



# INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 9, Number/Sayı 1, (2020)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 16.11.2019 | Kabul Tarihi: 24.06.2020

# ONTOLOJİDEN AKSİYOLOJİYE: ÇEVRE AHLÂKININ FELSEFÎ TEMELLERİ\*

Seda Ensarioğlu

Arş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
sedauludag@uludag.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-2928-9595>

**Atıf / Citation:** Ensarioğlu, S. (2020). Ontolojiden Aksiyolojiye: Çevre Ahlâkının Felsefî Temelleri. *İnönü University International Journal of Social Sciences & İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 9(1), 228-235.

## Öz

İslam ahlâk felsefesinin genelinde görülen bir özellik, ahlâk ilkelerinin mecburiyete değil makuliyete dayanıyor olmasıdır. İslam felsefesi eserlerinde insan-kainat ilişkisini şekillendiren evren tasavvuru da makuliyet zemini üzerine bina edilmiştir; bu yönüyle modern dönemdeki mekanik evren tasavvuruyla taban tabana zıt özellikler arz etmektedir. Modern dönemde çevre etiği tartışmaları daha ziyade üretimin, tüketimin taleplerini karşılamada yetersiz kalması tehlikesi ile karşı karşıya kalmasının neticesinde artış göstermiştir. Bu çalışmada, tabiatın tahribinin henüz tehlikeli boyutlara ulaşmadığı yüzyıllarda dahi, İslam düşüncesinin felsefe ve siyasetname literatüründe nasıl bir evren tasavvuru geliştirildiği konusu ele alınacak, bu evren tasavvurunun insana ne gibi ahlâkî sorumluluklar yüklediği tahlil edilecektir. Böylece, ontoloji ve aksiyoloji arasında kuvvetli bir bağ olduğu delillendirilmeye çalışılacaktır. Neticede, İslam düşüncesindeki bu literatürün, parça ve bütünü aynı derecede önemseyen bir çevre etiği inşa etmek için münbit bir kaynak olduğu sonucuna varılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam felsefesi, varlık felsefesi, evren tasavvuru, çevre etiği.

\* Bu çalışma, 2017 yılında Diyarbakır'da düzenlenen "Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi/International Congress on Social Sciences (ICSS'17)" programında sözlü bildiri olarak sunulmuş ve yayımlanmamıştır.

## FROM ONTOLOGY TO AXIOLOGY: PHILOSOPHICAL BASIS OF ECOLOGISM

### Abstract

A common feature of Islamic moral philosophy is that moral principles are based on reasoning rather than necessity. In the works of Islamic philosophy, the concept of the universe, which shapes the human-universe relationship, is built on the basis of reasonability; In this respect, the mechanical universe in the modern era has diametrically opposed features. In the modern era, the debate on environmental ethics has increased as a result of the danger that production is inadequate to meet the demands of consumption. In this study, even in the centuries when the destruction of nature has not reached dangerous dimensions, it will be examined how the concept of the universe was developed in the literature of philosophy and politics, and what kind of moral responsibilities this universe imposes on human beings will be analyzed. Thus, it will be tried to prove that there is a strong link between ontology and axiology. Finally, it will be concluded that this literature in Islamic thought is an unreliable resource for constructing an environmental ethic that equally cares about the whole and the part.

**Keywords:** Islamic philosophy, ontology, universe imagination, environmental ethics.

### 1. Giriş

Çevre sorunlarının uluslararası bir konu olarak gündeme gelmesi 1970’li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir. “Büyümenin sınırları” ve “nüfus patlaması”, sonraki on yılda ise asit yağmurları ve nükleer sızıntılar, iklim değişiklikleri “küresel” kaygılara yol açtı. Bu kaygılar, “sürdürülebilirlik” kavramı üzerinden anlaşılabilir. Kavram, temelde ekonomik kalkınma ile çevre arasında gitgide artan çatışmacı ilişkiye vurgu yapmaktadır. Buna binaen, ekonomik gelişme, çevreye ve gelecek nesillere en az zarar verecek şekilde, yani gelecekte de sürdürülebilir biçimde gerçekleştirilmelidir, düşüncesi desteklenmektedir. “Bu yönüyle sürdürülebilirlik, ekonomik gelişme, toplum ve çevre arasında denge arayan bir kavramdır.” (Sümer, 2014, s. 64) Tabiat ile ilgili kaygıların gecikmiş olması ve daha da önemlisi, bu kaygılarla ilgili olan “sürdürülebilirlik” kavramsallaştırmasının ahlak temelli değil, iktisat temelli bir kavram olması tabiata bakışla ilgili köklü problemlerin olduğunun çok önemli göstergeleridir. Bu nedenle, kısa vadeli çözümlerin ötesinde, nasıl bir dünya görüşünün çevre bunalımını sona erdireceğini tasarlamak ve bu dünya görüşünün temel felsefi ilkelerini ortaya koymak elzemdir.

### 2. Evren Tasavvuru ve İnsanın Kendilik Bilinci

Evren tasavvuru hakkında günümüzde yapılan sınıflandırmalara göre iki tür evren tasavvurundan bahsedilmektedir: Organik/teleolojik evren tasavvuru ve mekanik evren tasavvuru. Modern ilerlemeci döneme geçişteki kırılma noktası, organik/teleolojik evren tasavvurundan (Aristoteles) mekanik evren tasavvuruna (Newton) geçilmiş olmasıdır. Teleolojik evren tasavvuruna sahip bir insan, çevresi hakkında bilgi edinirken kendisinin bu düzen içindeki yerini tespit etmeyi amaçlar. Mekanik evren tasavvurunda ise insan kendisini konu (matter) olmaktan çıkarır ve yapıcı (maker) konumuna yerleştirir. Bu aşamadan sonra insan, keşfetmek değil hükmetmek üzere bir yol takip eder. Buna binaen, “çevrenin tahribata uğraması, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve İlahi çevreden kopuk bir şey olarak görmek istemesinin bir neticesidir”(Yeşilyurt, 1999, s. 225) denebilir. Tabiata karşı faydacı bir yaklaşımın benimsenmesi sonucunda, insan dışında özsel değere sahip hiçbir varlığın olmadığı ve bu nedenle de faydacılığın

nesnesi olmayan, etik değere sahip tek varlığın insan olduğu, geri kalan varlık âleminin ise hammadde deposundan ibaret olduğu sonucuna varılır.(Ünder, t.y., s. 600)

Günümüzde uluslararası ilişkilerde çevre konusundaki yaklaşımlardan birini temsil eden eko-radikaller, çevresel bozulmanın durdurulabilmesi için köklü değişiklikler yapılması gerektiğini savunurken aynı hususu gündeme getirmektedir. Onlara göre “çevre sorunları yalnızca yeni bir etik değil, yeni bir metafizik de gerektirmektedir.”(Des Jardin, 2006, s. 415) Eko-radikal yaklaşıma göre bu köklü değişikliklerin başında “insanın doğa ile eşit statüye getirilmesi” ilkesi gelmektedir. Böylece insanın, belli bir gayeye göre işleyen düzenin bir parçası olduğu kabulü, çözümdeki kilit nokta olarak arz edilmektedir.

Evrendeki düzenin ön planda tutulduğu bir felsefede, evren fiziksel bir uzam olmanın ötesinde algılanır ve ahlâkî bir bütün olarak tebarüz eder.(Kayapınar, 2013, s. 21) Teleolojik evren tasavvuru olarak nitelendirilebilecek olan bu yaklaşımda, evrendeki her bir unsur, ortak bir gayenin gerçekleşmesinde ayrı bir fail olarak değer taşır. Dolayısıyla parçalar arası ilişkiler, parçalar için kurucu bir unsurdur. Böyle bir yaklaşım, kainattaki her bir parçanın vazgeçilmezliğine ve değerli oluşuna dikkat çeken holistik ve sentetik (birleştirici) bir evren tasavvuru inşa eder. Din felsefesinde konu edilen Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerden teleolojik delilin çevre bilincinin oluşumuna katkı sağlayacağı iddiası(Pakoğlu, t.y., ss. 632-641) da bu yaklaşımı destekler.

*Organik/teleolojik evren tasavvuru mekanik evren tasavvurunun karşısına yerleştirilerek modern ilerlemeci düşüncenin insana ve genel olarak varlığa verdiği zararın mekanik evren tasavvuruyla ilişkisinin ortaya konması, sorunun çözümü açısından önemli bir adımdır. Bununla birlikte insan merkezli varlık tasavvurundan gaye temelli varlık tasavvuruna geçişte yeni bir yol ayrımı daha bulunmaktadır. Bu yol ayrımı, insana verilen rolle ilgilidir. Organik evren tasavvurunu savunan bazı düşünürlere göre insan, evrenin eş derecede değer taşıyan herhangi bir unsurudur. Nitekim Grek ve Helenistik felsefede daha ziyade böyle bir yaklaşım söz konudur. Son yıllarda ortaya konan çevre ve güvenlik teorilerinden biri olan, eko-radikal yaklaşımın bir kolunu teşkil eden “derin ekoloji teorisi” de bireyci ve indirgeyici metafiziği yadsır ve metafizik bütüncülüğü savunur. Derin ekoloji teorisine göre “dünyadaki insan” ifadesi, dünya ve insan ayrımına işaret ettiği için yanlış bir ibaredir.(Des Jardin, 2006, s. 410) İnsan, dünyadaki canlı türlerinden sadece birisidir, daha fazlası değildir.(Sümer, 2014, s. 399) Çevre etiği için ilham kaynağı olan Leopold ise “bütüncü toprak etiği” ile ekonomik çıkarı yadsımamakla birlikte, ekonomik özçıkarcının dışında etik ve estetik değerlerin dikkate alınması gerektiğini iddia ederek değer alanını genişletir.(Yağanak, & Önkal, 2005, s. 593) Bu bütüncü yaklaşımın karşısında ise insanın ayırt edici varoluşunun doğal olandan ayrılmasıyla başladığını savunan görüş bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, insan doğanın doğal bir parçası değildir; çevre sorunları böyle bir yanlış algıyla çözülemez.(Yıldız, 2012, ss. 11-13) Asıl gaye, “ekolojik ego”(Uzunoğlu, 2006, ss. 33-37) inşası olmalıdır.*

İslam düşünürlerinin evren tasavvurunda insana diğer varlıklarla eş değer veren böyle bir yaklaşım söz konusu değildir. İnsan merkezde değildir, ancak varlık tasavvurunun merkezinde bulunan Yaratıcı'nın halifesi olması açısından diğer varlıklardan farklı bir konuma sahip kılınmıştır. Tenzih gereği diğer yaratılmışlar gibi Yaratıcı'dan ayrı bir ontolojik düzlemde olan insan, makrokozmostaki *tabii* ahengi *irâdî hatta ihtiyârî* olarak gerçekleştirme sorumluluğu ile diğer varlıklardan değer bakımından üstündür. İslam'da insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tayin

edilmiş olmasının insana yüklediği sorumluluk ve bu sorumluluk bilincinin felsefe ve diğer ilim dallarının önemli kitaplarındaki yansımaları dinlerin hiçbirinin çevre etiği ile ilgili sorunlara çözüm sunacak bir içeriği olmadığı iddiasının(Des Jardin, 2006, s. 92) yanlış bir genellemeden ibaret olduğunu göstermektedir.

### 3. Ontolojinin Rehberliğindeki Etik ve Siyaset

İslâm düşünce tarihinde görülen genel bir özellik, aklın hâkim olduğu inanç ile inancın hâkim olduğu akıl arasında bir çatışma olmamasıdır. Dindarlık, rasyonaliteyi dışarıda bırakan bir nitelik değildir. İnancın ve aklın literatürde, sırasıyla fitrî akıl ile istidlâlî akıl şeklinde isimlendirilmesi, yani aklın iki veçhesi olarak ele alınması, bu birlikteliğin teorik anlamda da ne kadar köklü olduğunu ortaya koymaktadır. Hem bireysel hem de toplumsal adaletin gerçekleştirilmesinde de bu iki unsur, yani inanç ve akıl karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Bireysel adaletle, ahlakta itidal idealini gerçekleştirmek, toplumsal adaletle ise siyasî adaleti hakim kılmak kastedilmektedir. İslam felsefesi eserlerinde ilahiyat, tabiat ve siyasetin, bugünkü yaygın isimlendirmeleriyle metafizik, fizik ve siyaset alanlarının birbiriyle ilişkili ve insicamlı olarak ele alınması, aklın iki yönünün ya da inanç ve aklın birbirinin mütemmim cüzleri olduğu kabulünün en açık delilidir.

Gerek tıp, astronomi, matematik gibi alanlarda gerekse ilahiyat, fıkıh, kelim gibi ilim dallarında İslam düşünce tarihindeki bütün ilimlerin ortak bir zemini bulunmaktadır. Farklı disiplinlerde eser veren, farklı ekollere mensup, hatta düşünceleri birbiriyle ihtilaf içinde olan âlimlerin bulunduğu bu ortak zeminin üç sacayağı vardır: Ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji. Bu üç alan hakkında iki hususa dikkat çekmek önem arz etmektedir. Birincisi, İslam düşünürleri varlığın, bilginin ve ahlakın kaynağı konusunda özde bir mutabakata sahiptirler. Fer'î konularda ihtilaf etmeleri bu hakikati değiştirmemektedir. İkincisi, İslam düşüncesinde düşünmenin başlangıç noktası ontoloji, yani *varlık bilincidir*; bilgi ve ahlak üzerine yapılan mülhazalar varlık bilincinden beslenmektedir. Ontolojinin düşünmenin başlangıç noktası olmasının önemini ortaya koymak için şunu zikretmek yerinde olur: Düşünmenin başlangıcı epistemoloji olduğunda, diğer iki alan, yani varlık ve ahlak anlayışı insan merkezli bir şekle bürünmektedir. İslam düşüncesinde olduğu gibi ontoloji yani varlık bilinci, düşünmenin başlangıç noktası olarak ele alındığında ise insanın hakim konumda olmadığı, özne olarak merkeze alınmadığı varlık bilinci, bilgi ve ahlakın kaynağı konusunda da insan merkezli yaklaşımları daha başlangıçtan sınırlarının dışında bırakmaktadır.

İslam felsefesi eserlerine bakıldığında da bu *varlık temelli* anlayışın izlerini takip etmek mümkündür. Sistem kuran ilk İslam filozofu olan Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* ismiyle bilinen en meşhur eseri, erdemli şehrin yönetimiyle, yani siyasetle ilgili olmasına rağmen Allah'ın varlığı ile ilgili bir bölümle başlamaktadır. Sonraki iki bölümde âlem tasavvuru ve insan tasavvuru üzerinde durulmakta, son kısımda ise toplumun yönetimi konusu ele alınmaktadır. Fârâbî bu eserinde erdemli şehrin halkının bilmesi gereken şeyleri şöyle sıralar: İlk Sebep, maddeden soyut olan şeyler, semâvî cevherler, tabii cisimler, insanın hakikati, nefsin yetileri, ilk yöneticinin özellikleri, vahyin gerekliliği ve son olarak erdemli şehrin mutluluğu ve erdemli olmayan şehirlerin akıbeti.(A. N. al-Fârâbî, 1985, s. 276) Tanrı-evren-toplum şeklindeki bu sıralamanın teşekkül etmesinde etkili olan düşünce, evrendeki düzenin kaynağının ilahî yasalar olduğu ve aynı ahengin toplumda tahakkuk etmesinin ise bu yasaları taklit etmekle mümkün olacağı inancıdır.

Fârâbî *Kitâbü'l-Mille* isimli eserinde de varlık hakkındaki bu tutumunu devam ettirir. Siyaset ilminin ve yöneticinin vazifeleriyle ilgili açıklamasında, ilk yöneticinin, şehrin yönetimini, Allah'tan aldığı vahyin rehberliğinde yaptığını ifade eder. Ona göre “âlemin parçalarıyla erdemli şehrin parçaları arasında bir uygunluk bulunması sebebiyle Allah'ın her ikisini yönetmesi arasında bir uygunluk bulunmaktadır.”(E. N. el-Fârâbî, 1986, s. 65) Âlemin parçaları arasındaki düzen ve işbirliği tabii bir yatkınlık iken, erdemli şehrin parçaları arasındaki ilişki, yatkınlıktan ve irâdî melekelerden kaynaklanır. Yaraticının âleme verdiği tabii hasletler nasıl âlemin kendi varlığını devam ettirmesi için gerekliyse, erdemli şehrin başkanının da, varlıklarının devamı için erdemli toplumdaki her bireyin nefsine erdemli melekeleri ve yatkınlıkları yerleştirmesi gerekir.(E. N. el-Fârâbî, 1986, s. 65) Fârâbî'nin bu açıklamaları, tabiatın düzenini muhafaza etmenin, hatta bu düzeni örnek almanın, siyaset felsefesinin gayesi olan “en yüksek mutluluğa ulaşma”nın en önemli gereği olarak kabul ettiğini göstermektedir. Günümüzde “sürdürülebilirlik” kavramını hatırlatan bu yaklaşımın ekonomik bir gerekliliğe değil, ahlâkî bir gayeye dayanması, pozitivist ilerlemeci yaklaşımla İslâmî değer-merkezli yaklaşımın tabiata hangi açıdan değer verdiği hakkında önemli bir perspektif kazandırmaktadır.

İbn Sina *Metafizik* isimli eserinde, insan-tabiat ilişkisine dair Fârâbî'yle aynı çizgiyi takip ederek, akleden (nâtık) nefsin yetkinliğinin (kemâl) âleme ayna olmasıyla bağlantılı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşınmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.”(İbn Sînâ, 2005, s. 172)

Yukarıdaki iki örneğe bağlı olarak İslam düşünce tarihinde meşşâî gelenekte bütün mevcutların İlk Sebeb'i olan Tanrı bütün noksanlık türlerinden uzaktır. Mevcudlar da O'ndan taşıdığı (sudûr) için varlık âleminde bir nizam bulunmaktadır. Nitekim İslam ilim ve kültür havzasında yaşamış olan Yahudi filozof tabip İbn Kemmûne de *Şerhu'l-İşârât* isimli kitabında evrenin sonlu, kapalı ve hiyerarşik düzenini, meşşâî sudûr nazariyesiyle ortak noktalara sahip olarak, işrâkî felsefe yaklaşımıyla izah eder. Bütün var olanların İlk Sebeb'inin Hakîm olması, O'nun her şeyi amacına uygun şekilde kusursuz (etemm) olarak varlığa getirmesi manasına gelmektedir.(Ebü'l-Hasan el-Âmirî, 2013, ss. 46, 47) İnsanın var olanlar arasındaki mümeyyiz vasfı/insânî cevher(Ebü'l-Hasan el-Âmirî, 2013, ss. 186, 187) ise akletmek yani bu nizamı incelemek (nazar/theoria) ve nedensellik ağını çözümleyerek buna göre eylemektir (amel/praxis). Hikmetin nazarî ve amelî olmak üzere ikili yapısına uygun olan da budur. Yaraticı, tabiatı (süflî âlem) kendi hikmetinin derinliğine ve yaratmasının mükemmelliğine delalet edecek şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla insanın duyularına konu olan mevcutları, duyuları aşan hakikatlerin işaret taşı olarak tayin etmiştir. Bu işaretleri takip edebilmesi için de insanı, duyuları aşan akıl gücüyle donatmıştır.(Ebü'l-Hasan el-Âmirî, 2013, ss. 138, 139) Bu şekilde hikmet, insanın hakikatinin tahakkuk etmesinin, yani özüne uygun olarak varlığını gerçekleştirmesinin vasatı olur; insan “hikmet ile mütekâmil hâle gelir.”(Ebü'l-Hasan el-Âmirî, 2013, ss. 96, 97) Bu ilkeler göz önünde bulundurulduğunda görülmektedir ki, bu düşünce geleneğinde,

insanın kendisine ve kendi dışındaki mevcutlara karşı ihtiyârî fiilleri/muamelesi kendi özünü gerçekleştirilmesiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir.

İslam düşüncesinde doğru bilgi ve doğru davranışı bir araya getirerek, kendisinin, var olanlar arasındaki yerine uygun davranması suretiyle, her şeyin olması gerektiği yere konması anlamında, bütün erdemleri kapsayan *adalet* erdeminin insanda tahakkuk etmesi için “metafizik temelli bir ahlak” inşa etmek hedeflenmektedir. Bu şekilde insan hem maddî âlemdeki varlığını muhafaza ederek fizik âlemin akleden vârisi olacak hem de –daha da önemlisi- gayrî maddî âlemdeki ebedî varlığını muhafaza edecektir. Adaletin zıddı ise *zulümdür*. Adaletin vasıtası hikmet; zulmün vasıtası ise tahakkümdür. Tahakküm, insanın, kendisini, sınırsız imkanlar içinde otonom/başiboş bir irade varlığı olarak görmesinin sonucudur. (Görgün, 2020, s. 5) Böyle bir düşüncede hakikate dair bilgi bir tahakküm aracına dönüştürülür. Bu tahakküm sonucunda tabiatta meydana gelen düzensizliğin insan hayatında meydana getirdiği derin huzursuzluk ise insanın ancak sınırlı imkanlarının şuurunda ve hikmetin iki boyutuna tâbi olarak maddî/gayrî maddî varlığını sürdürebileceğine işaret eder.

İslam düşünce tarihinde metafizik ve ahlak alanının etkisi bu iki disiplinle sınırlı değildir, diğer bilim sınıflarında da takip edilir niteliktedir. İslam ilim geleneğinde en küçük mekanizmalar ontolojik kaynaklarına izafeten anlam kazanabilmektedir. On ikinci yüzyılda yaşamış olan astronom ve mekanikçi Abdurrahman el-Hâzini'nin *Kitâbu Mîzânî'l-Hikme* adlı su terazisi ile ilgili risalesinin ve on dördüncü yüzyılda yaşamış olan Memlük kumandanı Muhammed Mengili'nin *Kitâbü't-Tedbirâti's-Sultâniyye fî Siyâseti's-Sinâ'ati'l-Harbiyye* isimli harp sanatları hakkındaki eserinin adalet bahsiyle başlaması varlığa bakış ve bilgi anlayışı arasındaki ilişkiye misal teşkil etmektedir.

Bu konuda zikredilmesi gereken başka bir örnek, İhvân-ı Safâ risalelerinde geçen bir hikayedir. Risalede geçen hikayede insanlardan şikayetçi olan bir kısım hayvanların insanlardan davacı olduğu anlatılmaktadır. Kendilerine karşı açılan mahkemede insanlar, akıl sahibi varlıklar oldukları için, gayr-ı âkil varlıklar olarak hayvanlara ve tabiata istedikleri gibi muamele edebileceklerini söyleyerek kendilerini savunmaktadır. İnsanlar ve hayvanlar arasında savunma ve suçlama diyaloglarıyla devam eden mahkemenin sonunda ise insanlar suçlu bulunmakta, hayvanlar âlemi tarafı mahkemeyi kazanmaktadır.(İhvân-ı Safâ, 2013, ss. 155-169) Bu anlatım, maddî varlık alanının insan için sınırsız bir imkanlar sahası olarak görülemeyeceğine işaret eder. İnsan, düzen içindeki bütün var olanları göz önünde bulundurarak sınırlı imkanlar dahilinde bir mikro düzen tesis etmek suretiyle makro düzene eklenmekle sorumludur.

Bununla birlikte, İslam ahlak felsefesinde aklın merkezi konumu insanın tabiatında var olan akıl gücü dışındaki güçlerinin dışlanması gerektirmez. Zira insanın arzu gücü, akıl gücünün hakimiyetinde olduğu sürece insan tabiatının tamamlayıcı bir yönüdür. Eğer insanın hayata dair uzun vadeli isteklerine yönlendiren arzu gücü olmasaydı, insan sadece yaşadığı günü düşünür ve sadece zaruri miktar için vaktini harcardı. Böyle bir durumda ise dünyayı imar etmez, sonraki nesiller ihtiyaçlarını karşılayacak ortam bulamazlardı. “Böylece dünya, ekin bitmeyen ve barınma imkanı olmayan bir yer haline gelirdi.”(İmam Mâverdi, 2018, s. 296) İnsana yaratılışında verilen arzu gücü insanı dünyayı gittikçe daha insicamlı ve mamur bir hale getirmeye teşvik eder.

Yukarıdaki açıklamalara binaen konunun farklı bir boyutunu başka bir tartışma için gündeme getirmek gerekir. Çevre etiği projesi, değer teorisinin temellerine ilişkin bir incelemeyi de gerektirir.

Şöyle ki, varlıkla ilişkinin türü ona verilen değer in müsbet mi menfi mi olduğunu da tayin eder. İslam felsefe geleneğinde ise ahlak ve siyaset alanları ilahiyat bahsiyle doğrudan bağlantılıdır. “Mekanik evren tasavvurunu organik evren tasavvurundan farklı kılan en belirgin özellik de, ahlak ve siyaset alanlarının değerden bağımsız hale getirilmiş olmasıdır.” (Kayapınar, 2013, s. 38) Dünyanın farklı yerlerinde tabiat kaynaklarının eşit olmayan bir şekilde kullanımı söz konusu iken radikal bir çevreciliğin vurgulanması ve daha ziyade gelişmekte olan ülkelere bir baskı aracı olarak kullanılması dikkat çekicidir. Başka bir deyişle, gelişmekte olan ülkelerde vuku bulan *yoksulluk kirlenmesi* sürekli gündemde tutulurken, gelişmiş ülkeler olarak vasıflanan yerlerdeki *bolluk kirlenmesi* problemi ötelenmektedir.(Kaypak, 2012, s. 11) Bu taraflı tutum, radikal bir çevreciliğin emperyalist planların bir devamı olduğu, yani çevreciliğin istismar edildiği durumların varlığını tazammun etmektedir.

#### 4. Sonuç

Günümüzde karşılaşılan ekolojik bunalımlar karşısında yeni bir çevre etiği geliştirmek için öncelikle, tabii dünya içinde insan türünün yerini tespit etmek gerekmektedir; başka bir deyişle, çevre tahribatı konusunda felsefi/düşünsel çözüm, teknik çözümü incelemektedir. İslam düşünce tarihinde farklı ilimlerde ortaya konulan eserlere yakından bakıldığında bu ilimler arasında ilişki ağları olduğu, her ilmin kendisine ait tamamen müstakil bir yaşam alanı olmadığı; ilimlerin, tıpkı farklı meslekten insanların tek bir bütünlüklü yapı olarak toplumu oluşturması gibi, farklılıklarına rağmen ortak bir zemini paylaştığı görülmektedir. Bu nedenle her parça, bütündeki yeri ve yansımaları açısından incelenmelidir. Buna binaen denilebilir ki, insan-evren ilişkisine dair görüşlerin takip edileceği alan sadece ahlak felsefesi alanındaki görüşler değil, ahlak felsefesinin konusu olan insanın varlık cihetini ele alan metafizik disiplindir.

İslam düşüncesinde sürekli vurgulanan insan ile âlem, mikrokozmos ile makrokozmos arasında var olan dinamik ilişki hem insana hem de evrene değer katar. Bu dinamik ilişki, “bir tarafta insanı kozmik yalnızlık ve yabancılaşmadan korurken, öbür tarafta evreni ve tabiat âlemini edilgen bir meta olmaktan çıkartır ve insan ile sürekli etkileşim halinde olan değer-yüklü bir varlık haline getirir.”(Kalın, 2010, s. 48) İslam düşünürlerinin ortaya koyduğu ontoloji temelli aksiyolojide insanın, etkenliğini, edilgenliğini farkında olarak gerçekleştirilmesi kaynağı itibarıyla daha mükemmeli mümkün olmayan/varlığa geldiği haliyle mükemmel olan düzenin devam etmesini mümkün kılar. Zira tabiat bir ilişkiler ağıdır, bu ilişkiler ağını görmezden gelmek yahut reddetmek bilgiyi ve varlığı inkar etmek manasına gelir. Bu nedenle evrendeki *nizam* ve insanın ayırıcı vasfı olan *akıl gücü* temele alınarak tabiattaki neden-sonuç ilişkisinin çözümlenmesi genelde var olanların, daha dar alanda insan türünün, özelde ise her bir insanın varlığını devam ettirmesinin kilit noktası olarak ortaya konulmaktadır. Akıl gücü vasıtasıyla düzenin yasalarını çözümlleyen insan, hikmetin nazarî ve amelî yönleri sayesinde kapsayıcı erdem olan adaleti, nefsinde, dolayısıyla bütün evrende hâkim kılacaktır.

Bütün bunlar dikkate alındığında, on sekizinci yüzyıldan sonra inşa edilen değer sistemlerinin ve norm yapılarının insanların gayelerini kendi yaratılışlarıyla dolayısıyla tabiatla uyumlu olmaktan uzaklaştırmasını problem edinen, eko filozofik yaklaşımlar için İslam düşünce tarihi teorik ve pratik bir kaynak teşkil etmektedir.

## Kaynakça

- al-Fârâbî, A. N. (1985). *On the Perfect State* (R. Walzer, Çev.). Clarendon Press.
- Des Jardin, J. R. (2006). *Çevre Etiği -Çevre Felsefesine Giriş-* (Ruşen Keleş, Çev.). İmge.
- Ebü'l-Hasan el-Âmirî. (2013). *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed* (Yakup Kara, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- el-Fârâbî, E. N. (1986). *Kitabü'l Mille* (2. bs). Dâru'l-Meşrik.
- Görgün, T. (2020). *Koronavirüs ve Post-Truth'un Sonu*. İLEM.
- İbn Sînâ. (2005). *Metafizik-II* (E. Demirli & Türker, Ömer, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İhvân-ı Safâ. (2013). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (A. Abdullah Kahraman, Ed.). Ayrıntı Yayınları.
- İmam Mâverdî. (2018). *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* (Ersan Urcan, Çev.). İlk Harf.
- Kalın, İ. (2010). Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15(29), 1-61.
- Kayapınar, M. A. (2013). Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 1-42.
- Kaypak, Ş. (2012). Çevre Barışına Etiksel Bir Yaklaşım. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 1-30.
- Pakoğlu, A. (t.y.). Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 631-641.
- Sümer, V. (2014). Çevre Sorunları ve Küresel İklim Değişiklikleri. İçinde Ş. Kardaş & A. Balcı (Ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş* (ss. 393-401). Küre Yayınları.
- Uzunoğlu, S. (2006). Çevreyi Korumada Yeni Bir Kavram: Ekolojik Ego. *Ekoloji*, 15(58), 33-37.
- Ünder, H. (t.y.). Çevre Felsefesi. İçinde *Felsefe Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 599-606). Ebabil Yayınları.
- Yağanak, E., & Önkâl, G. (2005). Çevre Etiği. İçinde *Felsefe Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 589-595). Ebabil Yayınları.
- Yıldız, N. (2012). İnsan ve Çevre İlişkisi Üzerine. *Kutadgubilig*, 21, 11-23.