortaya attıkları şüpheler gibi. Ancak bu şüpheler, sadece sözdedir ve bu şüpheler bu âlemin gerçekliğini zedelemeyiz. Aynı şekilde, Tanrı’nın kendi gerçekliğini ilham ettiği kişi de bu gerçekliğe hiçbir zarar vermeksizin şüpheler ortaya atabilir. Bunlar tümüyle sözde kalan şüphelerdir. Tanrının lehine yahut aleyhine ortaya atılan şüpheler, dini tecrübe sahibi birisine, filozofların ekmeğin, ağaçların ve taşların gerçekliği hakkındaki şüphelerinin verdiği sıkıntıdan daha fazla sıkıntı veremez. Fakat daha çok dinî tecrübe ağırlıklı bu yaklaşım, “öznel” olması eleştirisiyle filozoflar tarafından pek kabul görmez. Onların öngördüğü tavır ise, ana hatlarıyla; Tanrı lehine ve aleyhine olan deliller karşılaştırılarak makul gözükten taraf lehine, delillerin eşit olması halinde ise hüküm vermeden agnostik bir tutum takınmaktır. Bunun literatürdeki ismi ise “delilcilik”tir. Bu pek çok filozofun kabul ettiği, ancak sıradan dindar halk için çok da geçerli olmayan bir tutumdur.

Son yıllarda ise, Alvin Plantinga, Nicolas Wolterstorff gibi filozofların temsil ettiği “düzeltilmiş/reformcu epistemoloji” adı verilen yeni bir görüş vardır ki, bunların delilciliğe karşı kesin bir tutumları vardır. Bu görüşte olanlara göre, dinî inançları destekleyen bir delil bulunmasa bile, o inançların tümüyle makul ve gerekçelendirilmiş olmaları mümkündür.

Delilciliğin eleştirisinde ise, onun dayandığı “katı temelcilik” üzerine yapılan akıl yürütmeler yer alır. Katı temelcilik, inanılan şeyin apaçık bilinebilir olmasını yahut böyle bir inançtan türetilmiş bir bilgi olmasını ister. Bu durumda, ortaya konulan bu şartı, kendi hükmüne uyguladığımızda onun da çok açık olmadığı görüldüğünden, kendisini imha eden bir konuma düşer. İkinci olarak da, “apaçık biliyorum” denilen şeylerde bile kesin bir şekilde emin olamayacağımız yönündeki itiraz ile delilcilik eleştirilir.²⁷⁵

Zaten, inanç noktasında, sujenin inandığı şeye inandığı andaki ikna olmuşluğu tamdır. Bu bakımdan inanan açısından inançta yanlışlık, dolayısıyla da onun doğruluğuna delil getirmeye ihtiyaç yoktur. Ancak, inancın bilgiye dönüşmesi söz konusu olunca, aynı suje için bir şey hem inanç hem de bilgi konusu olmaz. İnanç doğrulanmadığı sürece hüküm yönünden kesindir, ancak bilgi değildir. İstidlali bilgi durumundaki inanç iddiası, delil getirme suretiyle bilgi iddiasına yükselebilmektedir.²⁷⁶ Aynı kişide, inançla bir arada bulunamayan bilgi, iman söz konusu olduğunda, onunla bir arada bulunabilir hatta iman bilgiye dayalı bir kabuldür. O halde, bilgi ile iman birbirlerini dışlayıcı değil, tamamlayıcıdır. Nitekim, iman bilginin bittiği yerde başlamaktadır. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğimiz bilgiler, iman objesi hakkında bilgiler olup, o objenin mahiyeti hakkında bilgiler değildir.²⁷⁷ İstidlali bilgiler bize, imanın önemli bir unsuru olan tasdik’e ulaşmamızda bir basamaktırlar ki, İbn Rüşd’e göre, kişi tasdik’e ya delil ile ya tartışmayla yahut da hitabet ve belagat sanatlarıyla ulaşır.²⁷⁸

Yukarıda bahsettiğimiz bilgi, bilgi türlerinin en üst derecesi olan duyusal bilgi seviyesinde değildir. “Çünkü iman konuları duyuları aşan ve bu dünyada duyu bilgisiyle bilinmeleri mümkün olmayan konular olduğundan, iman, doğruluğunu ve haklılığını gösterir deliller olmasına rağmen, bu dünyada hissi bilgi seviyesine ulaşmamaktadır. Bu bilgiler ancak öbür dünyada, inanılan şeylerin bizzat

²⁷⁵ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, **Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş**, Küre Yayınları, çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006, ss. 145-151.

²⁷⁶ Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, s. 66-67.

²⁷⁷ Özcan, **a.g.e.**, s. 67.

²⁷⁸ Özcan, **a.g.e.**, s. 70.

görülmesiyle, hissi bilgi haline gelecektir.”²⁷⁹ Bunun böyle olması da “gayba iman”ın bir gereğidir. Çünkü inanılması istenilen şey veya çekilecek azab göz ile görüldükten sonra ona “inanma”nın bir anlamı kalmayacaktır.²⁸⁰

Ayrıca, delil getirme sonrasında, sonucun, mutlaka iman ile neticeleneceği veya olumlu yönde bir etkisinin olacağı kesin değildir. Nitekim Kur’an’da da: “Göklerde ve yerdekiler isteyerek ve istemeyerek Allah’a secde ederler. Onların gölgesi de sabah akşam secde ederler. De ki: ‘Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?’ De ki: ‘Allah’tır’; De ki: ‘O’nun yanı sıra, kendilerine dahi bir fayda sağlayamayan ve gelecek bir zararı engelleyemeyen şeylere mi sığınyorsunuz?’ De ki: ‘**Körle gören, koyu karanlıkla aydınlık bir olur mu?**’”²⁸¹ Bir başka âyette de: “*İnkâr edenleri uyarsan da uyarımasan da onlar için birdir, inanmazlar.*”²⁸² Ancak bu tür ifadelerden, delil getirmenin faydasız bir iş olduğu ve vazgeçilmesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarmamak gerekir. Nitekim Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde bakıldığında, onun da birçok delil getirdiğini görürüz. O halde, bu uyarılardan, delilin ancak belli bir noktaya kadar etkili olabileceğinin ifade edildiği sonucunu çıkarabiliriz ki, zaten aksi bir durum olsa idi, dinlerin “gaybe iman”ın değerinden söz etmeleri anlamsız olurdu.

Ayrıca “gaybe iman, akli dayanaktan tamamen yoksun olma anlamına da gelmez. Sonuçta iman da istidlâl²⁸³ bir bilgiye dayanmaktadır. Yani, inananın inanmakta haklı olduğunu ve inancının bir ölçüde doğruluğunu gösteren deliller bu dünyada zaten vardır. Gerek fiziki âlem, gerekse insanın kendi nefsi ve varlığı onun açık delilleri” olarak değerlendirilir.²⁸⁴

²⁷⁹ Özcan, **Matürdi’de Bilgi Problemi**, s. 153.

²⁸⁰ Özcan, **a.y.**

²⁸¹ Ra’d, 13/15-16.

²⁸² Bakara, 2/6.

²⁸³ “Fikirler arasında ilişki kurmaya *hüküm* denildiği gibi, hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmeye de *istidlâl* (akıl yürütme) denilir.” bkz. İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 153. Ayrıca bkz. Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 2001, c. 23, s. 323.

²⁸⁴ Özcan, **a.y.**

Evrenin bir delil olarak kullanılmasına gelince; delil, meçhulü keşfetmekte ve malumun doğruluğunu isbat etmekte vasıta ve âlet olarak kullanılan şey anlamlarına geldiğine göre, Tanrı'nın insanla iletişim alanı olan evren de, O'nu keşfetmek yahut varlığının doğruluğunu isbat etmek için sıklıkla başvuru alan bir kaynak olmuştur. Tabiat, Tanrı hakkında bilgi edinmemizi sağlayacak yeterli verilerin var olduğunu kabul eden din bilginleri, bu yönde birçok fikir, hüküm ve eserler meydana getirmişlerdir. Bunlardan bir tanesi de, “*istişhad bi'ş-şahid ale'l-ğayb*” “var olanla yahut görünene görünmeyen hakkında delil getirmek” şeklinde ifade edebileceğimiz hükmüdür.

“Allah ve tabiat arasında tabii teleoloji çerçevesinde kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın, Allah'ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul; Allah'ın bize kendisini doğrudan göstermeyeceği ve zihnin bunu aşikar ve a priori bir şekilde kavrayamayacağı, bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır.”²⁸⁵ Fiziksel dünyayı inceleme ve tecrübelerimizden hareketle inşa edilen “kozmojik delil” ile “teleolojik delil”in temel çıkış noktaları da bu düşüncedir.

Çevre tanımlarında gördüğümüz, mikroorganizma üzerinde henüz tam etkili olmayan uzak çevre de diyebileceğimiz potansiyel çevre ile, mikroorganizmayla birebir ilişkideki operasyonel çevreden, bir başka ifadeyle yakın çevreden birincisinin, daha çok kozmojik delil ile; ikincisinin ise, teleolojik delil ile ilişkilendirilebileceğini belirtmiştik. Tarihi, biraz sonra da ifade edeceğimiz gibi, çok eski dönemlere uzanan deliller hakkında, en azından bu uzun geçmişleri sebebiyle olsa bile, birçok eser kaleme alınmıştır. Biz burada deliller hakkında kısa bilgiler vererek onların ana yapısını ortaya koymakla yetinmeye çalışacağız. Şimdi bunları sırasıyla ele almaya çalışalım.

²⁸⁵ Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, ss. 167-168.

a. Kozmolojik Delil

Yaratıcı sıfatıyla Tanrı hakkında bilgi ve fikir veren en temel alan, İslam sufilerinin “kâinat kitabı” da dedikleri “çevremiz”, daha kapsamlı ifadesiyle “kozmos”tur. İşte bu kitaptan elde edilen bilgilerle Tanrı hakkında konuşulmaya, O’nu isbat etmeye çalışılmış, bunun sonucunda da teolojik ve felsefi bir delil oluşturulmuştur: Kozmolojik Delil.

Bir fenomenler toplamı olarak görülen evreni, bilimsel verilerle, metafiziksel yaklaşımların odağında ele alıp, konu edinen felsefe alanına verilen ad olan Kozmoloji, Alman filozof Christian Wolf’tan itibaren metafiziğin bir dalı olarak ele alınmıştır. Wolf, kozmolojiye, felsefi bilginin ana formları şemasındaki tasnifinde önemli bir yer vermiş ve bu alanı; ontoloji, teoloji ve psikolojiden ayrı tutmuştur.²⁸⁶

İşte, tecrübe ettiğimiz bu kozmolojiye dayanan dolayısıyla da aposteriorik bir karakter taşıyan “kozmojik delil” ise; kozmosun ilk nedeninin yahut yeter sebebinin varlığını isbatlama yollarını araştıran deliller ailesine verilen genel isimdir. Felsefe tarihinin seçkin simalarını da bu delilin taraftarları olarak görürüz: Plato, Aristoteles, İbn Sina, Gazâlî, İbn Meymun, Leibniz bunlardan bazılarıdır. Bu filozoflarca sunulan delili, temelde üç başlık altında toplayabiliriz ki bunlar: 1) Evrenin başlangıcının ilk sebebini ele alan; kelam kozmolojik delili 2) Dünyanın varlığını sürdürmesiyle ilgili olarak Thomist kozmolojik delil, 3) “Niçin her şey yok değil de var? Onları var eden sebep nedir?”i araştıran Leibnizci kozmolojik delil.²⁸⁷ Bizim araştırmamız ise bunlardan birincisine dayandırılmıştır.²⁸⁸

²⁸⁶ Milton K. Munitz, “Cosmology”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, v. 2, p. 556.

²⁸⁷ William Lane Craig, “Cosmological Argument for The Existence of God”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, v. 2, p. 550.

²⁸⁸ Hudus ve imkan delili bağlamında yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, **İslam Kelamında Kozmolojik Delil**, Uludağ Üniversitesi, 2007 (“Kelamda Kozmolojik Delil” ismiyle, İz Yayıncılık tarafından 2009 yılında basılmış doktora tezi); Mark R. Nowacki, **The Kalam Cosmological Argument in Contemporary Analytic Philosophy**, Catholic University of America, 2002 (Doktora Tezi), İsmail Latif Hacınebioğlu, **Logical Foundations of the Cosmological Argument for the Existence of God**, University of Wales, 2001 (“Does God Exist? Logical Foundations of the Cosmological Argument” ismiyle, insan publications tarafından 2008 yılında basılmış doktora tezi).

Adından ve tarifinden de anlaşılabilceği gibi bu delil, içinde, yaşadığımız dünyanın da bulunduğu âlemden kolaylıkla yapabildiğimiz birçok gözlem ve incelemelerin Tanrı'nın varlığına deliller sunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sıradan insanlar ile bu konular üzerine yoğunlaşmış araştırmacı ve düşünürlerin çoğu zaman aynı noktalarda buluştukları, anlaşılması ve kabullenilmesi genellikle kolay olmasıyla birlikte, konu ve tartışma zenginliğine de sahip olması, yukarıda saydığımız isimlerden de kolayca anlaşılacağı gibi, onu felsefe ve teolojinin en eski, en köklü ve belki de en güçlü delili konumuna getirmektedir. Gerçi delille ilgili araştırmalara kuantum, entropi, big-bang gibi ciddi bilimsel başlıkların eklenmesiyle, delilin anlaşılabilirlik oranının, ilk dönemdeki basitliğine nazaran biraz daha azalmış olabileceğini de ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

Delilin tarihine baktığımızda, çok eski dönemlerden itibaren evrenin varlığı, onun sonlu mu sonsuz mu olduğu, yıldızlar, gezegenler, güneş sistemi, galaksiler, canlılar âlemi, en küçükten en büyüğe kadar bütün organik, inorganik oluşumlar ve bunların sistematik bir biçimde meydana getirdikleri olaylar, sürekli olarak insanların dikkatini çekmiş ve insanları bütün bu oluşumlar üzerine düşünmeye, gözlemler ve araştırmalar yapmaya yöneltmiştir. Bu araştırmalar sonucunda, bir fenomen olarak önümüzde bulunan bu fiziksel evrenin varlığından, onu var eden ve varlıkta devamını sağlayan bir Tanrı'nın varlığına giden bir delil, bir formül kalıbına dökülmemiş olsa da insanların zihinlerinde yahut dini öğretilerinde var olmuşlardır.

Ele aldığımız dinlerin en temel mesajı olan Tanrı'nın varlığı ve birliği konusuna ışık tutan kozmolojik kanıta örnek olabilecek birçok ayet, kutsal kitaplarda özellikle de Kur'ân'da defalarca tekrarlanmış ve insanların dikkatleri âlemden bu oluşum ve harekete yönlendirilerek bütün bunlar üzerine düşünülmesi sağlanmıştır.

Kozmolojik delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Tanrı'nın ilim, irâde ve kudret sıfatları; âlemin ise bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve hem

oluşunu hem de devamını kendisiyle aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Tanrı'ya muhtaç olduğu gibi noktalarıdır.²⁸⁹

Felsefede ise kozmolojik delilin ilk ve basit şekilleri Platon'un *Kanunlar*'ında (X.kitap) ve Aristoteles'in *Metafizik*'inde (XII. kitap) görülmektedir. Platon, *Kanunlar*'da evrendeki oluş ve hareketin kaynağını soruşturmuş ve bunun kozmosu idare eden, iyilik ve hikmet sahibi bir ruhta bulunduğunu kabul etmiştir. Zira Platon'a göre, hareket, varlığa ya dışarıdan gelir ya da kendi kendine meydana gelir. Oysa, yalnız canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilir, varlıktaki bütün hareket ve oluşun kaynağı bir Ruh'tadır. Aristoteles ise; sonsuz bir sebepler dizisinin imkânsızlığından ve bir ilk ilkenin varlığının zorunluluğundan bahisle, hareketi, son noktada "Hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici" ye dayanarak açıklamak ister. Çünkü ona göre, kuvve halindeki bir şeye, bilfiil var olan başka bir şey sebep teşkil etmedikçe o, gerçeklik kazanamaz. Aristoteles'e göre, Tanrı için ana delil, ilk nedendir. Hareketi ortaya çıkaran bir şey olmalı ve bu şeyin kendisi hareketsiz olmalı, başlangıçsız ve sonsuz olmalı, tam ve bilfiil gerçek olmalıdır.²⁹⁰

Bu konuda Aristoteles ise şöyle der: "Bir ilk ilkenin var olduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı âşikârdır. Onlar ne dikey olarak sonsuz bir dizi teşkil ederler, ne de tür bakımından sonsuz sayıdadırlar. Çünkü maddî neden açısından (örneğin Et'in Toprak'tan, Toprağın Hava'dan, Havanın Ateş'ten çıkması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında) bir şeyin başka bir şeyden, sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Hareketin nedenleri de, örneğin insanın Hava, Hava'nın Güneş, Güneş'in Nefret tarafından hareket ettirilmesi ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında, sonsuz bir dizi teşkil edemezler. Aynı şekilde ereksel nedenler de, gezmenin sağlık için, sağlığın mutluluk için, mutluluğun bir başka şey için olması ve böylece her şeyin bir başka şey için yapılması anlamında sonsuza kadar gidemezler. Nihayet öze ilgili olarak da durum aynıdır."²⁹¹ Aristo'nun hareketi temele alan ilk neden kanıtı, mantıkî ve doğal olarak

²⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ, Ankara, 1998, s. 109.

²⁹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 40-41.

²⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 147.

ezelî (öncesiz) bir âlemde hareketin de öncesiz olduğu savından kaynaklanıyordu. Aristo'nun kozmolojik delile yönelik olarak yaptığı bu kuvve ve fiil ayrımı, kelâmcılarca reddedilmiş, bunun yerine cevher (töz) ve araz (ilinti) ikiliği konmuştur.

“İslâm dünyasında Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili kelâmî ve felsefî seviyede yürütülen tartışmalar, önce Yahudi ilâhiyatçılar, daha sonra da Hıristiyan ilâhiyatçılar üzerinde derin tesirler bıraktı. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin prensi sayılan Aquina'lı Aziz Thomas'ın (ö. 1274) Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik meşhur “beş yol”u, geniş ölçüde, İslâm filozoflarının etkisiyle ifadeye kavuşmuştur. İslâm filozoflarının geliştirdikleri imkân delili, Thomas'ın “beş yol”u arasında en güçlü olanıdır. Bu delilin ortaya konma ve geliştirilme şerefi, sanıldığı gibi, Latince konuşan ortaçağın Hıristiyan ilâhiyatçılarına değil, Müslüman filozoflara aittir.”²⁹²

İslam kelamcılarının gözde delili olduğu için “kelam delili” olarak da nitelendirilen “hudus delili”nin²⁹³ bir versiyonunun savunucusu olan William Lane Craig “The Kalam Cosmological Argument” isimli eserinin giriş bölümünde bu konuda şöyle der: “Kozmolojik delil tarihinde Arap ilâhiyatçıları ve filozofları oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak Batı antolojisi ve kitaplarında bu Müslüman düşünürlerin katkıları göz ardı edilmiştir. Kozmolojik delilin temel tarihini, bilgilerini öğrenmek isteyenler Müslüman ilâhiyatçılarının ve felsefecilerinin katkılarını bir kenara atamazlar.”²⁹⁴ Delil hakkındaki kanaatini de şöyle ifade eder Craig: “Bana göre, çokça dile getirilen ve ikna edici olan delil, şeylerin sonsuz geriye gitmesinin imkansızlığına dayanan “kelam kozmolojik delili”dir. Delilin iki temel tartışmaya dayandığını görmekteyiz: 1) Yeter sebep ilkesinin bazı biçimleri ve 2) Şeylerin sonsuza dek geriye götürülememesi.”²⁹⁵

²⁹² Aydın, **Din Felsefesi**, s. 42.

²⁹³ Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, s. 25; Ebu'l-Muîn en-Neseî, **Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, tah. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 2004, c. 1, s. 105 vd.; İmamü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, nşr. Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 11.

²⁹⁴ William Lane Craig, **The Kalam Cosmological Argument**, Wipf and Stock Publishers, West Broadway, 2000, p. 3.

²⁹⁵ Craig, **a.g.e.**, s. 63.

Craig, İslam toplumunda delilin tarihiyle ilgili ise şunları ifade eder: “Gazâlî ile Fahreddin Râzî'nin ölümünden kısa bir süre sonraki döneme kadar kelam altın çağını yaşamıştır. Ancak felsefe ve kelâmın kozmolojik delilleri, onlarla beraber ölmemiştir. Arap Kelâmcıları ve filozofları Aristo'nun Batı Latin dünyasına mirasıyla birlikte, kozmolojik delil ile ilgili gelişmeleri Müslüman İspanya'ya miras bırakmışlardır. Hıristiyanlar, Toledo'da Müslümanlarla yan yana yaşamışlar bu sebeple Müslüman entelektüel yaşamına ilgi duymak onlar için kaçınılmaz olmuştur. Bu ortamda taşıyıcılık görevini dilleri Arapça'ya yakın olan Yahudiler üstlenmiştir. Yahudi düşünürler, Arapça yazarak ve Arapça eserleri İbraniceye çevirerek Müslüman toplumun entelektüel yaşamında tamamıyla yer almışlardır. Hıristiyanlar da bunları okuyarak Yahudi düşünürlerin eserlerini kendi dillerine çevirmişlerdir. Batı kültüründe orijinalitesinden dolayı tamamıyla hak etmediği bir krediye sahip olan Batı'nın Latince konuşan ilâhiyatçıları, maalesef önemsememe eğiliminde olduğumuz Arap ilâhiyatçıların ve filozoflarının argümanlarını miras edinmişlerdir.”²⁹⁶

Craig, Gazâlî'nin “hudus delili” olarak dile getirdiği delilin öncüllerini şöyle ifade eder:

- 1) Var olan her şey var olması için bir sebep gerektirir,
- 2) Dünya da vardır.
 - a- Dünyada mümkün varlıklar vardır,
 - b- Bunlar diğer mümkünler tarafından var edilmişlerdir
 - c- Mümkün varlıkların birbirini var etme silsilesi sonsuz devam edemez,
- 3) O halde, dünyanın da bir sebebi vardır: O da Yaratıcıdır.²⁹⁷

Craig'in “Kelam Kozmolojik Delili” ismiyle savunduğu delili dile getirişi de, yukarıdaki ana başlıkların ifade edilmesiyle, Gazâlî ile aynıdır.²⁹⁸

²⁹⁶ William Lane Craig, **The Cosmological Argument From Plato to Leibniz**, Macmillan, London, 1980, p. 111-112.

²⁹⁷ Craig, **The Kalam Cosmological Argument**, pp. 48-49.

²⁹⁸ Craig, **a.g.e.**, p. 63.

Kozmolojik delil ailesinin bir diğeri üyesi olan ve daha çok filozoflarça savunulan “imkan delili”nin çatısı ise şöyle kurulur:

“1) Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şeyler görmekteyiz.

2) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, yahut onu varkılan başka sebepler vardır.

3) Eğer o kendi kendisinin sebebi olsaydı, varolmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.

4) O halde, varlığı mümkün olan şey, varolmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir.

5) Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür, yahut o, *zorunlu bir varlıktır*.

6) Eğer sebep olan varlık mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı vardır ki, bu zincir, sonsuza değin sürüp gider. *Teselsül* denilen bu sürüp gitme ise mümkün değildir.

7) O halde, varlık veren sebebin *zorunlu bir varlık* olması gerekir.”²⁹⁹

İmkan delili de, görüldüğü gibi, ana yapısı itibariyle bir önceki delil ile; zorunlu varlık, teselsül gibi felsefi kavramlar dışında, büyük benzerlik göstermektedir.

Çağdaş filozoflardan Richard Swinburne, kozmolojik delilin versiyonları arasında en iyisinin Leibniz’e ait olduğunu savunur. Ancak o Leibniz’in tümdengelim yöntemiyle ortaya koyduğu delili, tümevarım metoduyla yeniden ortaya koyar. Çünkü ona göre, eğer kompleks bir fiziksel evrenin yapısından Tanrı’nın varlığına giden delil, tümdengelim olarak geçerli olsaydı, o zaman kompleks bir evrenin var olduğunu, fakat Tanrı’nın var olmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Oysa bir evrenin var olduğunu ama bir Tanrı’nın olmadığını ileri sürmenin, görünürde bir tutarsızlığı yoktur. O halde, delil, tümdengelim yoluyla

²⁹⁹ Aydın, **Din Felsefesi**, ss. 49-50.

değil, evrenin varlığını en iyi açıklamaya yönelik belli oranda gücü olan, tümevarımsal bir delil olarak ele alınmalıdır.³⁰⁰

Swinburne, kozmolojik delilin evrenin geçmişinden değil, bugünkü varlığından hareket etmesi gerektiğini savunur. Evrenin bir başlangıcının olup olmadığı sorusunun sonucu, delilin gücünü etkilememelidir. Çünkü o, evrenin başlangıcı hakkında a priori delil getirmenin mümkün olmadığını söylese de, gelecek bir zamanda bilim tarafından aposteriori delillerin ortaya konulabileceğini de kabul etmektedir. Ancak böyle bir ihtimal gerçekleşme bile o, geliştireceği kozmolojik delilin bundan etkilenmemesi gerektiğini düşünür. Bir başka ifadeyle, delil öyle ifade edilmelidir ki, evrenin belli bir zamanda başladığı yahut sonsuz olduğu ispat edilse de, her iki durumda da kozmolojik delil geçerliliğini yitirmemelidir. Swinburne'ün, bu tutumuyla, modern bilim tarafından evrenin başlangıcı hakkında yapılan araştırmalardan çıkabilecek sonuçların, delilin gücünü etkilememesini sağlamaya çalıştığı söylenebilir.³⁰¹ Swinburne, bu düşünceleri sonucu, kendi delilini ise şu ifadelerle kurar: “Eğer Tanrı varsa, O’nun, sonluluk ve karmaşıklık içeren bir evren yaratması şansı oldukça yüksektir. Evrenin bir ilk nedeni olmaksızın var olması, çok fazla ihtimal dahilinde değildir; fakat Tanrı’nın sebepsiz olarak var olması çok daha muhtemeldir. Evrenin varlığı tuhaf ve şaşırtıcıdır. Eğer onun bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini varsayarsak, o zaman bu evren anlaşılabilir kılınabilir. Bu varsayım, sebepsiz bir evrenin varlığını varsaymaktan daha basit bir açıklama başlangıcı olarak Tanrı’yı bir postulat olarak kabul eder; ve bu, Tanrı varsayımının doğru olduğuna inanmanın dayanağıdır.”³⁰²

Kozmolojik delil hakkında, daha doğrusu delilin öncülleri hakkında, yukarıda Swinburne’ün de işaret ettiği, modern bilimlerdeki gelişmeler üzerine yeni yorumlar yapılmış ve âdeta onu haklı çıkarırcasına, bilimin ulaştığı yeni verileri delilin aleyhine yorumlayan görüşler dile getirilmiştir. Bu yönde görüşler ileri sürenlerden

³⁰⁰ Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, ss. 90-91. Swinburne’ün kozmolojik delil delil ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz.

³⁰¹ Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, New York, 1991, pp. 120 vd.; Filozofun kozmolojik delil hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Richard Swinburne, “The Cosmological Argument”, **Philosophy of Religion, An Anthology**, ed. Charles Taliaferro, Paul F. Griffiths, Blackwell Publishing, UK, 2003, p, 233.

³⁰² Yaran, **a.g.e.**, s. 95.

birisi de, önceki bölümlerimizde değindiğimiz, Quentin Smith'tir, Çoğu kimsenin evrenin yaratılmış olduğuna ilişkin en büyük delil olduğunu iddia ettiği big-bang'ı, o, ateizm lehine bir delil olarak ele almıştır. 1991 yılında kaleme aldığı; “*Atheism, Theism and Big Bang Cosmology*”³⁰³ ve 1992 yılında yayınladığı; “*A Big Bang Cosmological Argument For God's Nonexistence*”³⁰⁴ isimli makalelerinde o, delilini şöyle kurar:

“1- Eğer Tanrı varsa ve âlemin bir en eski hali varsa, o en eski hali Tanrı yaratmıştır.

- 2- Tanrı mutlak ilim sahibi, mutlak kudret sahibi ve kemal derecesinde cömerttir.
- 3- Hayatla donatılmış bir âlem, cansız bir âlemden daha iyidir.
- 4- O halde, eğere o en eski hali Tanrı yaratmışsa, o ya hayatı içermektedir ya da sonunda hayat sahibi bir âleme yol açacaktır.
- 5- Âlemin bir en eski hali vardır ve o da biricik bir hadise olan Büyük Patlama'dır.
- 6- Âlemin en eski hali sonsuz sıcaklık, sonsuz kavislenme ve sonsuz yoğunluk gibi hayata düşman şartlar ihtiva eder.
- 7- Büyük Patlama hadisesi, doğal olarak tahmin edilemez ve kanunsuz olduğu için, onun hayatla donatılmış bir âleme yol açacağına bir garantisi yoktur.
- 8- O halde âlemin en eski halinin hayata ulaştıracağına bir garantisi yoktur.
- 9- O halde Tanrı, o en eski hali yaratmış olamaz.
- 10- O halde Tanrı yoktur.

Ne derece başarılı olup olmadığı tartışmalı olan bu delile; mesela 4. öncüle, “Tanrı'nın neden hayatla donatılmış âlem yaratması zorunludur?”, “Tanrı için zorunluluktan bahsedilebilir mi?”, “Tanrı'nın hayatla donatılmış bu âlemi, sonradan bu hale dönüştürmemesi için bir engel var mıdır?” yani “âlemin, hayatla donatılmış

³⁰³ Smith, [http://www.qsmithwmu.com/atheism_theism_and_big_bang_cosmology_\(1991\).htm](http://www.qsmithwmu.com/atheism_theism_and_big_bang_cosmology_(1991).htm) (27 Temmuz 2007)

³⁰⁴ Smith, http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/bigbang.html (27 Temmuz 2007)

bir şekilde başlama zorunluluğu nereden gelmektedir?” gibi sorular vasıtasıyla itirazlar yöneltmiştir.”³⁰⁵

Delil hakkında bu bilgilerle yetinerek, şimdi de delile yöneltilen eleştirilere değinelim. Delilin Hudus ve İmkan başlığı altında ele alınan şekline yöneltilmiş itirazların başında İbn Rüşd’ün eleştirileri gelir. O, öncelikle, inanmak için delil getirmenin şart olmadığını, çünkü eğer böyle bir şart olursa insanların çoğunun bunu başaramayacağını ifade etmiştir. Ancak bu aklî delillerin önemsiz olduğunu ifade etmesi anlamına gelmez. Çünkü o, genel sisteminin yapısına uygun olarak, aklın önemine vurgu yapar ve inanma konusunda aklın önemini kabul etmeyenlerin, Kur’an’ın akla yönelmeyi emreden tutumuna aykırı tavır takındıklarını belirtir. Fakat İbn Rüşd, delil getirmenin temel mantığına karşı çıkmasa da, onların dile getiriliş ve kullanılış biçimlerine itiraz etmekten de geri durmaz. Onun itirazları birkaç madde halinde şöyle ifade edilir:

- 1- Kelamcıların bu deliller vasıtasıyla dine soktukları görüşler, özellikle Eşarî kelamcıların eleştirdikleri felsefî görüşlerden daha az karmaşık değildir.
- 2- Bu deliller, Kur'an'ın ikinci plana itilmesine vesile olmuş, bu yüzden de geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır.
- 3- Deliller birtakım güçlükler ortaya çıkarmakta ve Kelam, bu güçlüklerle baş etmekte âciz kalmaktadır.³⁰⁶

Delile, Batı felsefesinden itiraz edenlerden önemli isimler; Hume (ö. 1776), Kant ve John Stuart Mill’dir (ö. 1873) ve bunlardan Kant’ın eleştirisi daha kalıcı olmuştur. Onun eleştirisini ise iki maddede toplamak mümkündür:

- 1- Kozmolojik delilin duyulur alemde yola çıkma sebebi, aslında, ifade ettiği zorunlu varlığı ispat etme amacına yönelik olduğu için o, son tahlilde ontolojik delile dayanmaktadır. Dolayısıyla, insanî tecrübeden

³⁰⁵ Peterson, **Akıl ve İnanç**, ss. 115-116.

³⁰⁶ Aydın, **Din Felsefesi**, ss. 53-54.

yola çıkmak, bizi zorunlu varlık hükmüne götürmez. Çünkü âlemin bütünüyle zorunlu bir mahiyette olmadığını ispat edemeyiz.

- 2- Kozmolojik delil, “sebeplilik” ve “sebeplilik” gibi kavramları yerinde kullanmamaktadır. “Her ne kadar ben, ruhumun varlığını apriori tarzda bilsem de, tasarımlarımın kudreti altında dış dünya varlıklarının yalnızca gerçekliklerini bilmemde olduğu gibi, onun neliği hakkında bir fikir yürütmem olanaksızdır”³⁰⁷ görüşünde olan Kant için, fenomenal âlemden elde ettiğimiz bilgileri numenal aleme taşımak doğru olmaz.³⁰⁸

Kant’ın birinci itirazına şöyle cevap verilebilir: “Tanrı, maddî olmayan bir varlıktır. Onun, madde âlemini yaratıp şekillendirmesi, kendi *tasavvurundan* kaynaklanmaktadır. Burada “tasavvurdan maddî varlık nasıl çıkar?” sorusu akla gelebilir. Buna cevap ise; “Bir insan, yüksek yerde bulunurken, şayet düşeceğini tasavvur ederse, onu iten birisi olmadığı halde, düşecektir. İşte Allah’ın tasavvuru da böyledir. O, yaratacağı varlığı öncelikle tasavvur etmiş, sonra bu tasavvur *irade* haline gelmiş ve bu irade, en sonunda *fiil* olmuştur. Tıpkı, insanın bir bardak su içmesi için; önce onu *tasavvur* etmesi, sonra *istemesi* ve nihayet içmek için harekete geçmesi (*fiil*) örneğinde olduğu gibi. İnsanda bu aşamalar belli bir an aralıklarıyla gerçekleşir. Ancak Tanrı, insan gibi zaman ve mekana bağımlı olmadığından onda bu *tasavvur-irade-fiil* üçlüsü, deyim yerindeyse, aynı anda ve aynı mekanda meydana gelecektir.”³⁰⁹

Bu itirazlara verilen bir başka cevapta ise, Kant’ın eleştirisinde göz ardı edilen hususun; kozmolojik delili burada “bilgi inşa” eden konumda değil “bilgi veren” bir statüde görmek olduğu ifade edilir.³¹⁰ Kant bu tutumuyla, yukarıda bahsi geçen, Swinburne’ün de delilini kurarken dile getirdiği; “daha sonraki gelişmelerin sonuçlarından etkilenmeme” kaygısı ile hareket ediyor görünmektedir. Zira ateist olmadığı bilinen filozofun, bu itirazlarıyla; teizmi zayıflatmak veya ona saldırmak gibi bir amacı olmadığı, aksine, bu delillerdeki açıklar sebebiyle teizmin ve onun ana

³⁰⁷ Yusuf Ziya Yetkiner, **Kant’ta Antinomi-Metafizik İlişkisi**, İzmir, 2002, s. 42. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

³⁰⁸ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 57.

³⁰⁹ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri**, s. 276.

³¹⁰ Aydın, **a.g.e.**, s. 56.

unsuru olan Tanrı inancının bir saldırıya maruz kalmasını ve yıpratılmasını önlemek amacıyla, aşılmaz bir duvar örme çabası içinde olduğu değerlendirilmesini yapabiliriz. Yani onun bu tutumuyla, Tanrı'yı tartışma zemininden çekerek bu yüksek duvar arkasında, emin bir noktaya taşıma arzusunda olduğunu ifade etmek istiyoruz. Çünkü normal şartlar altında, tecrübe/duyular ve akıl dışında herkesin kabul edebileceği, ortak zemin oluşturacak başka bir bilgi kaynağı yoktur. Tanrı'yı bu zeminden çekmekle de O, yalnız ve yalnız "iman" edilecek bir inanç objesi olur. Bu tartışmalardan, başta Tanrı olmak üzere, inanç objelerini uzak tutmak, iman edecek olan iradenin işini kolaylaştırmaktadır. Çünkü "Hıristiyan imanının objesi, güçlü bir irade bulunmadan kabul edilecek durumda olmadığından inanç süreci; zan, iman ve bilgi şeklindeki İslam'da ise; zan, bilgi ve iman şeklindedir. Yani iman bilgidir öncedir. Bilgi objesinde, obje sujeyi istese de istemese de kabul etmek zorunda bırakacağından"³¹¹, bilgiye aykırı iman objesi en azından inananın iç dünyasını rahatsız edecektir. Bu iç çelişkiden kurtulmanın yolunu da, meşhur; Kant'ın; "inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkâr ettim" sözü ile onun da ötesinde Tertullianus'un (ö. 220) "inaniyorum çünkü saçmadır" (Credo quia absürdüm) sözü ifade etmektedir.

Delili, Kant'ın dışında eleştirenlerden birisi de Bertrand Russel'dır (ö. 1970). Onun temel itiraz noktası; bu delilde, tek tek varlıklarda görülen bir şeyin bütün hakkında uygulanmaya çalışıldığı yönündedir. Ona göre ise, bütünüün sebebi yoktur. Ancak o, evrenin sebepsiz olduğunu da söylemez. Evrenle ilgili söyleyebileceğimiz şeyin; "evrenin sadece varolduğu"nu ifade etmek olduğunu savunur. Yoktan yaratmaya ise "bu güne kadar böyle bir şey görülmemiştir" şeklinde itiraz eder.³¹² Ancak sürekli sorgulayan ve tekrar tekrar gerçekleşmiş olayların bile, tekrar gerçekleşmesinin garanti olmadığını savunan felsefî düşüncesin, daha önce olduğunu görmemeyi, o zaman olamaz şeklinde bir sonuca bağlamak doğru gözükmemektedir. Ayrıca yukarıda Kant'ın itirazına karşılık, delilin bilgi verici olmayıp bilgi kurucu bir yönü olduğu şeklindeki cevap, burada da geçerliliğini korumaktadır. Burada ayrıca ilk yaratılış olayı, günlük sıradan işler gibi görülmekte, dolayısıyla sık sık tekrarlanacak ve biz de buna şahit olacağız gibi bir beklenti hissettirilmektedir ki, bu

³¹¹ Özcan, **Epistemolojik Açından İman**, ss. 33-34.

³¹² Aydın Işık, **Mutlu Bir Karamsardan Din Üzerine**, Russel, Lotus, Ankara, 2008, ss. 158-159.

da yaratılış olayının içerdiği anlam kapsamında uyuşmayan bir tavır olarak gözükmektedir.

Şimdi de, bir fenomenal gerçek olan evrenin, bütün halinde var oluş sebebi üzerine inşa edilen kozmolojik delilden başka, yanbaşıımızdaki her gün iç içe olup tecrübe ettiğimiz yakın çevremizdeki objeler üzerine yaptığımız gözlemlerden, onlar üzerindeki anlık hislerimize kadar, edindiğimiz tecrübelerle dayanan teleolojik delili inceleyelim.

b. Teleolojik Delil

Teleolojik delil, zihne dayalı olduğu için ele almadığımız Ontolojik delil ile yukarıda ele aldığımız Kozmolojik delille birlikte klasik üç delili oluştururlar. Bu deliller içerisinde en kolay anlaşılabilir olanı olması sebebiyle, bir delil formunda kullanmasa bile hemen her inananın; gördüğü bir güzel çiçek, gökyüzündeki yıldızlar yahut güzel bir manzara vs. karşısında kullandığı bir delildir.

Delilin isminde kullanılan teleoloji, Eski Yunanca'da varılacak son nokta olarak “erek” ya da “en son amaç” anlamındaki “*telos*” ile “bilim” “bilgi” “söz” anlamlarına gelen “*logos*” tan türetilmiş bir sözcüktür. Teleoloji, genel olarak “evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi” olarak gören tüm yaklaşımlara verilen isimdir.³¹³ İslam bilginleri arasında “gâye” kökünden türetilerek *gâiyyet* şeklinde kullanılan kavram, varlık ve hadiselerin, ilâhi hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gâyeye sahip olduğunu savunan, evrende tesadüf ve saçmalaktan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefi-keîâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet kavramından daha kapsamlı bir terim olup sebeplilik, nizâm, hikmet ve inâyet kavramlarını da içine almaktadır.³¹⁴

Kavramı biraz daha detaylı ele alarak delilin hedefinin anlaşılmasını kolaylaştırabiliriz. “Teleoloji; bütünü, parçaların karşılıklı etkileşiminin bir ürünü

³¹³ David L. Hull, “Teleology”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 905; A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, ss. 482-483.

³¹⁴ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1996, c. 13, ss. 292 vd.

olarak gören mekanik görüş karşısında, organik birlikteliği savunarak bütünü parçalardan önce geldiğini ileri sürer. Ayrıca parçaların mekanik eylemlerine, etki ve tepkilerine ilişkin açıklamada bütündedir. Dolayısıyla doğada düzen ve amaçlılık arayan disiplindir teleoloji. Bu disiplin, fail nedenleri temele alan, geleceği, geçmiş ve şimdi aracılığıyla açıklayan mekanist anlayışın aksine, amaçsal nedenleri temele alan ve geçmişle şimdiyi, gelecek aracılığıyla açıklayan; olayların nesnelere, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlendirmelerimizin, kendilerine biçtiğimiz amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunur. Bu yönde bir bakış açısı olarak teleoloji, doğanın bir amaca göre düzenlenmiş, bir hedefe yönelmiş olduğunu kabul eder. Doğada amaçlılık ararken, insan varlığından hareketle hemen her şeyin fail nedenler yerine, amaçlar, hedefler ve niyetlerle açıklanabileceğini iddia eder. Bunun sonucu olarak da teleoloji; metafizikte, dünyanın bir takım hedef, değer ya da amaçsal sebeplerle düzenlendiğini, teolojide ise, dünyadaki her şeyin tanrı tarafından insan varlığı için, inansa hizmet edecek ve fayda sağlayacak şekilde düzenlendiği görüşünü içerir.”³¹⁵ Bu haliyle delilin insanmerkezci bir çevre anlayışı taşıdığı açıktır.

Yapı itibarıyla birbirlerine çok yakın olan kozmolojik delille teleojik delilin en temel farkını; kozmolojik delilin âleme yönelik “nasıl”, teleojik delilin ise “niçin” sorusuyla yaklaşması ifade eder. Teleojik delil, kâinatın yaratılış ve işleyişinde herhangi bir amaç, önceden oluşturulmuş bir plan olup olmadığını inceler. Çalışmalarında diğer ilimlerin tasvir ettikleri varlığın düzeninde ve onda işleyen kanunlarda, bir gayeye uygunluk olup olmadığını araştırır. Eğer böyle bir gayeye uygunluk var ise, bir gaye koyup gerçekleştirmenin söz konusu olup olmadığını ve bu gayeyi koyup gerçekleştirenin ‘ne’ veya ‘kim’ olduğunu soruşturur.

İlk sebep, zorunlu varlık gibi daha çok filozofları tatmin edecek kavramlardan ziyade, sıradan insanların da, gerek gözlemleriyle gerek anlatıldığında kolaylıkla anlayabileceği düzen, düzenleyici, amaç gibi kavramlar kullanan delil, İslâm kelâmı ve felsefesinde ‘Gâye ve Nizâm Delili’ adıyla meşhur olmuş, ayrıca inâyet, hikmet, nizâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibdâ ve ihtirâ delili isimleriyle de anılmıştır.³¹⁶ İfade

³¹⁵ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 918.

³¹⁶ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 1991, s. 148.

ettiğimiz sebepler, yani malzemesini duyular âleminden alması ve kolayca anlaşılabilme özelliği taşıması gibi, onun, çokça kullanılan ve herkese hitap eden oldukça eski bir delil olmasını sağlamıştır.

Delilin işlemesine gelince, onun kuruluşu şu şekilde ifade edilir:

- 1- Dünyada bir dizayn, uyumluluk, düzen görülür.
- 2- Öyleyse bu irade sahibi bir tasarılayıcı tarafından yapılmıştır.³¹⁷

Bu öncüllerin açılımını yapacak olursak; “insan, kâinata, güneşe, aya, yıldızlara, yağın yağmura, biten ota, yetişen meyveye, büyüyen hayvana ve etrafta olan her şeye, geceye, gündüze, toprağa, sığağa, soğuğa, kendisinin yemesine, içmesine, hazım cihazına, nefes alıp vermesine, yorulup dinlenmesine, öğrenmesine ve başkasına öğretmesine ve bütün bunlara, zikredilmeyen daha birçok sayılamayacak şeye bir dikkatlice ve düşünce ile baksın, hepsinin bir düzen ve kanuna göre meydana geldiğini görür. İşte bunları bir kanuna ve düzene göre yapan, eden ve bir nizama koyan bulunmaktadır.” şeklinde ifadeler kullanılmaktadır. Bunun formüle edilmesini ise daha da açarak şöyle ifade edebiliriz:

- Âlemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından, böyle bir düzenin varlığını gösteren bir takım izlere rastlamakta, evrende düzenin düzensizliğe galebe çaldığına hükmetmekteyiz.
- Varlıklarda görülen bu düzen, belli gayelere hizmet etmekte ve âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.
- Ancak, söz konusu düzen ve gayenin kendiliğinden ortaya çıkması mümkün değildir. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildirler. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan farklı şeylerin bir araya gelerek, bir takım alt sistemler oluşturması ve bu alt sistemlerin sonunda âlem gibi âdeta “organik” bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker varolanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

³¹⁷ William P. Alston, “Theological Argument for the Existence of God”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 9, p. 376.

- Bu durumda, âleme bu nizâm ve gâyeyi veren ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır.³¹⁸

Delilin birinci öncülünün kapsadığı anlamla, âlemdeki oluşumlarda ve işleyen yasalarda muazzam bir düzen olduğu ve bunun değişmeden, sürekli olarak şaşmadan işlediği, öyle ki “tabiat kanunu” olarak tanımlanabildiği, birçok insanın kolayca gözlemleyebildiği ve şahit olduğu ve bu düzenin sağlayıcısı noktasında itirazı olanların dahî kabul ettiği bir durumdur. Uzay boşluğunda hareket halindeki güneş sistemi ve bu sisteme bağlı olarak dünyamız, yıldızlar, gezegenler ve gök cisimlerinin hepsinin hassas bir ayara ve düzene tâbî olduğu, bilimsel araştırmaların da ortaya koyduğu açık gerçeklerdir. Delil özellikle anatomi, botanik, yeryüzündeki yaşamla ilgili bilimsel keşifler ve son dönemlerde de evrenin kaynağı gibi verileri kullanır.³¹⁹ Delil ayrıca, ilk duyulduğunda garipsenecek bir şekilde, evrimden de, basit mikroorganizmaların dönüşümü, gelişimi yönündeki verilerinden teistik açıklamaları için ciddi bir alternatif olarak faydalanır.³²⁰

Tanrı'nın varlığına inanan insanlar, bütün bu oluşumların bir gayeye yönelik olduğunu ve bunların ancak her şeye güç yetirebilen, ilim sahibi bir Tanrı tarafından yapılabileceğine inanırlar. Diğer taraftan Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenler ise kâinattaki bu oluşumları tesadüflere bağlayarak, inananların, Tanrı'ya yükledikleri anlamları, maddeye ve onun kendi kendisini oluşturduğu fikrine yüklerler.³²¹ Bu durumda şunu söylemek mümkündür ki, Tanrı'yı ispat etmek isteyenler de, O'nu inkâr edenler de tabiattan yani çevremizden hareket etmektedirler. Çünkü sonuçta; bir delil oluşturan her iki tarafın da, ortak duyu alanı çevresidir.

Delil İslam düşüncesinde, evrenin tamlığı ve olabilecek en iyi durumda oluşu fikrine dayanır. Nitekim Gazâlî dile getirdiği “Âlemin, yaratılmış olduğu halden daha

³¹⁸ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 60.

³¹⁹ Laura L. Garcia, “Teleological and Design Arguments”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Philip L. Quinn, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997, p. 340.

³²⁰ Alston, “Theological Argument for the Existence of God”, p. 377; ayrıca konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, **The Argument from Design in Contemporary Thought**, University of Wales, Lampeter, 1994, p. 141. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)

³²¹ Taslaman, **Evrime Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, s. 223.

güzel, daha tam ve mükemmel olma imkanı yoktur”³²² görüşü, bu fikri açıkça ortaya koymaktadır. “Âlemde görülen nizam İslam bilginleri tarafından Tanrı’nın eksiksiz sıfatlarının bir gereği olarak düşünülmüştür. Hikmet sahibi varlık bu denge içinde her şeyi yerli yerine koymakta, varlıkları belli bir düzen içinde tutmaktadır. İlim sıfatı, evreni dengede tutan kudretin bilgisinin yüceliğini gösterirken, cömertlik ve adalet, insanların bu düzenden eşit miktarda istifadesini, tedbîr ise tüm bu işlerdeki ince ölçüye işaret eder.”³²³ Kur’an’da, Tanrı’nın yaratmasından bahsedildiği âyetlerde, yaratma ile birlikte “ilim” sıfatının da kullanılması bunun en belirgin işaretidir.³²⁴

Delil, yakın zamandaki şöhretini ise, William Paley’in (ö. 1805) “saat anolojisi”ne borçludur. Paley, evreni, çölde bulunduğunu farzettığı bir saate benzeterek, ondan daha karmaşık ve düzenli bu evrenin de, o saatin ustasız yapılmış olamayacağı gibi, bir düzenleyicisinin olduğu sonucuna varır. Evrendeki her parça, saatteki her parçanın bütüne hizmet etmesi gibi, bütündeki düzene hizmet eder.

Delile en büyük itirazı yapan David Hume ise, Paley’in bu argümanını önceden görerek, kıyasa dayalı teleolojik argümana üç eleştiri yöneltir: 1) Argümanın kuvveti, kıyaslanabilirliği kabul edilen şeyler arasındaki benzerliğe bağlıdır. Kıyas edilen şeyler birbirine ne kadar çok benzerlerse, argüman da o kadar kuvvetli, ne kadar benzerlik azsa argüman da o kadar zayıf olur. Hume yapılan bu saat-evren anolojisindeki benzeşimi yetersiz bulur. 2) Tabiata hakim olan ilke neden “akıl” olsun. Yani neden akıllı bir tasarılayıcı bu düzenlemeyi yapmış olsun? Çünkü tabiatta, akıldan başka pek çok ilke, üreme ve fotosentez gibi süreçleri yönetmektedir. Bu süreçlere hâkim olan ilke, neden tüm tabiatta hâkim olmasın da, akıl olsun? 3) Bir zihnin, âlemi düzenlediğini kabul ettiğimizde, onun zihnini kimin düzenlediği problemi ortaya çıkar. Eğer onun zihnini de düzenleyen bir ilkeden bahsedersen, bu silsile uzayıp gider. Eğer onun zihninin kendi kendisini

³²² Gazâlî, **İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs. c. 4, s. 258.

³²³ Osman Demir, “Bir İsbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008, c. 2, s. 83.

³²⁴ En’am, 6/101; Hicr, 15/86; Yasin, 36/81; Zuhuf, 43/9.

düzenlediğini kabul edersek, neden bu “kendi kendine düzenleme”yi tabiat için de kabul etmiyoruz.”³²⁵

Hume, *Din Üstüne* isimli eserinde, eserindeki karakterlerden birisi olan Philo aracılığıyla, bu itirazlarına ilave edebileceğimiz bir başka itirazını şöyle ifade eder: “Evet Cleanthes, biz bir ev görürsek, büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız: çünkü bu örnek tam, o çeşit nedenden ileri geldiğini deneyle gördüğümüz etki çeşididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir neden çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzediğini, ya da benzeşmenin burada tam ve yetkin olduğunu söylemeyeceksiniz herhalde. Benzeşmezlik öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yelteneceğimiz, benzer bir nedene ilişkin bir tahmin, bir yakıştırma, bir kabuldür. Bunun ise dünyada nasıl karşılanacağını ise sizin takdirinize bırakıyorum.

Cleanthes, “mutlaka çok kötü karşılanırdı” diye cevap verir ve “ben, eğer Tanrısal varlığın kanıtlarının bir tahmin ya da yakıştırmadan fazla bir şey olmadığını kabul etseydim, suçlanıp aşağılanmayı hak etmiş olurum. Fakat, bir evde araçların amaçlara uygunluğu sorununun tümüyle, evrende araçların amaçlara uygunluğu sorunu arasındaki benzeşme bu kadar az mıdır?” şeklindeki sorusuyla konuşma devam eder.³²⁶ Onun bir başka itirazı ise, Russel’in yaptığı parçadan hareketle bütün üzerinde hüküm vermeye yönelik itirazdır.

Burada şunu ifade edelim ki, Hume’un itirazları inancın oluşmasına değil, onun empirik bir delille temellendirilmesine yöneliktir. Onun itirazlarına ise şöyle cevap verilmiştir: “Anolojideki tam olarak istenileni verememesi yani daha iyi bir anoloji kurulabilme ihtimali, yapılmış olanın yanlışlığını değil, olsa olsa, eksikliğini gösterir. İkinci olarak, âleme hâkim olarak Hume’un “neden olmasın?” diyerek örnek verdiği, “üremeyi vs. yöneten süreç”in de “akıl sahibi bir varlık” olmadığını nereden biliyoruz? Üçüncü olarak, bir düzen koyucu olmadan da bu sistemin yürütülebileceği

³²⁵ Peterson, *Akıl ve İnanç*, ss. 122-123.

³²⁶ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, ss. 152-153.

iddiasını, birçok kişiye göre, Darwin yüklenmiş görünmektedir. Evrimin, ne derece başarılı olduğu ise, ayrı bir tartışma konusudur.³²⁷

Kısaca belirtmeye çalıştığımız bu itirazlara, “a- çok güçlü ve cevap verilemez değillerdir, b- Yalnızca delilin taraftarları değil, itiraz edenler de kıyası kullanmaktadırlar, c- Dolayısıyla tutarlılıktan uzaktırlar, d- İtiraz edenlerin kıyasları, kimi zaman çok zayıf, kimi zaman da çok güçlü gözükmektedirler, e- Kıyasla delil getirme genellikle her iki taraf için de eşit derecededir ki, bu da, kıyasla Tanrı hakkında delil getirmenin tamamen makul ve kabul edilebilir bir yol olduğunu gösterir, f- Delil taraftarları kıyası kendi eğilimleri yönünde doğru bir şekilde ve onun kullanılmasını eleştirmeden kullanmakta karşıtlarından daha tutarlı bir tutum içinde görülmektedirler” denilerek de cevap verilmiştir.³²⁸

Teleolojik delili kabul ettiğimizde, burada verdiğimiz bu itirazlara ilaveten, insanın özgürlük sorunu, çevremizde gördüğümüz kötülüklerin sorgulanması gibi başka felsefi problemler de söz konusu olmaktadır. Ancak bunlar, konumuzun kapsamı dışında, ayrı birer çalışma başlıklarıdır.

Teleolojik delil, her türlü eleştiriye rağmen pratik oluşu ve kolay anlaşılabilirliğiyle güncelliğini korumaktadır. Onun bu özelliklerinin pratik faydaya dönüştürülerek, “çevresel sorunlar”ın çözümünde mümkün olan en iyi şekilde değerlendirilmesi göz ardı edilmemelidir.³²⁹

Dinlerin bu konudaki teşvik edici metinleri ise, konuyu inananlar nezdinde daha bir canlı ve kabul edilebilir kılmaktadır. Birkaç örnek verecek olursak;

“O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı, Rahmân'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir

³²⁷ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 76.

³²⁸ Yaran, **The Argument from Design in Contemporary Thought**, p. 186.

³²⁹ Cafer Sadık Yaran, “The Ecological Value of The Teleological Argument”, **OMÜİFD**, Samsun, 1996, Sayı: 8, s. 188.

bozukluk görüyor musun? Sonra gözü(nü) iki kez daha döndür (bak). Göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) umudu keserek hor ve bitkin bir halde sana döner.”³³⁰

İmam Mâtürîdî (ö. 944)bu âyetle ilgili olarak şunları söyler: “Yaratılana bak, düzensizlik görürsen yaratıcısının sefih olduğunu, eksiklik görürsen yaratıcısının birkaç tane olduğun düşünebilirsin. Eğer orada birbirini engelleyen bir şey olursa, birisinin istediğini diğerinin engellediği yaratıcının birkaç tane olduğunu zannedebilirsin. Ancak orada birlik gördüğünde, yaratıcının birliğini de görürsün.”³³¹

“Şüphe yok ki göklerin ve yerin yaradılışında ve gece ile gündüzün ihtilâfında elbette tam akıl sahipleri için açıkça deliller vardır. Onlar ki, ayakta iken de ve yanları üzerine yatarlarken de Allah Teâlâ'yı zikrederler ve göklerin ve yerin yaradılışı hakkında tefekkürde bulunurlar. İşte onlar şöylece tesbih ve niyazda bulunur dururlar: “Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin, artık bizleri ateş azabından koru!””³³²

Bu âyet hakkında da Mâtürîdî; “iki zıt şeyin insanın hizmetinde olması, iki zıt şeyi yaratanın “bir” olmasını gösterir. Bunları yaratmakla Tanrı, boş iş değil, birliğine delil ve Rububiyetine şahitler meydana getirmiştir.”³³³

Değerlendirme

Buraya kadar gördüğümüz kadarıyla, fikir tarihinde ortaya atılan hemen her fikrin mutlaka bir karşıtı da var olmuştur. Bu durum, mutlak anlamda olmasa da, insanın özgür bir irade sahibi oluşunun hem bir sonucu, hem de en güzel delilidir.

İnsanlığın en temel fikirlerinden birisi olan “Tanrı fikri”, hatta karşıtlarıyla girdiği fikrî münakaşaları da düşündüğümüzde “Tanrı sorunu” da diyebiliriz, insan zihnini epeyce meşgul etmiş, kimi zaman bu fikri başkalarına da kabul ettirmek için, kimi zaman kendisini daha fazla ikna etmek için vb. sebeplerle yollar ve işaretler

³³⁰ Mülk, 67/3-4.

³³¹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. 5, ss. 189-190.

³³² Âl-i İmran, 3/190-191.

³³³ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. 1, ss. 345-346.

aramıştır. Bu fikrî süreçte, bir takım deliller meydana getirilmiş ve bu delillere itirazlar edilmiştir. Getirilen delillerin kimisi, insanın bilgi kaynaklarından birisi olan akla, kimisi ise bir diğer haber kaynağı olan duylara dayandırılmıştır.

Biz bu çalışmamızda, çevreye dayanarak teizm lehine dile getirilen ve duylara dayandırılan delilleri ele almaya çalıştık. Bunlar; kozmolojik delil ve teleolojik delillerdir. Bu deliller, çevremizde gördüğümüz şeylerin ve tümüyle evrenin bir yaratıcıya işaret ettiğini ispat etme çabasındadırlar. Bizim burada ele aldığımız üç din; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, çevremizdeki nesnelere tümünü, en küçüğünden gök cisimlerine kadar, Tanrı'yı işaret eden birer âyet olarak görürler. Bu düşünceye itiraz edenlerden bir kısmı, maddenin varoluşunda aşkın bir sebebi kabul etmemekte, onun oluşumunu maddenin kendisine bağlamakta, dolayısıyla çevremizdeki öğelerin özel bir anlam taşımayacağını ifade etmektedirler. Bir diğer kısım ise, aşkın sebebi kabul etseler dahi, ontolojik farklılık sebebiyle, duylur âlemin öğelerinin, bu âlemin ötesindeki aşkın bir alana delil olamayacağını savunmaktadırlar.

İtiraz sahibi birinci kısım, maddenin kendi kendisine var oluşunun, dolayısıyla evrenin var oluşunun, bilimin gelişmesiyle ispat edileceği beklentisinde ve bu gerçekleştiği zaman da diğer görüşün yanlışlığının meydana çıkacağını ummaktadır. Ancak yapılan tüm çalışmalar henüz, ilk maddenin kaynağını, evrenin arkesini dahi keşfetmeye yeterli olmamaktadır. Kaldı ki, evrenin kendisinden meydana geldiği ilk madde tespit edilse bile, "o ilk maddenin nereden geldiği" sorusu geçerliliğini koruyacaktır.

Tüm bunlara ilaveten, yapılan bilimsel gelişmeler de, çoğunlukla, kozmolojik ve teleolojik delillerin iddialarını destekler veriler sunmaktadır. Bu durumda, bu deliller geçerliliklerini, yeni verilerle güçlendirerek korumaya devam etmektedirler.

İkinci kısmın iddiasına gelince, aşkın alanla fenomenal alanın ontolojik farklılığı vurgulandıktan sonra o alana ait bilgi elde etme imkânının önü kesilmiş olmaktadır. Ancak burada aşkın alana dair bilgi üretecek olan akla yeterince güvenmeme vardır. İslam düşüncesinde ise akıl bu alanlarda yetkindir. "Mesela,

eşyanın güzelliği veya çirkinliği, iyiliği veya kötülüğü, fiillerden iyi veya kötü olanların, yani genel olarak iyilik ve kötülük, insanın lehine ve aleyhine olan şeyler, insanın ve eşyanın yaratılış amacı gibi dinî ve ahlâkî konularda, kişinin ağırlıklı olarak akıl üzerinde durmakla birlikte her üç bilgi kaynağına birden (akıl-haber-duyular) başvurması gerektiği savunulur. Çünkü, bir şeyin hakikatinin bilinebilmesi için, onun üzerinde iyice düşünülmesi gerektiği vurgulanır. İster duyu verilerinin isterse haberin güvenilirliği, aklın doğrulamasından geçmesine bağlıdır.”³³⁴

Aklın bu maddî âlemlle sınırlı olmadığını, onun maddî bedenine çok ötelere geçtiği bilimin de konuları arasındadır. Ayrıca, metafizik alanla ilgili bilgi içeren bir önerme kuran birisine, onun yanlış olduğunu söyleme imkânı da, en azından kendi gerekçeleri sebebiyle, mümkün gözükmemektedir. Bu tutumunda ısrar eden birisinin durumu ise, kendisini Tanrı yerine koymaktan başka bir şey değildir. Bu iddiada olanların takınacağı tavır ise, agnostik tutumdan öte olmamalıdır.

³³⁴ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 50.

SONUÇ

Varlıklar içinde ayırıcı niteliği, düşünme ve sorgulama olan insan, bilebildiğimiz kadarıyla her zaman, kendi varlığı ve var oluşu üzerinde fikir yürütürken aynı zamanda, kendisi dışında, çevresindeki varlıklar ve daha genel olarak da âlem üzerine düşünegelmiştir. Bu faaliyetinin önemli kısımlarından birisi “varlığın kaynağı”nı açıklama çabasıdır. Bu düşünce faaliyeti sonucunda, varlığın kaynağını ya metafizik bir öge yahut felsefi veya maddî bir ilkenin oluşturduğu görülmüştür. Ulaşılan bu kaynaklardan maddî ögeyi kendi açısından, ispat etmek diğerlerine nazaran daha kolaydır. Ancak metafizik kaynağı ispat etmek, kaynağı buluş gayretinden sonra, ikinci büyük çabayı gerektirir.

Varoluşun kaynağı olarak dinlerin ortaya koyduğu tek seçenek, Tanrı’dır. O’nun kabul edilmesi veya reddedilmesi insanın geniş düşünce dünyasının, en önemli meşguliyetlerinden birisini teşkil eder. Bu sebeple, O’nun var oluşu yönünde bilgi elde etmek için deliller getirilmiş, bu delillere itirazlar edilmiştir. Getirilen delillerin maddî âleme ilişkin olan en büyüğü ise, bizzat evrenin kendisi ve onun içindekiler, yani çevremizdir. Bunun dışındaki ikinci delil ise, birincisinden özü itibariyle farklı olan zihnimizdir.

Dinî metinler de bunlardan daha çok çevreye dayananlarına yer vermektedir. Örneğin Kur’an, evrenin yaratılış aşaması hakkında çok fazla bilgi vermemiş olmasına rağmen, tabiat ve tabîî olaylar hakkında sık sık ve tekrar eden ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler dinin yapısıyla tutarlı bir şekilde tabiatı Allah’a isnat etmiştir. Gösterilen bu tabiat olayları ayrıca insanla ilişkilendirilmekte ve insanın bu gösterilenler karşısında Tanrı’ya şükretmesi ve iyi bir kul olması istenmektedir.

Tanrıyı ispat etmede kullanılan klasik delillerden; kozmolojik delil ve teleolojik delil çevremizden hareket ederek iddiasını ispat etmek için çalışır. Delillerin dayandığı çevremizin gerçekliği hususunda, birkaç farklı görüş dile getirilmiş olsa da, üzerinde neredeyse ittifak edilen bir konudur. Ancak onun kaynağı

konusunda bir takım itirazlar vardır. Bu itirazlar ise, bu delillerin aksini ispatlayacak güçte değildirler. Kendilerine güç katacakları umulan bilimsel teoriler, deliller lehine daha çok iş görmektedirler.

Delillerin hareket noktasının gerçekliği ve iddialarının en azından kesin bir şekilde yanlışlanamamış oluşu, bu delillerin güncellik ve geçerliliklerini korumakta olduklarını göstermektedir. Bu delillerin beslendikleri kaynakların güncelliği ve gerçekliği sebebiyle çevreye dayanan delillerin çevre vurgusunu dile getirmek amacıyla “çevresel” başlığı altında ifade edilmeleri delillerin daha dikkat çekici ve etkili olmasını sağlayabilir görünmektedir. Bizim önerimiz, delillerin aşağıdaki şekilde, yeniden tasnif edilebileceği yönündedir:

Klasik Deliller:

I) Çevresel Delil: a- Uzak Çevre/Evren Delili (Kozmolojik Delil)

b- Yakın Çevre Delili (Teleolojik Delil)

II) Zihinsel Delil: Varlık Delili (Ontolojik Delil)

KAYNAKLAR

A Dictionary of Science, Oxford University Press, Fifth Edition, New York, 2005

ADDAS, Claude. **İbn Arabi – Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004

AKKAŞ, Sema Önal. "Bacon, Francis", **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2004/2

ALPER, Matthew. **Tanrı Yolculuğu**, çev. Özge Akbulut, Kalemus, İstanbul, 2008

ALSTON, William P. "Theological Argument for the Existence of God", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

ARISTOTELES. **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996

ASIM EFENDİ, **Kamus Tercümesi**, yy. 1305

ASLAN, Hammet. "Hint Dinlerinde Ahimsa: Hiçbir Canlıyı İncitme!", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008

ASLAN, Hasan. "Doğa Kavramının Tarihsel Gelişimi", **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2007/2

AYDIN, Hüseyin. **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, DİB Yayınları, Ankara, 1999

AYDIN, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992

BALL, Terrence. "*Deep Ecology*" **Environmental Encyclopedia**, ed. Marci Bortman, Peter Brimlecombe, Gale, USA, 2003

- BARDAKOĞLU, Ali. “Delil”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1994
- BAYRAKDAR, Mehmet. **İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Kitâbiyât, Ankara, 2001
- BİNGÖL, Abdulkuddüs. “İstidlâl”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 2001
- BOZKURT, Nejat. “*Dünyamız Gelecekte Ne Kadar Yeşil Kalabilecek: Felsefe Açısından Çevre*”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1
- BOZYİĞİT, Recep ve Tufan Karaaslan. **Çevre Bilgisi**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1998
- BUCAILLE, Maurice. **Kitab-ı Mukaddes, Kur’an ve Bilim**, çev. Suat Yıldırım, TÖV Yayınları, İzmir, 1981
- BUHARİ, Muhammed b. İsmail, **Câmiu’s-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut, 1987
- CAPELLE, Wilhelm **Sokrates’ten Önce Felsefe I**, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994
- CARLSON, Allen. **Aesthetics And The Environment**, Routledge, London, 2002
- CEVİZCİ, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 2000
- CEVİZCİ, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa, Bursa, 2000
- CHARDIN, Teilhard. **İnsanın Tabiattaki Yeri**, çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990
- COLLIN, P.H. **Dictionary of Environment&Ecology**, Bloomsbury, London, 2004
- COLLINGWOOD, R. G. **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999
- COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy**, Doubleday, New York, 1993

CRAIG, William Lane. “Creation and Bing Bang Cosmology”,
<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/creation.html> (24 Temmuz
2007)

_____, “Cosmological Argument for The Existence of God”, **Encyclopedia of
Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

_____, **The Cosmological Argument From Plato to Leibniz**, Macmillan,
London, 1980

CUNNINGHAM, William P. “Ecology”, **Environmental Encyclopedia**, ed. Marci
Bortman, Peter Brimlecombe, Gale, USA, 2003

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif **et-Ta’rîfât**, tah. İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî,
Beyrut, 1405

eI-CÜVEYNÎ, İmamü’l-Harameyn Abdülmelik **eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn**, nşr.
Muhammed Ali Beydûn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999

ÇANKI, Mustafa Namık. **Büyük Felsefe Lügati**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul,
1954

ÇEPEL, Necmettin. **Doğa, Çevre, Ekoloji ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları**, Altın
Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1992

ÇİŞTİ, Sadiye Hawar Han. “Fitrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model”, **İslam
ve Ekoloji – Bahşedilmiş Bir Emanet**, haz. Richard C. Foltz, Frederick M.
Denny, Azizan Baharuddîn, çev. Nurettin Elhüseyni, Oğlak Bilimsel Kitaplar,
İstanbul, 2007

DEMİR, Osman. “Bir İsbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge”, **İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**,
İstanbul, 2008

DEMİRCİ, Mehmet. **Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü**, Vefa Yayınları,
İstanbul, 2009

- DENKEL, Arda. **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Özne Yayınları, İstanbul, 1998
- DES JARDINS, Joseph R. **Çevre Etiği**, çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 2006
- DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1967
- DIAMANDOPOULOS, P. "*Anaximenes*", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006
- DUBOS, René. "*Çevre*", **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005
- DÜZGÜN, Şaban Ali. **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005
- _____, **Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi**, Akçağ, Ankara, 1998
- EDWARDS, Paul. "*Panpsychism*", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006
- EMİROĞLU, İbrahim. **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999
- ERDEM, Hüsameddin. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Sebat Ofset, Konya, 1998
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni. **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341
- ESEN, Hüseyin "Fıkıh Penceresinden Hayvanlara Genel Bir Bakış", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008
- FALCON, Andrea. **Aristotle&the Science of Nature**, Cambridge University Press, New York, 2005
- FORREST, Peter. "Religion, Naturalistic Reconstructions of [Addendum]", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

- GAMOW, George. **Kâinatın Yaradılışı**, çev. O. Toygar Akman, Gim Yayınları, trs.
- GARCIA, Laura L. “Teleological and Design Arguments”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Philip L. Quinn, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997
- el-GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- GÖKBERK, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990
- GÖLCÜK, Şerafeddin, Toprak, Süleyman. **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 1991
- GRIMAL, Pierre. **The Concise Dictionary of Classical Mythology**, ed. Stephen Kershaw, Basil Blackwell, Great Britain, 1990
- GÜÇLÜ, A. Bâki, Erkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal. **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002
- HACINEBİOĞLU, İsmail Latif. **Does God Exist? Logical Foundations of the Cosmological Argument**, insan publications, İstanbul, 2008
- HAECKEL, Ernst. **Kainatın Muammaları**, çev. Ali Haydar Daner, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936
- el-HANEFÎ, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî. **er-Rûsmî Keşfü’z-Zünûn an Esâni’l-Kütüb ve’l-Fünûn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992
- HAWKING, Stephen W. **The Theory of Everything**, Phoenix Books, Beverly Hills, 1996
- el-HEREVÎ, Ali b. Sultan Muhammed. **er-Redd ale’l-Kâilîne bi Vahdeti’l-Vücûd**, Daru’l-Me’mun li’t-Türâs, Dimeşk, 1995
- HULL, David L. “Teleology”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York, 1999
- HUME, David. **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995

- eI-ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. **Şerhu'l-Mevâkif**, tah. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1997
- eI-ISFEHÂNÎ, Ragıb. **eI-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, tah. Muhammed Seyyid Kîlânî, Şirketü Mektebe ve Matbaa-i Mustafa, Mısır, 1961
- IŞIK, Aydın. **Mutlu Bir Karamsardan Din Üzerine**, Russel, Lotus, Ankara, 2008
- IZUTSU, Toshihiko. **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul, 2001
- İKBAL, Muhammed. **İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, trs.
- İMAMOĞLU, Olcay. "Psikolojik Açıdan İnsan-Çevre İlişkileri", **İnsan Çevre Toplum**, Yay. Haz. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 1992
- JERYAN, Christine B. "*Environmental Ethics*", **Environmental Encyclopedia**, ed. Marci Bortman, Peter Brimlecombe, Gale, USA, 2003
- KADRÎ, Hüseyin Kazım. **Türk Lügati**, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1928
- KARESH, Sara. HURVITZ, Mitchell M. "Jewish Renewal", **Encyclopedia of Judaism**, Facts on File, New York, 2006
- KEKLİK, Nihat. **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996
- KELEŞ, Ruşen, HAMAMCI, Can, **Çevrebilim**, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.
- KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy**, Oxford University Press, New York, 2004
- KILAVUZ, Ulvi Murat **İslam Kelamında Kozmolojik Delil**, Uludağ Üniversitesi, 2007 (Doktora Tezi)
- KIŞLALIOĞLU, Mine ve Fikret Berkes, **Çevre ve Ekoloji**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005

- KONGAR, İhsan. **Felsefe**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1952
- KONUR, Himmet. **Sufi Ahlakı**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2007
- KUTLUER, İlhan. “Gâiyyet”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1996
- LARRY, L. Mai, Marcus Young Owl. **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution**, Cambridge University Press, New York, 2005
- MALLORY, Chaone, **Toward an Ecofeminist Environmental Jurisprudence: Nature, Law, and Gender**, University of North Texas, USA, 1999
(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- MASON, Herbert L., Jean H. Langenheim. “*Language Analysis and the Concept ‘Environment’*”, **Ecology**, USA, 1957, vol. 38, no: 2
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed. **Kitâbü’t-Tevhîd**, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûcî, İSAM Yayınları, Ankara, 2003
- _____, **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, tah. Fatma Yusuf el-Haymî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004
- MAYR, Ernst. **The Growth of Biological Thought**, Harvard University Press, Cambridge, 1985
- McCANN, Hugh J. “Creation and Conservation”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006
- McINTYRE, Alasdair. “Pantheism”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006
- MORRISTON, Wes. “Creation Ex Nihilo and The Bing Bang”,
http://www.philoonline.org/library/morrison_5_1.htm (27 Temmuz 2007)
- MUNITZ, Milton K. “Cosmology”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

- MÜSLİM b. el-Haccâc en-Nisâbûrî, **Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut, trs.
- NASR, Seyyid Hüseyin. **İnsan ve Tabiat**, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982
- _____, **Tabiat Düzeni ve Din**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn. **Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, tah. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 2004
- NOWACKI, Mark R. **The Kalam Cosmological Argument in Contemporary Analytic Philosophy**, Catholic Univeristy of America, 2002 (Doktora Tezi)
- NUTKU, Uluğ. “Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1
- OSBORNE, Robin. “*The Polis and Its Culture*”, **Routledge History of Philosophy**, ed. C.C.W. Taylor, Taylor&Francis e-Library, New York, 2005
- ÖZCAN, Hanifi. **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992
- ÖZDEMİR, İbrahim. **Çevre ve Din**, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997
- _____, “Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru”, **İslam ve Ekoloji – Bahşedilmiş Bir Emanet**, haz. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul, 2007
- PAZARLI, Osman. **Metinlerle Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964
- PETERSON, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach. **Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş**, Küre Yayınları, çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006
- PORTEOUSX, J. Douglas. **Environmental Aesthetics**, Routledge, London, 1996

- PROVOST Jr., Wallace H. “The Source of Dualism”,
<http://n4bz.org/gsr12/gsr1202.htm> (20 Temmuz 2008)
- RÂZÎ, Fahredden. **Mefâtihu'l-Ġayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- REEVES, Hubert. **İlk Saniye**, çev. Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- ROOM, Adrian. **Who's Who in Classical Mythology**, Gramercy Books, New York, 2003
- ROSS, Sir David. **Aristotle**, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York, 2005
- SAGAN, Carl. **Tanrı'nın Kapısını Çalan Bilim**, çev. Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2007
- SCHOFIELD, Malcolm. “*The Ionians*”, **Routledge History of Philosophy**, ed. C.C.W. Taylor, Taylor&Francis e-Library, New York, 2005
- SMITH, Quentin. “A Bing Bang Cosmological Argument for God's Nonexistence”,
http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/bigbang.html (27 Temmuz 2007)
- _____, “Atheism, Theism and Big Bang Cosmology”,
[http://www.qsmithwu.com/atheism_theism_and_big_bang_cosmology_\(1991\).htm](http://www.qsmithwu.com/atheism_theism_and_big_bang_cosmology_(1991).htm) (27 Temmuz 2007)
- SPANGENBURG, Ray - MOSER, Diana Kit. **The Birth of Science**, Facts On File, Inc., New York, 1993
- SWARTZ, Daniel. “Jews, Jewish Texts, and Nature: A Brief History”,
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Environment/swartz.html> (11 Ekim 2008)
- SWINBURNE, Richard. **The Existence of God**, Oxford, New York, 1991

_____, “The Cosmological Argument”, **Philosophy of Religion, An Anthology**, ed. Charles Taliaferro, Paul F. Griffiths, Blackwell Publishing, UK, 2003

TASLAMAN, Caner. **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007

et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali **Mevsûatü Keşşâfi'l-Istılâhâti'l-Fünûn**, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996

TEPE, Harun. “‘Çevre Etiği’: ‘Toprak Etiği’ mi Yoksa ‘İnsan Etiği’ mi?”, **Felsefelogos**, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1999/1

The New Lexicon Webster’s Dictionary, ed. Bernard S. Cayne, Lexicon Publications Inc., New York, 1990

The New Webster Encyclopedic Dictionary, ed. Virginia S. Thatcher, Grolier Inc., New York, 1968

TÜZER, Abdüllatif. “Mistik Birlik ve Ekoloji”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008

USLU, Ferit. **Tanrı ve Fizik**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007

ÜNDER, Hasan. “Çevre Felsefesi”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005

ÜNDER, Hasan. **Çevre Felsefesi**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996

WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993

Webster’s Comprehensive Dictionary, Trident Press, Florida, 1996

Webster’s New Twentieth Century Dictionary, ed. Jean L. McKechnie, The World Publishing Company, Cleveland, 1959

WESTFALL, Richard S. **Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak, Ankara, 1997 (7. Basım)

WHITE, Lynn Jr. “*Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri*”, **Üç Ekoloji**, çev. Nergis Ertekin, İstanbul, 2003

____. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”,

<http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf> (27 Aralık 2008)

WHITE, Stephen A. “*Thales of Miletus*”, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

YAĞANAK, Eray ve Güncel Önkal. “*Çevre Etiği*”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005

YARAN, Cafer Sadık. **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000

____ , **The Argument from Design in Contemporary Thought**, University of Wales, Lampeter, 1994, p. 186. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)

____ , “The Ecological Value of The Teleological Argument”, **OMÜİFD**, Samsun, 1996, Sayı: 8

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Delil”, **İslam Ansiklopedisi**, DİVANTAŞ, İstanbul, 1994

YETKİNER, Yusuf Ziya **Kant’ta Antinomi-Metafizik İlişkisi**, İzmir, 2002, s. 42. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

YOUNG, Gerald L. and Smith Douglas. “*Ecosophy*”, **Environmental Encyclopedia**, ed. Marci Bortman, Peter Brimlecombe, Gale, USA, 2003

YÜCEDOĞRU, Tevfik. **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Emin Yayınları, Bursa, 2006