



Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme

Congregating with Nature in terms of Philosophy of
Religion: An Essay on the Formation of Nature and
Ecological Consciousness

Dr. Öğr. Üyesi Saim GÜNDOĞAN¹

¹İlahiyat Fakültesi / Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri
• saimgndgn@gmail.com • ORCID > 0000-0002-0150-7239

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 16 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mayıs / May 2022

Yıl / Year: 2022 | **Sayı – Issue:** 52 | **Sayfa / Pages:** 9-32

Atıf/Cite as: Gündoğan, S. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumu"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, Haziran 2022: 9-32.

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DOĞA İLE BÜTÜNLEŞMEK: DOĞA VE EKOLOJİK BİLİNCİN OLUŞUMUNA DAİR BİR DENEME

ÖZ:

Dünyadaki tüm yaşam biçimlerinin varlığını tehdit eden bir doğa ve ekoloji krizinin ortasında insanın dünyayla yeni ve destekleyici bir ilişki arayışına girdiği bir dönemdeyiz. Bu dönemde kaynakların tükenişinden ve bazı canlı türlerinin yok oluşundan aşırı çevre kirliliği yüküne ve toksit atıklara kadar uzanmak üzere, gezegenimiz şimdiye kadar benzeri görülmemiş sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. İnsanın daha önce şahit olmadığı ölçekteki nüfus patlaması, sanayileşmenin artması, teknolojik manipülasyon ve uluslararası silahlanma bu durumu daha da ağırlaştırmıştır. Bu nedenle hayatı devam ettiren yeterli su, temiz hava ve ekilebilir toprak gibi temel unsurlar birçok bakımdan risk altına girmiştir. Bu risk, dünyadaki yaşamın tüm dokusuna has olan ahengi ve insan yaşamını mümkün kılan sistemi tehlikeye düşürmüştür. Bu nedenle doğa ve ekolojik çevreyi oluşturan dünya, ilgimizi acilen bekleyen ciddi sorunlar içindedir. Böylesi karmaşık ve kapsamlı sorunlar, bir yandan ekonomik, siyasal ve toplumsal etkenlerin; öte yandan dünsel, fikirsel ve dinsel anlayışların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buna çözüm bulmak açısından daha geniş ya da farklı felsefi ve dinsel anlayışlara ihtiyaç vardır. Bu bakımdan doğa ve ekolojiyi gündemine alan kimi görüşler, yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü sözü edilen görüşler, insanın doğa ve ekolojiye karşı tutumlarına biçim vermeye, bilinçlenmeye katkı sunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu sorunlar ışığında Mevlânâ'nın görüşlerine başvurulacaktır. Mevlânâ, mantıksal çıkarımları, kendine has üslubu ve zengin kurgusuyla sahip olduğu bilgi, hikmet ve birikimle yaşadığı döneme ve çağımıza damga vuran önemli simalardan biridir. O, tasavvuf, edebiyat ve felsefe alanında etkin bir düşünürdür. Onun bu geniş düşünce dünyasında yer alan konulardan biri, doğanın bütünlüğü ilkesi bağlamında işlediği doğa ve ekolojik bilinç kavramlarına ilişkin söylemleridir. Onun düşüncesinde bu bilinç, doğa ve ekolojiye ilişkin çıkarımları, süreç felsefesi ve ulûhiyyet yaklaşımı etrafında işlenmiştir. Mevlânâ'nın bu bilinç algısının ve konu hakkındaki mesajlarının günümüz din felsefesi sınırları içerisinde canlılığını muhafaza eden süreç felsefesi ışığında ortaya koymak ve çözümlenmek, çalışmanın önemi, problematiği ve amacı açısından değerlidir. Ayrıca Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç tasvirini ve tasavvurunu idrak etmek, bunu süreç felsefesi bakımından incelemek, bazı süreççi verileri önelediğini, kimi süreççi dinamiklerle bir entegrasyon oluşturduğunu ve mukayese edilebilir bir öz taşıdığını saptamak, çalışmanın problemi ve amacı açısından büyük bir önem taşır. Çünkü bu çalışmanın temel amaçlarından biri, Mevlânâ'nın söz konusu bilinç anlayışını kavramada önemli bir işlev gören Tanrı görüşünün panenteistik ulûhiyyet yaklaşımı bağlamında anlaşılması ve irdelenmesidir. Bir diğer amaç ise Mevlânâ'nın eserlerine özel atıfla söz konusu bilince dair öne sürdüğü kavramların, anlatımın ve düşüncelerin din felsefesi açısından çözümlenişinin hem küresel ve çağdaş bir problem olan doğa bilincine ışık tuttu-

ğunu hem de din felsefesinde konu zenginliğine zemin hazırladığını belirlemektir. Sözü edilen hususların açıklığa kavuşması için Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç kavramları başta olmak üzere bu bilincin oluşmasında öne çıkan kavramlar; doğa bilincinin yapılanışı bağlamında bütüncül yaklaşım, canlı doğa ya da doğanın konuşması; ekolojik bilincin varlık ve besin zinciri ile bunların metafiziksel ve fiziksel boyutu gibi konular ele alındı.

Anahtar Kelimeler: *Din Felsefesi, Tanrı, Mevlânâ, Doğanın Bütünlüğü İlkesi, Doğa Bilinci, Ekolojik Bilinç, Süreç Felsefesi.*



INTEGRATION WITH NATURE IN TERMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION: AN ESSAY ON THE FORMATION OF NATURE AND ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS

ABSTRACT

In the midst of a crisis of nature and ecology that threatens the existence of all forms of life on Earth, we are in a period in which man is seeking a new and supportive relationship with the world. During this period, from the depletion of resources and the extinction of some living species to the burden of extreme environmental pollution and toxic waste, our planet has faced unprecedented problems. The population explosion on a scale never before witnessed, the increase in industrialization, technological manipulation and international armament have exacerbated this situation. For this reason, basic elements such as sufficient water, clean air and arable land that sustain life have been put at risk in many respects. This risk has endangered the harmony inherent in the entire fabric of life on Earth and the system that makes human life possible. For this reason, nature and the world that constitutes the ecological environment are in serious problems that urgently await our attention. Such complex and far-reaching problems, on the one hand, are characterized by economic, political and social factors; on the other hand, it emerges as a result of intellectual, ideational and religious understandings. In order to find a solution to this, broader or different philosophical and religious understandings are needed. In this respect, some views that put nature and ecology on the agenda should be re-evaluated. Because the views mentioned contribute to shaping the attitudes of man towards nature and ecology and to raising awareness. In this study, in the light of these problems, Mevlana's views will be applied. Mevlana is one of the important figures who left his mark on the period and our age with his logical inferences, unique style and rich fiction with his knowledge, wisdom and accumulation. He is an influential thinker in the field of Sufism, literature and philosophy. One of the issues that take place in this vast world of thought is his discourses on the concepts of nature and ecological consciousness, which he operates in the context of the principle of the integrity of nature. In his thought,

this consciousness, its implications for nature and ecology are processed around the philosophy of process and the approach of divinity. Revealing and analyzing this perception of consciousness of Mevlana and his messages on the subject in the light of the philosophy of process that maintains its vitality within the boundaries of today's philosophy of religion is valuable in terms of the importance, problematic and purpose of the study. In addition, comprehending Mevlana's description and conception of nature and ecological consciousness, examining it in terms of process philosophy, determining that it prioritizes some processist data, creates an integration with some processist dynamics and has a comparable essence is of great importance in terms of the problem and purpose of the study. Because one of the main purposes of this study is to understand and examine Mevlana's view of God, which plays an important role in comprehending this understanding of consciousness, in the context of the panentheistic approach to divinity. Another aim is to determine that the analysis of the concepts, expressions and ideas put forward by Mevlana about this consciousness in terms of philosophy of religion with special reference to his works sheds light on the consciousness of nature, which is a global and contemporary problem, and also prepares the ground for the richness of subjects in the philosophy of religion. In order to clarify the aforementioned issues, the concepts that stand out in the formation of this consciousness, especially Mevlana's concepts of nature and ecological consciousness; holistic approach in the context of the structuring of nature consciousness, living nature or the talk of nature; issues such as the existence and food chain of ecological consciousness and their metaphysical and physical dimension were discussed.

Keywords: *Philosophy Of Religion, God, Mevlânâ, The Principle Of The Integrity Of Nature, Natural Consciousness, Ecological Consciousness, Process Philosophy.*



GİRİŞ

Doğanın bütünlüğü, ekolojinin temel prensiplerinden biridir. Bu ilke, varlığı, doğayı, insanı, hayvanı ve bitkiyi bir bütün olarak kabul eder. Bu bütün içerisinde ifade edilen ana etmenlerden biri “besin zinciri”dir.^[1] Bir diğer etmen ise besin zinciriyle birlikte ele alınan “metafizik, mistik ve etik eğilimleri” öne çıkaran, din ve felsefenin doğaya dair bütüncül yaklaşımını temsil eden “varlık zinciri”dir.^[2] Varlık zincirinin etrafındaki her şey, “bütüncül bir dekorun vazgeçilmez bir unsurudur.”^[3]

[1] Mine Kışlalıoğlu/Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 20; Doğanın bütünlüğü ilkesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Frederic Vester, *Ekolojinin Anlamı: Evrendeki Bütünsellik Açınının Kavranması*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997).

[2] Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 87vd; Kemal Görmez, *Çevre Sorunları* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 104.

[3] Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 47.

Bu açıdan metafiziksel bilgilerin yol gösterici olduğu söylenebilir. Çünkü metafizik, Hakikat'ın, her şeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak'ın ve onun ışığında görelî, belirli ilkelere bağlı, hem entelektüel sezgiye hem de akıl yürütmelere dayalı olanın ilmidir. İnsan, bu ilmin ışığında hakikatin katmanlarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp her şeyi “bütün” içerisindeki yerine oturtabilir.^[4]

Çoğunlukla filozofların ele aldığı “varlık zinciri” ile ekolojistlerin üzerinde durduğu “besin zinciri”^[5], “ekolojik denge” bakımından son derece önemlidir. Bu açıdan doğa ile bütünleşmede, ekolojistlerin ortaya koyduğu düşüncelerle bazı filozofların “varlığın birliği” çerçevesinde ileri sürdüğü yaklaşımlar arasında birtakım benzerliklerin olduğu söylenebilir.^[6] İşte bu çalışmada, doğa ile bütünleşme anlayışının din felsefesi açısından ele alınması; bu bağlamda doğa ve ekolojik bilincin oluşturulması adına Mevlânâ Celâleddin Rumî (ö.1273)'nin görüşlerine başvurulması amaçlanmaktadır. Bu amacın gerçekleşmesi için öncelikle ekoloji kavramından ve doğa-insan ilişkisinde öne çıkan sorunlardan kısaca söz etmekte yarar görülmektedir.

Ekoloji kavramını terimsel anlamda ilk kullanan Henry Thoreau (ö.1862)'dir. Ancak kavramı ilk kez Earnst Haeckel (ö.1919), “*Doğanın ekonomisi ile ilgili tüm bilgileri belirtmek ve bu bilgilerin de hayvanların organik ve inorganik çevreleriyle olan tüm ilişkileri*”^[7] şeklinde tanımlamıştır.

Tarihsel ardalanı insanın varlığıyla birlikte kabul edilen ekoloji hakkındaki veri ve çıkarımlar, Sümer kaynaklarından Çin felsefesine ve Eski Anadolu uygarlıklarına kadar uzanır.^[8] Ancak konumuz itibarıyla felsefi açıdan ekolojik izahlara ve söylemlere Aristoteles (M.Ö. ö.322)'in *Metafizik*^[9] ve *Fizik*^[10] gibi eserlerinde rastlamak mümkündür. Ayrıca, Hristiyan dünyasında St. Augustine (ö.430) ve St. Thomas Aquinas (ö.1274) gibi teologlar^[11]; İslam dünyasında ise İbrahim Naz-

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nâbi Avcı (Ankara: Gençlik ve Spor Yayınları, 2019), 93-94.

[5] Besin zinciri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. William E. Hazen, *Reading in Population and Community Ecology* (Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1970), 317-335.

[6] C. Clarke, “Canlı Evren: Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'sinde Doğa”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003), 68-83.

[7] Ahmet Kocataş, *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi* (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1992), 1; Ayrıntılı bilgi için bkz. Panov V.I., “Ecological Thinking, Consciousness, Responsibility”, *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 86 (2013): 379-383; Emrullah Güney, *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003), 14; Eugene P. Odum, Gary W. Barret, *Ekolojinin Temel İlkeleri*, çev. Kani Işık (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008), 2.

[8] Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul Kocabalı Yayınları, 2002), 98; Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi* (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997), 231.

[9] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996).

[10] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

[11] Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (Newyork: McGraw-Hill Book Company, 1966), 181-211.

zâm (ö.231/845)^[12] ve Ömer Hayyam (ö.1131)^[13] gibi düşünürlerin yanı sıra bizzat Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in döneminde söylemler ve argümanlar ile ele alınmıştır.^[14] Sonraki dönemlerde ekolojik konular içerikli eserler ele alınmaya devam etmiştir. Özellikle 18. yüzyılda Endüstri Çağı'nın başlamasıyla birlikte sanayileşmenin hızla ilerlemesi, insan ve balta girmemiş doğal çevrelerin tahrip edilmesi, yerleşim alanlarının artması ve değişmesi gibi yeni ekolojik problemler ortaya çıkmıştır.^[15]

Ekolojik bilinç söz konusu olduğunda, insan ile doğa arasındaki ilişki gündeme gelir. Bu ilişki, insanın doğayı kendi menfaatleri çerçevesinde kötü kullanmasıyla ele alınır. Bunun temel sebebi, doğanın üst bir seviyede saf dışı bırakılarak yapay bir çevre oluşturulmasıdır. Böylece doğa, anlamsız bir "şey" haline gelmiştir. İnsanî varoluşun bu hayatî boyutunun kaybolmasıyla ortaya çıkan boşluk, insanların iç dünyasında sürüp gitmekte; kendini farklı yollardan, bazen şiddeti tercih etme bazen de ümitsizlik şeklinde açığa vurmaktadır. Bu varoluşsal durum, bir yandan doğa tarafından tehdit edilirken öte yandan insan ile doğa arasındaki dengesizliği, doğa karşısında kazanılan tüm o "zafer"leri tehdit etmekte olduğunu hissettirmektedir. Böylelikle insan-doğa ilişkisi yeni ve farklı bir boyuta ulaşmış ve herkesi ilgilendiren ortak bir sorun haline almıştır. Nitekim doğa, "ulaşılması mümkün son noktasına kadar kullanılacak ve istismar edilecek bir "şey" gibi görülmektedir. Çağdaş insan, tabiatı kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil, bir fahişe gibi görmektedir."^[16]

İnsan ile doğa arasındaki dengenin bozulduğu apaçık bir şekilde görülmektedir. Bu denge, doğanın sürekli olarak daha fazla keskin bir şekilde kullanılmasıyla birlikte doğal ritim ve ahengin bozulmasıyla zirveye çıkmaktadır.^[17] Doğanın bir parçası olan hayvanların ve onların besinlerinin, derilerinin bir zevk veya haz unsuru olarak kullanılması, bazı türlerinin yok olma ile karşı karşıya kalması örnek olarak gösterilebilir.^[18] Dolayısıyla insanın doğadan kopması, doğaya yabancılaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan çevresel kirlilik ve değişim gibi birtakım ciddi ekolojik sorunlar büyüyerek devam etmektedir. Anılan sorunların insanla

[12] Saim Gündoğan, "Hicri İkinci Asırda Din Felsefesinin İzleri", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-4*, Ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İKSAD Uluslararası Yayınevi, 2022), 214.

[13] Ömer Hayyam, *Rubailer*, çev. Ali Güzelyüz (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012); Krş. Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2009). Hayyam, "doğa ile bütünleşmeyi, doğa ile insanı özerlerinden uzaklaştırmadan, açıklayıcı bir anlam örgüsü içinde" anlatmayı amaçlamaktadır. Metin Yasa, "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum, C.2* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 265 vd.

[14] Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, 25-26.

[15] Lawrence B. Slobodkin, *A Citizen's Guide to Ecology* (New York: Oxford University Press, 2003), 3-32.

[16] Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 19.

[17] Kılıç, *Tabiatdaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği*, 18.

[18] Jiddu Krishnaamurti, *Doğa ve Çevre Üzerine*, çev. Nurgül Demirdöven-Deniz Demirdöven (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2001), 23.

Tanrı arasındaki uyumun ve felsefe ile teoloji arasındaki ilişkinin bozulmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Sözü edilen uyumu ve ilişkiyi güçlü, özlü ve çözümlenici bir şekilde ele almak, onların arasında bir köprü kurmaya çalışmak adına Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç konusundaki düşüncelerine başvurulabilir.

Mevlânâ, tüm mahlûkata mevcut kutsallıklarını hatırlatma ve kazandırma girişiminde bulunmuş bir düşünürdür. Çünkü o, Tanrı-merkezli bir yaklaşımla, topyekûn kurtuluşun bir başına değil, ancak bütün mahlûkatla birlikte gerçekleşebileceğini ifade eder. Bu bakımdan onun söylemlerinde, doğanın hem felsefi hem de manevî bir yorumunu yapma, onun kutsal ve sembolik özelliğini yeniden gün ışığına çıkarma ve özellikle onun insan karşısında öteki olmadığını ortaya koyma gereksinimi öne çıkmaktadır. Onun doğa ile insan arasında bir köprü kurabilecek bir doğa teolojisine atıf yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışma, onun düşüncelerine atıfla, din felsefesi dolayımında ekolojik sorunların dinî ve felsefi yönünü araştırarak, doğaya karşı saygılı, itinalı bir tavır takınmaya ve duyarlı bir ekolojik bilinç oluşturmaya çalışacaktır.

1. DOĞA BİLİNCİ: BÜTÜNCÜL YAKLAŞIM

Bir ilke olarak savunulan bütüncül yaklaşım, düşünce tarihinde İbn Arabî (ö.1240)^[19], Ömer Hayyam (ö.1131)^[20] ve Mevlânâ gibi filozoflar tarafından varlığı anlamak ve anlamlandırmak, Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisini belirgin kılmak ile günümüz din felsefesinin bazı ana problemlerine ışık tutmak adına ortaya konulan bir yöntem olarak gösterilebilir. Çalışmada düşüncelerine başvurulacak Mevlânâ, bütüncül yaklaşımı, doğa bilincinin temel paradigması şeklinde öne sürer. Çünkü onun düşüncesinde bütünlük, doğa bilinci açısından, güzel olan Tanrı, evren, evrenin içindeki varlıklar ve tüm bunların birbirleriyle olan münasebetin niteliğini ortaya koyar. Yani bütünlük, bir yönüyle, varlık zincirini meydana getiren fenomenler arasındaki münasebetin Tanrı ile olan değerini ortaya koyar.

Mevlânâ, varlığı, soyut olan Tanrı ve somut olan evren bağlamında ele alır. Bu ele alış, bir taraftan varlığı bir bütün olarak öne sürme, öte taraftan bütün varlığın parçaları durumunda olan varlıkları kendi özel konumlarında ortaya koyma şeklinde belirlenmektedir. Örneğin o, güzellik kavramını soyut olan bakımından Tanrı'ya, somut olan bakımından ise bütünlük oluşturacak şekilde Tanrı'yla olan evren geneline ve doğa özeline bağdaştırır. Anılan bağdaştırma, güzellik içinde güzellik şeklinde ifade edilebilir. Bu çerçevede, "*Âlem-i kull' bütünlük âleminde gizlenmiş*

[19] Metin Yasa, *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 9vd.

[20] Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 97-103.

hazine biziz.^[21], “*Bizim gözümüze bak, Hakk’ın cemâlini gör. Hak da cemâlini bizde görür.*”^[22] ve “*Bütün cihan, başdan başa benim âşkımdır.*”^[23] gibi ifadeler konuya açıklık getirmesi açısından örnek olarak gösterilebilir.

Mevlânâ’nın dikkat çektiği bütünlük, panenteistik bir ulûhiyyet anlayışına kapı aralamaktadır. Bu bağlamda o, Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi konusunda “Her şey O’dur.”^[24] düşüncesini ileri sürer. Bu düşüncenin temelinde bütünlük içinde görme yaklaşımına ilişkin ortaya konulan metafizik ve epistemolojik bütüncülük anlayışları yer alır.^[25] Mevlânâ, bütünde görülen güzelliğin fark yarattığı düşüncesindedir. Buna gerekçe olarak Mevlânâ’nın, “*Havadaki, gökteki her zerre, bizim gözümüzde bütün gül bahçesi, elma bahçesidir.*”^[26] ifadesi örnek olarak gösterilebilir. Çünkü Mevlânâ, her fırsatta insanın bir güzellik evreninde yaşadığını vurgular. Nitekim güzel olan evren, kendini fiziksel bir uyum içinde açmaktadır. O, bunu “göz” analojisiyle ortaya koyar.^[27] Onun bu yaklaşımı, somut güzellik örneklerine dair bir izahtır. Mevlânâ, varlığın, evrenin, bütün doğanın ve onun özel parçası olan insanın Tanrı’dan aldığı güzelliğe ortak olduğunu ifade ederek, somut güzelliklere dikkat çeker. Çünkü onun düşüncesinde insan, doğayla bir bütündür.^[28]

Mevlânâ’ya göre, bütünlükte açığa çıkarılması gereken konu, evrende var olan her bir parçanın bütünlük içinde değer kazanmasıdır. Zira o, tek başına bir anlam değeri taşımayan parçanın, bütün içinde yerini aldığı anda değerli bir görev taşıyacağını doğal fenomenlerden yola çıkarak “*Külle doğru varan, bütüne ulaşan parça-buçüğün bütün dikenleri güzelleşir, güle döner.*”^[29] ve “*Bütünün çeşit-çeşit, renkre renkre parça-buçukları var. Bu bütünün parça-buçuğu, bütüne karşı parça-buçuklara benzemez; güllün bir parçası olan gül kokusu gibi de değildir.*”

[21] Çalışmamızda kullandığımız *Rubâîler*’de geçen beyitleri, Şefik Can’a ait Hz. Mevlânâ’nın *Rubâîleri* çevirisinden alıntıladık. Karşılaştırma yapmak için Abdülbaki Gölpınarlı’nın çevirisinden de yararlandık. Mevlânâ Celâleddin Rumî, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, çev. Şefik Can, C. I-II (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991); Aynı mlf., *Rubâîler*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009); Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1501.

[22] Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1693.

[23] Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. II, B. 1663.

[24] Mevlânâ, *Rubâîler*, 355 (Abdülbaki Gölpınarlı Açıklaması).

[25] Metafizik ve epistemolojik bütüncülük için bkz. Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 338-340; Krş. Saim Gündoğan, *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 67-68

[26] Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 304.

[27] Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 216.

[28] Mevlânâ, *H. Mevlânâ’nın Rubâîleri*, C. I, B. 267; C. II, B. 1502; Bu bağlamda güzellik merkezli bir çevre etiğinin oluşturulması gerekliliği için bkz. Gülsüm Turhan, *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi* (Ankara: Platanus Publishing, 2020).

[29] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. I-VI (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1990), C. I, B. 3019; Aynı mlf., *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, C. I-VI (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), C. I, B. 3007.

Yeşilliğin güzelliği, gülün güzelliğinin parça-buçuğudur; kumrunun sesi, bülbülün şakımasından bir parçadır.^[30] şeklinde izah eder.

Mevlânâ'nın parçaların bütünlük içindeki anlam örgüsü, günümüzde çağdaş ekolojide savunulan “Bir bütün, parçalarının toplamından farklıdır.”^[31] prensibi ile eşdeğer görülmektedir. Zira onun düşüncesinde parça halinde bulunan bir şey, anlam ve varlıktan yoksundur. Bu bakımdan varlıkların varlık-anlam ilişkisi içinde bütünlü olması gerektiği fikri ısrarla vurgulanır.^[32] Bu hususta “kabuk analojisi”ne başvuran Mevlânâ, araç-amaç ilişkisine işaret eder. Varlıklardaki amaç nasıl öze karşılık geliyorsa ve kabuk olarak kabul edilen parça öz için varlık kazanmış bir araçsa, bütün ile parça arasında da benzer bir ilişki mevzubahistir. Onun ifadesiyle, “Küllî akıl özdür, içtir, parça-buçuk akılsa deridir, kabuktur.”^[33] Bu nedenle. “Parça-buçuğu bırak da tüme yüz çevir.”^[34]

Mevlânâ'nın doğa bilincini ortaya koyan bütüncül bakışı konusunda şu çıkarımlarda bulunmak mümkün görünmektedir. Bütüncül bakış, çağdaş ekolojinin felsefi bir öğretisi şeklinde öne sürdüğü tabiattaki her şeyin birbiriyle ilişkili ya da karmaşık durumda olduğu ve insanın bunun içinde bulunduğu anlayışına^[35] karşılık gelmektedir. Mevlânâ, yalnızca klasik çıkarımlarla değil, süreç felsefesinin modern çıkarımlarına benzer şekilde bütünsel doğa içerisinde varlık zincirinin ontolojik değerini öne sürmektedir.^[36] Bu bağlamda doğa ile ekolojik dengeye zarar veren ben-merkezli bakış açısının değiştirilmesi konusunda uyarılarda bulunmuş, bunun yerine doğayı kutsal gören bir perspektif sunmuştur. Tüm bunlarla beraber doğa bilincinin oluşması adına canlı doğa anlayışının ele alınması son derece önem arz etmektedir.

2. DOĞA BİLİNCİ: CANLI DOĞA YA DA DOĞANIN KONUŞMASI

Doğa bilinci söz konusu olduğunda, ele alınması gereken en temel hususlardan biri canlı doğa veya evrenin canlı oluşudur. Canlı doğa, çağdaş din felsefesinde tartışılan konulardan biri olan süreç felsefesinde ele alınmaktadır. Süreç felsefesinde tüm var olanlar arasında organik bir ilişki vardır. Bir şey, diğerlerinden tümüyle ayrı düşünülemez. Geleneksel metafizikte benimsenen “ferdi cevher” anlayışı burada yoktur. Çünkü varoluşun temelini meydana getiren şey, ötekilerle bir ilişki

[30] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2916-2918 (Gölpınarlı Çevirisi); Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2904-2906 (İzbudak Çevirisi).

[31] Odum ve Barret, *Ekolojinin Temel İlkeleri*, 7.

[32] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1940-1941 (Gölpınarlı Çevirisi).

[33] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 3756 (Gölpınarlı Çevirisi).

[34] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 988 (Gölpınarlı Çevirisi).

[35] Richard Spurgeon, *Ekoloji*, çev. Deniz Yurtören (Ankara: Tübitak Yayınları, 2002).

[36] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 854 (Gölpınarlı Çevirisi).

içerisinde olmaktadır.^[37] Her “bilfiil şey (actual entities)”in özü süreçtir. Bu şeyler, onların varoluş ve yok oluş kavramları içinde anlaşılır. Sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin yok olması manasına gelmez. Her asıl şey ya da hal, kendi doğası içinde sınırlıdır. Tüm mükemmeliyeti yapısında bir araya getiren bir bütünlükten söz edilmeyebilir. Evrendeki en iyi uyum, bütünlük bildiren bir geçmişe bağlı olarak birbirine bağlanmış “kalıcı ferdiyetlerin (enduring individualities)” meydana getirdiği uyumdur.^[38]

Süreç felsefesinin bütüncül yaklaşım çerçevesindeki canlı doğa yaklaşımını ortaya koyan “organik ilişki” ve “kalıcı ferdiyet” kavramlarıdır. Organik ilişki kavramı, bir yandan bütünlük içerisinde canlı bir doğa yaklaşımını öne sürmekte, öte yandan Tanrı'nın içkin yönünü öne çıkarmaktadır. Kalıcı ferdiyet kavramı ise zorunlu değişim içinde, değişmeyen bir şeyin olduğunu ortaya koymaktadır.

Sözü edilen süreç felsefesinin kimi temel çizgilerinin Mevlânâ düşüncesinde yer aldığı söylenebilir. Bu konuda, Mevlânâ'dan hareketle, hem süreç felsefesinin söz konusu kimi dayanakları hem de canlı doğa anlayışı ortaya konulacaktır. Mevlânâ düşüncesinde sözü edilen konu, dinamik bir şekilde ortaya konulmuştur. O, doğa bilincine süreklilik kazandıran canlı doğa düşüncesini, doğada canlılığı/sistematigi oluşturan besin zinciri ve varlıkların canlılığı üzerinden ele alır. Bu bakımdan onun canlı doğa öğretisi, “âlem”, “diri”, “canlı”, “toprak”, “dağ”, “demir”, “yel”, “deniz”, “ay”, “ateş” ve “taş” terimlerinin betimlemeleri ve konuşmaları üzerinden ortaya konulmaktadır.^[39] Mevlânâ'nın düşüncelerinin genelinde görülen bu yaklaşım, çağdaş ekolojik ve felsefi çalışmalarda da yer edinmiştir. Örneğin M. Bayrakdar, doğadaki söz konusu canlılığı “tüm canlılık (panbiyoizm)” kavramı ile ifade eder.^[40] Gerçi Mevlânâ, her şeyin gerçek ve doğrudan sebebi olan Tanrı'nın dolaysız olarak ona hayat vermesi sebebiyle doğanın canlı olduğunu anlatır. Bu noktada o, süreç felsefesinin temel unsurlarından olan “organik ilişki” ve “kalıcı ferdiyet” kavramlarına atıfta bulunur. Çünkü Mevlânâ'ya göre, her ayrı parça Tanrı'nın sürekli ve ayrı yaratıcı eylemleriyle canlandırılır. Bu bakımdan, sözü konusu edilen bu ahenk içerisinde hem organik bir bağ hem de kalıcı ferdiyet fikri bulunur. Bu fikir, “*Yel de kuldur, toprak da; su da kuldur, ateş de. Bana karşı, sana karşı ölüdür bunlar; Tanrı ile diridirler.*”^[41] gibi ifadelerle ortaya konulur. Burada geçen “diri” kavramı, mecazî anlamdan ziyade, gerçek manada kullanılmıştır. Çünkü anılan dirilik, arızı evrenin her hakikati kadar somut bir canlılıktır.

[37] Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1968), 11-15.

[38] Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), 280; krş. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 42.

[39] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1006-1019 (Gölpınarlı Çevirisi).

[40] Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*: 89.

[41] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 843 (Gölpınarlı Çevirisi).

Mevlânâ düşüncesinde Tanrı'nın her andaki müdahalesi sayesinde öne çıkan söz konusu canlılık, aynı zamanda doğanın konuşmasına da vesile olur. Konuşan bir varlık olarak doğa, “*Suyun sözünü, toprağın sözünü, balçığın sözünü gönül ehli duyar-anlar.*”^[42] gibi ifadelerle kendini sunar. Çok yönlü ve sürekli olan doğanın konuşması Mevlânâ tarafından “uğultu” şeklinde dillendirilir.^[43] Bu konuşmalardan kimilerinin bizzat doğal şeyler arasında yürütülmesi, doğadaki süreçlerin mekanik olmak bir yana, canlı, dinamik, idrakli, deruni ve dokunaklı olduğunu gösterir. Mevlânâ, bunu “*Hamel burcundaki güneş, otlara ve henüz olmamış hurmalara ne yapar? Bilirsin ya. Arı duru su, çiçeklerle fidanlara neler söyler? Onu da bilirsin.*”^[44] ifadesiyle ortaya koyar. Doğanın kendi içerisindeki bu konuşmaların yanı sıra doğa ile Tanrı arasında geçen şu konuşma daha fazla öne çıkar: “*Tanrı'nın sanatı, cihanın bütün cüzilerine karşı adeta afsuncuların ağzından çıkan soluğun, harfin tesirini yapar. Tanrı çekişi, tesir ve sebeplerle olur. Harfsiz, dudaksız yüzlerce söz söyler Tanrı. Tesir ediş de kederden değil midir? Fakat tesiri, akılla anlaşılmaz.*”^[45]

Doğanın kendi içerisinde ve Tanrı ile konuşmasının önemi, Kur'an'da açık bir şekilde öne sürülür. Çünkü Kur'an'da her şeyin kendi usulünce vahiy aldığı ve her şeye kendi gerçekliğinin verildiği ifade edilir. Bu bakımdan doğa, Tanrı'nın takdirinin ve rahmetinin bir işareti olarak betimlenmiştir.^[46] Nitekim doğanın kendine has ve belirli bir hikmeti vardır. Hz. Süleyman örneğinde olduğu gibi, doğa, duyu bahşedilmiş bir şahsa sözü edilen hakikatleri gerçekten söyleyip iletebilir. Mevlânâ, bize Hz. Süleyman'ın her sabah Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya gitmeyi ve orada yetişen şifalı otları sorgulamayı alışkanlık haline getirdiğini şöyle ifade eder: “*Mescitte yeni bir ot bittiğini gördü mü, ota, adını, faydanı söyle derdi. Her ot, yaptığı işi, adını söyler, ona canım âdetâ, bunaysa zehirim derdi.*”^[47]

Doğa, kendi hikmetini, besin zincirini anlayanlara ve sormayı bilenlere açmaktadır. Bu durum, doğanın Tanrı'yla, insanla bir bütün olması ve iletişim kurması bağlamında gerçekleşmektedir. Sözü edilen iletişimi ya da ilişkiyi gerçekleştiren, doğa bilincinde ve Mevlânâ düşüncesinde önemli olan akıl kavramını ele almakta yarar görünmektedir. Mevlânâ'ya göre akıl, insanı dosta kavuşturan, zorlukların üstesinden gelmeye vesile olan yüce bir varlık ve “altın taç”tır.^[48] Tanrı'nın yarattığı

[42] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 3291 (Gölpınarlı Çevirisi).

[43] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 1019-1029 (Gölpınarlı Çevirisi).

[44] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 1068-1069 (İzbudak Çevirisi).

[45] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 1070-1072 (İzbudak Çevirisi).

[46] *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/164.

[47] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 1288-1292 (Gölpınarlı Çevirisi).

[48] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp, 2010), 101. Bu konuda bkz. Nejdîet Durak, “Mevlânâ ve Kant Felsefesinde Aklın Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2007/2), 27-50; Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20 (2007), 175-202.

ilk varlık^[49] ve seçkin yetilerden biri akıldır. Bu nedenle akıl, manevî ve ontolojik bir değer taşır.[50] Ona göre akıl, rehbersiz olduğu takdirde insanı kendi hazzı ve nefsi istekleri bağlamında şekillendirir. Bu nedenle akıl, kendine bir rehber edinmelidir.^[51] Bu akıl ise küllî akıldır. Ona göre ilâhî yönlü bir mahiyete sahip olan küllî akıl, Tanrı'nın yarattığı yüce manevî yeti ve şahsî ya da cüzi akılların ondan meydana geldiği varlıktır. Bunu, "Akıl, bizim size gönderilmiş bir peygamberimizdir."^[52] ifadesiyle özetler. Mevlânâ, söz konusu akıllar arasındaki ilişkiye atıfla şu ifadeleri ileri sürer: "Aklı cüzi gâh üstündür, gâh baş aşığı, Akl Küllî ise bütün hâdiselerden kurtulmuştur, emindir."^[53] O, cüzi akıl karşısında küllî aklı, en üstün yeti olarak görür. Bunu, "Akl-ı Küll içtir, Akl-ı Cüz'i ise deridir."^[54] ifadesiyle özetler.

Mevlânâ, akla değer ve önem vermekle, akıl-merkezli bir felsefe yapabilmenin imkânına ve doğa ile doğadaki her şeyin bir akla sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak o, akıl yetisini bilginin biricik ve mutlak kaynağı olduğunu iddia eden felsefî anlayışa ve filozoflara karşı çıkmaktadır. Onun düşüncesinde akıl, yalnız başına metafizik realiteleri anlamakta yetersiz kalan bir yetidir. Çünkü ilâhî gerçeklere varmanın en iyi yolu, aşktır.^[55]

Mevlânâ, felsefe ve din konularını ortaya koyarken, akıl-merkezli bir yaklaşımı tercih etmekten ziyade, daha çok aşk-merkezli bir anlayışa başvurur. Çünkü o, felsefe anlayışını insanın kendini bilmesine ve neden yaratıldığının şuuruna varmasına vesile olan aşk kavramı üzerine yoğunlaştırır. Çünkü onun düşüncesinde aşk, kişiyi dinî tecrübeye götüren ve soyut yüksekliklere ulaştıran kişinin ruhsal hayatını düzene koyan, kâmil bir etken ve içsel bir dinamiktir. Zira Platon'a atıfla, felsefe yapmaya bilgelik aşkı deniliyorsa,^[56] bu Mevlânâ için de söz konusudur, bunun yanı sıra, Mevlânâ, "aşkın dilini kullanan"^[57] bir düşünürdür.

Gerçi, aşka atıfla felsefe yapmak, var olanın ötesine geçmenin bir karşılığıdır. Bu anlayış, aşk konusunda kazandığı tecrübe ve edindiği kişilikten beklenen ölçüde açıklamalar yapan Mevlânâ söz konusu olunca daha bir belirginlik kazanır. Mevlânâ, aşkı hem dinde hem de felsefede kullanırken, aşkın sadece tanımını yapmaz, aynı zamanda aşka bir işlev de yükler. Onun takındığı bu tutumu, dinî ve felsefî kanıları yönlendirir. Bu nedenle düşünürün felsefe anlayışını araştıranlar, onun

[49] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 1936 (İzbudak Çevirisi).

[50] Mevlânâ, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, 102.

[51] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 2497-2498 (İzbudak Çevirisi).

[52] Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. I-VII (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), C. III, B. 1037.

[53] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. III, B. 1145 (İzbudak Çevirisi).

[54] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. I, B. 3744 (İzbudak Çevirisi).

[55] Mevlânâ, *Mesnevi*, C. IV, B. 3878-3881 (İzbudak Çevirisi).

[56] Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 64.

[57] Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 38.

kendini betimleyeceği en önemli yolun aşk yolu olduğunu anlarlar. Onun düşüncesinde aşk, boş bir kavram olmaktan öte, fonksiyonel yönü olan, değer koyucu ve koruyucu ruhu olan bir dinamiktir. Çünkü ona göre aşk, temel bir gereksinimdir. Bunu, “*Ey aşk, bütün canlar, senin canının eseridir. Ey aşk, zevkler, güzellikler, senin güzellik kaynağımandır.*”^[58] ifadesiyle ortaya koyar. O, aşkın tanımını ise “*Ey aşk, sen ne biçim şeysin ki, evrende var olan her şey senin ve her şey sensin.*”^[59] gibi ifadelerle ortaya koyar. Ayrıca onun, aşkın can vermek ve iki cihandan vazgeçmek olduğunu ifade ederek işe giriştiğini söylemek mümkündür.^[60]

Aşka atıfla felsefe yapan Mevlânâ'nın aşkın, Tanrı'yı, evreni ve doğayı anlamada etkin bir role sahip olduğu çıkarımında bulunulabilir. Nitekim Mevlânâ'nın düşünce ve söylemlerinden hareketle şu sonuçlara varmak mümkündür: Yaratılışın nedeni aşktır. Tanrı, hem estetik hem de varoluşsal açıdan aşkı yüce bir varlık olarak yaratmıştır. Çünkü aşk, her varlıkta, ilgili varlığın egzistansiyel konumuna göre yansır ve belirir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın düşünceleri ışığında, tartıştığı felsefi konu ve sorunlar arasında bütüncül bir yaklaşımın aşk kavramı üzerinden ortaya konulduğu söylenebilir.^[61]

Mevlânâ için, felsefe yapmak aşk-merkezli bir yaklaşımla daha anlamlı olmakta, Tanrı-evren ilişkisi bağlamında bir bütünlüğün olduğu yönünde aşk kavramının fonksiyonu öne çıkmakta, Tanrı hakkında ben-merkezli konuşurken aşk aktif bir rol üstlenmekte, ilâhî aşkı hissedenin artık Tanrı'nın varlığına delil arama durumunda kalmayacağı hususunda aşkın doyurucu ve tatmin edici gücü idrak edilmekte, Tanrı'yla bütünleşmenin yöntemini aramada aşk etkin bir konum kazanmakta, ölüm ve ölümden sonra hayatın ebedî güzelliği aşkla son bulmakta, varlığı tanıma ve bilgisine ulaşma ile doğa bilinci, doğayla konuşma aşkla mana ve değer kazanmakta gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır.^[62]

Görüldüğü üzere Mevlânâ, felsefi ve hatta dinî düşüncelerini ortaya koyarken temel olarak işaret ettiği ilk kavram aşktır. Bu anlayışla aşkı izah etmeye çalışmış ve Tanrı'nın varlığından âlemin varoluş nedenine kadar her şeyi aşk bağlamında idrak etmek gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüşü, “*Aşksız yaşama ki öl-meyesin. Aşk yolunda can ver ki sonsuz bir hayata kavuşasın.*”^[63] ifadesiyle özetleyen düşünür, aşk kavramının zengin bir içeriğe sahip olduğunu, evrenin, doğanın, doğanın kendisiyle ve Tanrı ile konuşmasının, evrenin içindeki varlıkların var olma sebebinin de aşk olduğu yaklaşımını savunur. Ona göre, Tanrı, evren ve içindeki

[58] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 782.

[59] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 781.

[60] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. II, B. 2211.

[61] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 521, 673, 840; C. II, B. 1166, 1633, 1746.

[62] Krş. Mahmut Erol Kılıç, *Evvele Yolculuk* (İstanbul: Sufi Kitap, 2008), 15; Metin Yasa, *Rubâileri Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 10.

[63] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. II, B. 1793.

varlıkları aşk uğruna yaratmıştır. Tanrı'yla işlev kazanan ve bir başlangıç ilkesi olan aşk, merkezi bir pozisyona sahiptir.

Sonuç olarak, Mevlânâda ileri sürülen canlılık, dinamizm, akıl ve aşk kavramları üzerinden varlığın özünü anlamak ve anlamlandırmak adına günümüz süreç felsefesi açısından bir önem, değer ve öz içermektedir. Her şeyin canlı ve hatta idrak sahibi olduğu fikri, bir yandan süreç felsefesinin temel dinamiklerine atıf yaparken öte yandan doğaya ve doğanın her bir zerresine karşı sorumluluk bilincini, duyarlılığı ve saygıyı da beraberinde getirir. Bu durumu ise ekolojik bilinci gündeme getirir.

3. EKOLOJİK BİLİNÇ: SÜREÇ VE OLUŞ

Günümüzde ekolojik veriler ve ekolojik bilinç açısından, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında nasıl makul bir yaklaşım çıkarılabilir? Çünkü on üçüncü yüzyıl metafiziği, günümüzde kullanılacak ve başvurulacak tek arayış olmamalıdır. Ancak Mevlânâ, kendi çağını ve ötesini aşan bir felsefi derinlik, bilgi, birikim ve kabiliyete sahip olduğu için günümüzün birçok sorununa cevap oluşturacak felsefi ve dinî dayanak ortaya koymaktadır. Örneğin, ekolojik açıdan onun düşüncelerinin önemi ve değeri, evreni, evrenin içindeki varlıkları ve Tanrı-evren ilişkisini yakından tanımaya, anlamaya ve anlamlandırmaya vesile olduğu noktalarda yatar. Bütün bunlar, açık bir anlatımla değil, daha çok şiirsel ifadeler bağlamında, akılla, sezgiyle ve aşkla daha iyi kavranabilecek bir üslupla aktarılır. Mevlânâ'nın düşüncelerinin bütününde ışıldayan şey, söz konusu kavramlar vasıtasıyla ekolojiye dair öne sürülen iyimserlik ile ekoloji ile doğrudan veya özgün bir ilişki halinde bulunmak gibi hususlardır. Örneğin, yukarıda bir nedenle ifade edildiği üzere her şeye Tanrı'nın can vermesi, her şeyin insan için bir birey olarak görülmesini ve ona göre ilgi gösterilmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan insanın evrende yalnız olmadığı ve doğanın bizzat kendisinin yol arkadaşı olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü Mevlânâda Tanrı, evren, evrenin içindeki varlıklar ve bizzat ekolojik varlıkların kendisi bir bütünlük içinde bulunduğu için her şey insan gibi canlıdır. Bu açıdan Mevlânâ'nın ekolojik mesajları ve anlayışı, ekolojik bilinç oluşturmak adına gündeme getirilmeyi hak eden bir öz ve değer taşımaktadır. Nitekim günümüzde insan, ekoloji ile olan bağı hakkında konuşmaktan utanacak bir duruma gelmiştir. Doğanın insanı yargılayacak bir konuma gelmesi, insanın içgüdüsel olarak taşıdığı bir durumdur. Çünkü insan günden güne ekolojik bilinçten uzaklaşmakta ve kendisinin ontolojik olarak ilişki kurduğu Tanrı, evren ve evrendeki bütün varlıklara yabancılaşmaktadır. Tam bu noktada Mevlânâ'nın düşünceleri, bizlere farklı bir görüş, yol ya da bir ekolojik düşünce kazandırabilecek mahiyettedir.

Mevlânâ'nın ekoloji bilincini doğru bir şekilde idrak etmek için öncelikle, söz konusu bilinci izah etmeye dair ifadeleri titiz bir çözümlemeden geçirmek gerekir. Bu sebeple onun ekolojik bilinç anlayışını meydana getiren ana unsurlar, süreç

kavramı bağlamında ele alınacaktır. Bu ele alışın iki temel sebebi bulunmaktadır. Birincisi, aynı kavramların süreç felsefesinde de ciddi bir konumda bulunmasıdır. İkincisi ise sözü edilen bilincin süreç felsefesi ile bütünlük içerisinde yer almasıdır. Anılan iki konunun net bir şekilde idrak edilmesi için konuyla ilişkili olarak kısaca süreç felsefesi ve süreç kavramından söz etmekte yarar vardır.

Anahatlarıyla süreç felsefesi, değişimin, hareketin ve oluşun asıl kaynak olduğunu, varlık alanının sabit yapılardan öte süreç ve oluşlardan meydana geldiğini öne süren metafizik bir yaklaşımdır. Bu düşüncenin kökleri, Batı'da Yunanlı filozof Heraklitos (ö.M.Ö.475)'a^[64], Doğu'da ise Budist felsefeye dayanmaktadır.^[65] Ancak daha modern bir felsefi düşünce olarak kabul edilirse, süreç felsefesi, Henri Bergson (ö.1941), William James (ö.1910) gibi kimi filozoflarda açık bir şekilde ele alınsa bile, sistematik olarak Alfred North Whitehead (ö.1947) tarafından öne sürülmüştür.^[66] Whitehead düşüncesinde, insanda sezgisel bir farkındalık şeklinde algılanan "her şey akar" ilkesi görüldüğünden daha farklı anlamlar taşır. Ona göre düşünce sistemi, söz konusu farkındalık üzerine inşa edilmelidir. Filozof, bu düşüncesini şöyle özetler: "*Şüphesiz, kuramın kompleks bir hale getirilmesiyle çarpıtılmış, o temel, izah edilişi felsefenin nihai gayesi olan bütünlüyci tecrübeye dönersek, şeylerin akışı, felsefe sistemimizi üzerine inşa etmemiz gereken bir genellemedir.*"^[67] Bu yaklaşıma göre süreç, asıl olandır ve varoluş bu yolla kavranabilir. Çünkü süreç, varlığın temelinde değişim ve oluşun olduğunu iddia eden, öngörülen dinamizm içine Tanrı'ya ya aşkın ya da içkin bir şekilde dâhil eden süreklilik olarak öne sürülür.^[68] Bu yaklaşım, statizm, izolasyon, monotonluk gibi durağan durumların yerine dinamizmi, ilişkiselliği, yaratıcılığı öngörür. Bu bağlamda konu Mevlânâ düşüncesinde ele alındığında, doğaya ya da ekolojik hususlarda öne çıkan ifadelerin, süreç felsefesinin esas unsurlarından olan "değişim" ve "oluş" kavramlarına karşılık geldiği görülmektedir. Buna örnek olarak "*A insanlar, sınırsız rahmet, her zaman akıp durmakta; fakat siz onu anlamıyorsunuz; uyumuş kalmışsınız.*"^[69], "*Canın halden hale girmesi gibi her zaman değişir-durur; can, orada her zaman, yeniden yeniye apaçık başka bir âlem görür.*"^[70] ve "*Her solukta, anlayışına bir şey dokunur; bak da gör, her solukta toprağından yeni bir ot biter.*"^[71] gibi ifadeler gösterilebilir.

[64] Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 419-425.

[65] Budist felsefe ile ilişkili çalışmalar için bkz. <http://ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/Buddhism.html> (26 Kasım 2021).

[66] Ayrıntılı bilgi için bkz. John B. Cobb-David R. Griffin, Süreç Teolojisi, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 14-37.

[67] Alfred North Whitehead, Process and Reality: An Essay in Cosmology, Ed. David R. Griffin&Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), 208.

[68] Cobb- Griffin, Süreç Teolojisi, 17-37.

[69] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 3304 (Gölpınarlı Çevirisi).

[70] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 2382 (Gölpınarlı Çevirisi).

[71] Mevlânâ, Mesnevî, C. IV, B. 3077 (Gölpınarlı Çevirisi).

Mevlânâ evrendeki durumları/vakaları, “değişim” ve “an”lardan meydana gelen “oluş” kavramı bağlamında değerlendirmektedir. Varlığa dair öne sürülen bu ansal durumlar/vakalar, süreç felsefesinde, zamansal sürecin gerçek halden bir ötekine “geçiş”i ifade eder. Bu geçiş, Mevlânâda değişim ve ilerleme üzerinden işlenmiştir. Onun ortaya koyduğu değişim anlayışı ise “yenilenme”ye kapı aralayacak bir mahiyete sahiptir. Çünkü ona göre, evrendeki her varlık her an yeni bir ruh veya bedene sahip olabilmektedir.^[72] *Bu hususu açıklayıcı bir şekilde ortaya koyan “Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de bu yenilenmeden haberimiz bile olmaz.”^[73], “Bizim hilmimizden, her solukta yüzlerce baba, yüzlerce ana doğar; sonra da hemen yokluğa düşer-gider.”^[74] ve “Orada can, her an sûret değiştirir... her an yeniden yeniyi ve apaçık bir âlem görür.”^[75] gibi ifadeler örnek olarak ele alınabilir.*

Buradaki beyitler, bir yandan değişimle beraber gerçekleşen yenilenmeye karşılık gelirken; öte yandan “her an yenilenme”, “süreklilik”, “doğuş”, “sûret değiştirme” vs gibi kavramların süreç felsefesinin ileri sürdüğü “yaratıcı tekâmül”^[76] düşüncesini desteklediğini ve açıkladığını gösterir. Ancak Mevlânâ düşüncesinde yenilenme, Tanrı’nın her an yaratması ve yok etmesi manasında öne sürülmüştür. Bunu, “Sana, her solukta bir ölüm var, bir geriye dönüş var; Mustafa da ‘Dünya bir andan ibarettir.’ buyurdu.”^[77] ifadesiyle özetler. Ayrıca yenilenme konusunda o, evrenden bahsederken “sürekli bir yenilenme olduğunu” ısrarla vurgular. Öte yandan Tanrı’dan söz ederken hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı, adaletli, cömert ve ihsan sahibi^[78], bütün yarattıklarına yakın olan^[79], her şeyi gören-duyan-bilen^[80] gibi a posteriori ifadeler kullanır. Tanrı’ya ilişkin bu sıfatlar, yukarıda başka bir nedenle ifade edildiği üzere, filoteolojik bir yaklaşımla aşk ile temellendirilir.^[81] Mevlânâ’nın söz konusu temellendirme yolu olan aşk-merkezli yaklaşım, a posteriori söylemlerden yola çıkarak Tanrı’nın içkinliğini önceleme girişimidir. Çünkü ona göre Tanrı, içkin yönü ile âlemin her yerinde ve anında vardır.

Mevlânâ’nın değişim, oluş ve yenilenme konusunda öne sürdüğü ifadeler, Whitehead’ın süreç felsefesi konusundaki düşüncesiyle benzerlik taşımaktadır. Örneğin Mevlânâ, bu evrende olup bitenin melekût âlemine geçtiğini ve orada olanların

[72] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 764 (Gölpınarlı Çevirisi).

[73] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1149 (Gölpınarlı Çevirisi).

[74] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2686 (Gölpınarlı Çevirisi).

[75] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 2382 (İzbudak Çevirisi).

[76] Krş. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: MEB Yayınları, 1947).

[77] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1147 (Gölpınarlı Çevirisi).

[78] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 2883-2890 (Gölpınarlı Çevirisi).

[79] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. VI, B. 4231-4242 (Gölpınarlı Çevirisi).

[80] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 218-230 (Gölpınarlı Çevirisi).

[81] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. V, B. 2012-2014 (Gölpınarlı Çevirisi).

da bu âleme geri geldiklerini ifade eder.^[82] Benzer şekilde Whitehead, bu evrende olanların “sürekli yok olma (perpetually perishing)” ile karşı karşıya kaldıklarını ve bu nedenle gayp âlemine geçiş yaptıklarını; benzer şekilde gayp âleminde olanların ise bu evrene geri döndüklerini öne sürer. Bu geçiş aşamalarında sevgi duygusunun bu âlemden ötekine ve öteki âlemden bu âleme taşmakta olduğunu da ifade eder.^[83] Whitehead’ın atfı yaptığı söz konusu âlemler arasındaki geçişlerde ortaya çıkan oluş ve sevgiye dayalı güçlü bağ, daha önce başka nedenle dile getirilen Mevlânâ’nın aşk-merkezli felsefesi ile ortaya çıkan ilişkiye benzemektedir. Bu benzerlik, Mevlânâ düşüncesinde âlemin her parçasında, evrende ve evrenin içindeki varlıklarda, öne sürülen değişim, oluş ve yenilenme kavramlarında daha fazla öne çıkmaktadır. Bu durumu en iyi izah eden yaklaşımlardan biri, süreç felsefesidir. Çünkü tüm bunlar, süreç felsefesi ile bir bütünlük oluşturmaktadır.

Gelinen aşamada, değişim ve yenilenme kavramları, Mevlânâda evrendeki ansal oluşumların temel kavramları olarak ifade edilmiştir. O, bu kavramlarla birlikte ilerleme kavramına da değinir. İlerleme kavramı açısından evrende var olan her varlık, her an kemâle ulaşmak için devamlı olarak adımlar atar. Ona göre, yokluktan varlığa ve varlığın da kendi içinde katmanlaşma ve geçişlerine ilişkin evreler bulunmaktadır.^[84] Bu evreler, bir konumdan daha yüksek bir konuma intikaldeki aşamada ezeli olarak takdir edilmiş devir halleridir. Bu devir halleri, sözü edilen devir kuramının izahlarıdır. Mevlânâ, söz konusu halleri sırasıyla dile getirir. İnsan, ilkin cansız varlıktı, sonra gelişen bir bitkiye dönüştü, bitkiyken öldü, daha sonra hayvan şekliyle ortaya çıktı; hayvanken öldü ve ardından, insan oldu. Haller arasındaki bu geçişler, insanın hayvansal içgüdülerinden ve isteklerinden vazgeçerek yeni bir hal için kapı aralamasıdır. Bu hal için insanın insanken ölmesi gerekir. Çünkü insan, ancak bu haliyle melek yönünü ortaya koyar. Başka bir deyişle insan, ruhî yönüyle bağlandığı melekût âlemine ulaşmış olur. Böylece insan, asıl kaynağına kavuşmuş olur. İnsan melek âlemine ulaştıktan sonra da kendini Tanrı’ya kurban etmelidir. Çünkü yalnızca bu şekilde tarif edilemeyen, açıklanamayan dairenin bitiş noktasına varılmış olur.^[85]

Açıkça anlaşıldığı üzere, evrendeki her şey en küçük parçasından en büyüğüne kadar süreklilik arz eden çok hızlı bir değişim, oluşum ve ilerleme içindedir. Bu nedenle tüm varlık, her an yok olup var olabilecek bir devir aşamasındadır. Bunun gerçekleşmesi ise Tanrı sayesinde. “Her an Tanrı ile birliktelik” düşüncesine karşılık gelen söz konusu yaklaşım, Tanrı-evren bütünlüğünü öngörür. Süreç felsefesi bakımından da önem taşıyan bu bütünlük, Tanrı’nın içkin yönüne dair açıklayıcı bir atıftır. Nitekim Mevlânâda Tanrı’nın evreni kuşatan bir varlık olduğu

[82] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1897-1899 (Gölpınarlı Çevirisi).

[83] Whitehead, *Process and Reality*, 341-344.

[84] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 791-794 (Gölpınarlı Çevirisi).

[85] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III, B. 3902-3907 (Gölpınarlı Çevirisi).

fikri, geniş bir yer edinir.^[86] Bu fikir ise evrenin Tanrı'dan bağımsız düşünülmemesi gerektiğine karşılık gelir. Onun ifadesiyle, “*Biz onun gölgesiyiz, cihan da bizim gölgemizdir.*”^[87] Çünkü ona göre, Tanrı'nın sürekli yaratması, Tanrı'nın evren ile bir bütünlük oluşturmasıdır. Bu bütünlük, bir yandan Tanrısız evren veya evrensiz Tanrı olmayacağı, yani Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği vurgusunu öne çıkarır. Öte yandan ise devir nazariyesinde olduğu gibi, varlık zincirini meydana getiren her halkanın önemli ve değerli olduğu yapısına karşılık gelir. Söz konusu varlık zinciriyle vurgulanan husus ise hem âlemde var olan dengeye işaret etmek; hem de varlığı anlamaya ve bilgisini temellendirmeye dair bir girişimdir. Bu girişim, doğa ve ekolojik bilinç arasındaki etkileşimin veya ilişkinin nasıl ele alınması gerektiğine dair bir ipucudur.

4. DOĞA BİLİNCİNDEN EKOLOJİK BİLİNCE DOĞRU

Doğa ve ekolojik bilincin oluşması için hem felsefi hem de dinî açıdan değer taşıyan ve öne çıkan yaklaşımların başında bütüncül yaklaşım gelir. Çünkü bu yaklaşım, bir yandan çağdaş ekolojinin felsefi bir kuram olarak ortaya koyduğu doğadaki her şeyin birbiriyle ilişkili ya da kompleks durumda olduğu ve insanın bunun içinde bulunduğu perspektifine karşılık gelir. Öte yandan ise teolojik açıdan dinlerin köklerini oluşturan, örneğin İslâm'ın, tevhid anlayışı, itikat ve maneviyat için bereketli bir toprak sağlayan birlik ilkesine dayanır. Birlik, İslâm dini için aslıdır. Çünkü İslâm dini, Tanrı'nın, vahiy akışının, âlemin, tabiatın, insanlığın ve nihai olarak var oluşun birliğini vurgular. Bütün parçalara yansıyan bu birlik, çeşitliliği kucaklar ve diri tutar. Kur'an'da belirtildiği gibi, “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”^[88] Açıkça anlaşıldığı üzere Tanrı'nın aşkın ve içkin olduğu konusuna atıf yapılmaktadır. Çünkü Tanrı, bâtın ve zâhirdir^[89], yani hem içe dönük hem de dışa dönüktür. İslâm'ın gücü, görünüşte zıt şeyleri bağdaştırma ve çeşitliliği uyumlulaştırarak temeldeki birliğin kavranmasını ve uyumsuzluğun barışıklığa dönüşmesini sağlama kabiliyetinden gelir.^[90] Konumuz itibarıyla ortaya konulan hem felsefi argümanlar hem de dinî dayanaklar, bu anlayışa, Tanrı'nın ve bütün var oluşun birliğine, bütünlüğüne dayanan bir doğa ve ekoloji bilinci öngörmektedir. Bu bilincin en temel esası ise insanın ilâhî güçle ve tabiatla bağlantılılık aracılığıyla bütünleşmeyi yaşamasıdır. Hem felsefenin hem de dinin ayrılmaz bir parçası olan bu tema, Mevlânâ tarafından etraflıca işlenmiştir.

[86] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1493 (Gölpınarlı Çevirisi).

[87] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 473.

[88] el-Bakara 2/115.

[89] el-Hadîd 57/3.

[90] Abdul Aziz Said ve Nathan C. Funk, “İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003), 155.

Mevlânâ'nın doğa ve ekolojik bilinç konusundaki görüşleri ele alındığında, bütüncül yaklaşım ile birlikte ele alınması gereken en önemli hususlardan biri ulûhiyyet anlayışıdır. Onun ulûhiyyet yaklaşımı, doğa ve ekoloji algısını belirleyen bir sisteme sahiptir. Çünkü o, ulûhiyyet görüşünü öne sürerken bazı a priori ve a posteriori ifadeleri birlik ve bütünlük içerisinde işlemiştir. Mevlânâ'nın a priori ifadeleri (Tanrı'nın aşkın boyutu), doğa bilincinin metafizik yönüne; a posteriori ifadeleri (Tanrı'nın içkin boyutu) ise doğa bilincinin fizik yönüne işaret eder. Düşünürün söz konusu bütüncül yaklaşımı, süreç felsefesi açısından önem taşıyan Tanrı-evren bütünlüğünü çağırıştırır. Mevlânâ'nın bahse konu olan düşüncelerinin günümüz süreç felsefesine işaret ettiği şeklinde bir yorum desteklenebilir. Çünkü o, Tanrı, evren ve doğa konusunda bütünsel bir dünya görüşünü savunur.

Mevlânâ, Tanrı'ya dair görüşlerini ortaya koyarken Tanrı'nın aşkın ve içkin yönlerine dikkat çekerek, çift kutupluluğa işaret eder. Tanrı'nın aşkınlığı, değişmez, bağımsız ve mutlak olan yönlerine karşılık gelirken; içkinliği ise evrenin içinde bulunan, evrenin içindeki bütün oluşa müdahale eden ve değişen yönlerine karşılık gelmektedir. Sözü edilen aşkınlık ve içkinlik, birbirinden farklı kutuplar biçiminde görülen ve paradoksal iki kutuptan söz ediliyor şeklinde anlaşılabilir, ancak Tanrı, anılan kutupların birbirini içermesi sonucunda bir ve aynıdır.^[91]

Mevlânâ için aşkınlık söz konusu olduğunda, konumuz itibariyle doğa ve ekolojik mesajlar göz önünde bulundurularak, metaforlar aracılığıyla^[92] Tanrı'nın aşkın yönünü a priori bir yaklaşımla, "Güzel Tanrı" ve "Tanrısal Güzellik" gibi kavramlar kullanmak suretiyle "Tanrısal Güzel İsimler"e işaret etmektedir.

Mevlânâ, âlemde bulunan tüm güzelliklerin ve doğanın, Tanrı'nın mutlak ve güzel olmasından ötürü, pay aldığı ısrarla vurgulamaktadır. Mevlânâ'nın Tanrı'ya dair işaret ettiği güzellik, "âlemi aydınlatan"^[93], "göze hitap eden"^[94] ve "baş döndüren"^[95] şeklindeki nitelikleri özünde taşımaktadır. Bu nitelikler ise a priori güzelliğin âleme yansıdığına göstergesidir.

Mevlânâ'nın Tanrı'ya atfettiği aşkın yön, bir taraftan Tanrı'yı zorunlu varlık yaparken, öte taraftan O'nu varlığın her görünümü içinde varlıkla bütünleşen bir varlık olarak görülmesine sebep olur.^[96] O, Tanrı'nın aşkın boyutu bağlamında,

[91] Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005), 137; Fatma Karakaş, Mevlânâ'nın *Mesnevi'sinde Doğa Bilinci* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 36-55.

[92] Krş. Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *1. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1986), 39-93.

[93] Mevlânâ, *Rubâîler*, 30.

[94] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1509.

[95] Mevlânâ, *Hiz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1774.

[96] Mevlânâ, *Rubâîler*, 21.

Tanrı'nın bizim için sıradan herhangi bir obje olduğu sonucuna varmaz. Çünkü Tanrı, bizsiz bir ilktir, her şeyin ötesinde olma anlamında bağımsız ve aşkındır. Başka bir ifadeyle, O, evren veya evrenlere gereksinim duymaz, her şeyi kuşatır; ancak O'nu hiçbir şey kuşatamaz.

Mevlânâ, Tanrı'nın aşkın yönünün insan ve evren aracılığıyla bilinebileceğini ifade eder.^[97] Bu yaklaşımı “*Biz onun gölgesiyiz, cihan da bizim gölgemizdir.*”^[98] ifadesiyle özetler. Burada öne çıkan husus, Tanrısız evren veya evrensiz Tanrı olmayacağı vurgusudur. Çünkü Mevlânâ'ya göre, Tanrı, kendisini hem batin hem zahir olarak niteler.^[99]

Mevlânâ'da evreni, doğayı ve insanı kuşatan güç, Tanrısal birliktir. Anılan birliğe kaynaklık eden şey ise Tanrısal aşkınlıktır. Bu birlik ve aşkınlık düşüncesi, “*Sen şekle taptıkça iki görünür sana; fakat şekilden kurtulana göre birdir o.*”^[100] gibi paradoksal ifadelerle anlatılarak, Tanrısal aşkınlık ve içkinliğe bağlı zıtlıkları bağdaştırma ve uyumlu hale getirme hedeflenmiştir. Mevlânâ'da, “*Hem ap-açık meydanda, hem gizli.*”^[101] gibi paradoksal ifadeler, yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu ifadeler, bir taraftan Tanrı'yı bilme, anlama ve tanımlama; diğer yandan ise Tanrı'ya atıfla âlemi ve tabiatı algılama arzusuna dayanır. Burada öne çıkan hususlardan biri, hem süreç felsefesinin temel kavramlarından olan hem de doğa bilincinin metafizik yönünü içeren “Tanrısal kuşatıcılık” kavramıdır. Mevlânâ, Tanrısal kuşatıcılığı Tanrı'nın muhit^[102], tek^[103], ezeli-ebedî^[104], doğmayan-doğurmayan^[105] gibi sıfatlarıyla dile getirir.

Mevlânâ'ya göre Tanrı'nın aşkın yönü, güzellik ve Tanrısal güzel kavramları ile bunun evrene yansıyan nitelikleri; Tanrı'nın tek, eşsiz ve mutlak gibi sıfatları ve Tanrı, evren, insan ilişkisinin karşılıklı tezahürleri bağlamında ortaya çıkar. Bir başka deyişle, evrenin ve evrendeki hiçbir varlığın Tanrı'dan bağımsız düşünülme-yeceği vurgusu söz konusudur. Bu bakımdan doğa ve ekolojik bilinç söz konusu edildiğinde, Mevlânâ felsefesi, insan-merkezli veya doğa-merkezli bir anlayıştan öte, Tanrı merkezli bütünü öngören bir anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Şimdi sözü, Tanrı'nın içkin yönüne getirelim.

Mevlânâ düşüncesinde, Tanrı'nın içkinliği, aşkınlık ile bir bütün halinde ortaya konulur. Ayrıca Tanrı'nın içkin yönü, O'nun diğer varlıklarla ilişkisini tayin etmesi

[97] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. II, B. 1858.

[98] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 473.

[99] Mevlânâ, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri*, C. I, B. 483.

[100] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 680 (Gölpınarlı Çevirisi).

[101] Mevlânâ, *Rubâîler*, 28.

[102] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 1493 (Gölpınarlı Çevirisi).

[103] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 2511 (Gölpınarlı Çevirisi).

[104] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. IV, B. 3501 (Gölpınarlı Çevirisi).

[105] Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, B. 2769 (Gölpınarlı Çevirisi).

bakımından son derece önem arz eder. Düşünürün bu yaklaşımı güzellik kavramı bağlamında ele alındığında, içkin yön hem anlam kazanmakta hem de iyice ortaya çıkmaktadır. Burada, Mevlânâ'ya göre a posteriori güzellik ile evrende ve evrendeki varlıklarda görülen güzelliklere işaret edilmektedir. Bu şekildeki güzellikler, içkinlik kavramı ile dile getirilebilir. Nitekim düşünür, eserlerinde Tanrı'nın içkin boyutuyla âlemde bulunduğunu, kendisinin güzelliğini ve kendi niteliklerini âleme yansıttığını açık bir şekilde ifade eder. O, ilk etapta, evren genelinde ve doğa özelinde en güzel olan varlığın Tanrı olduğunu belirtir.^[106] Güzel olan Tanrı, bunu evrene de yansıtır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın içkin olan boyutuna karşılık gelir. Tanrı'dan gelen güzellik ile nitelenen bu âlem, doğa ve âlemin içindeki varlıkların, güzelliklerini Tanrı'ya borçlu olduğu vurgulanır.^[107]

Dahası, Mevlânâ, Tanrı'nın içkin yönünü, a posteriori güzellik açısından "güzel evren" ve güzel evrende güzellik örnekleri" gibi kavramlarla ifade eder. Bu âlem ve içindeki varlıklar, Tanrı'nın varlığına işaret eden en önemli kanıtlardan biridir. Çünkü O, bütün ihtişamı, kusursuzluğu, mükemmelliği ve güzelliğiyle bu evrende tecelli etmiştir. Bu nedenle Mevlânâ, hem mutlak güzel olan Tanrı'ya hem de tanrısal güzelliğin a posteriori şeklinde tecelli ettiği güzel evrene ve doğaya değer vermektedir.^[108]

Mevlânâ'nın ortaya koyduğu güzel evren yaklaşımı, İbn Arabî ve Gazzalî (ö.1111)'nin güzel evren konusundaki görüşlerine benzemektedir.^[109] İbn Arabî ve Gazzalî'ye göre evren, güzel ve yetkin olan Tanrı'dan pay almıştır. Benzer şekilde Mevlânâ, evren ve onun her tarafında güzelliğin mevcut olduğunu açıkça ifade eder.^[110] Ayrıca Mevlânâ'nın söylemleri dikkate alındığında, Tanrı'nın aşkınlık ve içkinlik yönlerine dair, destekleyici seviyede, Muhammed İkbal (1877-1938)'in düşüncelerine atıf yapılabilir. İkbal, Tanrı'nın eşzamanlı olarak aşkın ve içkin olduğunu vurgular.^[111] İkbal'in ifade ettiği paradoksal yaklaşım, Mevlânâ tarafından, önceden ele alınmıştır. Bu konuda Mevlânâ'nın "Ne ben benim, ne sen sensin, ne bensin; hem ben benim, hem sen sensin, hem sen bensin. Seninle öyle bir haldeyim ki; ben mi benim, sen mi bensin?"^[112] ifadesi yeterince açıklayıcı görünmektedir.

Mevlânâ, Tanrı, öteki ile ilişki kurduğunda, ötekinin ontolojik statüsünde alınganmaz. Çünkü Tanrı'nın aşkınlık ve içkinliği kendine hastır ve ötekinden yücedir. Bu tutumu, Aydın'ın Whitehead hakkındaki "Tanrı'nın 'asli' yanı da sürece

[106] Mevlânâ, *Rubâiler*, 37.

[107] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 316, 810.

[108] Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*, C. I, B. 14, 19; C. II, B. 211.

[109] Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 117-118.

[110] Mevlânâ, *Rubâiler*, 58.

[111] Muhammed İkbal, *Cavidnâme, çev. Annemarie Schimmel* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), B. 580.

[112] Mevlânâ, *Rubâiler*, 226.

dâhil olan yanı da tamamen Tanrı'ya özgüdür.^{9[113]} tespiti, Mevlânâ'nın Tanrı görüşü için de yapılabilir. Çünkü ona göre burada bir bütünlük söz konusudur. Zira Mevlânâ'nın Tanrı'nın içkin yönü ile kendine özgünlüğünü ve ötekine kapalılığını bir bütün halinde ileri sürdüğü anlaşılır. Mevlânâ'nın buradaki temel vurgusu, insanın hem teorik hem de dinî bilincinin tatmin edilmesine dayanır. Büyük ölçüde, teorik bilinçle, güzel Tanrı'nın, güzel olan evrenin tamamına içkin olduğu ve evrene yayıldığı, bütün duysal realiteye, güzelliklere ve evrendeki güzel örneklerle hâkim olduğu ve kendini duysal realite bağlamında gösterdiği kast edilir. Öte yandan, dinî bilinçle de Tanrı'nın Mutlak güzellik ve aşkın yönüyle ötekenden farklı olduğu öne sürülmüştür. Ayrıca bu hususla ilgili olarak düşünürün ısrarla vurguladığı şey, Tanrı'nın insanı içine aldığı ancak onun üzerinde olduğu ve insanın da Tanrı karşısında bir öteki gibi durmadığı fikridir.

SONUÇ

Doğa ile bütünleşme, hem özlenen ve arzulanan doğal görünüşleri ortaya çıkaran hem de yaşanan doğa ve ekoloji sorunlarının çözümüne katkı sağlayan bir içerik ve güce sahiptir. Bu gücü ortaya çıkaracak olan felsefe, bilim, teoloji ile birlikte din felsefesi açısından bazı düşünceleri ele alıp tartışma gerekliliği doğmaktadır. Bu düşünceden hareketle Mevlânâ'nın konuya dair görüşleri incelenmiştir. Mevlânâ, doğa ve ekoloji konusunda öne sürülen birçok problemi ele almış ve bunu kendine has üslubuyla teolojik ve felsefi düzeyde ortaya koymuştur.

Mevlânâ'nın konu hakkındaki görüşleri arasında dikkatimizi en çok çeken kavram güzellik kavramıdır. Çünkü güzellik kavramı ile Tanrı arasında bir bağ olabileceği fikri akla gelmektedir. Bu fikir, düşünen özne için bir yandan görme, bakma veya kalp ile idrak etme, tasdik etme tefekkürüne dayanırken, öte yandan güzelliğin içindeki ve ötesindeki realiteyi keşfetme, bulma amacına bağlıdır. Bu tefekkür ve amaç, nihayetinde var olan tüm güzelliklerden daha güzel ve mutlak olan bir Tanrı'nın olduğu sonucuna götürür. Bu netice ise doğa ve ekolojik bilincin oluşmasının kapısını aralamaktadır. Nitekim Tanrı'nın mutlak güzel olması, âlem ve içindeki bütün güzelliklerin ondan kaynaklandığını ve bunda, insanda bulunan antropomorfik özelliklerden sonlu olma, artma ve eksilme olmadığı belirtilmelidir. Çünkü güzel olan Tanrı'nın mükemmel güzelliği ezeli ve ebedidir. Böylelikle doğanın sadece insanın tasarrufuna bırakılmadığını, doğanın tek sahibi olmaktan ziyade, bir parçası olduğunu anlayan insanın istediği gibi ve sorumsuzca doğayı kullanamayacağı gerçeği açığa çıkmaktadır.

Mevlânâ, doğa bilincine kapı aralayan bütüncül bir yaklaşıma işaret ederek, evrenin Tanrı'yla oluşu, güzel Tanrı sayesinde evrenin güzel olarak nitelenmesinin olası olduğunu vurgular. Anılan bağlamda o, evren ve evrenin içindeki varlıkların,

[113] Aydın, *Âlemden Allah'a*, 76.

Tanrı'nın "her şey olması" sonucunda yeni bir anlam örgüsü kazandığına da işaret eder. Söz konusu anlam örgüsü, Mevlânâ'nın düşüncesinde geniş bir yer tutan bütünlük anlayışıdır. Bu anlayış, açıklayıcı, olgunlaştırıcı ve birleştirici yönlerinin ortaya koyduğu özde barınmaktadır. Bu öz, Mevlânâ için, Tanrı'yı, varlığı, varlık zincirini, evreni ve evrenin içindeki varlıkları, doğayı bir bütün halinde görme çabasının ortaya koyduğu anlamdır. Dolayısıyla, doğru içerikli bir yaklaşımla ikiyi adeta bir gören ve evreni Tanrı'yla anlamaya çalışan derin bir bütünlük görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu görüş doğru bir şekilde anlaşıldığında, ne Tanrı'nın evrenleştirildiği ne de evrenin Tanrısallaştırıldığı sonucunu ortaya çıkarır. Onun teosofisini oluşturan bu sonuç, bütün evreni, doğayı kucaklar. Bu doğa, sadece organik, doğal ve somut şeyleri değil, çevredeki her şeyi kapsayan canlı bir doğadır.

Mevlânâ'nın canlı doğa öğretisi, süreç felsefesinin kimi temel unsurlarını kapsayan bir yaklaşımla dinamizm, varlık ve besin zinciri, akıl ve aşk gibi kavramlar bağlamında işlenmiştir. Doğa söz konusu edildiğinde, Mevlânâda bu kavramlar arasında aşk kavramı daha fazla öne çıkmaktadır. Çünkü ona göre aşk olmadan Tanrı ve evren anlaşılmaz. Aşk, Tanrı'yı anlamada, O'na ulaşmada, evren ve içindeki varlıklarla münasebet kurulmasına imkân sağlamada, doğa bilincinin oluşmasında ve bütün bunların basit bir şekilde idrak edilmesinde önemli bir öz taşıyıcıdır. Bu öz, Tanrı'yı, evreni ve insanı organik bir bütünlük içerisinde birleştirmektedir. Evrendeki her varlığın sözü edilen bütünlük içerisinde daha anlamlı ve değerli hale gelmesi, bir yandan süreç felsefesine katkı sunarken öte yandan ise bazı ekolojik verileri ve ekolojik bilinç ile doğa bilincini incelemektedir.

Ekolojik bilinç söz konusu olduğunda, tabiattaki canlıların varlığında öne çıkan değişim, süreç, oluş, yenilenme ve ilerleme, Tanrısal sürece tabii melekût âleminde gelen devamlı akışlarla mümkün olmaktadır. Öte yandan varlıkların her an halden hale girmeleri, "en iyi" olana ulaşmaları durumudur. Bu durum ise ekolojik bilinç oluşturmanın teolojik ve felsefi bir izahıdır. Bu izah, süreç felsefesinin temel dinamikleri olan süreç ve oluş kavramlarının gerekliliğini, doğanın kendisinin Tanrı'dan ve insandan bağımsız olmadığını ve bir Tanrı-evren bütünlüğünü kapsamaktadır.

Tanrı-evren bütünlüğünü öngören çift kutupluluğunun görünümü ve bunların doğa ve ekolojik bilinç ile olan ilişkisi konusunda birtakım çıkarımlar öne sürülebilir. Tanrı'nın her an yaratma halinde olduğu düşüncesi, doğanın Tanrı'yla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koyar. Güzel Tanrı ve O'nun yansıması olan güzel evren, güzel bir doğanın yaratıldığına ve bunun aynı şekilde korunması gerektiğine işaret eder. Tanrı'nın varlığının kendinde olması ve varlıkların varoluşlarını ve sürekliliğini devam ettiren bir etken olarak varlıklara kaynaklık etmesi, doğa bilincinin fizik yönünü açıklayan a posteriori örneklerle desteklendiğini gösterir. Tanrı ile her an birlikte olmanın bir sonucu olarak doğayı ve evreni kuşatan ilâhî güzellikler, doğa bilincini dikkate almanın değerini açıklayıcı bir şekilde öne sürer.

Bir muhit olarak Tanrı'nın her şeyi kuşatan bir varlık olması fikri, insanların doğa bilinci açısından çevresine karşı daha duyarlı, sorumlu ve hassas olmasını sağlar. Mevlânâdan hareketle ileri sürülen bu çıkarımlar, özünde değişim ve oluşumu savunurken, öte yandan bütün değişimlerin gerisinde değişmeyen bir varlığa dair argümanlardır. Söz konusu değişen ve değişmeyen bu yaklaşımlar, Tanrı'nın içkin ve aşkın yönleridir. Doğa ve ekolojik bilincin fizik ve metafizik yönleri buna göre şekillenir.

Sonuç olarak, Mevlânâ'nın düşüncesinde doğa bilinci, süreç felsefesinin öngördüğü felsefi derinliğe paralel bir şekilde, evrenin ansal oluşumlarla, evren ve içindekilerin Tanrısal içkinlik ile iç içe olduğu düşüncesiyle ifade edilmiştir. Mevlânâ'nın kendine özgü ifadelerle öne sürdüğü ulûhiyyet anlayışı, söz konusu çift kutupluluğa dayanmaktadır. Bu yaklaşım, hem ekoloji açısından yeni bir bakış açısına hem günümüzde öne çıkan ekolojik sorunlara farklı bir açılıma hem de doğa ve ekolojik bilince dair farkındalık oluşturmada kapı aralayacak bir öz taşıır.

KAYNAKÇA

- Akurgal, Ekrem. *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aydın, Mehmet S. *Älemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekamül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.
- Burckhardt, Titus. *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.
- Cevdet Kılıç. "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 20/8 (2007), 175-202.
- Clarke, C. "Canlı Evren: Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'sinde Doğa". *İslam ve Ekoloji Bahsedilmiş Bir Emanet*. haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin. çev. Nurettin Elhüseyni. 67-87/İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003.
- Cobb, John B. - Griffin, David R. *Süreç Teolojisi*. çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Durak, Nejdet. "Mevlânâ ve Kant Felsefesinde Aklın Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2 (2007), 27-50.
- Görmez, Kemal. *Çevre Sorunları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Gündoğan, Saim. "Hicri İkinci Asırda Din Felsefesinin İzleri". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-4*. ed. Hidayet Aydar vd. 193-223. Ankara: İKSAD Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Gündoğan, Saim. *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Güney, Emrullah. *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003.
- Hayyam, Ömer. *Rubailer*. çev. Ali Güzelyüz. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Hazen, William E. *Reading in Population and Community Ecology*. Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1970. <http://ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/Buddhism.html> (26 Kasım 2021).
- İkbal, Muhammed. *Cavidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Keklik, Nihat. "Mevlânâ'da Metafor Yoluyula Felsefe". *1. Milli Mevlânâ Kongresi*. 39-93. Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Evvele Yolculuk*. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- Kılıç, Sadık. *Tabiatdaki Metafizik ve Guenan'un Doğu Metafiziği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Kışlalıoğlu, Mine & Berkes, Fikret. *Çevre ve Ekoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Kocataş, Ahmet. *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1992.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002.
- Krishnaamurti, Jiddu. *Doğa ve Çevre Üzerine*. çev. Nurgül Demirdöven-Deniz Demirdöven. İstanbul: Ayna Yayınevi, 2001.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî.* çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat.* çev. Nâbi Avcı. Ankara: Gençlik ve Spor Yayınları, 2019.
- Odum, Eugene P. & Barret, Gary W. *Ekolojinin Temel İlkeleri.* çev. Kani Işık. Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler).* çev. Abdalbaki Gölpınarlı. C. I-VII. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri.* çev. Şefik Can. C. I-II. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis).* çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp, 2010.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi.* çev. Abdalbaki Gölpınarlı. C. I-VI. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1990.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî.* çev. Veled İzbudak. C. I-VI. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Rubâiler.* çev. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009.
- Said, Abdul Aziz ve Funk, Nathan C. "İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi". *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet.* haz. R. C. Foltz-F. M. Denny-A. Baharuddin. çev. Nurettin Elhüseyni. 155-175. İstanbul: Oğlak Bilimsel Yayıncılık, 2003.
- Slobodkin, Lawrence B. *A Citizen's Guide to Ecology.* New York: Oxford University Press, 2003.
- Spurgeon, Richard. *Ekoloji.* çev. Deniz Yurtören. Ankara: Tübitak Yayınları, 2002.
- Stumpf, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy.* Newyork: McGraw-Hill Book Company, 1966.
- Turhan, Gülsüm. *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi.* Ankara: Platanus Publishing, 2020.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- V.I., Panov. "Ecological Thinking, Consciousness, Responsibility". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 86 (2013): 379-383.
- Vester, Frederic. *Ekolojinin Anlamı: Evrendeki Bütünsellik Ağının Kavranması.* çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997.
- Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni.* çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas.* New York: The Free Press, 1967.
- Whitehead, Alfred North. *Modes of Thought.* New York: The Free Press, 1968.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology.* ed. David R. Griffin & Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.
- Yasa, Metin. "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci". *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum, C.2.265-272.* İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Yasa, Metin. *Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar.* Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme.* Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metod Olarak Paradoksal Konuşmak.* Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Yasa, Metin. *Rubailerini Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi.* Ankara: Elis Yayınları, 2010.