

To cite this article: Akay, S. (2021). Dinlerin Doğaya Yaklaşımına Coğrafi Bir Bakış Açısı. International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS), 5(2), 145-167

Submitted: July 08, 2021

Accepted: September 01, 2021

DİNLERİN DOĞAYA YAKLAŞIMINA COĞRAFİ BİR BAKIŞ AÇISI

Semra Akay¹

ÖZET

Bu makale doğa/ kültür ilişkisine çeşitli dinlerin perspektifinden yaklaşarak coğrafi bir bakış açısı sunmaktır. Doğadaki sera gazı salınımı, asit birikimi, ormansızlaştırma, ozan katının incelenmesi gibi değişiklikler somut bir şekilde hissedilmektedir. Bu somut değişimler, Aydınlanma döneminden itibaren insanın insan dışı varlıklarla kurduğu dualistik ilişkinin doğal bir sonucudur. Doğa ile ilgili meseleler son birkaç on yıldır gerek akademide gerekse akademi dışı alanlarda yoğun bir ilgi görmüştür. Bu yüzden bu makale, farklı dinlerin doğa yaklaşımlarını ele alarak doğa problemlerine din perspektifli bir çözüm önerisi getirilmesi gerektiğini önermektedir. Dinleri monoteist, Doğu dinleri ve yerli dinler olarak üç kategoride analiz edip, çeşitli dinlerin doğa, insan ve kültür ilişkisine nasıl yaklaştığını göstermektedir. Özetle bu makale, beşerî coğrafyada var olan doğa tartışmalarına din faktörünün etkisini anlamaya çalışarak genel olarak beşerî coğrafyaya özel olarak da beşerî coğrafyanın bir alt dalı olan dinler coğrafyasına katkı sunmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Din, Doğa, Kültür-doğa düalizmi, Dinler coğrafyası, Mono-teist dinler, Doğu dinleri, Yerli dinler, Çevresel problemler

A GEOGRAPHICAL PERSPECTIVE TO RELIGIONS' APPROACH TO NATURE

ABSTRACT

This article illustrates a geographical perspective through approaching the nature/culture relationship from various religions' worldviews. Tangible changes in nature such as greenhouse gas emission, acid deposition, deforestation and ozone layer depletion could be immensely felt. Over the past few decades, these issues related to nature have received intense attention, both in academia and non-academic areas. These substantial changes directly result from the dualistic relationship between humans and non-human beings since the Enlightenment period.

¹ Öğretim Görevlisi Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Gaziantep, Türkiye semraakay@gantep.edu.tr

Therefore, this article proposes why we should consider a religious-based solution for environmental problems through considering different religions' approaches to nature. It analyses religions in three sub-categories as monotheist religions, Eastern religions and indigenous religions and shows how various religions approach the relationship between nature, humans and culture. Consequently, it tries to contribute to human geography in general and to geographies of religions, a sub-branch of human geography in particular, by understanding the impacts of religion on the ongoing discussions of nature in human geography.

Keywords: Religion; Nature; Nature/culture dualism; Geographies of religion; Monotheist religions; Eastern religions; Indigenous religions.

GİRİŞ

Son yıllarda, “doğa meselesi” disiplinler arasında ve daha geniş anlamda dünyada artan bir önem kazanmıştır. Sera ısınması, türlerin yok olması, asit birikimi, ozon incilmesi, kaynakların tükenmesi, genetik modifikasyon gibi çeşitli somut dönüşümler, dünya çapındaki akademisyenler, politika yapıcılar ve kamuoyunun gündemini meşgul etmiştir. Çevrenin yok edilmesi, modern insanın doğal çevreyi, ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni olarak görme girişiminin sonucudur (Nasr, 1990). Genel olarak dünyadaki ekolojik kriz, zihin ile madde, beden ile ruh, insan ile doğayı birbirinden ayıran Kartezyen düalizmine bağlı olarak Aydınlanma Çağı boyunca geliştiği söylenmektedir (Demeritt, 1994; Ginn ve Demeritt, 2009; Morrissey ve dğr., 2014). Bu makalenin amacı da doğa, insan, kültür ilişkisini dinler üzerinden ele alıp (tarihi) coğrafi bir bakış açısı geliştirmektir.

Doğa, farklı yerlerde ve farklı zamanlarda farklı insanlar için farklı şeyler ifade eden tartışmalı bir terimdir ve tam olarak tanımlanması mümkün değildir (Ginn ve Demeritt, 2009; Morrissey ve dğr., 2014). Doğa coğrafyanın temel kavramlarından biridir. Coğrafya en basit anlamda insan ve doğal çevre arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilim dalıdır. Bu tanımdaki doğal çevre hem beşerî coğrafya hem de fiziki coğrafyanın uğraş alanıdır ve doğa kavramı fiziki ve beşerî coğrafyayı bütünleştiren bir tutkal görevi görerek disiplini bir arada tutmuştur (Ginn ve Demeritt, 2009). Bu makale ise doğa kavramını beşerî coğrafyadaki güncel tartışmalar doğrultusunda anlamaya çalışıp, dinin doğayı anlama yollarımızı nasıl genişlettiğini göstermektedir. Beşerî coğrafyada 1960'lardan bu yana doğayı anlama yolları Marksist (Harvey ve dğr., 1996; Smith, 2010), feminist (Merrick, 2017), postkolonyal (Tutua-Nathan, 1992) yaklaşımlarla kesişmiştir. Bu çalışmalar, do-

ğayı düşünmenin alternatif şekillerini ortaya çıkarmaktadır. Bilhassa post-Mark-sist çalışmalar, doğa/ kültür düalizmini bulanıklaştırmaya çalışmıştır. Bu makale, bilimsel ve kültürel söylemde doğanın inşasını ve yaygınlaşmasını şekillendiren ilişkilerde dinin rolünü anlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan makale, beşerî coğrafya ile daha geniş anlamda teoloji, antropoloji ve tarih gibi bilimler arasında faydalı bir diyalog kurar. Dinlerin doğa ile ilişkilerini doğa/ kültür düalizmi üzerinden ele alarak küresel düzeylere varmış çevresel krize alternatif bir bakış açısı geliştirir. Böylece, beşerî coğrafyada var olan doğa tartışmalarına din faktörünün etkisini anlamaya çalışarak katkı sunmaya çalışır.

Makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, tarihsel olarak beşerî coğrafyada doğanın nasıl anlaşıldığını keşfeder. Çevresel determinizmden, Marksist, postkolyal, feminist yaklaşımlara dönüşün doğa/kültür düalizmini nasıl bulanıklaştırdığını gösterip, dinin bu tartışmalara nasıl katkı sunabileceğini anlamaya çalışır. İkinci bölüm ise doğa, insan, kültür ilişkisini çeşitli dinler üzerinden ele alır. Bu anlamda bölüm, dinleri üç kategoride ele alır. İlk olarak monoteist dinlerin doğayı tasavvur etme yollarını ortaya çıkarır ve Aydınlanma fikirlerinin Batı Hristiyanlığını nasıl şekillendirdiğini tartışır. İkinci kısım Doğu dinleri üzerinedir. Doğu dinlerinin bütüncül doğa yaklaşımının çeşitli dinler üzerinden ele alır. Son olarak ise yerli dinler ve doğaya yaklaşımları ele alınır. Yerli dinlerin insan faillliğini bulanıklaştırma yollarını ve doğa üzerinde bıraktıkları derin olmayan izlerin Batılı sömürgeciler tarafından nasıl medeniyetsizlikle ilişkilendirildiğini tartışır.

Doğa ve Beşerî Coğrafya ve Dini Anlamanın Farklı Yolları

Bilimsel alanlar içinde üretilen belirgin sınırlar ve bölünmeler, bazen insanları temel fiziksel özelliklerden ve doğa yasalarından muaf tutma noktasına kadar gidebilmekte ve insanlarla doğayı ayırma eğiliminde olabilmektedir (Ginn ve Demeritt, 2009). Nitekim 1970'li yıllara kadar coğrafya bilimi de bu yanılığa düşmüştür. Aydınlanma sonrası düşüncede modernitenin üstünlüğü ile doğaya yaklaşma biçiminde de bilimsel bilgiyi diğer inanç biçimlerinden ayırmaya yönelik çeşitli felsefi çabalar olmuştur. Aydınlanma fikri öznel yerine nesnel bilgiyi, hurafeler yerine pozitivizmi öne çıkarmıştır. Bunun sonucu olarak da bilimsel bilgi ile doğa üzerinde tahakküm kurulması zorunlu hale gelmiştir (Demeritt, 1994) .

Aydınlanma dönemi ile birlikte çevresel deterministik fikirler hâkim olmuş ve insanın doğanın bir ürünü olup olmadığı tartışmaları yaşanmıştır (Castree, 1995; Ginn ve Demeritt, 2009; Morrissey ve dğr., 2014). Doğa üzerinde hakimiyet kuranlar (Avrupalılar) kendilerini doğadan bağımsız bir alana yerleştirirken, Avrupa

dışı coğrafyalardaki insanların doğanın bir ürünü olduğu varsaymıştır (Braun, 2002). Dolayısıyla bir taraftan doğa evcilleştirilirken (Avrupa’da), bu fikir Amerika, Asya, Pasifik ve Afrika’da Avrupalıların karşılaştıkları yeni peyzajlara yansıtılmıştır. Nitekim doğayı evcilleştiren Avrupa kendini medeni, masum ve özgür olarak tasavvur ederken, (vahşi) doğa ile iç içe yaşayan toplulukları ise vahşi, medeniyetsiz ve pis olarak tasavvur etmiştir (Ginn ve Demeritt, 2009). Dolayısıyla da Avrupalıların denizaşırı yayılması, doğa ve medeniyet arasında kurulan ırkçılaştırılmış ilişkinin rasyonelleştirilmesinde yatmaktadır ve beyaz adamın yükü olarak Avrupalılar, Avrupa dışı coğrafyaları medenileştirme vizyonuna bürünmüştür (Morrissey ve dğr., 2014). Özet olarak, Aydınlanma fikri insan ve doğa arasında düalistik bir ilişkiyi benimseyen bir düşünce tarzı ortaya çıkarmıştır ve dönemin coğrafyacıları da antropologlarla birlikte bu fikre en çok hizmet eden bilim insanları olmuştur.

Aydınlanma fikri insanın doğa içinde üstün bir pozisyon almasına hüküm kılmıştır. Dolayısıyla da doğa ile insan arasında bir yabancılaşma ortaya çıkarmıştır. Frankfurt Okulunun kurucusu Max Horkheimer ve Theodor Adorno Aydınlanma tarafından üretilen bu yabancılaşma sorununu sert bir şekilde eleştirirler. Horkheimer ve Adorno (1997, s. 9) Aydınlanma ile yabancılaşma ilişkisini şu şekilde ifade ederler: “Aydınlanma insanlara karşı bir diktatör gibi davranır. Onları manipüle edebildiği kadarıyla bilir. Bilim insanı, onları yapabileceği ölçüde bilir.” Alıntı, Aydınlanma fikrinin insanın hem kendi türü hem de türü dışındaki varlıklarla kurduğu ilişkide hegemonyaya dayalı olduğunu doğrular niteliktedir. Aydınlanma ile ortaya çıkan insanın doğa üzerindeki tahakkümü sorunsalı beşerî coğrafyada da 1970’lerle birlikte sosyal teorinin alanda geniş yer bulması ile dikkat çeken konulardan biri olmuştur. Sosyal teorinin beşerî coğrafyayı ontolojik olarak değişime uğratması ile birlikte doğa/kültür ilişkisine birçok açıdan farklı yaklaşımlar getiren çeşitli çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Marksist, feminist, post-kolonyal ve post-hümanist coğrafyacılar doğa ile kültür arasındaki düalizme meydan okumuşlardır.

Marksist coğrafyacılar kapitalist süreçlerin doğada ortaya çıkardığı maddi dönüşümlere dikkat çektiler. Aslında Karl Marks doğanın sosyal olarak üretildiğini veya inşa edildiğini öne süren ilk teorisyenlerdendi ve doğanın sosyal inşasındaki maddeselliğe dikkat çekmişti (Ginn ve Demeritt, 2009). Marks’ın izinden giden birçok Marksist düşünür doğa (insan dışı bir alan olarak) ile üretim tarzı arasındaki ilişkileri vurgulamaya çalışmıştır (Harvey ve dğr., 1996; Smith, 2010).

Marksist eleştiriler içinde Neil Smith'in (2010) *Eşitsiz Kalkınma: Doğa, Sermaye ve Mekânın Üretimi* adlı eseri oldukça dikkat çeken bir çalışmadır. Bu eserde Smith, kapitalizmin doğanın üretimi üzerindeki etkisini detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Bu doğrultuda Smith, ünlü Marksist Alman toplum bilimci olan Alfred Schmidt'in (2013, *ilk çeviri* 1971) doğayı "birinci" ve "ikinci" doğa olarak ikiye ayırdığı *Doğanın Teorisi* adlı eserine başvurur. Bu eserinde Schmidt *birinci doğa* ile insan dışındaki dünyaya atıfta bulunurken *ikinci doğa* ile de insan faaliyetleri tarafından üretilen doğaya atıfta bulunmaktadır. Neil Smith de Schmidt'in bu argümanını bir adım öteye taşıyarak kapitalizmin gelişiminin doğada sadece nice-liksel değil aynı zamanda niteliksel bir gelişmeyi de içerdiğini iddia etmiştir. Smith'e göre insanın doğa üzerindeki kontrolü doğrusal bir genişlemeden ziyade *birinci doğanın* zararına *ikinci doğanın* alan genişletmesi ile ilgilidir. Aslında Smith, doğanın kapitalist süreçler sonucunda nasıl nesneleştirildiğini veya şeyleştirildiğini göstermeye çalışır.

Neil Smith ve diğer birçok Marksist coğrafyacının yaklaşımları beşerî coğrafyada renkli tartışmalar doğurmuştur. Özellikle de sömürgecilik ile birlikte yeni dünyadan eski dünyaya taşınan bitkiler (Kiple, 2007), sömürgeciliğin nasıl yerli insanları tek tip bir ürün yetiştirmeye mahkûm ettiği (Duncan, 2009) gibi çalışmalar birinci doğa ve ikinci doğa arasındaki dönüşümü göstermiştir. Fakat birçok açıdan Marksistlerin doğaya yaklaşımları problemlidir. Noel Castre'ye (2000) göre sadece üretim faaliyetlerine yoğunlaşan Marksist düşünürlerin doğa ile ilgili yorumları oldukça soyuttur. Bunun yanı sıra yine Castre'nin belirttiği gibi Marksistler doğayı ve kültürü ilginç bir şekilde ayrı entelektüel şeyler olarak değerlenmişlerdir. Dolayısıyla da Marksist coğrafyacılar, çoğu zaman kültür konusunu madde-sellik kavramı çerçevesinde ele alma hatasına düşmüşlerdir. Post-Marksist düşünürler ise Marksistlerin ihmal ettiği kültür kavramına ilgi göstermişlerdir. Özellikle bir bilim tarihçisi olan Donna Haraway (2013) ve ünlü Fransız filozof Bruno Latour'un (Latour, 2004) çalışmaları kültür-doğa ikiliğine yönelik daha yaratıcı perspektifler sunmaktadır. Her iki düşünür de insan-doğa ilişkisinde insanın failliğinin sorgulayarak sosyal bilimcilere ve daha özel olarak coğrafyacılar yol gösterici olmuştur.

Donna Haraway (2013) Aydınlanma ile ortaya çıkan Anglo-Avrupalı erkek figürü dışında kalan her şeyin nesne figürüne indirgenmesi fikrine sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Haraway doğayı teorileştirirken insanın "ötekisi" (insan dışı varlıklar) kavramına yönelerek insan/diğer doğal olgular ilişkilerini yeniden düşünmemizi

sağlar. Haraway'a göre doğada organik veya organik olmanın her varlığın aktör-lük rolü söz konusudur. Benzer bir şekilde, Latour'un aktör ağı teorisi de doğadaki tüm varlıklara faillik özelliği atfetmiştir. Latour doğa ile kültür, nesnel ve öz-neler, insanlar ve makineler, malzeme ve hayali arasındaki geleneksel Aydınlanma ayrımlarını reddedip bir ağın tüm öğelerinin aynı simetrik terimlerle tanımlanmasında ısrar eder (Latour, 2004). Dolayısıyla da Latour doğayı ne nesnel gerçeğe ne de insan öznelliğine indirger. Bu anlamda gerek Latour gerekse Haraway'ın perspektifleri post-kolonyal, feminist ve post-humanist coğrafyacıları etkilemiştir. Pek çok coğrafyacı doğada insan failliğini sorgulayan önemli çalışmalara imza atmışlardır (Ginn ve Demeritt, 2009).

Beşerî coğrafyada insanın faal aktifliğini konu alan çalışmalar disiplin içinde çeşitlilik yaratmıştır. Esasında geçmiş tarihlerden bu yana kültürü şekillendiren en önemli olgulardan biri de dindir. Buna rağmen din perspektifinden doğa/kültür ilişkisini ele almak coğrafyacıların çok fazla ilgisini çekmemiştir. Kutsallık ve din, her ne kadar Batı'da "nesnel gerçeğin" bir parçası olarak tamamen reddedilse bile bu kavramlar, bugün ekolojik tartışmanın sloganıdır ve birçok araştırmacı doğa ile ikili olmayan bir ilişki arayışında Batılı olmayan dinlere/kültürlere yönelmektedir (Mulcock, 2001). Ünlü edebiyatçı Raymond Williams'in (1980) da öne sürdüğü gibi farklı ilişkilere ihtiyacımız olduğundan farklı fikirlere ihtiyacımız vardır. Bu açıdan din perspektifi ile doğa, insan ve kültür ilişkisini yeniden düşünmek bugünkü ekolojik krizle başa çıkmaya çeşitli alternatifler üretebilir.

Pek çok dinin temel işlevlerinden bir tanesi de insan ile fiziksel çevresi arasındaki uyumu sürdürmektir. Bütün dinlerin temel varoluş düzenini ve nihai nedensellik kaynaklarını belirleyen entegre bir inanç sistemini temsil eden bir dünya görüşü söz konusudur (Stump, 2008). Bir dinin dünya görüşü sadece sosyal olarak üretilip sürdürülmez aynı zamanda inananları tarafından mutlak ve inkâr edilemez olduğu düşünülür. Dolayısıyla da bütün dinlerin doğa ve insan ilişkilerini düzenleyen çeşitli dünya görüşleri söz konusudur (Stump, 2008). Bu görüşler, bazı dinler için insan merkezli sonuçlar doğurabilirken bazı dinler için ise kozmik merkezli olabilmektedir. Makalenin geri kalan kısmı insan ve kültür ilişkisini çeşitli dinler üzerinden yeniden düşünmeye davet eder. Bu kısımlar insanın doğa üzerindeki etkisinde dinin belirleyici veya önemli bir değişken olduğunu göstermektedir.

Bu makale, dinlerin monolitik olmadığını farkındadır. Dinler, coğrafyadan coğrafyaya, yerel koşulların etkisiyle değişebilmektedir. Makale, Tibet Budizm'i ile Çin Budizm'i, Afrika Hristiyanlığı ile Batı Hristiyanlığı, Arabistan İslam'ı ile

Türkiye İslam'ının aynı olmadığını farkındadır. Fakat, aynı zamanda dinlerle ilgili çok derin teolojik bilgilere girerek, makalenin coğrafi perspektifini teolojiye kaydırmak da istememektedir. Bu yüzden, makale dinlerin doğa ile ilgili perspektiflerinin genel bir resmini çizer. Bunu ise birbirine benzeyen dinleri gruplandırarak üç kategoride inceler: monoteist dinler, Doğu dinleri ve yerli dinler. Farklı kategorilerde tartışılan yaklaşımlarla dinin coğrafi perspektifi nasıl genişletebileceğinin yollarını arar. Böylece, beşerî coğrafyada var olan doğa tartışmalarına din faktörünün etkisini anlamaya çalışarak genel olarak beşerî coğrafyaya özel olarak da beşerî coğrafyanın bir alt dalı olan dinler coğrafyasına katkı sunmaya çalışır.

Monoteist Dinler

Monoteist din, tek bir tanrının varlığına inanan dinlere verilen isim olmakla birlikte Semitik ocak olarak bilen Ortadoğu'da ortaya çıkıp dünyanın geri kalan kısmına yayılmıştır. Her ne kadar monoteist dinler- Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- birbirine benzer dünya görüşlerine sahip olsa da bu dinlerin doğa ile ilgili görüşleri çeşitli nüanslar içerir. Üç büyük din de doğada hiyerarşik bir bakış açısını doğrulamasına rağmen doğadaki insan failliğinin sınırları, insanın dünyadaki yeri, insan dışı varlıklar ile insan ilişkisi açısından farklılıklar söz konusudur. Bu bölüm ise bu çeşitlikleri ortaya çıkarmaya çalışıp monoteist dinlerin dini görüşlerini doğa üzerinden ele almaktadır.

Daha özele indiğimizde üç dinin de doğa görüşleri farklılaşabilmektedir. İlk olarak Yahudilik ve Hristiyanlığın öğretilerini incelediğimizde doğaya yaklaşım olarak birbirine çok benzeyen bir görüş ortaya çıkar. Gerek Eski Ahit gerekse Yeni Ahitte birbirine benzer bir yaratılış hikayesi söz konusudur. Hristiyanlıkta (Yahudilik ve İslam da dahil olmak üzere) dünyadaki her şey bir Tanrı tarafından yaratılmıştır ve evren Tanrı'ya aittir. Evrendeki her şey Tanrı'nın varlığı ve büyüklüğünü ispatlayacak bir şekilde yaratılmıştır. Tanrı ise yarattığı organik ve inorganik cisimleri (varlıkları) insanlarla paylaşmaktadır. Bu paylaşma eylemi ise Tanrı'nın bir lütfu ve insanlara armağanıdır (Attfield, 2000). Hristiyanlıkta (İslam'dan farklı olarak) aynı zamanda Tanrı, Tanrı'nın suretinde yaratılan insanlara (Hz. İsa) ilahi yaratıcılığın bir kısmını bahşedip onları doğa üzerindeki egemenliğin sorumlu sahipleri olarak Yaradan'ın amaçlarıyla iş birliği yapmaya çağırdığı inancı vardır. İncil'e göre tüm yaratıklar varlıklarını Tanrı'dan alır ve bununla gerçek dünyada bir değere sahip olurlar. Dolayısıyla da İncil'de teosentrik bir anlayış söz konusudur (Attfield, 2000).

İncilin (Kanonik İnciller)² pek çok bölümü Hz. İsa'nın deneyimlerinden yola çıkarak doğadaki insan dışı varlıklara hoşgörüyü öğütler (Attfield, 2000). Örneğin, Hz. İsa'nın Şabat günü çalışma yasağını evcil hayvanları da içine alacak şekilde genişletmesi ile alakalı İncil'de çeşitli bölümler vardır (Bknz. Matta 12:11-12, Matta 6:29; Luka 12:24; Luka 14:5 ve Luka 13:15-16). Attfield (2000) yaratılışa insan hâkimiyeti kavramının Yahudi ve Hristiyan düşüncesine, insan olmayan tüm varlıkların insanlığa yararlı olmaları için var olduklarını kabul eden Aristotelesçi ve Stoacı kaynaklardan girdiğini iddia etmektedir. Attfield'e göre İncil'de insana doğada sınırsız bir hakimiyet hakkı verilmemiştir, aksine insanın doğaya karşı çeşitli sorumlulukları vardır.

Bunun yanı sıra Lynn White, John Passmore ve Gerhard von Rad gibi çeşitli yazarlar tam tersi olarak İncil'in doğada despotik bir insan hegemonyasını tasdik ettiğini iddia ederler (Hiebert, 1996). Bu yazarlara göre, İncil, insan dışı doğayı arka plana çeker ve dolayısıyla da insan dışı doğa İncil'de daha az önemli hale gelir. Hiebert (1996) İncil'in doğa yerine tarihi ön plana çıkardığını ikna edici bir şekilde tartışmaktadır. Hiebert'e göre İncil'deki din, doğadan ziyade tarihe dayandığı için İncil dini, doğada temellenen diğer eski dinlerden farklıydı. Buna bağlı olarak, İncil'in tarihsel bilinci, insan düşüncesinin evriminde bir ilerlemeyi ön görmektedir. İncil dininin merkezi olarak tarihe böyle bir vurgu yapmasının doğal sonucu, doğanın marjinalleştirilmesi ve bir problem olarak nitelendirilmesidir. Ek olarak Hristiyanlık dünyasında Orta çağ boyunca doğa, özellikle de sanatta, karanlık güçler ve kötülüklerle³ ilişkilendirildiği için korkulacak bir dış dünya olarak tasvir edilmiştir. Fakat Rönesans ile birlikte insan tarafından inşa edilen bahçeler ve parklar ile bir bakıma doğa, kontrol altına almıştır ve bu da insanın doğadaki hem politik hem de kültürel hakimiyetini tasdiklemiştir (Hussey, 2019, *ilk yayın 1967*).

² Kanonik İnciller kilise tarafından kabul edilen dört İncil'e (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) verilen addır.

³Doğanın kötü olduğuna dair inanç Hristiyan dünyasında tartışmalı bir konudur. Hristiyan tarihi boyunca, bazı din adamları doğanın kötü olduğunu vurgularken bazıları ise tam tersini savunmuştur. Doğanın kötülüğü inancı aslında Gnostik inanca dayanmaktadır. Gnostizm antik dinleri Hristiyanlıkla sentezleyen mistik bir felsefedir. Attfield'in (2000) belirttiği gibi ikinci yüzyılda yaşamış Lyons Piskoposu Irenaeus, doğanın kötü iddia eden Gnostik inancı reddetmiş ve doğanın Tanrı tarafından insanlık için bir ev olarak yaratıldığı ve yaratıcının planının gerçekleşmesinde pay sahibi olması gerektiğini savunmuştur.

Zaman içerisinde İncil'in yorumlanmasında çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmış en nihayetinde Hristiyanlık 1500'li yıllardaki reform hareketleri sonucu Katoliklik ve Protestanlık olarak ikiye ayrılmıştır. Bununla birlikte Rönesans hareketleri, Aydınlanma dönemi ve Sanayi devrimindeki başarılar Batı medeniyetini küresel bir güç haline getirmiştir. Her ne kadar Aydınlanma ve sonrası süreç sekülerizm ile ilişkilendirilse de devamındaki süreçleri göz önünde bulundurduğumuzda diğer dinlerle karşılaştırıldığında Hristiyanlığın modernitenin yeni normlarına daha kolay bir şekilde adapte olduğunu iddia etmek hiç de yanlış bir çıkarım olmaz. Bu doğrultuda iki durumdan bahsetmek gerekir: Aydınlanma sonrası Hristiyanlığın kendisini nasıl evrensel bir din olarak yeniden konumlandığı ve kapitalizm ile olan ilişkisi.

Masuzawa (2005) *Dünya Dinlerinin İcadı* adlı eserinde Hristiyanlığın kendisini nasıl diğer dinlerden ayrı konumlandığının izini sürer. Masuzawa odak noktasını karşılaştırmalı dil incelemesi ile yeni ortaya çıkan din bilimi arasındaki ilişkiye yöneltmektedir. Masuzawa'ya göre Hristiyanlık her ne kadar Yahudilik içinden doğmuş olsa da 19. yüzyılda Sami bir din olarak görünmek istemediği için Yahudilikten kopmuş ve Helenizm ile kendisini yeniden tanımlamıştır. Bunun sonucu olarak da Hristiyanlık bir Sami dini olmak yerine Avrupa dini olarak yeniden yorumlanmıştır. Bir Avrupa dini olarak Hristiyanlık ise diğer dinleri öteki olarak tanımlamakla kalmayıp (Said, 1978) aynı zamanda Helenistik düşünce ile yeniden yoğrulmuştur. Batı icadı olarak oluşan Hristiyanlığın yeni versiyonu nihayetinde Avrupa dışı coğrafyaları, Avrupa'nın kültürel ve ekonomik hegemonyasını tasdiklemek suretiyle derinden etkilemiştir (Masuzawa, 2005).

İkinci olarak da Hristiyanlık ve kapitalizm arasındaki ilişki doğa üzerindeki insan tahakkümünü Hristiyanlık üzerinden yeniden düşünmemizi sağlar. Bu doğrultuda Alman düşünür Max Weber (2013, *ilk basım 1905*) kapitalizmin gelişmesinde Protestanlığın rasyonel etik kurallarının etkisi olduğunu iddia ettiği *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabına değinmek yararlı olacaktır. Bu kitabında Weber kapitalizm ruhunun, Protestanlığın (Kalvinizm) kültürel ve dini alanlarında nasıl bulunabileceğini anlamaya çalışır. Weber diğer dini tarıklardan farklı olarak Kalvinizm'in, kapitalizmin ruhunu geliştirmede önemli bir rol oynadığını ikna edici bir şekilde savunur. Her ne kadar monoteist dinlerde öteki dünya inancı doktrini olsa da Weber'e göre Kalvinizm'de kişi dünyevi faaliyetlerde kendisini kanıtlamak zorundadır ve Katoliklikte yasak olan (sürekli) mal kazanma isteği Kalvinizm'de etik bir kural haline gelmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kapi-

talizmin kendini sürekli genişletmesi (Harvey, 1985) her ne kadar seküler bir eylem olsa da Kalvinizmin değerleri ve etik anlayışı bu seküler görüş üzerine/arasına inşa edilmiştir. Dolayısıyla da Sanayi Devrimi ile birlikte doğa üzerinde yapılan maddi değişikliklerin (çoğu zaman olumsuz yönde) sadece Aydınlanma sonraki rasyonel fikirlerle bağdaştırılması doğru olmayacaktır. Açık bir şekilde dünyevi hayatta birikimi savunan Protestan doktrinlerin kapitalizmin kendisini sürekli yeniden üretmesinde ve dolayısıyla da doğa üzerindeki yıkıcı etkisi üzerinde izi olduğu iddia edilebilir. Nitekim bu görüş kültürel sistemin bir parçası olan dini de hesaba kattığı için Marksist perspektifin sadece üretim odaklı materyal bakışıyla da çelişecektir.

Sonuç olarak, Batı Hristiyanlığı, birçok durumda, dolaylı olarak da olsa, küresel bir boyut kazanan Batı kültürün ortaya çıkmasında araçsal bir rol oynamıştır. Bu gelişmenin iki ana özelliği söz konusuydu: bireycilik ve düalizm. Bireycilik, insanları, birbirleriyle gerçek bir birlikteliği olmayan ve çevreleyen fiziksel çevreye saygı duymayan, kendi kendine yeterli ve statik varlıklar olarak gördü. Düalizm ise, manevi ve maddi arasında ve insan ile doğa arasında bir engel oluşturan ikililiği ön plana çıkardı. Bu bağlamda doğa kutsal olmaktan çıkarıldı ve tamamen keşfedilebilecek standart yasalara göre çalışan cansız bir makine olarak görüldü. Ve nihayetinde Aydınlanma sonrası Batı Hristiyanlığı doğadaki insan tahakkümünü rasyonalize etmiştir.

İslam özelinde düşünecek olursak, yaratılış hikayesi olarak diğer monoteist dinlere benzeyiş olmakla birlikte birçok açıdan İslam'ın doğa perspektifi farklılıklar içermektedir. Doğal düzen ve çevre ile ilgili İslami görüşleri ortaya çıkarmak için Kur'an'a yönelmek yararlı olacaktır. İslam dini Kur'an'da ezeli bir din olarak kabul edilir ve bunun sonucu olarak sadece insanlık için değil aynı zamanda tüm evrenle ilgili meseleler Kur'an'da detaylı bir şekilde ele alınmıştır (Golshani, 2000; Hope ve Young, 1994; Nasr, 1990). Ouis'in (1998) belirttiği gibi Kur'an'da doğa ile ilgili yaklaşımları 4 grupta inceleyebiliriz. İlk olarak, Kur'an'da evrenin kökeni ve evrimi ile evrendeki düzen ve uyumluluğun çokça bahsi geçmektedir ki bu durum diğer monoteist dinlere benzerlik içermektedir. İkincisi, insanlığın önemi ile ilgilidir. Kur'an, insanı yüceltir ve göklerde ve yerde insanlara sağlanan her türlü olanaktan bahseder⁴. İnsanlığın diğer varlıklardan ve cisimlerden üstün

⁴ Örneğin İsrâ suresi 70. ayet şu şekildedir: "And olsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."

görülmesi insana doğada sınırsız bir faillik özelliği katmaz, fakat hiyerarşik olarak dünya bir bakıma Allah'ın insanlığa bir armağanıdır (Nasr, 1990). Üçüncüsü, evrende bir telosun varlığıdır. Bu telos Yaradan'a kulluk etmeyi ve doğru yolda (sirât-i müstakîm) ilerlemeyi içerir. Bu ilişkiyle bağlantılı son durum ise doğanın birliğinden Allah'ın birliği üzerine olan argümandır. Kuran doğadaki mükemmel düzeni onu yaratan aşkın bir Tanrı'nın varlığı ile ilişkilendirir⁵. Dört özelliği birlikte düşündüğümüzde, Nasr'ın (1990) da belirttiği gibi, Kuran, doğayı nihai olarak Tanrı'yı hem örten hem de açığa vuran bir teoloji olarak tasvir eder.

Kur'an'da birçok ayet hem tecelli etmiş hem de tecelli etmemiş dünyalara atıfta bulunur. Kur'an'a göre tezahür eden dünya (içinde bulunduğumuz), bağımsız bir gerçeklik düzeni değildir; aksine, onu aşan ve kendisinden kaynaklanan çok daha büyük bir evrenin tezahürüdür (Nasr, 1990). Bu açıdan bakıldığında İslam'da ilahi çevre, ruh, doğa ve normal insanlığın dünyasına nüfuz eder, onları besler ve sürdürür, aynı anda tezahür eden düzenin hem köken (el-mebda') hem de amacı (el-ma'ad) olur (Nasr, 1990). Dolayısıyla da İslam inancında her zaman tezahür eden dünyada cennetsel gerçeklerin bir yansıması olan doğaya karşı büyük bir sevgi beslemek gerekir. Her ne kadar günümüz İslam ülkelerinin hemen hemen hepsinde çevresel problemler çok görünür olsa da Nasr'ın da dile getirdiği gibi Batı'nın bilimsel, teknolojik ve kültürel fikirleri ve pratikleri İslam ülkelerini derinden etkilemiştir. Bu yüzden, çevresel krize, insanın, insanı çevreleyen ve yaşamını besleyen gerçek "doğa" olarak Tanrı'yı görmeyi reddetmesinin neden olduğu söylenebilir. Sonuç olarak geleneksel İslam anlayışında hiyerarşik bir doğa anlayışı söz konusu olsa bile (post-hümanistlerin desteklemediği bir durum) İslam dini, doğada çok keskin insan izi bırakılmasına da karşı çıkmıştır. Ünlü İslam düşünürü olan Hurşid Ahamad'in (1976) da söylediği gibi İslam, birleşik ve entegre bir evren vizyonunu sunar. Bu vizyon bilim insanlarının ve filozofların görüşlerine (Kartezyen dünya görüşü) güçlü bir tezat teşkil etmektedir (Ouis, 1998). Sonuç olarak, hiçbir monoteist din doğada insan tarafından yapılan yıkıcı eylemleri direkt olarak emretmez; lakin monoteist dinler hiyerarşik doğa düzeninde insan failliğini ön plana çıkarır. Bu durum özellikle Hristiyanlıkta çarpıcı bir şekilde göze çarpmaktadır. Hristiyanlığın telosu özellikle Aydınlanma dönemi ile birlikte

⁵ Enbiya suresi 22. ayet şu şekildedir: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."

değişime uğramış ve sonuç olarak hem Hristiyan etik kapitalizmin ruhu ile bütünleşmiş hem de Hristiyanlık bir Avrupa dini olarak yeniden tasavvur edilmiştir. Bu da bir bakıma Avrupa sömürgeciliğinde etkili olmuş, sömürgeleştirilen yeni coğrafyalarda Hristiyan hegemonyası kurulmaya çalışılmıştır.

Doğu Dinleri

Doğu dinlerinden kasıt güney, güneydoğu ve doğu Asya'da inanılan dinlerdir. Doğu ülkeleri en eski medeniyetlere sahip ülkelerdendir. Bu yüzden Doğu dinlerinin tarihi oldukça eskidir ve bu dinler Doğu medeniyetinin bel kemiğidir. Bu dinlerin kökenleri, Hint ocağında ortaya çıkan Jainizm ve Vedizm ile Çin'de ortaya çıkan Konfüçyüscülük felsefesine dayanmaktadır (Stump, 2008). Vedizm'in ortaya çıkış tarihi, hemen hemen Yahudilik ile aynı döneme tekabül etmektedir (Stump, 2008). Zaman içerisinde yerel kültürel süreçlere bağlı olarak yeni dinler – Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Şintoizm- ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla da Doğu dinlerinin kökenleri çok eski tarihlere dayanmakta, birçok Doğu dini günümüze kadar geçerliliğini korumaktadır. Monoteist dinlerin aksine Doğu dinlerinde tek tanrı inancı yoktur; aksine bağlamla doğrultulu çok tanrılı inançlar mevcuttur. Bu bölümün konusu ise Doğu dinleri çerçevesinde doğa-insan ilişkisini araştırmaktır ve Doğu dinlerinin doğa/ kültür düalizmine nasıl yaklaştığını ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda bu bölüm, insanlar ve çevreleri arasındaki karşılıklı ilişkinin Doğu dinlerinde nasıl bütüncül dünya görüşleri ve birlik olarak kozmos anlayışını gerektirdiğini göstermektedir.

Monoteist dinlerde antroposentrik olan dünya görüşü, Doğu dinlerinde farklılığa uğrar. Gerek Hinduizm gerek Budizm gerekse Şintoizm, Taoizm ve Konfüçyüscülük tamamen insan merkezli dinler değildir, fakat doğada nelerin daha kutsal olup olmadığı dinler arasında farklılıklar arz etmektedir (bknz. Alley, 2000; Earhart, 2004; Poceski, 2014; Schmithausen, 1997). Konfüçyüscülük üzerinden ele alırsak, örneğin, antroposentik görüş antropokozmige kayar. Diğer canlı ve cansız varlıklar gibi insan da evrenin makro kozmosu ile ilişkili olarak bir mikro kozmos olarak görülürç Konfüçyüscülüğe göre insan, dünya ve cennet arasında bir üçlü oluşturulmuştur ve uyumlu bir toplumun oluşması için bu üçünün uyum içerisinde olması gerekmektedir. Konfüçyüsçüler için doğa özünde değerlidir, aynı zamanda ahlaki olarak da iyidir. Dolayısıyla da doğa, her şey için normatif standardı somutlaştırır; insan-merkezci bir bakış açısıyla yargılanmaz (Tucker ve Berthrong, 1998).

Benzer bir durum Japon dini olan Şintoizm'de de gözlenir. Şintoizm'e göre ilahi ve kutsal olan doğadır ve insan doğada en üstün olan bir varlık değildir. Earhart'in

(2004) da dile getirdiği gibi canlı ve cansızın kaynaşması Şintoizm'in normlarına işlenmiştir, dolayısıyla da insan dışı canlı ve cansız varlıklar- dağlar, kayalar, taşlar, esen rüzgârın sesi ve hatta böceklerin cıvıltısı- hem insanlarda farkındalık bilincini harekete geçirir hem de bunlar duyuşal çağrışımlara sahiptirler. Japon dini gelenekleri doğayı içkin olarak ilahi bir yapıda görür ve sonuç olarak dış güzellik ile iç denge arasındaki uyumu aksiyomatik olarak kabul eder. Otlar ve ağaçlar için Aydınlanma kavramına, Budist düşünce dikkate değer bir etki yapmıştır. Bu da doğal dünyaya karşı olumlu tutumların şekillenmesini etkilemiş ve çok sayıdaki sanat eserlerinde lirik ifadeler bulmuştur (Schmithausen, 1997).

Antropokozmik telosunun Budizm'de de çeşitli yansımaları vardır, özellikle de insan dışı canlı varlıklara karşı duyarlılıkö Budizm'in temel ahlaki özelliklerinden biridir (Schmithausen, 1997). Erken Budizm'in temel kaygısı hem bu yaşamda hem de sonraki yaşamlarda (reenkarnasyondan dolayı) ıstıraptan kurtulmaya ulaşmaktır. Reenkarnasyondan dolayı yeniden doğuş ile sürekli tekrarlanan bir durum olan ıstıraptan kurtulmanın tek yolu, tüm sağlıksız duyguların terk edilmesidir. Ahlak ise bu noktada devreye girmekte ve kurtuluşa giden ilk yol ahlaktan geçmektedir. İlk ahlak kuralı ise insanlar ve hayvanlar gibi canlı varlıkların öldürülmemesi, işkenceye veya yaralanmamalara maruz bırakılmamasıdır. Schmithausen'un (1997) aktardığına göre dilencilerin yağmur mevsiminde ortalıkta dolaşmasına izin verilmez, çünkü istemeden de olsa dilenciler, küçük hayvanları ezerek öldürülebilirler. Her ne kadar tartışmalı bir konu olsa da bitkiler, canlı varlıklara dahil edilmemiştir; yalnız bitkilere de iyi muamele edilmesi tavsiye edilmiştir. Elbette, Schmithausen'un (1997) de dile getirdiği gibi bu koruma anlayışı günümüz modern dönemdeki biyoçeşitliliği koruma anlayışından oldukça farklıdır. Çünkü Budist hayvan etiğinde korumadan ziyade hayvanlara karşı bir duyarlılığın endişesi söz konusudur.

Bununla birlikte, Poceski'ye (2007) göre Budizm, duygulu ve duygusuz nesnelere arasındaki temel ayrımları ortadan kaldırmaktadır. Bu noktada ise bitkiler Budizm'in mükemmelliğinden pay alırlar. Bitkiler, fenomenal alana değer katarak ve gündelik hayatı oluşturan dünyevi şeylerin içkin değerini vurgulayarak Buda-doğasının evrenselliğini genişletir (Poceski, 2007). Örneğin ağaçlar, Buda'nın kendi hayatında oldukça önemliydi. Buda ilk meditasyon deneyimini bir ağacın altında (elma ağacı) yaşamıştı; yine Buda, bir ağacın altında hayata gözlerini yummuştu (Schmithausen, 1997). Bu açıdan duygusuz nesnelere ağaçlar, tüm ruhsal mükemmelliklere ve yüce niteliklere sahip aydınlanmış bir öz olan Buda

doğasına sahiptir. Bitkilerin bir öze sahip olması özne/nesne ayrımı açısından her şeyin ikili olmadığını göstermektedir.

Monoteist dinlerdeki doğal düzen içindeki hiyerarşik bakış açısı her şeye hâkim olan bir Yaradan'ı en tepede algılar ve insan da tüm varlıklar arasında en değerli olanıdır (dünya Tanrı'nın insanlığa armağanıdır). Hiyerarşik bakış açısı Doğu dinlerinde de olmasına rağmen bu durum, monoteist dinlerden oldukça farklıdır ve oldukça çeşitli uygulamalar söz konusudur. Doğu dinlerinde coğrafyaya bağlı olarak bazı canlılara, örneğin Hinduizm'de inekler (Narayanan, 1997), Budizm'de bazı bitkiler (Poceski, 2007) gibi kutsaliyet atfedilirlerken, Çin'de ise evcil olan tüm hayvanların⁶, insanı beslemek için var oldukları inancı hakimdir (Tang, 2016). Doğu dinlerinin en önemli ortak noktası, doğal sistemin işleyişine her varlığın katkı sağladığı inancıdır. Örneğin, Konfüçyüsçülükte her varlık birbirine eşit olarak kabul edilmez; aksine varlıklar doğanın birbiriyle ilişkili her parçasına, doğasına ve işlevine göre belirli bir değere sahiptir. Dolayısıyla da insanlar ve insan dışı tüm türlerin birbirinden farklı uygun rolleri olup hiçbir varlığın doğa ile ilgili olarak ayrıcalıklı bir statüsü yoktur. Böylece Konfüçyüsçüler için hiyerarşi, her varlığın işlevini yerine getirmesi için gerekli bir yol olarak görülür (Tucker ve Berthrong, 1998).

Buna karşılık Hinduizm'de doğadaki bazı varlıklar bir diğerinden üstün olabilmektedir. Hinduizm'de birçok hayvan, yılan, dağ, nehir, ağaç, hatta tüm evren ilahi bir şeyle ilişkilendirilir. Filler uğur alameti olarak kabul edilip hem tanrıça Lakshmi hem de tanrı Ganesha ile bağlantılıdır; aslanlar ve kaplanlar tanrıça Durga ile ilişkilendirilir; Kartala benzeyen Garuda kuşu, Hindular için önemli bir tanrı olan Vişnu'nun bir bineğidir. Bu hayvanlar kutsal sayılmasına rağmen avlanıp tüketilebilirler; fakat buna karşılık, ineğin ayrı bir ayrıcalığı mevcuttur. Hinduizm'de inek doğada iyi olan her şeyi simgeleyen bir hayvandır ve aynı zamanda tanrılar Vishnu ve Lakshmi'nin anne tarafından verilmesinin simgesi olan bir hayvandır (Narayanan, 2018). Bu yüzden ineğe atfedilen kutsallık bazı Hindu inançlara göre tüm canlılara hürmeti simgelerken, diğerlerine göre ise inek birçok açıdan yararlandırdığı için (süt verme, toprak işleme alanlarında tarımsal emek, ücretsiz gübre vb. gibi) kutsaldır ve etinin tüketilmesi kesin bir şekilde yasaklanmıştır (Narayanan, 2018). Hatta Stump'in (2008) da çalışmasında gösterdiği gibi küre-

⁶ Çin'de tüm evcil hayvanların insanlar tarafından tüketilmesi geleneği hayvan hakları aktivistleri tarafından uzun zamandır ciddi anlamda eleştirilmektedir.

sel bir hamburger zinciri olan Amerikan McDonald's, ilk olarak Hindistan pazarına girdiğinde dindar Hindular hoşnutsuzluklarını dile getirmek için büyük protestolar düzenlemişlerdi. Kutsaliyet atfedilen canlı varlıkların yanı sıra Hinduizm'de Himalayalar basta olmak üzere birçok dağa tanrı ve Ganj nehri de dahil çeşitli nehirlerle de tanrıça özellikleri atfedilerek kutsallaştırılmıştır (Narayanan, 2018). Bu açıdan düşünüldüğünde Hinduizm'de doğadaki tüm varlıkların aynı değere sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Budizm açısından değerlendirdiğimizde, ahlaki bir hiyerarşi karşımıza çıkar. İnsanlar çoğunlukla ahlaki olarak ve özellikle de entelektüel olarak hayvanlardan daha üst bir konumda kabul edilirler. Reenkarnasyon inancına göre ahlaksız eylemlerde bulunan insanların bir sonraki hayatlarında hayvan olarak dünyaya gelme olasılığı vardır; çünkü insan olarak yeniden doğmak kurtuluşa ulaşmanın ilk şartıdır ve eğer bir insan bir sonraki yaşamında hayvan olarak dünyaya gelmişse bu durum o insanın ahlaksızlığı ile ilgilidir (Schmithausen, 1997). Bununla birlikte, bahçeler, kuyular, yapay göletler gibi evcilleştirilmiş bir doğa, her zaman vahşi bir doğadan daha idealdir. Çünkü vahşi doğa çoğu zaman nahoş, tehlikeli ve tuhaf olarak nitelendirilir. Fakat vahşi doğa, aynı zamanda Budist rahiplerin her türlü korku ve arzudan kurtulmalarına vesile olup onların ruhsal mükemmelliğe erişmelerini sağladığı için rahiplerin eğitimi için en uygun yerdir. Bu, Budizm'in insan ve insan dışı varlıklar ilişkisini monoteist dinlerle aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Budizm, bir taraftan, insan dışı tüm varlıklara bir öz atfederken diğer taraftan da ikircikli doğa anlayışını benimsemektedir.

Sonuç olarak, Doğu dinlerinde genel olarak doğadaki ve toplumdaki her şeyin uygun rolü ve yeri vardır. Doğa eğer insani amaçlar için kullanılıyorsa, doğanın her bir ögesinin içsel değerinin ve aynı zamanda çevrenin daha geniş bağlamıyla ilgili değerinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Doğaya karşı bu antropozmik bakış açısı Latour'un aktör ağı teorisini hatırlatmaktadır. Latour doğanın insandan çok daha fazlası olduğunu iddia edip doğadaki heterojen aktörlerin her birinin tarihsel ve coğrafi olarak nasıl bir failliğe sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan Doğu dinleri insanların doğal sitemde tek aktör olmadığını ve aynı zamanda insan failliğin daha geniş bir ilişkiler yapısına nasıl bağlı bir şey olduğunu tasdikler. Fakat, 17. yüzyıldan nerdeyse 20. yüzyılın ortalarına kadar Doğu coğrafyası, Batılı Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmiştir. Buna paralel olarak Doğu coğrafyasında doğa hızlı bir modernleşme ve sanayileşme sürecine sahne olmuştur. İlginçtir ki günümüzde doğaya en çok zarar veren ülkelerin başında bü-

tüncül dünya görüşlerini savunan dinlere sahip Hindistan ve Çin gelmektedir. Gerek Çin’de gerekse Hindistan’da çevresel problemler çok ciddi boyutlara ulaşmıştır.

Yerli Dinler ve Doğa

Bu bölümde yerli dinlerin doğa ile ilişkileri ele alınacaktır. Burada yerli dinler, Avrupa sömürgeciliği ile karşı karşıya kalıp ya tamamen ortadan kalkan ya da zaman içerisinde taraftar sayısı oldukça azalan dinlere atıfta bulunmaktadır. Bölüm, çok sayıda yerli din olduğunu kabul edip dinleri Aborjin, Maori, ve bazı Amerika ve Afrika dinleri ile sınırlamaktadır. Yerli dinlerin hepsinin birbirinin aynısı olduğunu iddia etmek çok zorlama bir anlayış olacaktır. Fakat bütün yerli dinlerin ortak özelliği çevresel etkinin oldukça belirgin olmasıdır. Bu bölüm ise çeşitli dinler üzerinden din, doğa, insan ve kültür ilişkisini ele alır ve yerli dinlerin doğa ile kurduğu ilişkinin günümüz çevre problemlerine nasıl çözümler getirebileceği tartışılır.

Monoteist dinlere çoğunlukla, Doğu Asya dinlerine de kısmen olmak üzere içkin olan doğa kültür düalizmi, yerli dinlerde bulunmamaktadır (bkz. Chidester, 2018; Gordon ve Krech III, 2012; Hiebert, 1996; Wilson, 1991). Yerli halklar, topluluklarını doğrudan etkileyen çevresel koşullara bağımlılıklarını yansıtan Şamanik ve animist inanç sistemleri geliştirmiştir (Gordon ve Krech III, 2012). Yerli halklar için sosyal ve ekonomik koşullar değiştikçe, dini uygulamalar da yeni etkilere, arzulara ve baskılara uyum sağlamak için uyarlanır ve yeniden şekillenirdi. Örneğin, Aborijinlerde gruplar halinde yaşayan insanların oluşturduğu ülkeler vardır ve bu ülkeler yüz yüze insan gruplarını barındıracak kadar küçük ve yaşamlarını sürdürebilecek kadar büyüktür. Ülke, yer aldığı bölgenin fiziki özelliklerine bağlı olarak -çöl, orman, kara, deniz gibi- farklı yapılara bürünebilmektedir. Ülke, insan, hayvan, bitki, rüya, yeraltı, toprak, hava, mineral ve yüzey sularından oluşan çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Rose’un (1988) aktardığı gibi ülke dünü, bugünü ve yarını, bilinci ve hayata karşı iradesi olan yaşayan bir varlıktır. Bu yüzden ülke, vatandır, huzurdur; beden, zihin ve ruh için beslenmedir. Her ülkenin varlıklar üzerinde bıraktığı farklı duygulanımlar vardır; insanlar doğaya içkin olan bu duygular tarafından harekete geçirilir, bu duyguları anlar, koklar, görür, dinler ve yanıt verir. Yerel hayatın her alanına nüfus etmiş günlük yaşamı derinden etkileyen geleneksel bilgiler mitler ve hikayeler, şarkılar, törenler ve görsel sanatlara (Aborjin görsel sanatları için bkz. Faulstich, 1986) aktarılır. Bu açıdan düşünüldüğünde, yerel Aborjin dininin ampirik gözlemlere dayalı ve uzun vadeli üretkenliğe yönelik bir etik sistem içine yerleştirildiği söylenebilir.

Geleneksel yerli inanç sistemleri, belirli yerlere veya alanlara doğrudan ve ayrılmaz bir şekilde bağlı olma eğilimindedir. Örneğin, Amazonda yaşayan yerli halklar için Amazon ormanı, fiziksel olduğu kadar manevi bir besin kaynağı iken (Sponsel, 1986), And dağlarında yaşayanların dini inançları, engebeli And arazisinin hareketi ve değişimini vurgular niteliktedir (Madera, 2009). Aynı şekilde, Gana'da yerli bir din olan Asante dini, dünyayı çocuklarını her konuda destekleyen gerçek bir anne olarak tasavvur eder ve bu yüzden bütün varlıklar dünyaya bağlı olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyanın tüm varlıklara bir ruh verdiği inancı vardır (Sarpong, 1989). Doğal ortamla ayrılmaz bir ilişki kurma anlayışı Maori, Aborjin ve diğer yerli dinlerin geleneklerinde de geçerli bir durumdur. Doğal ortama içkin olma durumu Avrupa sömürgeciliği sonrasında din değiştirme süreçlerine bile yansımıştır. Yerli halklar, diğer dini sistemlerin unsurlarını kendi inanç sistemleri ile birleştirildiğinde önceden var olan inançları (özellikle de manevi inançlar) tamamen terk etmemiştir, aksine bu inançları kabul ettikleri yeni dinlere uyarlamışlardır. Bu anlamda, örneğin, Afrika'daki Hristiyanlığın Batı prototipinden oldukça farklı olduğu söylenebilir.

Yerli dinlerin ne ortamları ne de toplumları, Batı medeniyetinin tanımladığı gibi ilkel, bozulmamış, durağan ve tek tip değildir. Batı medeniyeti, doğa/kültür, hayvan/insan, vahşi/evcil, vahşi/bahçe, ilkel/uygar ve doğal/doğüstü gibi fenomenler üzerinde ikili karşıtlıklar kuran ve dayatan düalist düşünce üretir (bkz. Mulcock, 2001; Trigger ve Mulcock, 2005). Fakat, birçok yerli kültür bu tür düalizme meydan okur. Dünyada tür bakımından en zengin habitatlardan biri olan Amazon bölgelerini konu alan Sponsel'in (1986) çalışmasının da gösterdiği gibi Amazon toplulukları dinsel inanışlarını arazi kullanımına yansıtır. Biyoçeşitlilik açısından zengin olan yerlere, yerel halk tarafından kutsaliyet atfedilir ve böylece belirli türler (özellikle de vahşi doğa) korunarak ekosistemlerin kendileri sürdürmelerine izin verilir. Dolayısıyla da yerel toplulukların doğaya müdahaleleri Avrupalı sömürgecilerin tanımladığı gibi el değmemiş doğa veya vahşi doğa değildir. Aksine, orada yaşayan toplulukların doğa ile kurduğu ilişki bilinçli bir eylemin sonucudur (Sponsel, 1986). Giderek daha fazla sömürgecilik, sanayileşme ve küreselleşmenin etkileri altına giren Amazon bölgesi dünyanın en çok tehlike altındaki yerlerinden biridir. Bu açıdan düşünüldüğünde yerel halkın bilgisi ve dini pratikleri, Amazon bölgesini ciddi tehlike altına sokan modern bilgidan daha az değerli veya modern değildir.

Aborjinler, Maoriler, Amerika yerlileri, Afrika gibi yerli dinlerle ilgili yapılan çalışmalar oldukça yakın zamanlıdır ve bu çalışmaların çoğu da Batı'da yapılmaktadır. Modernitenin doğa üzerinde olan yıkıcı etkisine karşı pek çok sosyal bilimci rotasını yerli dinlere çevirmiştir. Örneğin, Avustralya'da çevre etiği yerli halktan alınmış ve Avustralya'nın çevre bilincini geliştirmesine yardımcı olmuştur. Bu açıdan, Aborjin ruhani liderler, kutsal yerlerini, yerli olmayan insanlara açar, öğretilerini paylaşır, kutsal mekanlarında çeşitli dini uygulamalar düzenler ve böylece aidiyet tarzlarını kökleri başka yerde arayan insanlar doğa ile ilgili farklı deneyimler yaşamış olur (Rose, 1988). Benzer bir şekilde, her ne kadar sömürgecilik faaliyetleri Maorilerin toprak ve doğal kaynaklar ile kurduğu ilişkiyi yok etse de yakın bir zamanda Maorilerin doğal kaynaklardan (jeotermal özellikle) yararlanma yöntemleri, Yeni Zelanda'nın enerji politikası için ilham olmuştur (Tutu-Nathan, 1992).

Bunun yanı sıra, geleneksel yerli dinler uluslararası çevre hareketine ilham kaynağı olmuştur (Gordon ve Krech III, 2012). Yerli halklar genellikle doğal çevreyle güçlü bir ruhsal bağa sahip olarak algılandığından, ekolojistler tarafından desteklenme eğilimindedirler. Birçok yerli dinin temel amacı, insanları ve doğanın ruhla dolu güçleri arasında arabuluculuk yapmaktır. Örneğin, 1960'ların sonu 1970'lerin başında Amerika Birleşik Devletleri'nde ekolojik olmayan beyaz adama karşı ekolojik Kızılderili imajı parlatılmıştır. Ekolojik Kızılderili, yaşayan dünyaya karşı her zaman sezgisel, doğal bir tavır sergileyen özgün ekolojist, korumacı ve çevrecidir (Gordon ve Krech III, 20). Benzer bir şekilde, Batı medeniyeti erkekleri "kültür" ve kadınları "doğa" ile eşitlerken, yerli dini gelenekler genellikle "kadınsı bilgelik" ile bağlantılıdır ve ekofeminist hareketin savunucuları tarafından "doğada olma" modellerine alternatif olarak benimsenir (Jacobs, 1994). Dolayısıyla da yerli dinlere yönelim Batı hegemonyasına karşı-kültür (counter culture) hareketi olarak değerlendirilebilir ve bu hareketin amacı doğaya yabancılaşmayı (Adorno ve Horkheimer, 1997) tersine çevirmektir.

Özetlemek gerekirse, dünyada yaşayan veya tarihe karışmış sayısız yerli din bulunmaktadır. Bu dinlerin hepsini aynı kefeye koymak yanlış bir yönelim olacaktır. Fakat yerli dinleri genel anlamda doğaya saygılı, doğaya bağlı ve çevreyi koruyan dinler olarak düşünebiliriz. Yerli dinlerin doğa ile kurdukları bütünleştirici ilişki de Batılı sömürgeciler tarafından medeniyetsizlik/ iğrençlik/ vahşilik ile ilişkilendirilmiştir. Bunun sonucunda, dünyanın her yerindeki yerli halklar dini inançları nedeniyle zulüm görmüş, geleneksel topraklarından mahrum bırakılmış, çeşitli şekillerde kişisel ve grup kimlikleri küçümsenmiş ve Batı'dan giden hastalıklar

ile birçoğu hayatını kaybetmiştir. Fakat günümüzde, ironik bir şekilde içinde bulunduğumuz çevre krizinde yerli gelenekler alternatif bir çözüm olarak görülmektedir.

SONUÇ

İngiliz tarihçi Arnold Toynbee (1976, s. 37) “İnsanlığın hayatta kalmasına yönelik mevcut tehdit, yalnızca bireysel insanlarda devrimci bir fikir değişikliği ile ortadan kaldırılabılır. Bu fikir değişikliği, yeni idealleri uygulamaya koymak ve gerekli olan irade gücünü oluşturmak için dinden ilham almalıdır” der. Toynbee dinin çevresel geçmişte belirleyici bir faktör olduğuna ve gelecekte de eşit derecede önemli olduğunu iddia eden tek kişi değildir. Lynee White vb. birçok sosyal bilimci de insanlığın doğal sistemlere saygı duyan yeni bir dine ihtiyacı olduğunu iddia etmektedir (Pihkala, 2016). Bu bağlamda, bu makale, doğa/kültür ilişkisini çeşitli dinler üzerinden incelemiştir. Makale, dinleri monoteist, Doğu dinleri ve yerli dinler olmak üzere üç kategoride ele almıştır. Buradaki amaç, sosyal bilimlerde teolojik, antropolojik, tarihi ve coğrafi bilgileri bir araya getirerek faydalı bir tartışma elde etmektir.

Makale, Batı modernitesi ile ortaya çıkan doğa/kültür ve insan/insan olmayan gibi ikilikleri dinler üzerinden ele almaya çalışmıştır. Düalizm, Aydınlanma fikri ile ilişkilendirilirken Yahudilik ve Hristiyanlığın özellikle de Batı Hristiyanlığının da düalizmin altını oyduğunu iddia etmiştir. Bu noktada Haraway ve Latour gibi düalist olmayan yaklaşımları savunan ve doğal çevreyi tehdit eden indirgemeci sistemlere karşı çıkan düşünürlerden yola çıkarak çeşitli dinler üzerinden bir doğa analizi yapmıştır. Elbette ki amacım burada herhangi bir dini yüceltmek veya bir diğerini kötülemek değildir. Her din, taraftarlarına doğal çevre ile uyumlu yaşamaları için çeşitli normlar, doktrinler ve kurallar üretir. Bu açıdan Batı Hristiyanlığının dini mirası, binlerce yıldır, insan ve doğanın dengede olduğu organik bir doğa görüşünden çok potansiyel olarak habitat için çok daha fazla zarar veren araçsal bir doğa görüşünü desteklemiş olabilir; fakat 1960’lardan bu yana bazı Hristiyan teologlar eko perspektifli bir İncil yorumlaması yapıp çevresel problemlere çözümler üretmeye çalışmaktadırlar (bknz. Pihkala, 2016). Bunun dışında gerek Batı’da gerekse Batı dışı coğrafyalardaki çeşitli kiliseler çevresel problemlere çözümler üretmektedirler. Örneğin, Katolik Kilisesi, Kenya’da çevresel bozulma ve özellikle atmosferik kirlilikle mücadelede ön saflarda yer almıştır (Otim, 1992). Benzer bir şekilde, Rusya Ortodoks Kilisesi, manastır topraklarında yaban

hayatı koruma alanları yaratmak için çaba sarf etmektedir. Doğu Ortodoks Hıristiyanlığının lideri Köstence Patriği, doğal yaşam alanlarına zarar vermenin Tanrı'ya karşı günah oluşturduğunu ilan ederek kirlilikle mücadeleyi bir kilise politikası haline getirmiştir. İngiltere Kilisesi de benzer olarak, doğanın kötüye kullanılmasının küfür olduğunu ilan etmiştir.

Aborijin filozof Mary Graham'a göre, yerli toprak ve yer kültürleri iki aksiyoma dayanmaktadır: "toprak kanundur" ve dünyada "yalnız değilsin". İlk aksiyom insanların doğaya karşı değil, doğayla birlikte çalışmasını gerektirmekteyken, ikinci aksiyom da insanlığı daha büyük bir yaşam sisteminin katılımcısı olarak konumlandırır (Rose, 1988). Bu perspektiften bakıldığında, insanlar ve diğer canlılar arasındaki hem geçmiş hem de şimdiki zaman arasındaki karşılıklı yaşamı onaylayan ilişkileri yeniden düşünmeye ihtiyaç vardır. İçinde bulunduğumuz çevre krizi küreseli etkileyen bir durumdur. Belki de çözüm, bilgiyi anlama yollarımızı değiştirmekten ve buna bağlı olarak dinlerin doğa üzerindeki etkisini yeniden yorumlamaktan geçmektedir. Bunun yanı sıra, kültürü, doğa-uygarlık çelişkilerinden ziyade insan-doğa karşılıklı ilişkilerini içerecek şekilde yeniden tanımlamak gerekir. Burada ise dinin kültür üzerindeki etkisini keşfetmek oldukça faydalı bir çaba olacaktır. Bu keşif, insanlar ve diğer yaşam biçimleri arasındaki uygun ilişkiler hakkında düşünmek için de umut verici yollar önerebilir.

Bu çalışma, coğrafyanın temel kavramlarından biri olan doğayı dinler üzerinden üç kategoride analiz edip genel bir portre çizmeye çalışmıştır. Elbette ki bu dinlerin her biri için daha detaylı analizler gerekebilir. Ek olarak, her ne kadar bu makalede dinlerin genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılsa da ele alınan dinler, monolitik bir bakış açısına sahip değildir. Her bir dinin mekândan mekâna, zamandan zamana değişen farklı anlamları olabilmektedir. Bu durum ise bu makalenin kapsamı dışındadır. Bu açıdan, ileriki araştırmalar daha detaylı analizler yapabilir.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., ve Horkheimer, M. (1997). *Dialectic of enlightenment* (Vol. 15). Verso.

Ahmad, Hürşid. (1976). *Islam: Its meaning and message*. Islamic council of Europe.

Alley, K. D. (2000). Separate domains: Hinduism, politics, and environmental pollution. *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, 355–387.

Attfieid, R. (2000). Christianity and nature. *A Companion to Environmental Philosophy*, 96–110.

Braun, B. (2002). *The intemperate rainforest: Nature, culture, and power on Canada's west coast*. U of Minnesota Press.

Castree, N. (1995). The nature of produced nature: Materiality and knowledge construction in Marxism. *Antipode*, 27, 12–12.

Castree, N. (2000). Marxism and the production of nature. *Capital & Class*, 24(3), 5–36.

Chidester, D. (2018). 1. Animism. In *Religion* (pp. 23–29). University of California Press.

Demeritt, D. (1994). Ecology, objectivity and critique in writings on nature and human societies. *Journal of Historical Geography*, 20(1), 22–37.

Duncan, J. (2009). Coffee, Disease, and the “Simultaneity of Stories-So-Far” in the Highlands of 19th-Century Ceylon. *Spatialising Politics: Culture and Geography in Postcolonial Sri Lanka*, Edited by Cathrine Brun and Tariq Jazeel, 44–71.

Earhart, H. B. (2004). *Japanese religion: Unity and diversity*.

Faulstich, P. (1986). Pictures of the dreaming: Aboriginal rock art of Australia. *Archaeology*, 39(4), 18–25.

Ginn, F., ve Demeritt, D. (2009). In *Nature: A contested concept*. Sage London.

Golshani, M. (2000). Islam and the sciences of nature: Some fundamental questions. *Islamic Studies*, 39(4), 597–611.

Gordon, D. M., ve Krech III, S. (2012). *Indigenous knowledge and the environment in Africa and North America*. Ohio University Press.

Haraway, D. (2013). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.

Harvey, D. (1985). *The Urbanization of Capital: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*. Johns Hopkins University Press.

Harvey, D. J., Merry, A. H., Royle, L., Campbell, M. P., ve Rudd, P. M. (1996). *Justice, nature ve the geography of difference*.

Hiebert, T. (1996). *The Yahwist's landscape: Nature and religion in early Israel*. Oxford University Press.

Hope, M., ve Young, J. (1994). Islam and ecology. *CrossCurrents*, 180–192.

Hussey, C. (2019). *The picturesque: Studies in a point of view*. Routledge.

Kiple, K. F. (2007). *A movable feast: Ten millennia of food globalization*. Cambridge University Press.

Latour, B. (2004). *Politics of nature*. Harvard University Press.

Madera, L. M. (2009). Visions of Christ in the Amazon: The gospel according to ayahuasca and Santo Daime. *Journal for the Study of Religion, Nature ve Culture*, 3(1).

Masuzawa, T. (2005). *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. University of Chicago Press.

Merrick, H. (2017). Naturecultures and feminist materialism. In *Routledge Handbook of Gender and Environment* (pp. 101–114). Routledge.

Morrissey, J., Nally, D., Strohmayer, U., ve Whelan, Y. (2014). *Key concepts in historical geography*. Sage.

Mulcock, J. (2001). Ethnography in awkward spaces: An anthropology of cultural borrowing. *Practicing Anthropology*, 23(1), 38–42.

Narayanan, V. (1997). ‘One Tree Is Equal to Ten Sons’: Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population, and Consumption. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(2), 291–332.

Narayanan, V. (2018). Hinduism. In *Her Voice, Her Faith* (pp. 11–57). Routledge.

Nasr, S. H. (1990). Islam and the environmental crisis. *Islamic Quarterly*, 34(4), 217.

Otim, J. J. (1992). *The taproot of environmental and development crisis in Africa*. ACLCA.

Ouis, S. P. (1998). Islamic Ecotheology Based On The Qur’ān. *Islamic Studies*, 37(2), 151–181.

Poceski, M. (2007). *Ordinary mind as the way: The Hongzhou School and the growth of Chan Buddhism*. Oxford University Press.

Poceski, M. (2014). Buddhism in Chinese History. *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, 40–62.

Rose, D. B. (1988). Exploring an Aboriginal land ethic. *Meanjin*, 47(3), 378–387.

Said, E. (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. New York: Pantheon.

Sarpong, P. K. (1989). African Traditional Religion and Peace (with Special Reference to Ashanti) in Peace and Religions. *Studia Missionalia*, 38, 351–370.

Schmidt, A. (1974). *The concept of nature in Marx*. Verso Trade.

Schmithausen, L. (1997). The early Buddhist tradition and ecological ethics. *Journal of Buddhist Ethics*, 4(1), 1–74.

Smith, N. (2010). *Uneven development: Nature, capital, and the production of space*. University of Georgia Press.

Sponsel, L. E. (1986). Amazon ecology and adaptation. *Annual Review of Anthropology*, 15(1), 67–97.

Stump, R. W. (2008). *The geography of religion: Faith, place, and space*. Rowman ve Littlefield Publishers.

Tang, W. (2016). Religion and Society in China and Taiwan. In *Chinese Political Culture* (pp. 314–335). Routledge.

Toynbee, A. J., ve Ikeda, D. (1976). *The Toynbee-Ikeda Dialogue Man Himself Must Choose*.

Trigger, D., ve Mulcock, J. (2005). Forests as Spiritually Significant Places: Nature, Culture and Belonging ‘in Australia. *The Australian Journal of Anthropology*, 16(3), 306–320.

Tucker, M. E., ve Berthrong, J. (1998). Confucianism and ecology. *Harvard University*.

Tutua-Nathan, T. (1992). Maori tribal rights to ownership and control: The geothermal resource in New Zealand. *Applied Geography*, 12(2), 192–198.

Weber, M., ve Kalberg, S. (2013). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Routledge.

Williams, R. (1980). *Problems in materialism and culture: Selected essays*. Verso.

Wilson, A. (1991). *The culture of nature: North American landscape from Disney to the Exxon Valdez*. Between the lines.