

**ÇEVRE PROBLEMİNE ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM:
“DOĞANIN EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ”**

(İslâmî Bir Perspektif Denemesi)

Yrd.Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT

Fırat ün. İlahiyat Fak.

Email: tyesilyurt@firat.edu.tr

Günümüzde çevre sorunlarının dünya çapında bir bunalım haline gelmesi ve insanlığın geleceği için bir tehdit oluşturması üzerine, bu konu, çok sayıda insanın bu kadar uzun süre gündeminde kalmayı başarabilmiştir. Bugün bu alanda kurulan müstakil fakülteler yanında, kitle iletişim araçları aracılığıyla insanlar bilinçlendirilmekte, artık birçok gazete ve dergide çevre köşeleri yer almaktadır. Çevreyle ilgili kitlesel hareketler yapılmakta, çevreci dernekler, vakıflar oluşturulmakta ve hatta partiler kurulmaktadır. Çevreyle ilgili bakanlıklar yanında, yasalar çıkarılmakta, bu konuda uluslararası konferanslar düzenlenmekte ve kuruluşlar oluşturulmaktadır.¹ Bu nedenle artık “çevre hakkı” insanın en temel haklarından biri olarak görülmektedir.²

Modern batılı insanın tabiata bakış açısı 17.yüzyıl rönesansı ile varlık alanına giren temel saik tarafından belirlendi: sadece insanın fiziksel ve en

¹ Uslu, İbrahim, *Çevre Sorunları*, İstanbul, 1995, s.7.

² Kabalcı, İbrahim, *Çevre Hakkı*, İstanbul, 1996.

iyi olasılıkla da duygusal gereksinimleri için kullanılması ve hoşlandıkları her şeyi onunla yapabilsinler diye tamamen insanoğlunun hizmetinde tutulması amacıyla, tabiatın statüsünün bütün manevî niteliğinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nesneye düşürülmesidir. Buna bilimin ortaya attığı mekanistik dünya görüşü de eklenmelidir.³ Modern bilimin doğurduğu dünya görüşü pozitivist, seküler, etik değerlerden yoksun ve mekanistik bir düzeyde olup, kutsal, aşkın, ahlâkî ve teolojik dünya görüşüyle çelişmektedir.⁴

Dünya görüşü, modern insanın ya gereksinimlerini, hırslarını ya da kaprislerini tatmin etmek için kullanabileceği bir nesne olarak kabul ettiği doğaya, insanın nasıl yaklaşacağını belirler. Tabiattaki gizli derin önemi veya saygı duymaya layık şeyi anlayamadığı için –en nihayetinde şans ürünüdür ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır- onun uyumunu bozarak, dolayısıyla da dünya kamuoyunun huzurunu kaçırarak ekolojik krizlere sebep olur ve onu tahrip eder.⁵ İnsanın doğaya karşı kazandığını düşündüğü her zafer karşısında, doğa bizden intikam almıştır. Bu zaferler ilk aşamada tasarladığımız sonuçları verseler de, ikinci ve üçüncü aşamalarda daha önce düşünülmemiş ve pek çok kere birincilerin önemini sifira indiren sonuçlar göstermektedir.⁶ Zira insanın tabiata olan müdahalelerine, tabiatın nasıl tepki vereceği önceden bilinmemektedir ve doğaya karşı elde edilen her başarının bir bedeli vardır.

Sonuçta âlem, felsefî bilimsel düşüncenin, hiç bir yüksek ilkenin müdahalesine imkan tanımadığı ve tamamen şans ve tesadüfün hakimiyeti altında olduğunu söylediği, az ya da çok tutarlı, az ya da çok saçma bir nesnelere yığılı olarak görülmektedir. Kutsalla bağlarını koparmış bir doğa, savaşılması ve mağlup edilmesi gereken vahşi bir hammadde kaynağı olarak görülmektedir.

Sanayi devrimiyle gündeme giren sınırsız kazanma tutkusuyla hız ve güç kazanan sanayileşme, yalnızca çevreyi kirletmekle kalmamış, çevre ile birlikte insanın zihin gücünü ve ruhunu da tahrip ederek, bilgi kirlenmesini de hızlandırmıştır.⁷

³ Nasr, S.Hüseyin, *Makaleler I*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.179-180.

⁴ Sıddıki, B.Husayn, *Islam and Modernity: A Dialogue*, *The Qur'anic Horizons*, vol.1, January-March,1996, p.1. (Bu makale İnternet üzerinden alınmış olup tarafımızdan sayfalandırılmıştır. Bundan böyle bu tarzdaki makalelere "İnternet Versiyonu" şeklinde işaret olunacaktır.)

⁵ Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, (Çev:Hakan Yurdakul), İstanbul, 1995, s.25.

⁶ Jan, Bretschneider, "Doğanın İnsan ve Hayvan Tarafından Benimsenmesi", (Çev:Ünal Güden), *Felsefe Dünyası*, Sayı:13, Güz-1994, s.89.

⁷ Gürdoğan, Ersin, *Kirlenmenin Boyutları*, İstanbul, 1993, s.18.

Artık bilimin cazipliği, tabiatın hoyrat, vahşi kuvvetlerini zapt altına alma, düzenleme ve keyfimize esir edişinde aranmaktadır.⁸ Bundan böyle Batılı modern bilimcinin, bilgiden anladığı şey, temelde “güce yönelik bir bilgi”, yani doğayı, maddî nesnelere, bireyleri ve toplumları denetim altına almamızı sağlayacak bir bilgidir.⁹ Çünkü bilgi doğaya hakim olma gücü kazandırmaktadır.¹⁰ Çevre ve doğayı kontrol altına alma şeklindeki bu anlayış, çevrenin bir nesne olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.¹¹

Gittikçe artan çevre sorunlarıyla birlikte, doğayla ilgili tutum ve davranışlarımız, bunları motive eden dünya görüşümüz ve onun temel değer yargılarımızla olan ilişkisi kabul edilmeye başlandı. Bunun sonucu olarak hem bilimsel modern dünya görüşü, hem de geleneksel görüşlerin tartışıldığı ve eleştirildiği bir sürece girildi.¹²

On yedinci yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nin başlangıcıyla hemen hemen çağdaş olan, doğa bilimci ve filozoflar, hem insan düşüncesi hem de kültürde ortaya çıkan dönüşümün nihaî amacı hakkında farklı görüşler ileri sürmeye başladılar. Bu Donald Worster'in şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır:

“Geçmiş birkaç on yıl içinde, herhangi bir yerde ortaya çıkan en önemli etik problemlerden biri, doğanın, biz insanların anlayıp saygı göstereceği ve koruyacağı bir düzen ve modele sahip olup olmadığı olmuştur. Bu, birçok ülkedeki çevreci kuruluşları harekete geçiren temel sorudur”.¹³

Çevre sorunlarının aslında bir “etik sorun” olarak görülmesi, çevresel sorumluluğu inceleyen uygulamalı etiğin bir dalı olan ve çevreye karşı sorumluluğun ahlâkî temelleri üzerinde duran “Çevre Etiği”ni doğurdu.¹⁴ Yeni bir ahlâk sorunu geliştirmeye çalışan filozoflara göre, “çevre sorunlarının kaynağını çevreye yönelik davranışlarımızı yönlendiren, evrene, insana, insanın evrendeki yerine, yaşamın anlamına ilişkin temel felsefî inançlarımız” oluşturmaktaydı.¹⁵

Bugünün bazı sekülerist aydınları, doğanın kutsaldan arındırılışı eyleminde, dinlerin de olası bir sorumluluğundan söz etmektedirler. Örneğin,

⁸ Edmont, Bouty, *Bilimsel Hakikat*, (Çev:Avni Yakaloğlu), İstanbul, 1952, s.3;

⁹ W.Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, (Çev: Turan Koç), İstanbul, 1997, s.36.

¹⁰ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (Çev:Mehmet Aydın), Ankara, 1982, s.93.

¹¹ Erdoğan, İrfan-Ejder, Nazmiye, *Çevre Sorunları (Egemen ve Marksist Anlayışın İlettikleri Üzerine)*, Ankara, 1997, s.186.

¹² Özdemir, İbrahim, “Çevre Ahlak İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı, 14, Kış-1994, s.51.

¹³ Agwan, A.R., “*The Epistemological Dimension of Ecology: Some Islamic Propositions*”, *Journal of Objective Studies*, vol. 7, no.2, p.74.

¹⁴ *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, “Environmental Ethics”. (İnternet Versiyonu).

¹⁵ Özdemir, a.g.m, s.50.

Lynn White, insanın tabiatı kendi çıkarlarına göre sömürmesini tanrının istediğini ve insanın büyük ölçüde tanrının doğa üzerindeki aşkınlığını paylaştığını belirterek, Musevi-Hristiyan dinleri sorumlu görürken, Arnold Toynbee bundan bütün monoteistik dinleri sorumlu tutmaktadır.¹⁶ Monoteistik bir din olarak İslam'ın da bu sorumluluk alanının dışında kalamayacağı açıktır. Zaten çevre sorunları bakımından İslâm Aleminin içinde bulunduğu durum da, Batı'ninkinden iç açıcı değildir.

Bugün, eleştirel anlamda da olsa, uluslararası toplum, gittikçe artan bir duyarlılıkla artık, çevre sorunlarının metafiziksel, felsefî ve dinî kapsamlarının da olduğunu fark etmeye başladı. William Chittick'in dediği gibi her şeyden önce bu:

“Tabiî düzene ilişkin dinî anlayışın, sadece öznel varsayımlar ya da tarihsel inşalar değil, kozmik gerçekliğin canlı bir veçhesine tekabül eden bir bilgi olarak, ciddi bir biçimde ele alınması anlamına gelir. Bu da, doğal nesnelerin “var oluşunu” (existence) Varlık’la ilişkileri içinde, kaba yönleriyle olduğu kadar ince yönleriyle de, evrenin geri kalan kısmı ve bizimle olan karşılıklı ilişkileriyle, sembolik anlam ve önemleriyle ve varoluşun her şeyin ilâhî kaynağına götüren daha yüksek düzeylerle olan bağlantılarıyla ilgilenen bir tabiat biliminin yeniden keşfedilmesi”¹⁷ anlamına gelmektedir.

Bugün her dinin kendi ekolojik kavramlarını yeniden keşfetmesi gerekiyor. İnsanlığın mevcut dinlerinin şu anda karşı karşıya oldukları ödevleri, bizim yeryüzünde bulunuşumuzun bir kere daha hayat verici olabilmesi için kendi özel kaynaklarına ve en derin iç görülerine inerek insanların davranışlarını değiştirmeleridir.¹⁸ Dinî inancın güç kaybettiği ve teolojinin tabiî olanı bilime teslim ederek tabiî form ve olayların kutsal boyutuyla ciddî olarak ilgilenmekten korktuğu günümüz toplumlarında, geleneksel dinî teolojilerin doğayla ilgili kabullerinin yeniden formüle edilme gereği bulunmaktadır.

Diğer monoteistik dinler içinde İslam'ın, kendi mensuplarının ve genel olarak dünyanın dikkatini doğanın manevî ve Allah'ın diğer mahlukatı ile barış ve uyum içinde yaşama zorunluluğuna çekmede kesinlikle sorumluluk payı vardır. İslam geleneği, kendi kutsal ilimlerini, tabiî çevre sevgisini içeren fikrî bir bilgiye ve ilâhî kudret ve cemâl aleminin simgelerinin nakşolun-

¹⁶ Mustafa, Dolatyar, “*The Roots of Enviromental Crises: An İslamic Perspectives*”, *The Iranian Journal of International Affairs*, vol.VIII, no.4, Winter,1996-7, p.761; Keith, Helmuth, “*Earth Process and The Wish for Human Exemption*”, *Earth Light*, Vol.28, Spring-1997.

¹⁷ Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, Çev: Turan Koç, İstanbul, 1998, s.71.

¹⁸ Capra, Fritjof, *Kainata Mensup Olmak*, Çev: Mücahit Bilici, İstanbul, 1996, s.209.

duğu büyük bir kitap olarak tabiatın bu rolünü açığa çıkaran bir doğa metafiziğini bugüne değin muhafaza etmede özellikle zengindir.¹⁹

İslam'ın idealize ettiği dünya görüşü ve bu görüş çerçevesinde oluşturmayı amaç edindiği medeniyet, çevresiyle uyum halindedir. İnsanın eylemlerindeki ılımlı oluşu “ideal davranış modeli” olarak sunan İslam, çevre ve çevresel kaynakların yok edilmesine yönelik her türlü savurganlığı (israf), yapılması yasaklanan davranışlar kategorisi içerisinde değerlendirmiştir.²⁰ İnananlarının dünyada oluşturmaları gereken yerleşim alanlarının ideal tipini, cennetteki yerleşim alanlarıyla sembolize eden İslam, ağaç ve yeşilliği bir güzellik ölçütü olarak sunmuştur.²¹ Bugün İslam dünyasında, çevre sorunları konusunda içinde bulunulan gerçekle, olması gereken arasındaki uçurumu aşabilecek iki kapsamlı program uygulanabilir: ilki, İslam'ın doğal düzene ilişkin ezeli hikmetini, onun dinî ehemmiyetini ve insanın dünyadaki hayatının her safhasıyla olan yakın ilişkisini formüle etmek ve iyice tanıtmak; ikincisi, doğal çevrenin etik olarak ele alınmasıyla ilgili dînî öğretilerin bilincini ve gerekli yerlerde onların uygulama alanlarını din ilkesine dayanarak genişletmektir.²²

Kısacası, çevre meselesinin ortaya çıkardığı sorunlar, öteki dinlerin çoğu tarafından olduğu kadar, İslam'ın da temel sorunlarıdır: Gerçekliğin mahiyeti nedir? İnsanın bununla ilişkisi nedir? Yaşamın gayesi nedir? Bu görüş açısından bakıldığında, çevreyle ilgili islamî bir bakış açısını ortaya koyma işi, eninde sonunda İslam'ın Allah, alem ve insanla ilgili tüm öğretilerini izah etme verir. Ancak biz konuya Allah, alem ve insanla ilgili fakat İslamî bir epistemoloji açısından bakarak konunun kapsamını belirlemeye çalıştık.

A-TANIM VE KAPSAM

Çevre sorunları şurada burada her an gözlemlenebildiği için her insanın zihninde bir imaj oluşturmaktadır. Çevre söz konusu olduğunda kimisi ormanların kıyımından, yeşilliklerin yok edilmesinden söz etmekte, bir diğeri de tabiî kaynakların tüketilmesi, küresel ısınma korkusu, artan şekilde ozon tabakasının yok edilmesi, nükleer santral ve kimyevî tesislerdeki kazaları gündeme getirebilmektedir. Bütün bu yapılanlar çevreyi tanımlamaktan çok bireysel örneklemelerden ibarettir. Oysaki cevaplandırılması istenen soru geçerliliğini korumaktadır: Çevre'yi nasıl tanımlayacağız?

¹⁹ Nasr, *Makaleler*, s.195.

²⁰ Paşa, Ahmed Fuad, “*et-Teşriatü'l-İslâmiyye li Himâyeti'l-Biâ*”, *Mecelletü'l-Ezher*, vol.69, no.10, February 1997, s.1499.

²¹ Mert, Hamdi, *İslamiyette Ağaca Verilen Önem*, Ankara, 1982, s.20.

²² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.193.

Tanımlama, bir şeyi sınırlandırma, kavramlar üretebilme ve üretilen kavramlar aracılığıyla tanımlananın insan için anlamlı duruma getirilmesi süreci olarak ele alınabilir.²³ Daha ince bir çözümleme, anlamın, kavramların uygulanmasından başka bir deyişle, bazı tipik ilişkilere bağlı olarak varılan yargılardan doğduğunu gösterir.²⁴ Acaba kavramlar tanımlanan şeyi ne ölçüde ifade edebilmektedir? Kavramın sadece kendisini ve diğer birkaç kavramla olan ilişkisini esas alarak bir anlam çıkartmak, meselenin tüm detaylarını kavramın anlamından ibaret saymak, gerçekte, o kavramın içini boşaltmaktır.²⁵ Tanım, bir şeyin karakteristik içlemine tayin eden zihinsel bir işlem olduğuna göre,²⁶ bunu yapabilmek, o şey hakkında doğru ve tutarlı kavramlar kullanabilmeyi gerektirmektedir.

Bugün bilimin amacı nerdeyse tabiat üzerinde kontrol ve egemenlik sağlamakla eşanlamlı olarak görüldüğüne göre,²⁷ bilimin tarafsız bir çevre tanımlaması sunabileceğini düşünmek için herhangi bir neden bulunduğu söylenemez.²⁸ Gerçeklik alanını yalnızca madde ve maddenin devinimlerinde gören yönetsel indirgemeci modern bilimin doğanın tanımlanması veya bir başka deyişle “olgu ve olayların” anlamlandırılması sürecindeki tutarlılık ve kapsamlılık iddiasının doğruluğu biraz daha fazla kuşkuyla karşılanmaktadır. O halde bu, şu anlama gelmektedir: Doğanın bütüncül bir anlaşımında bilimsel yaklaşımın sağladığı katkı kadar diğer yaklaşımların özel anlamda da dinsel yaklaşımın da katkı sağlayabileceğinin dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir.

İnsanın içinde bulunduğu maddî ve manevî koşulların tanımlanması son anlamda onların kavramlarla ifade edilmesi veya adlandırılmasıdır. Çünkü W.Montgomery Watt'ın belirttiği gibi:

“Bir şeyin adı ile kendisi arasındaki münasebetin bir tesadüften veya alışla gelmiş bir yakıştırımdan ibaret olmadığı; belli bir şeye belli bir ad vermenin belirli bir uygunluğu dile getirdiği”²⁹ düşünülmektedir.

Adlandırma doğası gereği etkilidir; biz bir şeyi adlandırdığımız zaman, onu, ismin bir anlama sahip olmasına izin veren, önceden bulunan bir gerçeklik görüşüne yerleştiririz. Biz bu olgu ve olayları onlara verdiğimiz isim-

²³ Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev: Aziz Çalışlar, İstanbul, 1997, s.455.

²⁴ Rickman, H.P *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara, 1992, s.29.

²⁵ Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996, s.13.

²⁶ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.36.

²⁷ Capra, a.g.e, s.29.

²⁸ O'neil, John, *Whose Environment? Which Nature?* The Philosopher Magazine, 58, London, s.1 (İnternet Versiyonu).

²⁹ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.59.

lere dayanarak ele alırız. Eğer bir şeyi “sandalye” diye isimlendirirsek ona otururuz; dolayısıyla onu “odun” diye isimlendirirsek yakarız.³⁰

Çevrenin tanımlanması ve kapsamının belirlenmesi işleminde geliştirilecek bir islamî perspektifte temel referans noktasını Kur’an oluşturmaktadır. Kur’an, insanı çevreyle kuşatan olgu ve olayların tanımlama sürecini onların isimlendirilmeleriyle ilişkili olarak ele alır ve bunun tarihini Hz. Adem’e “şeyler”in isimlerinin öğretilmesi öğretisiyle açıklar.³¹ Dolayısıyla inananlar için olgu ve olayların adlandırılmasında ilahî olana gönderme yapılmak suretiyle, kutsalla ilişkilendirilmemiş bir tanımlamanın yetersizliği üzerine vurgu yapılır. Eğer insanlar, ‘şeyler’i Allah’ın isimlendirmesi bağlamında isimlendirmezlerse, onları uygun gördükleri şekilde isimlendireceklerdir. İsimler söz konusu olduğunda, Allah’ın etkinliği esastır; dolayısıyla ilahî boyutu bir kenara iten herhangi bir dünya görüşü ister istemez yanlış isimlerle olmasa bile yetersiz isimlerle ilgileniyor demektir.³²

Yapılması olası bir tanımlamanın bütüncül olabilmesi insanı kuşatan koşulları bütün fragmanlarıyla kapsamaması özlenen bir durumdur. Zaten bir tanımın içermesi gerekenleri içermesi ve dışarıda bırakması gerekenleri de dışlaması bir tanımlama işleminin yapısal fonksiyonları içerisinde yer almaktadır.³³ Klasik mantığın tanım teorisi ekoloji biliminin çevre tanımlamasına uyguladığında, tanımın bütüncül olması tutarlı bir tanımlamanın olmazsa olmaz koşulu olarak görünmektedir. Çevreyle ilgili bütüncül olmayan her tanımlamanın doğanın bütün yönlerini olmasa da bazı yönlerini dışlayacağı açıktır. Böyle bir tanımlama ise, bize, doğa konusunda birtakım bilgiler verebilse bile, onun tam bir tanımını verdiğini söyleyemeyiz.

Bu durumda İslam’ın doğaya bakışından oluşturulmaya çalışılacak bir çevre tanımlamasının, ilâhî olanla ilişkisi göz ardı edilmeden, olabildiğince bütüncül olması ve kavramların seçimi ve kullanımında “doğruluk ve tutarlılık” kriterinin birincil koşul olarak ele alınması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün çevre derken, daha çok ekoloji biliminin de etkisiyle sadece doğal ve fizikî çevre anlaşılmalıdır. Bu tanım doğru olmakla birlikte, İslâmî perspektif açısından en azından eksiktir. Zira insanlık tarihine baktığında, insanın etkilediği ve etkilendiği, değiştirdiği veya kendisinin de durumunda değişme meydana geldiği çevreler sadece doğal çevreyle sınırlanamayacak kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu nedenle çevre kelimesi bugün çok daha geniş bir yelpazede kullanılmaktadır.³⁴

³⁰ Chittick, a.g.e, s.52.

³¹ Bakara, 2/31.

³² Chittick, a.g.e, s.53.

³³ Öner, a.g.e, s.11.

³⁴ Özdemir, a.g.e, s.52.

Geleneksel İslam, daha öncesi, insan elinden çıkma köklü ekolojik facialarla veya böyle bir ihtimalle bile karşılaşmamıştır. Öyle olunca da İslam, hiçbir zaman Batı'nın aşına olduğu çevre sorunları ile ilgili kavramlar üretmek zorunda kalmamıştır.³⁵ İslam ekoloji bilimi, daha henüz çocukluk dönemini yaşamaktadır.

Geleneksel İslamî çevre görüşü beşerî ve doğal veya yapay çevre olarak adlandırılan şey ile onları ayakta tutan ilâhî çevre arasındaki koparılmaz daimi ilişkiye dayanır. Bu bağlamda “çevre” kavramının sözlük anlamıyla büyük ölçüde örtüşen Kur’ansal bir kavramın tespiti, sonrasında geliştirilecek teoriler için temel teşkil edecektir. Bu bakış açısından, çevre terimine en yakın Kur’ansal kavram “kuşatma”³⁶ anlamına gelen kök fiilden türetilen ve “kuşatan” anlamına gelen “el-Muhît” kavramıdır. Bu kelime dört ayette kâfirleri kuşattığı bildirilen cehenneme işaret eder. İslam ekoloji bilimi açısından en anlamlı ve önemli olan şey, geçtiği ayetlerin çoğunda, bu sözcüğün “*kâfirleri ihata eden*”³⁷ Allah’a atıfta bulunmasıdır.³⁸

Geleneğe bağlı Müslüman tarafından kaleme alınan her kitaba “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla başlandığı gibi, her hangi bir tartışmaya da Allah ile başlamak İslam düşüncesinin temel özelliğidir. Kısaca eşya ve olaylarla ilgili tüm İslamî bakış tarzlarının dayanağı önce şahadet ya da insan ikrarıdır. “Allah’tan başka tanrı yoktur”. Başka herşey, hakkında herhangi bir şüphe bulunması mümkün olmayan tek gerçek olan bu ifadeye bağlanır; çünkü Kur’anî vahyin özünde bu ifade yatar ve gerçekliğin gerçek mahiyetini dile getirir. Bu bakımdan, çevre konusu ile ilgili İslamî bakış açısını anlamaya yönelik herhangi bir girişim için, “Allah herşeyi kuşatır”³⁹ Kur’an ifadesi uygun bir başlangıç noktası oluşturur.⁴⁰ Daha derin bir anlamda iddia edebiliriz ki, İslamî bakış açısına göre bizzat Allah insanı kuşatan ve onu içine alan nihâî bir çevredir.

Ayette Allah’ın herşeyi kuşatıcı olduğu yani “el-Muhît” olduğu edilir; muhit, aynı zamanda Türkçe’imizde çevre anlamında da kullanılmaktadır. Bu durumda ise Allah, bizim nihâî çevremiz veya bir başka deyişle uzak çevremiz olmaktadır. Çevre sözcüğünün en azından “çevrelenen ve çevreleyen”⁴¹ olmak üzere iki öğeyi içerdiği düşünülürse, ekolojik bağlamda çevrelenen genellikle organizmadır. Çevreleyen de onun büyüyüp geliştiği ve faaliyet gösterdiği ortamdır. Bu durumda “çevre” sözcüğü, organizmanın dışında

³⁵ Chittick, a.g.e, s.74.

³⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995, VII/279.

³⁷ Bakara, 2/19.

³⁸ Bkz.12/92, 14/126, 41/45.

³⁹ Fussilet, 41/54.

⁴⁰ Chittick, a.g.e, s.74.

⁴¹ Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Ankara, 1996, s.4.

kalan hem bilinen hem de bilinmemekle birlikte organizmanın biyolojik doğasını etkileyen bütün faktörleri kapsar.⁴² Teolojik bağlamda ise, çevrelenen insan ve evreni de için alan topyekün organizmadır. Çevreleyen bütün şeyleri, insanın doğup geliştiği fizik ve metafizik alanları da kuşatan Tanrı'dır.

Zaten bugünkü çevresel problemlerin birçoğunun temelinde insanın, Allah'ı insanı kuşatan ve onun hayatını devam ettiren gerçek çevre olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çevrenin tahribata uğraması, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve İlahî çevreden kopuk bir şey olarak görmek istemesinin bir neticesidir; zira ilahî çevrenin kurtarıcı bereketi olmasa, doğal çevre temelsiz kalır ve ölür. Allah'ı "el-Muhit" olarak hatırlamak demek doğanın kutsal niteliğinden, Allah'ın ayetleri olarak tabî olayların gerçekliğinden ve geldiğimiz ve tekrar O'na döneceğimiz ilahî gerçeklik tarafından nüfuz edilmiş bir çevre olan doğal çevrenin farkında olmaktır.⁴³

Eğer bizim nihaî çevremiz Allah ise, doğrudan doğruya içinde bulunduğumuz çevremiz nedir? Kur'an'a dayalı cevap Allah'tır. Çünkü "doğu da batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır: Allah geniştir, bilendir"⁴⁴ Yeni O, "ilk ve sondur, zahir ve batındır".⁴⁵ Belki de bu nedenle bir Müslüman için bütün doğa bir cami gibidir ve o bir çölün ve ormanın ortasında namazlığını serip namazını kılabilir, hatta yer temiz ise namazlığa da gerek yoktur.⁴⁶

İslam'ın çevreye yaklaşımı bütüncüdür de. Çevreye sadece bütün olarak bakmakla kalmaz, aynı zamanda bu bütünün daha büyük bütünlük içinde nasıl yer aldığına da bakar. Böylelikle bütünü daha büyük bütünlük içinde konumlandırır. İslam çevreye sadece görebildiğimiz dünyayı (eş-şehâdet) veya doğru yer ve zamanda, bir alete sahip olduğumuzda ilke olarak görebileceğimiz şeyleri değil, Allah'a, görülür dünyadan daha yakın bir ontolojik düzeyde bulunan melekler gibi, doğaüstü varlıkları da dahil eder. Burada da yine, melekler ve öteki görünmez varlıklar İslamî dünya görüşünün öylesine bir parçasını oluşturur ki, bizim yakın çevremiz, ister melek ister ilahî olsun, görünmez etkilerle bağlantısını koparmış, kapalı bir sistem değildir ve olmaz. Görünür dünya yüksek hakikatlerin kendini izhar ettikleri bir sahnedir;

⁴² Ünder, a.g.e, s.4.

⁴³ Ünder, a.g.e, s.177.

⁴⁴ Bakara, 2/115.

⁴⁵ Hadid, 57/3.

⁴⁶ Nasr, *Makaleler-I*, s.56.

bu dünyayı bu yüksek hakikatlerin bize ilham ettikleri taleplerden ayrı düşünmek mümkün değildir.⁴⁷

Kur'an diliyle bizim yakın çevremiz "bu dünya", bir başka deyişle yakınlık ifade eden⁴⁸ "ed-Dünya"dır. "el-Ahiret"ın karşılığı olan bu terim; öyle ki bunlardan birini zikretmekle, hemen ötekine de delâlet eder ve çağrıştırır. Kur'an birçok yerde öteki dünyanın bu dünyadan çok daha iyi bir yer olduğuna ve orada Allah'la buluşacağımıza işaret eder. Biz bu dünyaya Tanrı ile birlikte bulunduktan sonra geldik ve bu dünyada Allah'la kuşatılmış olarak yaşadık ve öteki dünyada tekrar O'nunla yaşayacağız.⁴⁹

Bizim yakın çevremiz için Kur'an'da geçen bir başka kelime de "el-Arz" yani "yeryüzü" terimidir. Dikkat edilirse, "bu dünya" ifadesi gibi, bu terimde korelatiftir; çünkü bu kelime normal olarak ve hemen hemen her halükarda "gökler"le birlikte kullanılır ve ona işaret eder. "Gökler ve yer" cümlecığı çok sayıda müfessir tarafından birbirinden köklü bir biçimde farklı olan iki tür yaratığa, yani ruhanî ve cismânî ya da görülür görülmez yaratıklara işaret ettiği şeklinde alınır. Bu korelatif terim çiftlerinden her ikisi de "bu dünya ve gelecek dünya" ile "gökler ve yerler", kozmosa delalet eder; öyle ki, bu âlem, İngilizce'ye "world" ya da "Universe" olarak çevrilir ve "Allah"tan başka herşey diye tanımlanır. Bu terimlerin birinci grubu, yani "bu dünya ve öteki dünya" ifadesi alemlî oluşuyla ya da "zamana bağlı" yapısıyla, yani şimdiki ve nihâi durumuna dayanarak anlatır. İkinci grup ise, alemlî statik ya da "mekana bağlı" durumuna dayanarak anlatır.⁵⁰

Bu durumda İslam'a dayalı olarak yapılacak bir çevre tanımlamasında, çevre ilahî olanla beşerî olanın aralarındaki koparılmaz daimi ilişki ekseninde ele alınmaktadır. Ortaya konulan her tanımlamada Tanrı'ya gönderme yapılmakta ve probleme tanrısal bir perspektiften bakılarak, sonul anlamda çevrenin tanımlanması doğal nesnelliğin tanrısal kozmik plandaki doğru yerleşimlerinin tespitinden ibaret görülmektedir. Böylesine bir tanımlamanın kapsamı doğal fenomenlerin yanında metafizik çevreleri de içine alacak şekilde geniş tutulmaktadır. Bu nedenle ortaya konulan bu tanımlamanın sadece fiziksel veya yapay dünyaya indirgenen tanımlamalara nispetle daha bütüncül ve doğru olduğu söylenebilir.

B-BİLGİ KURAMSAL AÇIDAN DOĞA

Bilginin bilimselleşmesine yol açan bilimsel devrim öncesinde bilgi, yeni oluşan bilimsel anlayıştan çok farklı bir düzlemde anlaşılmaktaydı. Bu

⁴⁷ Chittick, a.g.e, s.77.

⁴⁸ Bkz. İbn Manzur, a.g.e, XIV/271.

⁴⁹ Chittick, a.g.e, s.75.

⁵⁰ Chittick, a.g.e, s.75.

anlayışa göre bilgi hem akla hem de inanca dayalıydı. Ve bilginin amacı öndeyi (tahmin, kehanet) ve denetimden çok, nesnelere anlam ve değerini kavramaya yönelikti. Ortaçağ filozofları çeşitli tabiat olaylarının temelinde yatan amaçlara bakarak, üstün değerler olan Tanrı, insan ruhu ve ahlakla ilişki kurma meselelerini ele alıyorlardı. Bu dönemde Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkiyi kavratan bir ahenk geliştirilmek isteniyordu ve bilginin görevi nihaî noktada manevî bir alemle bağlantılı olan nesnelere yerli yerine koyan kapsamlı bir şema oluşturmaktı.⁵¹

Geleneksel bilimi dışlayıcı bir süreç olarak gündeme oturan bilimsel bilginin ortaya çıkışıyla birlikte, doğanın yapısına ilişkin teolojik açıklama tamamıyla reddedilerek, tüm fiziksel olayların nihaî açıklamalarının, önce- sindeki fiziksel olaylar ve yerleşik nedensellik yasaları çerçevesinde olması gerektiği kabul edilmektedir. Descartes'in öncülüğünü yaptığı metafizik anlayış⁵² ve Newton'un geliştirdiği doğa-bilim kuramına ek olarak ortaya çıkan yeni fundamental metafizik inancı, evreni ve evrendeki herşeyi, fizik yasaları ile tanımlanabilecek bir şekilde işleyen bir makineye dönüştürmüştür.⁵³ Bundan böyle evrensel belirlenimcilik (determinizm), Tanrı'nın mükemmelliğini ve ebediliğini kozmik Makinenin kendinde bulan bir doğmaya dönüştürmüştür.

Ancak bu aşamaya gelince, Francis Bacon'un payı unutulmamalıdır. Ampirizmi bilimsel teorinin hakim metodolojisi durumuna getiren Bacon, doğanın eleştirel bir şekilde gözlemlenmesini savunuyordu. Bacon'un eleştirel gözleme olumlu yöndeki katkısı iki savunma noktasını içeriyordu: ilki bu gözlemler not alınmalı ve sıralanmalıdır ve ikincisi inceleme o alandaki yararlılığından çok anlamaya yardım etmekte kullanılmaktadır.⁵⁴ Bacon'un geliştirdiği bu metod neticesinde varılan sonuçlar gözleme dayalıdır, ama sonuçlar gözlemi aşar.⁵⁵

⁵¹ Uslu, a.g.e, s.56.

⁵² Ruh-beden düalizmini savunan Descartes bütün doğal olgu ve olayları ruhsuz nesnelere konumuna indirgemiş ve ruhsal her izi doğadan bir cerrah titizliğiyle kazımıştır. Bu anlayışa göre insan ruhu dışındaki her şeyi ilahî niteliklerden ve özsel değerlerden yoksunsa, organik varlıklar acı ve haz duyma yeteneğinden yoksun cansız bir makineden başka bir şey değilse, insanın herhangi bir iç rahatsızlığı duymadan onlara istediği muameleyi yapmaması için bir sebep yoktur. (Ünder, s.43).

⁵³ Jennifer, Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev: Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, s.100.

⁵⁴ Jennifer, a.g.e, s.119.

⁵⁵ Uslu, a.g.e, s.61.

Ancak onun yaklaşımı, dünyaya dair bilgilenmemizde duyuşal deneyimin rolünü pekiştirmesi açısından basit metafiziğin izlerini taşımaktadır.⁵⁶ Bacon'cu epistemolojide bilgi "güç" ten ibaret görülmüştür. Yani bilgi bir yarar sağlamalı ve bir eyleme hizmet etmelidir. Bilginin amacı, insanın evren üzerindeki egemenliğinin sınırlarını genişletmek, hayatın güçlüklerini fethetmek, doğayı boyun eğdirmektir.⁵⁷

Ne Bacon'un ne de Descartes'in yöntemleri tek başlarına bilimsel devrimin kemale ermesi için yeterli olmamıştır. İşte bilimsel devrimin büyük bir siması olan Newton bu noktada büyük bir işi başardı. Sistematik deneyde Bacon'u, matematiksel analizde de Descartes'i aşan Newton, bu iki eğilimi birleştirdi ve o gün bu gündür bilimin üzerine dayandığı metodolojiyi geliştirdi. İşte modern bilim, başarısını, gözlemlerle birleştirilen matematiksel gözleme borçludur.⁵⁸

On yedinci yüzyılın ortalarına gelirken insanın doğaya bakışını önemli ölçüde değiştirecek olan bir takım çok önemli sonuçlara varılıyordu. Gelişen yeni mekanik felsefe Tanrı'nın kendi kainatına müdahale etmediğini çoktan ihsas etmişti. Bilimsel araştırmanın bir konusu olarak maddi dünya, birincil nitelikleri haiz nesnelere dönüşen bir anlayışla görülmeye başlanıyordu ve açıklama kavramı amaç itibarıyla olandan fiziksel sebep bağlamında olana dönüşüyordu. Cismani olmayan ruh tarafından kontrol edilen insan eylemleri araştırma kapsamından çıkarılıyordu; bu anlamda insan doğanın dışına alınıyordu. İster ilahî amaca ister animistik inançlara dayansın teolojik açıklamalar kabul edilebilirliklerini yitiriyordu. Doğa felsefesinin matematiğe benzer mantığa dayalı bir disiplin olabileceği görüşü gözlem ve deneyin önemini anlaşılmasıyla yerine oturuyordu. Dünyayı tanımak ve anlamak yolunda tümüyle insanî yeteneklere güven giderek artıyor ve ilahî vahiy yoluyla bilgi çok daha az vurgulanıyordu.⁵⁹

Bilimin entelektüel ve sosyal bir güç olarak yükselişi moderniteyi de doğuran temel nedenlerden biridir. Modern bilim, geleneğe, her türlü otoriteye, özellikle dinî olanı karşısında bir başkaldırıdır. O, bir bütün olarak duygu yerine akli koymaktadır. Modernite düşünce olarak rasyonalisttir ve akli bilginin elde edilmesinde tek ve biricik otorite olarak görür; aynı zamanda naturalisttir, iç ve dış tabiatı (afak ve enfüs) hiçbir doğaüstü faraziye ve hiçbir aşkına referans göstermeden açıklamaya çalışır. Bu nedenle o, bir yandan Rasyonalizm diğer yandan da Natüralizmin kuşatması altındadır. Alem, der modernite, tabiatın kör güçlerinin tesadüfi olarak bir araya gelme-

⁵⁶ Jennifer, a.g.e, s.121.

⁵⁷ Ünder, a.g.e, s.41.

⁵⁸ Uslu, a.g.e, s.63.

⁵⁹ Jennifer, a.g.e, s.125-126.

si sonucu varlık sahasına çıkmış ve herhangi bir amaç ve direktife bağlı olmaksızın zamanla gelişip mükemmelleşmiştir. Evren, tıpkı ipi kopmuş, her rüzgar esişinde uzayda sallanıp duran bir uçurtma gibi mekanik olarak yavaş yavaş gelişip olgunlaşmaktadır.⁶⁰

Modern bilimin varlık anlayışı da indirgemecidir, bütün olağanüstülükleri madde açısından açıklayarak maddeyi gerçeklik standardı olarak kabul eder ve “*gerçekliğin gözlemlenebilen, gözlemlenebilenin de gerçeklik*” olduğunu belirtir. Maddenin görülebilir dünyasının ardında veya ötesinde görülemeyen ruhânî bir alemin varlığını da inkar eder.⁶¹ Modern bilim sadece tek bir varlık düzeyi kabul etmektedir, o da fizikseldir.⁶² Tek bir varlıkbilimsel düzlemden fazlasını işgal etmeyen bilim imayla başka düzlemlerin olabilirliğini de kabule yanaşmaz. Bu bağlamda yalnızca tek bir varlıkbilimsel düzlemin samimi olarak doğrulandığı bir görüş, modern bilimin de sonul tanımı olmaktadır.

Artık bilim duyular üstü bir varlık alanı kabul etmiyordu. Bütün dikkat fiziksel alana yönelmişti. Niceliğin egemenliği söz konusuydu artık. Yeni bilimsel anlayış, niceliğe indirgenemeyen, sayılamayan şeylerin bilimsel değerinin olmadığını, hatta bunların var olmadığını kabul ve iddia ediyordu.⁶³ Böylece bilgiden anlaşılan şey temelde “güce yönelik bilgi”, yani doğayı, maddî nesnelere, bireyleri ve toplumları denetim altına almamızı sağlayacak türden bir bilgidir.⁶⁴ Bilimsel devrimle her şeyden önce, “hikmet” aramaya yönelik bilgi arayışından insanın hakimiyetini artırması için elinde bir “güç” olarak gördüğü “bilim” anlayışına; kutsal bir niteliğe sahip olan “kozmos”tan da mekanistik kurallara göre işleyen bir “evren” anlayışına doğru gidilmiştir.⁶⁵ Artık bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek yani bir üretimde kıymetlendirilmek üzere tüketiliyor ve tüketilecek. Enformasyon malı formundaki bilgi güç için dünyanın her tarafındaki rekabetin zaten esas parçasıdır ve belki de esas parçası olmaya devam edecektir. Milli devletlerin bir gün geçmişte toprak denetimi ve daha sonra hammaddeler ve ucuz emeğin ele geçirilmesi ve sömürülmesi için savaştıkları gibi, enformasyonun denetimi için de savaşacakları artık eskisinden daha inandırıcı gözükmektedir.⁶⁶

⁶⁰ Sıddikî, a.g.e, s.2.

⁶¹ Sıddikî, a.g.e, s.2.

⁶² Smith, Huston-Griffin, David Rey, *Unutulan Hakikat*, çev: Latif Boyacı, İstanbul, 1998, s.13.

⁶³ Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1990, s.87; Uslu, a.g.e, s.63.

⁶⁴ Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s.36.

⁶⁵ Uslu, a.g.e, s.55.

⁶⁶ Lyotard, J.F, *Postmodern Durum*, çev: Ahmet Çiğdem, Ankara, 1997, s.21.

Bilimin ve özellikle Newtoncu bilimin dünyayı, tamamıyla mekanik olarak matematiksel terimlerle tanımlanabilir soğuk bir sisteme indirgediği dile getirilmiştir.⁶⁷ Newton “fizik, kendini metafizikten kolla!” buyruğunu verdiği zaman, “metafizik” dediği şey her şeyden önce Descartes’in felsefesi, daha tam olarak Dağa felsefesi idi, yani doğayı kavrama girişiminde yalnızca usa, yalnızca mantığa dayanan ve güvenen baştan sonu özgür, koşulsuz “insan” bilgeliği.⁶⁸ Bilimsel devrimin doğurduğu yeni insan tipi, gitgide “şeyler”in dünyasında hem de yoğun olarak yaşamakta ve bu, objektivite olarak algıladığı basit duyumsal ve zihni alanlara alçalmasıyla onun algılama kapasitesini ve iman kabiliyetini dumura uğratmıştır.⁶⁹

Newton doğa felsefesinin matematiksel ilkelerini yazıyordu. İddia ediliyordu ki, bir teori, ancak mekaniğe indirgendiği zaman “imgesel” bir söyleme kavuşur, yoksa böyle “imgesel” karakteri olmayan bir teoriyi tam olarak kavramak olanaksızdır.⁷⁰ Doğa, matematiksel bir dille yazılmıştır. Sayı, şekil, büyüklük, konum, hareket gibi cisimlerden ayrılması olanaksız olan ve matematiğin diliyle ifade edilebilen nitelikler, doğanın “gerçek” ya da “birincil nitelikler”idir.⁷¹ Ancak ortaya çıkan mekanikçi tabiat felsefesi, doğayı makineleştirmiş; onu tahrif etmiş; eşyanın ruh ile simgelenmesine, yaratıcının dehasından nasiplenmesine, bizimle konuşmasına sebep olan her şeyin imhasına yol açmıştır. Evren adeta dilsizleşmiştir.⁷² Modern bilim, olgucu, deneyci-rasyonalist bilgi kuramı içerisinde kök salmıştır. Bilimi, bilginin mutlak standardı olarak kabul etmiş ve duyu algısının gerçeklik bilgisinin tek kaynağı olduğunu açıklamıştır. O yalnızca akli vahiyden ayırtmakla yetinmemiş, aynı zamanda vahyin bilginin kaynağı oluşunu kabule de yanaşmamıştır. Modernitenin benimsediği bilgi kuramı indirgemecedir ve onu kutsal yaşam tarzından mahrum etmiştir.⁷³

Gelinen yeni bilimsel paradigma Tanrı’yı tabiatın dışına çekme, bir başka deyişle paranteze alma eğilimindeydi; sadece Tanrı’nın nihai amaçlarını aramanın artık uygun olmaması anlamında değil ve sadece dünyayı yaratmış ve tabiat kanunlarını koymuş olan Tanrı’nın artık müdahale etmediği anlamında da değil. Bunun yanısıra artık bilgiyi ilahî vahye dayatma aldatmacası da yoktu. İnsan aklının veya insanın duygusal algılamasının beşerî

⁶⁷ Jenifer, a.g.e, s.163.

⁶⁸ Hegel, *Doğa Felsefesi I (Mekanik)*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, Aziz Yardımlı’nın yazdığı giriş kısmı, s.12.

⁶⁹ Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları*, çev: Ömer Baldık, İstanbul, 1997, s.56.

⁷⁰ Frank, Philipp, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, çev: Yılmaz Öner, İstanbul, 1995, s.84.

⁷¹ Ünder, a.g.e, s.39.

⁷² Schumacher, Erich F., *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, çev: Mustafa Özel, İst., 1992, s.29.

⁷³ Sıddikî, a.g.e, s.2.

bilginin kaynakları olduğu kabul ediliyordu.⁷⁴ “Olayların zaman süreci içindeki yasal bağlam ve ilişkilenişini”⁷⁵ ifade eden Nedensellik, bilimsel araştırmanın kaçınılmaz bir postulatı olarak görülmüştür.⁷⁶ Bu durumda her olay, kendisini zorunlu olarak izleyen bir veya birçok olayın nedeni olmaktadır.⁷⁷ Evrensel makine, hiçbir şeyin çiğneyemediği yasalara göre monoton bir şekilde işleyişini sürdürmektedir. Bu işleyişin gerçekleştirmeye çalıştığı bir amaç ve yöneldiği bir erek yoktur. Evrende olup biten olayların nedeni ilerde gerçekleşecek bir amaç değil, uzay-zaman içinde yer alan önceki olaylardır.⁷⁸ Bu, evrenin artık göze batarcasına kendini hissettiren karmaşıklığını göz ardı etmeyi, teori ya da yasalarda ifade edilemeyen olaylara aldırılmayı, evreni hep deterministik bakış açısından görmeyi beraberinde getirmektedir.⁷⁹ Batılı adamın ufkunu kaplamış olan bu duyumcu ve tecrübî epistemoloji, gerçekliği, dışsal hislerle algılanan dünyaya indirgemıştır; böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Allah’ı “gerçeklik” kategorisinin dışında bırakmıştır.⁸⁰ Allah’ın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki hata yatmaktadır. Modern insanın metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini bizatihi ona yaşatan içsel ruhanî tecrübeden uzaklaşması, onun giderek güdük ve sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkum olmasına yol açmıştır; bu anlayışta ise Allah’ın bir gerçeklik olarak görülmesi mümkün değildir.⁸¹ Varoluşun meydana gelişinde, mutlak varlık olan Allah’ı görmek istememek, yaşamı ve varlığı sebepsiz, hatta saçma ilan etmek; aşkın bir irade ve idrak kabul etmemek ise, mutlak sayılabilecek değerlerin bulunmadığını söylemek demektir.⁸²

Gerçekliğin tam ve objektif bir suretini edinebilme amacındaki profan bilimin çabaları, başka bir noktada amansız bloklarla karşı karşıya kalacaktır. Akıl duyumsal biçimlere mahkumdur ve dolayısıyla insanlar rasyonel fakülteleriyle mutlak bir gerçekliğe ya da kesinliğe ulaşamazlar. Ayrıca rasyonel bilgi, parçalardan oluşur, hiçbir zaman itiraz edilemez mutlak bir birlik içinde bir araya getirilemez.⁸³ Rasyonalizmin doğruları vardır ama kısmi

⁷⁴ Jennifer, a.g.e, s.132.

⁷⁵ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev: Yılmaz Öner, İstanbul, 1996, s.21.

⁷⁶ Max Planck, a.g.e, s.25.

⁷⁷ Max Planck, a.g.e, s.22.

⁷⁸ Ünder, a.g.e, s.52.

⁷⁹ Kutluer, İlhan, *Bilimsellik Üzerine*, İstanbul, 1984, s.75.

⁸⁰ Nasr, S.Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.15.

⁸¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.16.

⁸² Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe*, Ankara, 1988, s.30.

⁸³ Lindbom, a.g.e, s.67-68.

hakikatlerdir bunla. Bu nedenle bilimin sunabileceği dünya görüşü noksan bir dünya görüşüdür. Bu durumda bilim, eşyanın tabiatına yönelik bir sonda sıfatıyla fakat kesinlikle sınırlı bir araçtır.

Bilimin nesnelere bakışı ve doğal olgu ve olayları açıklayıp anlamlandırmadaki sınırlılığı bir “projektör” örneğiyle açıklanılmaya çalışılmıştır. Bilim gece yarısı gökte uçak arayan bir projektöre benzetilmiştir. Bir uçağın tespit edilebilmesi için iki şey gereklidir: ilk olarak var olmalı, ikincisi ışığın olduğu yerde olmalıdır. Bu tasvir bilimsel araştırmanın sınırlı niteliğini ortaya koymaktadır. Bütün göğü aydınlatmaktan çok uzak olarak onun içerisindeki bir arktan başkasını ışıtamaz.⁸⁴

Bugün artık Bilimsel teorilerin, fizik dünyayı ancak sınırlı bir yaklaşımla tasvir edebildiği kabul edilmektedir.⁸⁵ Bilimin bulguları, bizim diğer insanlarla ve kainatla olan ilişkilerimizi nihilistik bir tarzda yorumlamamız için bizi zorlamakta mıdır? Burada yapılacak şey, kişinin kendisi için anlamlı görünen değerler sistemini arayıp bulmasıdır.⁸⁶ İzlenebilecek metot, bilimin üzerinde çalıştığı pek çok olguyu yeniden değerlendirmektir. Düşünen pek çok kişinin bu verilerden olumsuz anlamlar çıkarmasına karşılık, problemin olgularda değil de, bizim onları algılayış tarzımızda yattığı ortaya konulabilmelidir.⁸⁷ Çünkü bilimin sadece olgu ve olayları ele alan bir faaliyet olmayıp, oldukça karmaşık bir yapı olduğunu hepimiz biliyoruz. Bilimsel birikimde sadece olgu ve olaylar değil, yorumladıkları haliyle olgu ve olaylar vardır. İnsan bilimi materyalist, pozitivist yahut idealist bir tarzda yorumlayabilir.⁸⁸ Bu nedenle Huston Smith’in dediği gibi:

“Bilimsel metotla ilgili olarak gittikçe artan anlayışımız bize bilimin gözden kaçırdığı şeyler olduğunu gösterir. Bilim bu gözden kaçırılan şeylerin ayrı bir varlık bilimsel ölçüde ait olup olmadığını tabii ki söylemez; onlardan bahsetmez bile. Bilimsel araçların onları sağlayamaması bunların bir şekilde bilimin kaydettiği bilgiden farklı olduğunu gösterir. Gerçeklik bilimin kaydettiği bilgiyi aşıyorsa, onun kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenler”⁸⁹ aramalıyız.

Çünkü, Bilimin keşfettiği şeyler keşfetmediği şeyler üzerine bir şüphe bulutu örtmekte; kendi sahasında yaşadığı başarı, aletlerinin ulaşamadığı alanlardaki gerçekliği şüpheyne atmaktadır.

⁸⁴ Smith, a.g.e, s.15.

⁸⁵ Ural, Şafak, *Bilim Tarihi I (İlkçağ)*, İstanbul, 1994, s.17.

⁸⁶ Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi (Anlamsızlık Sorununa Çözümler)*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.25.

⁸⁷ Walters, a.g.e, s.24.

⁸⁸ Aydın, Mehmed, “Spritual Values, Ethics and Science”, *Felsefe Dünyası*,_Sayı:6, Aralık-1992, s.31.

⁸⁹ Smith, a.g.e, s.21.

Modern bilim, tefekkürî ve istikrarlı medeniyetlerin özelliğini yansıtan “uzamsal” denge kaybının bir diğer örneğidir. Modern bilime yönelik bu eleştiri kendi yeterlik sınırları içindeki cüzî bir alan üzerinde yaptığı çalışmalardan dolayı değil, toptan bilgiye ulaşma konusunda olduğunu iddia ettiğinden ve prensip itibarıyla varlığını reddettiği duyu-ötesine ve gerçek aklî hikmete açık olan alanlarda sonuçlar bildirmeye kalkıştığından yöneltilir. Bir başka ifade ile, modern bilimin temelleri “özne” açısından hatalıdır, zira deneysel düzlemde bütünlüğe ulaşma iddiası çelişkili değilmiş gibi, Akıl ve Vahyin yerine Akıl ve Deneyi koyar: söz konusu temeller nesne açısından da yanlıştır, zira evrensel Cevherin yerine sadece maddeyi koyar, bunu da ya evrensel Prensibi inkar ederek ya da bunu maddeye veya kendisinden tüm aşkınlığın giderildiği bir sözde-mutlak’a indirgeyerek yapar.⁹⁰

Evren ne kadar sıkı nedensellik ilişkileri içerisinde katı deterministik açıdan ele alınırsa alınsın, her zaman hiçbir nedenin, ya da hiçbir açıklamanın bulunamayacağı bir noktaya ginecektir: evrenin başlangıcı sorunu sonuçta açıklanamaz olmalıdır ve herhangi bir şey nedeni sorulamayan bir başlangıç noktası olarak kabul edilmelidir. Bilim hiçbir zaman her şeye yanıt veremez, bir gün her şeyi açıklayacak tek bir teoriye ulaşırsak bile her zaman açıklanamamış, anlaşılammış bir şey kalacaktır ve bilim adamları bunu kabul etmek zorundadırlar.⁹¹ Bu nedenle Bilim, dinin özel kabullerini, kendi genişletilmiş araştırmalarını temel alarak yadsımak durumunda değildir.

Teolojik bir bakış açısı, hiçbir zaman mantığın yardımını reddetmemiştir, ama asla saf ve yalın rasyonalizmi benimsememiştir, çünkü temelde vahye dayanır. Ancak akıl yürütmeleri hem öznel hem de nesnel açıdan sınırlamalara neden olduğu için rasyonalizmle benzerlik arzeder. Öznel açıdan baktığımızda görürüz ki teolog, akla değil belli bir mantığa dayanır; nesnel açıdan ise teolojinin temelini oluşturan öncüller yahut veriler sabit ve dışlayıcı kavramsal formlar yani dogmalar yahut onların kutsal metinlerdeki kökleriyle sınırlıdır. Bununla beraber, dogmaların aslî doğa-üstü karakteri ve dinde yer alan rahmet, doğru kullanılan teolojik akıl yürütmeyi din-dışı düşüncenin keyfiliklerinden kurtarıp daima bir dereceye kadar hakikatin ifadesi ya da en azından hakikate işaret eden ifade olmasını temin eder.⁹²

Ekolojik düşünce tarihinin büyük bir kısmına Baconcu bilimselcilik hakim olmasına rağmen, yine de doğa hakkında teolojik görüş, ekoloji açı-

⁹⁰ Schoun, F., “Bir Mesaj”, *Kutsalın Peşinde*, Derleyenler: Katherine O’Brien-S.Hüseyin Nasr, Çev: Süleyman Erol Gündüz, İstanbul, 1995, s.18.

⁹¹ Wolpert, Lewis, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, çev: Evcimen Perçin, İst., 1994, s.166.

⁹² Schoun, F., *Varlık, Bilgi ve Din*, çev: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1996, s.59.

sından gerçekliklerin anlaşılmasıyla olan ilişkisini eşit şekilde sürdürme gelmiştir. Şu açıktır ki, epistemolojide iki metot olarak hem deneycilik hem de akılcılık ekolojik paradigmalardan şekillenmesinde rol oynarlar. Paradigma değişimi ise değişen pozisyonlara tanıklık eder. İlgili ikilemler aşağıda özetlendiği gibi, bazı epistemolojik imalara sahiptirler:

Ekolojik bilgi ve pek tabii ki insan bilgisinin bütün branşlarının doğası hakkında kesin bir sonuca ulaşmadaki epistemolojik güçlük, fiziksel nesneliliğin, insan duyu ve aklını gerçekliği tam olarak anlamaktan alıkoyan özsel bir ikileme sahip olduğunu göstermektedir. Biz buna epistemolojinin içsel kanıtı diyebiliriz. Bu nedenle, hem deneycilik (ampirizm) hem de akılcılığın (rasyonalizm) polemik ve çeşitli biçimleri güven vermekten uzaktır ve fiziksel dünyanın daha iyi bir anlaşımı ancak diyalektik inançların bir senteziyle elde edilebilir. İnsan gerçekliğe ulaşmada uygun bir mekanizmin yokluğu halinde, bilgi konusunda kuşkuculuktan kurtulamaz. Gerçeklik, fiilen, bilginin görülebilir ve görülemez sınırlarının arkasında saklanmıştır. Onların bağımsız veya karşılıklı etkileşim ile elde edebildikleri şey, yalnızca gerçekliğin sınırlı bir kavranışıdır.⁹³

Objektif dünya hakkında ekolojik kavramların bir tayfi şunu açıklar ki, insanın şimdiki ve kozmik çevresi hakkındaki anlayışı devamlı gelişmesine rağmen, insan bilgisinin özsel ikilemi son bulmamaktadır. Bu nedenle, ekolojik düşüncenin zorunluluğu, mantıklı ve benzer bilgi teorilerinin bir kısım sentezini, bütün diğer nüans farklarıyla birlikte sürgün etmektedir. İkilem (düalizm) kavramı ekolojiye uygulandığında, insan çevresinin anlaşımında deneyci ve rasyonel değer biçimlere rağmen, ekolojik fenomenin karmaşıklığı konusunda bir veya diğer bir anlaşım düzeyini elde etmemizi sağlayabilir.⁹⁴

Çevrebilimciler, bugün bilim adamlarının, bir bütün olarak doğa kompleksini ve fizikçi ve kimyacıların analizlerine meydan okuyan organik ilişki niteliğini görmezlikten gelme tehlikesi içinde bulduklarında ısrar etmektedirler. Onlar bu organizm ve ekosistemdeki herhangi bir maddesel olmayan veya yaşamsal güce inanmayı reddetmekte acele etmelerine karşılık, çevrebilimciler sık sık çevreyi atomsal parçalarına ayırmanın, bütünü dosdoğru anlaşılmasında sonuç veremeyeceğini tartışırlar. Özel nitelikler, birbirleriyle etkileşimlerden ve birlikteliklerden meydana gelir ve doğanın tamamı, parçalarının yekunundan farklıdır.⁹⁵

Bilimsel paradigmlar, değer sistemleri, dünya görüşleri ve dinler gibi zihni yapılar evriminin niteliksel bir tanımlaması için, değişim aracılığıyla

⁹³ Agwan, a.g.m, s.77.

⁹⁴ Agwan, a.g.e, s.77.

⁹⁵ Agwan, a.g.e, s.78.

aynı düzen ve otopsiler ilkesi değer kazanmıştır. İlk önce fiziksel kimyada şekillendirilmiş olan bu teorinin kapsamlı uygulanabilirliği biyolojik ve sosyo-kültürel fenomenin fiziksel bir yorumunu göstermez fakat, birçok düzeyde, kendiliğinden organizasyon dinamiklerinin köktenci bir uyumu üzerinden temellendirilir. Bu bilgi, evrimi, birçok düzeyi dinamik olarak birbirine bağlayan kutsal bir fenomen olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.⁹⁶ Fakat, yaşam, hayatta kalmadan daha öte bir şeydir ve çevre, şayet kendisiyle uyum sağlanabilirse, gelişir ve uyum sağlar. Bu ortak evrimi çelişkiye yol açmayacak bir şekilde anlayabilmek, kendiliğinden aşkın olan ve bir insanın varlık sınırları yani var olma sevincinin ötelere uzanabilenle ilişki kurma yetisine sahip bir paradigma geliştirmeyi gerektirir.

Görüldüğü gibi doğal olgu ve olayların tam ve kapsamlı bir anlaşımında bilimsel bilgi ve kuramların yeterliliği ciddi olarak sorgulanmaktadır. Bilimsel bilginin, bilgi kaynağını nihaî anlamda insan bilgeliğine indirgeyen indirgemeci tutumunun doğanın dosdoğru anlaşılmasında sonuç veremeyebileceği görüşü de çevrebilimci argümanların temel söylemi haline gelmiştir.

Bilimsel paradigmlar, değer sistemleri, dünya görüşleri ve dinler gibi zihni yapılar doğanın niteliksel ve bütüncül anlaşılması amacıyla geliştirilecek bir paradigmaya şöyle veya böyle katkı sağlayabilir. Fiziksel nesnelliği anlamada insan aklının özsel ikilemi üzerine yapılan vurgu, doğanın bütüncül anlaşımında böylesine bir ikilemin aşılabilmesi çabasının önemini de vurgulamaktadır. Ekolojik argümanda ikilemci eğilimlerden kurtulmak için teşebbüste bulunurken ekoloji, bilgi kavramına yeni bir bakış açısını vurgulamaktadır.

Dinsel değerler açısından doğaya bakışı betimleyen “**teolojik yaklaşım**” insan çevresinin anlaşımında deneyci ve rasyonel değer biçimlere rağmen ekolojik fenomenin karmaşıklığı konusunda bir veya diğer bir anlaşım düzeyini sağlayabilir.

Acaba dinlerin daha spesifik anlamda da İslam’ın bu yeni paradigma oluşumunda katkısı ne olabilir? Başka bir ifadeyle “İslamî bir epistemoloji” bu özsel ikileminin aşılmasında ne vaat etmektedir? Bu ise İslam epistemoloji kuramının çevrebilimsel açıdan değerlendirilmesini ve bu bağlamda önerilerde bulunabilmeyi gerekli hale getirmektedir.

Bilginin “bilinmeyene” ulaşmayı değil, “bilinenin” biriktirilmesine ilişkin statik bir süreç olarak anlaşıldığı eski İslamî görüş, bilinen ve değişene doğru genişleyen bir şey olarak değil, fakat “belirli” ve “ebedî” bir şey olarak anlaşılırdı.⁹⁷ Doğal olayların değişkenliği ve insanın çevresi ile ilgili anlayışının sürekli gelişmesi olgusu karşısında, “bilinenin biriktirilmesine

⁹⁶ Agwan, a.g.e, s.79.

⁹⁷ Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s.36.

yönelik ikinci-el bilgi”nin başka bir ifadeyle bugün olduğu gibi etkin bir uğraş ve ilerleme, zihnin bilinmeyene doğru yaratıcı bir “uzanma ve açılması” olarak ele alınmayan bir bilgi, doğal nesnelliğin kapsamlı bir anlaşımını sağlamaktan uzaktır. İslam’a dayalı olarak geliştirilecek bir epistemoloji zaten ortaya konmuş olanın edilgen bir derlenmesi olmaktan çok “bilinmeyene” yönelik dinamik bir süreç olarak ele alınmalıdır.

İslamî bir perspektiften bakıldığında da, doğal değişimlerin nedeni konusunda da bir fikir sahibi olabiliriz. Öyle görünüyor ki, büyük ve küçük, ekolojik bir deyişle pozitif ve negatif geri besleme (feedback) şeklinde iki tür değişiklik bulunmaktadır. Küçük değişim veya negatif geri besleme bir sisteme özgüdür; halbuki büyük değişim veya pozitif geri besleme dış bir kaynaktan gelmektedir. Epistemolojik sistemler bakımından, küçük değişim veya negatif geri beslemeye diyalektik düşünme nedeniyle sebep olunmakta ve büyük değişim veya pozitif geri besleme ise vahiy veya ilhamdan dolayı meydana gelmektedir. Aynı şekilde, bir ekosistemdeki geri beslemeye kaynakların içsel ayarlaması ve biyotik nüfusun dinamikleri neden olmaktadır; halbuki büyük değişimler, nihaî nedene kadar uzanan kozmik değişimlerden dolayı meydana gelmektedir. Kur’an Rahman Suresinin 7-9.ayetlerinde ifade edildiği gibi, tabiatın kendiliğinden organize bir düzen ve dengeye sahip olduğunu üzerinde vurgu yaparak söyler. Aynı şekilde çeşitli Kur’an ayetlerinden açığa çıkmaktadır ki, küçük değişimlerin sınırı veya onların kümülatif etkisi normal olarak bir sistemde büyük değişime neden olmaktadır. Bu nedenle, verilen bir sistemdeki her iki değişim türü arasında sonuçsal bir ilişki bulunmaktadır.⁹⁸

Bilimsel bilgi, “Değerler” alanının bilimin dışında olduğunu bunun ancak bilimin bilginin aranmasından ibaret olduğu kadarıyla bir istisnaya konu olabileceğini kabul etmektedir. Bilimsel metodun köşe taşı “gerçek bilginin”, olguları nihaî sebepler yani “amaç” açısından yorumlamayla elde edilebileceğinin sistematik inkarıdır.⁹⁹ Bu perspektiften İslam, “bilgi için bilgi” kavramını kabul etmez; daha çok bilginin pratiğe yönelik oluşunu kabul eder. Kur’an Tanrı’dan bahsederken, genel olarak akıl sahibi anlamında “hakîm” ve bilen anlamında “alîm” sözcüklerini kullanır. Böyle bir yapı ise, bilgi ve pratiğin bir arada yürümesinin gerekliliğini ima eder. Kıyamet günü Allah nazarında en kötü insan, bilgisinden faydalanılamayan insan olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰ Aynı zamanda Kur’ana göre her bilgi iyi değildir. Kur’ana

⁹⁸ Agwan, a.g.m, s.82.

⁹⁹ Smith, a.g.e, s.19.

¹⁰⁰Maruf, *Islamic Theory of Knowledge*, s.97.

göre faydalı bilgi, mutlak iyilik olan Tanrı'ya bağlılığı artıran bilgidir. Allah'tan gerçek anlamda korkan bilginlerdir¹⁰¹.

İslam'da bilgi, mekanistik dünya görüşünü destekleyen, duyu algılarının sonucu olan cansız gerçekliklerin bilgisi değildir. Tanrı'nın elçisine vahyettiği aşkın bir epistemoloji, her türlü pozitif değeri barındıran, bir bütün olarak yaşamın ve tecrübenin gerçekliklerini anlamlandırmayı ima eden bir amaç taşımaktadır. Anlam, değer ve gaye İslamî bir epistemolojinin ayrılma kabul etmez boyutlarıdır.¹⁰² Anlam, değer ve gaye, ekoloji bilimine uygulandığında, doğal şeylerin şu veya bu nedenle bir araya geldiği anlamsız bir yığın değil, Tanrı'nın yaratıcılığı sonucu meydana gelmiş ve Tanrı onu bir spor olsun diye değil, aksine hangimizin daha iyi işler yapacağını görmek için yaratmıştır.¹⁰³ Bu nedenle doğa inanan için tanrısal anlam kodlarıyla yüklüdür ve pozitif bir değer ifade etmektedir. Daha açık söylemek gerekirse anlam ve değer, doğal nesnelliğin basitlikten, geçicilikten ve dünyevîlikten soyutlayarak ilâhî olanla ilişkili olarak anlaşılabilmesini sağlamaktadır.

Kur'an'da vahiy, sadece kadın ve erkeğe değil, bütün kainata hitap eder. Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri hem tabii formlara hem de insanoğluna hitap ederken Allah da diğer ayetlerde gayr-i beşerî mahlukatına, örneğin bitki ve hayvanlara, güneş ve yıldızlara şahitlik yapmalarını emreder. Kur'an ne doğal olan ile, doğaüstü olan arasında, ne de beşerî dünya ile tabii dünya arasında kesin bir ayrım yapar. Kur'an ile beslenen ve büyüyen ruh, doğal dünyayı, fethedilecek ve boyun eğdirecek doğal bir düşman olarak görmeyip, bilakis onu, insanın dünya hayatını ve bir anlamda nihaî kaderini paylaşan dinî evreninin tamamlayıcı bir parçası olarak görür.¹⁰⁴ İslam Dini içerisinde geliştirilebilmesi olası bir epistemolojide vahiy, bilginin en doğru ve nihâi kaynağını oluşturmaktadır. İslam vahyinin ontolojik gerçekliği içerisinde bütün evren onun objesi olarak görülmektedir. Bu durumda evreni de içine alan bütün "şeyler", İslamî bir epistemolojide süjenin yönelebileceği bilgi objelerini meydana getirmektedirler. Bu nedenle doğal form ve olgular epistemolojinin dışında ve karşısında olanı değil içinde ve yanında olanı ve dahası da İslâmî epistemolojinin özsel bir parçasını oluştururlar.

Sistemantik Kelam'ın bilgi kuramında "eşyanın gerçekliği ve onu bilmenin mümkün oluşu"¹⁰⁵ üzerine yapılan vurgu, eşyanın sofististik bağlamdaki

¹⁰¹Fatır, 35/28. Yorum için bkz. Maruf, a.g.m, s.98.

¹⁰²Siddiki, "Islam and Modernity", s.1.

¹⁰³Bkz. Mülk 67/2.

¹⁰⁴Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.175.

¹⁰⁵Nesefî, Ebû'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille*, Tah: Claude Salame, Dımaşk, 1990, s.12; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde*, Vr.2a, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085, Vr.2a; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, (Tah: Ahmed Hicazi es-Sekâ), Kâhire, 1988, s.12.

bilinmezci bakış açısından kurtarılarak, ona bir değer olarak “varlık” atfedilmesini ve bilme eylemine konu teşkil ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilginin bir suje-obje ilişkisinden ibaret oluşu¹⁰⁶ şu veya bu varlığın değil, mutlak olarak varlığın realitesinin var oluşunu zorunlu kılmaktadır. Varlık ancak bir realiteye sahip olunca bilginin objesi olabilmekte, aksi durumda ise obje olamamaktadır. Bu anlamda doğal fenomenler İslamî bir epistemolojinin bir parçasını oluşturmakta, insanın yapıp etmelerinin ve bilme eylemimizin konusunu oluşturmaktadırlar. Bu yönüyle de bir anlam ve değer yüklüdürler.

Bu bakış açısı, kısmî tekamülleri yahut çevreye uyumu reddetmez, onları metafizik ve kozmolojik ilkelere uygun orantılara icra eder.¹⁰⁷ Zaten Batı Bilimi ile İslam bilimi arasındaki önemli farklardan biri de, İslam biliminin Tanrı'nın yaratıklarına göre uygun anlaşımına ulaşabilmek için, şeylerin yaratılış düzenindeki doğru yerleşimlerinin bilinmesi olarak tanımlanışıdır.¹⁰⁸

Bilgi teorisi konusunda İslamî konumlarla ilgili genel bir bakış, İslamî bakış açısının Allah'ı “Mutlak Gerçeklik” olarak mütalaa ettiğine açıklık kazandırmaktadır. Bununla birlikte, bu gerçeklik, verili duygular ve akılla tamamen anlaşılabilir. Bunun nedeni, bir yandan uçsuz bucaksız evren dururken, insanın şu anki konumunda verilmiş olan akıl, insanoğluna ve diğer ıklar için görülemez gerçekliklere sahip bulunan evren konusu için oldukça sınırlı oluşu gerçeğidir. Duyularına ve aklına etkili bir şekilde başvurmak suretiyle insan ancak gerçekliğin bir kısmını en iyi şekilde anlamayı başarabilir. Ama doğa sürekli bir şekilde insanı, “Mutlak Gerçeklik” hakkında daha iyi bir fikre sahip olmak için uğraşma yolunda, kendi kompleks fenomenlerini düşünmeye zorlamaktadır. Dahası da duyular ve akıl, insanda fiziksel dünya hakkında merak uyandıracak bu özsel çabaya yatkındırlar.¹⁰⁹ Buradan hareketle şunu iddia edebiliriz ki, İslami bir epistemolojide bilginin nihaî amacı Tanrı bilgisine ulaşmaktır. Yukarıdaki atıfta da değinildiği gibi, doğal olgu ve olaylar bu sonul amaca ulaşmada dolaylı, daha açık söylemek gerekirse araçsal bir değere sahiptirler.

Dekart'ın dediği gibi, her marifet ve bilginin en nihaî objesi Tanrı'dır. Tanrı bilgisi, her bilginin meyvesidir. Şu var ki insan bilgisi O'nun varlığını kısmen fark etmeyi, realize etmeyi başarabilir.¹¹⁰ Duyu, algı ve aklın ilk muhatabı tabiatıyla dış dünyadır. Bunlar ilkece obje olabilirlerse de, “bilme”

¹⁰⁶ Bkz. Mengüşoğlu, Takiyyuddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988, s.61.

¹⁰⁷ Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, s.163.

¹⁰⁸ Cirit, Remzi, “Science, Objectivity and Religion”, *Anadolu Magazine*,_Vol.2, No.3, Summer, 1992, p.1.

¹⁰⁹ Agwan, a.g.m, s.80.

¹¹⁰ Filiz, Şahin, *İslamda Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul, 1995, s.33.

çabasının mutlak objesi, Tanrı'dır. Dış dünyaya ait bütün objeler "mutlak bilinen" olan Tanrı bilgisine varmanın kaçınılmaz koşulları olmasa da, ihmal edilemez kademeleridir.¹¹¹

İslam'da gerçeklik, dinî ve bilimsel bir süreçtir, farklı metotları izleseler de son amaçta din ile bilim özdeşirler.¹¹² Her ikisi de nihaî gerçekliğe ulaşmayı amaçlar. Onlar yalnızca birbirini tamamlamaz aynı zamanda son amaçta özdeşirler de. Bilgi sonuçta mutlak gerçekliğe indirgenecektir.¹¹³ İnsanın sahip olduğu bilgi ile bilebildiği her şey, ancak dünyanın dış görünüşünün bir bilgisidir yoksa bizzat gerçekliğin bilgisi değildir. Bununla birlikte İslam, insan için bilginin imkanını dışlamamıştır. Çünkü Kur'an'a göre insan akledilebilen, konuşan, anlayan ve düşünebilen bir varlıktır.¹¹⁴ Kur'an Tanrı tarafından insana bahşedilen bilginin esas mahiyetine de vurgu yapar: insan ancak Tanrı'nın bilinmesini dilediğini bilebilir. Örneğin ruh konusunda çok az bilgi verildiği açıkça ifade edilmiştir.¹¹⁵

İslam, insanın duyu ve aklının erişimlerini sistematik olarak geliştirmek suretiyle, bilgiyi elde etmek için yeteneklerini son derece iyileştirebileceğine inanır. Fakat onlardaki temel eksiklikler, belli bir sınırdan ötesindeki gerçekliği anlayabilmelerini imkansızlaştırmaktadır. İnsan için mümkün olan, alt gerçekliklerin bir veya öteki düzeyindeki bilgi edinme olmaktadır. İnsanın onun ötesinde doğruyu yakalamak için kesin bir görüşe sahip olamayacağı alt gerçekliklerin en üst seviyesi olduğu da düşünülebilir. Bilginin nihaî ulaşılabilir kısmı, alt gerçeklik olarak isimlendirilebilir. Bununla birlikte, insanda, alt gerçeklik düzeyini yakalayabilmek için doymaz bir özsel güdü olması nedeniyle, her hangi bir şüphe gelişmemelidir. Bu nedenle, bilgi kavramından pay elde edebilmek için gösterilen beşerî çabalar, insanda, "gerçekliğe ulaştı" şeklinde bir yanılsamaya neden olmamalıdır.¹¹⁶

¹¹¹Filiz, a.g.e, s.34.

¹¹²Bilim ve dinin epistemolojik açıdan birbiriyle çeliştiği tezi, önemsiz bir iddiadır. Bu ikilemin ötesinde, "görecilik karşısında nesnelciliği düşünme" şeklindeki şu an ki postmodern çabalar, bilgiye sosyal bünyeli, komuniteryen ve anti-kurumsal olarak dikkat çekmektedir. Bu çabalar bilme ve eylemin, içten içe birbiriyle ilişkili olduğu tezini paylaşmaktadırlar. Bu nedenle, bütün bilgiler gibi din ve bilim de, soyut ilkeler ve evrensel deneyimden daha çok, somut pratikler ve tarihsel birlikteliklerden ortaya çıkar. Newman, Elizabeth, "Theology And Science Without Dualism" *Cross Currents*,_Spring-1998, p.1 (İnternet Versiyonu).

¹¹³Maruf, "Islamic Theory of Knowledge", s.98.

¹¹⁴Maruf, a.g.m, s.95.

¹¹⁵Maruf, a.g.m, s.95.

¹¹⁶Agwan, a.g.m, s.81.

Burada, İslam'ın ekolojik argümanının, topyekün doğayı ve bütün fenomenlerini, alt gerçekliklerin en yüksek düzeyine ulaşmaya motive edilmiş bir şekilde, insanın araştırma alanına yerleştirdiği görülebilir. İslam'da, insan çevresinin hem mikro hem de makro düzeylerinin ve insanın sahip olduğu potansiyel yeteneklerin, onu "Mutlak Gerçeklik" hakkında bazı fikirler elde etmeye götüreceği ifade edilmektedir. Kainat sayfasında insan, ilginç düşünce yetenekleriyle tam anlamıyla başka bir yerleşimcidir. Bu nedenle, insanın doğa araştırması onu, düşünen bir varlık oluşundan daha çok tutkulu bir varlık konumuna getirmemelidir.

Kur'ana göre nihaî gerçeklik ruhânîdir. Bu gerçekliğin yaşam tarzı ise onun dünyevî etkinliğine dayanmaktadır. Ruh fırsatlarını, doğada, maddede ve dünyevî olanda bulur. Bu nedenle bütün dünyevî olanlar onun varlığı temelinde kutsaldır. Bayağı bir dünya uçsuz bucaksız bu varlıklar, ruhun kendini gerçekleştirebilmesi için bir alan teşkil ederler.¹¹⁷ Maddenin bu kutsî görünümü, bilimsel bakış açısını bütün tabiatçılık, ahlak-dışılık, dünyevîlik ve pozitivizmden soyutlayarak teolojik bir görünüm kazandırır.

İslam'da ontolojik ve bilişsel kategorilendirmelerde, sonul kategori Tanrı'nın varlığı ve O'nun mutlak bilgisidir. O, bütün olasılıkların kendisinde son bulduğu zorunlu varlıktır.¹¹⁸ Bütün eşya var oluş sürecinde varlıklarını bu Zorunlu Varlık'tan alırlar. Bütün bilişsel eylemlerin nihaî objesi Tanrı'dır. İnsan söz konusu olduğunda bilme, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle sınırlandırılmaktadır ve insan bilgeliği hiçbir şekilde mutlak değildir. Doğal olgu ve olayların anlaşılması ve anlamlandırılmasında mutlak insan bilgeliğini temel kriter sayan modern bilimin "insan-merkezci" (antroposentrik) tutumuna karşılık, "tanrı merkezli" (teosentrik) İslam epistemolojisinde nihai anlamda insan bilgisi, tanrı ve evrene karşı sorumluluğa dönüşmektedir.

Ontoloji açısından ele alındığında, İslam bir bakıma düalist bir gerçeklik anlayışına sahiptir. Gerçek bir değil ikidir. O, madde olduğu kadar ruhdur da. Fakat İslam onları birbirinden ayırt etmez. Zira bizim hem enfüs hem de afak da Allah'ın ayetlerini görebilmemiz için onların birliği sayesinde olmaktadır. İslam'ın madde-ruh birliğine dayanan ontolojisi, gerçekliği yalnızca maddeye hasreden ve kutsal bir yaşam anlayışına göre oldukça tuhaf görünen modernitenin birci varlık anlayışına oldukça zıttır. Deneyci-rasyonalist

¹¹⁷Sıddıkî, a.g.m, s.3.

¹¹⁸Kelamcıların Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullandıkları "İmkân Delili" nde, şeylerin var olma veya olmama durumundaki imkan durumundan varlık düzlemine çıkabilmesi için, zorunlu bir varlığa duyulan ihtiyaçtan hareket edilmekte ve bu zorunlu varlığın Tanrı oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I/481.

epistemolojinin kendi yapısal varlığını meydana getiren modernitenin aksine, İslam'da varlık epistemolojinin babası sayılır. İslam düalist bir gerçeklik anlayışını benimsediğinden dolayı, epistemolojisini herhangi bir bilgi kaynağına hasretmez. O, somut varlıklar hakkında bilgi edinmede duyu algılarını (basar),¹¹⁹ soyut varlıkları bilmede akli (fuad),¹²⁰ ruhânî varlıkların bilinmesinde de vahyi (vahy)¹²¹ ve ek olarak da sezgiyi (kalp)¹²² kullanır. İslamî epistemoloji kapsamlı ve çok yönlüdür. İslam duyu algıları, akıl ve sezginin vahiy şemsiyesi altında oluşturduğu bir bütündür.¹²³

Bu bağlamda, her şeyin çift yaratıldığına ilişkin vurgu, bilgi teorisine uyguladığında bir insan kesinlikle, alt gerçekliğin doğada dualistik olduğunu anlayabilir. En küçük cismanî varlıklardan kozmik yapılara kadar, hemen bütün beşerî teorilerde, bu ikilem veya alt gerçekliğin bu çifte varlığı bir hakikattir. Aynı gerçeklik, ekolojinin de genel bir ilkesi olmalıdır. Bütün ekolojik fenomenler, bir çevre bilimciyi hem ampirik hem de rasyonel çıkarımlara götürecektir mikro ve makro açılara sahip olmak zorundadır. Her iki taraf konusunda makul bir düşünürün bilgi talebi, alt gerçekliğin bazı düzlemlerini elde edebilecekleri duyular konusunda gerçeğe uygun olabilir.¹²⁴

İslam'da epistemoloji, onları birbirinden ayıran modernitenin aksine, ontolojinin bir parçasıdır. Tanrı dünyanın yaratıcısı ve bizim evren hakkındaki bilgimizin de kaynağı olduğundan, gerçeklik aynı anda bilgi olduğu kadar varlıktır da. Bilen ve bilinen ayrı şeyler değildirler. Onlar bilme eyleminde birbirleriyle kaynaşırlar. Modernitenin pozitivist akılcılığından sıyrılmış bir düşünce gerçekte, “**sonlunun sonsuzu kucaklaması**” şeklinde ifadesini bulmaktadır.¹²⁵

İslâmî bakış açısından, insan bağlamında, doğa ve onun fenomenlerini anlayabilmenin temel olarak beş kategorisi bulunmaktadır; isim vermek gerekirse: bilgisizlik (cehâlet), zan, inanç, bilme ve bilgi. Son anlama kategorisi, mutlak bilgiye sahip tek kişinin Tanrı olması nedeniyle erişilemez; kategorik söylemde olduğu gibi: “Ben bilirim, siz bilemezsiniz”.¹²⁶ İnsan anlayışının diğer bütün kategorileri veya bilginin ifadeleri nisbi olarak erişilebilir. İnsanın sahip olabileceği duyuların basit bir uygulaması, bilginin bilgisizliğe (ignorance) eşit bir pratiğidir; çünkü insan doğa hakkında yalnızca bir kısım bilgilere sahip olabilir. Diğer taraftan insan, Kur'an'ın ifade

¹¹⁹Mülk, 67/23.

¹²⁰Mülk, 67/23.

¹²¹Mülk, 67/23.

¹²²Şuara 26/89; Saffat, 37/84; Kaf 50/33

¹²³Sıddıki, a.g.m, s.3.

¹²⁴Agwan, a.g.m, s.81-82.

¹²⁵Sıddıki, a.g.m, s.4.

¹²⁶Bakara, 2/30.

ettiği gibi, hayvanlara eşit veya onlardan daha aşağı bir statüdedir: “Onların gözleri vardır görmezler, dahası da onlar hayvanlardan daha kötüdürler”.¹²⁷ Sahip olunabilen duyular ve aklın uygulanabildiği diğer iki kategori zan ve inançtır. Bilginin dördüncü durumuna ancak vahiy ve ilham biçimindeki tanrısal inayet aracılığıyla erişilebilir. Yine de bilginin son durumu, insan duyu ve akıl kapasitesinin ötesindedir.¹²⁸

Epistemolojinin en erken tarihine, Hz. Adem’in Allah’ın “şu yasaklanmış ağaca yaklaşmayın yoksa günaha girer ve hüsrana uğrarsınız”¹²⁹ emrini bilmezlikten gelerek Tanrı’ya karşı itaatsizlik göstermesi anına tekrar dönüldüğünde, bundan, ekolojik yıkımın, “Allah insanı belli yiyeceklerden yoksun bırakmak için bu ağacı kullanmaktan men etti” şeklinde yanlış anlaşılan bir inanç tarafından kışkırtılmıştır, şeklinde bir çıkarsama yapılabilir. Cennetin bollukları arasında yaşarken de, bu inanç hatalıydı ve Allah’ın cömertliği konusundaki bir çeşit şüpheyle eş anlamlıydı. Bu nedenle, şu açıktır ki, ilk ekolojik yıkıma yanlış bir zan nedeniyle sebep olunmuştur ve insan bu tecrübeden, “kendi çevresinin özel gereğini görmezlikten gelmek ve emirleri tersine anlamak suretiyle bilgiyi elde etmede temel bir takım eksikliklere sahip olduğu” şeklinde bir ders çıkarmıştır. Bu nedenle, Ekolojik hikmet, tutkuların kaçınıp, çevrenin temel mantığını araştırmada yatmaktadır.¹³⁰

Bilgi varoluş mücadelesinde güçlü bir silahtır. Biz bu gezegende yaşam boyunca mücadele edebilmek için, değerler bilgisine olduğu kadar, gerçekliklerin bilgisine de ihtiyaç duyarız. Bu, Allah Adem’e yaşamaya mahkum olduğu yeryüzündeki bütün olanların bilgisi kadar, semavî gerçekliklerin bilgisini de vermesiyle gerçekleşmiştir.¹³¹ Bu sonuncu bilgi türü, Allah’ın yeryüzünde yaşam süren bütün canlıları için temel olan bir bilgi türüdür.

Kur’an insanın bilgi yeteneğini, insanın melekler de dahil bütün varlıklar üzerinde üstün oluşunun kriteri olarak belirlemiş ve bilen insanın bilmeyen karşısındaki üstünlüğüne açık vurgu yapmıştır.¹³² Bu perspektiften bilginin varoluş mücadelesinde güçlü bir silah oluşu Kur’ana gönderme yaparak da teyit edilebilme şansına sahip görünmektedir. Ancak “Adem’i melekler karşısında üstün kılan bilgi”nin Tanrı’nın öğreticiliğiyle ilişkilendirilmesi, üstünlük aracı olarak nitelenen bilginin insanın mutlak bilgeliği değil, tanrısal kaynaklı bir bilgi oluşuna netlik kazandırmaktadır. İslam epistemolojisinde bilgi ve tanrısallık arasında oluşturulan bu ilişki, bilginin mutlaklaştı-

¹²⁷Bakara, 2/20.

¹²⁸Agwan, a.g.m, s.80.

¹²⁹Bakara, 2/35.

¹³⁰Agwan, a.g.m, s.82.

¹³¹Bakara 2/31.

¹³²Bkz. Zümer, 39/9.

rılması yönündeki eğilim karşısında bir engel oluşturarak, bilgiye etik açıdan yaklaşımı, daha açık söylemek gerekirse nihaî anlamda kategorik açıdan aşılamayan en üstün bilgi sahibi karşısında sorumlu olunan bir bilgi kuramına geçişi sağlamaktadır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran diğer bir yön de Tanrı tarafından gerçekliği (emanet) kabul etmiş olmasıdır.¹³³ İnsanın diğer varlıklar ve doğa üzerindeki üstünlük, kontrol ve gücü bu emanetin bir parçasıdır. Bu nedenle Tanrı yer ve gökteki her şeyi insana O'nun yeryüzündeki halifesi olarak boyun eğdirmiştir. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisinden kaynaklanan güç, emanetin yüklediği sorumluluktan bağımsız olarak uygulandığında, insan kendisine tanrı tarafından verilen bu hakları kötüye kullanabilir.¹³⁴

İnsanın tanrısal bir kaynaktan beslenerek bir üstünlük kriteri olarak sahip bulunduğu bu bilginin sağlayacağı gücün diğer yaratılmışlara veya daha spesifik bir bağlamda doğaya uygulanışında, doğanın bu bilgelikten ve güçten görebileceği olası zararları nötrleştirerek kötüye kullanımının önüne geçebilmek İslamî epistemolojinin en dikkat çeken yönü olarak görülebilir. Bu da insan bilgeliğinin pozitif değer yüklü bir kavram olarak insan sorumluluğuyla birlikte ele alınışıdır.

İslam'ın bu kapsamlı bilgi ve varlık kuramı onun, insanın duygu, düşünce ve aksiyondan oluşan üç yönüne de eşit şekilde muamele eden ılımlı ve dengeli bir din olmasını sağlamıştır. Sadece insanı akıl açısından ele almaz, onun duygu ve heyecanlarına da hitap ederek insanı bir bütün olarak değerlendirir. İslam'da hem düşünce hem de duyu¹³⁵ fiile sebep olmaktadır ve orada en çok vurgulanan husus, ılımlılık (orta yol) dur. “Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyi (ılımlılık sınırın aşmayı) nız.”¹³⁶ İlimlilik İslam'ın genel ahlâki prensibidir. Hayır o, İslam'ın oldukça tipik bir örneğidir. Kur'an İslam toplumuna “orta yolu izleyen bir toplum” (ummeten vasate)¹³⁷ ne de çok hitap etmektedir.¹³⁸

Adem bu kozmik alemde ilk olarak potansiyel bir bilim adamı olarak ortaya çıktı. O, işlemiş olduğu hatadan dolayı affedilip bağışlanarak, nesli yeryüzünde sayıca çoğaldıktan sonra Allah tarafından peygamber olarak

¹³³Kur'an, 33/72.

¹³⁴Dolatyar, a.g.m, s.764.

¹³⁵Fiilin meydana gelişi için irade-eylem ilişkisini ele alan kelamın bakış açısı.

¹³⁶A'râf, 7/31.

¹³⁷Bakara, 2/143.

¹³⁸Sıddiki, a.g.m, s.4.

görevlendirilmiştir. Bilimsel olarak konuşmak gerekirse, Hz. Adem'in önemi, onun hem beşerî (terrestrial) hem de ilâhî (celestial) bilginin ahenkli bir şekilde uyumunun en şaşmaz temsilcisi oluşunda yatmaktadır. O kendi kişiliğinde, hakikat bilgisini değerler bilgisiyle aralarında hiçbir ayırım yapmaksızın birleştirmiştir. İnsan akli vahyin yardımı olmaksızın mutlak doğruya ulaşamaz. İnsana, akıl ve gözlemleriyle elde ettiği bilgiyi yönlendirme ve ondan bir amaç çıkarma duygusunu veren işte bu vahyedilmiş bilgidir. Bu bilgi, hayata ve evrene manevî bir perspektif ve kutsal bir anlam kazandırır.

Bu perspektiften Kuran, epistemolojinin tarihini, İlk İnsan'ın yaratılışına kadar gerilere götürür. O ilk insana, şeylerin veya epistemoloji terminolojisinde adların isimlerini öğretmişti. Bilme eylemine açık olan bu ilk insandır ve bu, ilk dersine, şeyleri isimleriyle tanımlamayla başlayan bir bebeğin merakından anlaşılabilir. Bebek tedrici olarak kelime haznesine, yakın çevresindeki fiziksel nesnelerin önemli fonksiyonlarını ve adlarını ekler. Burada şu açıktır ki, insanın ilk insandan gelen çevreye karşı soruşturucu davranışı oldukça çok var olmaktadır.

Bilimsel isimler, olgu ve olayları "bilimsel bir biçimde" düşünmemize yol açar ki, bu ölçülebilir gerçekliğin dışındaki her şeyi görüşümüzden atabileceğimiz anlamına gelir. İslamî gerçeklik ölçülebilir değildir; öyle ki bu, gerçek şeylerin hayat, bilgi, arzu, güç, konuşma, iştme, görme v.b niteliklerine sahip bulunduğu ve bunlara sahip olma mertebesinin "nicelikle" hiçbir ilişkisinin olmadığı "nitelik" ile ilgisi bulunan her şeyle ilişkisi olduğunu söylemektedir.¹³⁹

İslam epistemolojisinin, Allah'ın gerçekliğinin önceliği ve nihailiği üstünde ve O'nun, yarattığı her şey üzerinde mutlak kudreti olduğu hususuna son derece büyük önem vermesi, alemin doğru dürüst anlaşılabilmesi için, eninde sonunda yaratıcısıyla bağlantısının kurulması gerektiği anlamına gelir. Biz onu "Allah"ın kesin bir biçimde "kuşattığı her şeyin" bağlamında anlayabiliriz. Dahası şimdiye kadar anlaşılacağı üzere, İslami görüş açısından ruhanî dünya fizikî dünyayı kuşatır ve onu aşar; bu dünya üstümüzde, Allah'la bizim aramızda ve hem önümüzde, hem de arkamızda ve yine İlk olduğu kadar Son da olan Allah'la aramızda bulunur. Gerek burada şimdi, ruhanî dünyaya yükselmek suretiyle, gerekse fizikî ölüm yoluyla yakın çevremizden ayrıldığımız zaman cismanî alemin kuşatan ve o da Allah tarafından kuşatılmış bulunan ruhanî bir çevreye gireriz.¹⁴⁰

İslami uygarlıkta ise, Allah-insan ve tabiat arasında ontolojik bir hiyerarşi söz konusudur. Allah her şeyin yaratıcısı ve alemlerin rabbidir. İnsan

¹³⁹Chittick, a.g.e, s.60.

¹⁴⁰Chittick, a.g.e, s.75-76.

ise Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Aynı zamanda eşref-i mahlukat olan insana Allah tabiatı boyun eğdirmiştir.¹⁴¹ Kozmos, Tanrı ve insanlar hep iç içe ilişkilidir.¹⁴²

Bir dünya görüşü Tanrı'yı dünyada, toplumda ve bizzat insanda hazır ve nazır gördükçe, Tanrı'nın ilgi ve alakaları da hesaba katılacaktır. Yaptıkları her işte onun emir ve yasaklarını gözetecektir. Çünkü Tanrı hiçbir şeyden uzak olamaz. Tanrı insanlarla olduğu kadar olgu ve olaylarla da beraberdir. Rasyonel teologlar, günlük hayatın somut ilgilerinden kopuk soyut bir dil kullanmak suretiyle tanrının dünyadan uzaklaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Tanrı tamamen soyutlaşarak gözden kaybolmuştur. Tanrı ulaşılması uzak göğünde yalnızca bazı teologların hususi ilgilerinin konusu haline gelir. Böylece dünya ve insan Tanrı'dan mahrum hale gelir. Birtakım bilim adamları ve teknokratlara bırakılır. Rasyonalite yeni bir Babil Kulesi dikmiştir. Bilim adamları (scientist) ve alimler (scholars) birbiriyle iletişim kuramamaktadır. Çünkü ortak bir dile sahip değiller.¹⁴³

Allah sadece aşkın değil, aynı zaman da içkindir de. Böylece, bir yandan Allah âlemin fevkindedir; mekanın sınırlarının ötesinde, mevcuttur; ve yine aynı zaman her yerde hazır ve nazır olup mevcut olan her şeyin derûnunun en nihaî uçlarına dek nüfuz eder. Allah tüm varlığın küllî sebeolduğu için, varlığın bulunduğu her yerde huzur-u ilahide var olmalıdır.¹⁴⁴

Bakir doğa düzen ve ahenge sahiptir. Beşeri kaynaklı bilgi olmadığı kolayca anlaşılabilir bu geniş gerçeklik alanında bir düzen, parçaların karşılıklı ilişkisi, işlev ve rollerin birbirini tamamlayışı ve bir karşılıklı bağımlılık mevcuttur. Modern bilimci dünya görüşünün tabiatında bulunan indirgemecilik tarafından felç edilmemiş bir beyin, onda kaosu kozmosa çeviren ve doğal nizamda kendini gösteren Nur'un manevî vasfını arama ve onun bilincine varma anlayışını bulur.¹⁴⁵

Artık o, Allah tarafından belli bir amaca yönelik yaratılan ve dizayn edilen bir dünyadır. İlahî iradenin bir sonucu olan bütün evren ilahî amacı açığa çıkaran bir evrendir. Bütün varlıkların tek merkezi ve tek referans noktası Tanrı'dır. İslam'da temel önkoşul, Tanrı'nın mutlak birliğine ve tekliğine imandır. Mutlak gerçeklik olarak Tanrı Bir'dir; Tanrı'dan başka her şey O'ndan gelir ve O'nunla ilişkilidir. İlahî olanla ilişkisi açısından tanımlan-

¹⁴¹Mülk, 67/15.

¹⁴²Capra, a.g.e, s.131.

¹⁴³Chittick, a.g.e, s.33-34.

¹⁴⁴Wolfgang, Smith, *Kainat ve Aşkılık*, s.54.

¹⁴⁵Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.162.

madığı müddetçe hiçbir şeyin doğru olarak anlaşılması mümkün değildir. Her şey Tanrı'da odaklaşmaktadır.¹⁴⁶

İslam, Allah'ı evrenin tek yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve bütün insanların, mahluk olma sıfatıyla, aynı insanî niteliklere ve evrensel statüye sahip varlıklar şeklinde eşit kabul etmeyi gözetir.¹⁴⁷ Çevre, İlahî irade olarak mutlak olanın tahakkuk edeceği bir materyaldir. Bu nedenle mevcudatın her zerresi, iyidir ve bütün mümkün dünyaların sadece en iyisi değil, kusursuz ve mükemmel olanıdır da.¹⁴⁸ Tabiat, yaratıcı olan Allah tarafından, en mükemmel biçimde, en ince ölçüler içinde, en güzel modelde, en güzel bir formda, her türlü eksiklik ve aksaklıklardan uzak bir şekilde donatılmış ve tanzim edilmiştir.¹⁴⁹

İslami epistemoloji doğaya erek, zeka veya niyet atfeder. Evrenin oluşumu, canlıların ortaya çıkışının atomların rastlantısal bir düzenlemesi sonucu değil, belli bir amaç ve plan dahilinde olduğu iddia edilir. Doğada gizli bir tür amaçlılık, öznelliğe yol açan dereceli bir öz-örgütlenme gelişimi ve nihayet son derece gelişmiş insani biçimi içinde kendi üzerinde düşünme yeteneği var görünüyor. İnsanın dışında bulunan bu olgular ya da nesnel dünyası ikincil nitelikleri ve değerleri de içerir. Bu tarzda algılanan bir dünyaya ilişkin bilginin statüsü de farklı olacaktır. Dolayısıyla doğanın nesnel bilgisi aynı zamanda değerlere ilişkin bir bilgi de olacaktır. Olgulara ilişkin yargılar aynı zamanda değerlere ilişkin yargılar olabilecektir. Çünkü olguların içinde değerler de vardır.

Yani, hakikati dış dünya ile bu dünyaya ilişkin bilgi iddiaları arasında bir uygunluk olarak alması doğaldır. Çünkü insandan bağımsız bir dış dünyanın varlığının kuşkulu olduğu varsayımına ya da böyle bir dış dünya olsa bile onun insan tarafından bilinip bilinmediğinin bilinemeyeceği varsayımına dayanan hakikate ilişkin iç-tutarlılık kuramı ve bunun sonucu olarak, ekolojik bilgi içinde, dinsel, sanatsal, mistik sezışlerin, mitolojik imgelemin ve bu bilgi biçimlerinin değeri yükselir.¹⁵⁰

Evrenin doğasında, muayyen bir tertip ve plan bulunur, yani maksatlardır. Yani yaratıcısının hedefine hizmet eder ve belirli bir düzeni gerçekleştirir. Dünya boş yere ve iş olsun diye yaratılmamıştır.¹⁵¹ Bir rastlantının eseri de değildir. En mükemmel şekilde yaratılmıştır, var olan her şey kendine uygun bir ölçü içindedir ve belli bir evrensel amacı yerine getirir.¹⁵² Dünya

¹⁴⁶Dolatyar, a.g.m, s.763.

¹⁴⁷Farukî, *Tevhid*, s.42.

¹⁴⁸Secde, 32/7; Mülk, 67/3-4.

¹⁴⁹Fârûkî, *İslam*, s.104.

¹⁵⁰Ünder, a.g.e, s.117.

¹⁵¹Âl-i İmran, 3/191.

¹⁵²Secde, 32/7.

gerçekte bir kaos değil, bir “kozmos”, düzenli bir yaratılıştır, içinde Allah’ın iradesi daima tecelli eder. İnsan ve dünya kesinlikle iyidir ya da nötürdür, ama kötü değildir. Bu dünyanın malları tahkir edilmemiştir. Mümin ilahî prosedüre uygun olarak ve onların kendi zatlarında aciz ve fani olduklarını unutmadan yararlanma hakkına sahiptir.¹⁵³

Dinî tecrübenin özünde yaratıcı Tanrı vardır. Dünya, her şeyin bir nedenden doğduğu ve nedenlerin özel etkilerinden ayrı tutulamadığı, düzenin ve yasaların hakim olduğu bir kozmostur. Bu anlayışta yaratılış kaostan kozmosa geçiştir. Bu anlayış, Tanrı’yı “atıl tanrı” konumuna düşürür. Çünkü her şeyin doğal bir nedene bağlı olarak meydana geldiği bir dünya, ister istemez her şeyin kendi kendine olduğu ve böylece Tanrı’ya gerek duyulmayan bir dünyaydı. Böyle bir tanrı dinî duyguyu tatmin etmez.¹⁵⁴ Tanrı alemi yeniden yaratmakta ve böylece de olayları meydana getirmektedir. Nedenliliğin zorunluluğu yerine adil ve dürüst olan Tanrı’nın doğru sonucu her zaman doğru sebebi takip etmesini temin etmesinin bu süreci bozmayacağı inancı kabul edilmektedir. Sonuç, nedenselliğin değil ilahî mevcudiyetin tesisi ve nedenselliğin bu mevcudiyetle telifiydi.¹⁵⁵ Bu anlayışta doğada bir nedensellik mevcut ise de bu yukarıdan aşağıya dikey bir nedensellikdir. Tabiat kanunları Allah’ın mahlukatı için vazettiği kanunlardan başka bir şey değildir. Bakir tabiat bir anlamda, edilgen bir tarzda da olsa, kutsallığı yansıtır; zira bir veli gibi, tabîî formlar da, yaratıcının iradesine tamamen teslim olmuşlardır. Onlar ilahî düzene tamamen teslim olmaları anlamında müslümandırlar.¹⁵⁶

SONUÇ

İnsan yaşamını tehdit etme boyutuna ulaşan çevre sorunlarının arka planında doğayla ilgili tutum ve davranışlarımız, bunları motive eden dünya görüşümüz ve onun temel değer yargılarımızla olan ilişkisine artık eskisinden daha fazla vurgu yapılmaktadır. Bilimsel bilginin çevresel fenomenler konusunda ulaştığı sonuç, tabiatın statüsünün bütün manevî niteliğinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nesneye düşürülmesidir. Oluşan yeni dünya görüşü, pozitivist, seküler, etik değerlerden yoksun ve mekanistik bir düzeyde olup, kutsal, aşkın, ahlâkî ve teolojik dünya görüşüyle çelişmektedir. Ancak bir bütün olarak ele alındığında dünya, bilimin tanımladığı gibi değil; bilimin, felsefenin, dinin, sanatın ve günlük konuşmanın tanımladığı şekildedir.

¹⁵³Roger De Pasquier, a.g.e, s.22.

¹⁵⁴Farûkî, *Tevhid*, s.11-12.

¹⁵⁵Farûkî, *Tevhid*, s.12.

¹⁵⁶Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.163.

Ekolojik bilgi alanındaki epistemolojik gerilimin büyük ölçüde bu konudaki ampirik ve rasyonel söylemler nedeniyle var olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Genel olarak dinlerin özel olarak da İslam'ın temel kavramlarının bilgi, doğa ve fenomenler üzerine uygulanmasıyla, hem epistemoloji hem de onun özel bir branşı olan ekoloji de daha iyi bir yumuşama ortaya konulabilir. Bu nedenle İslamî bir epistemolojinin bu alanda oluşan bilgi kuramsal gerilimin giderilmesinde pozitif bir katkı sağlayabileceği söylenebilir. Zira bilgi İslamî bir perspektiften, “şeyler”in üzerinde otorite kurmayı sağlayan, diğer bir anlatımla güce yönelik mutlak insan bilgeliği değil, son anlamda Tanrı'ya ve onun yaratıklarına karşı sorumluluğa dönüşen pozitif değerlerle yüklü bir bilgidir.

Çevresel fenomenler bilginin bir objesi olarak “mutlak gerçeklik” olan Tanrı ile ilişkisi içinde değere kavuşurlar. Nihâi bir çevre olan Tanrı, bütün alt gerçeklikleri kuşatır ve onları aşar. Bu yapay çevrenin öğeleri olan insanlar, geçici olan yaşamlarının son bulmasıyla, yapay çevreden kalıcı çevreye geçerler ve onunla bütünleşirler. Bu nedenle Nihâi çevreye oldukları kadar yapay çevreye karşı da sorumludur.

Her halükarda tabiat ve tabii çevre sevgisi ve tabiatın Allah'ın mahlukata tecelli etmiş şekliyle hikmetine ulaşmanın vasıtası olarak rolünün vurgulanması hiçbir şekilde mütealim reddini veya model gerçekliklerin ihmali imaya etmez. Tam aksine o, en yüksek düzeyde şu Kur'an ayetini tam olarak anlamak demektir: “Nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır” Dolayısıyla bu, her yerde Allah'ı görmek ve hem doğal dünyayı hem de beşerî olanı kuşatıp onlara nüfuz eden İlahî Çevre'nin tamamen farkında olmak demektir.

Bilim ve ilahiyat birbirlerini karşılıklı saygı yoluyla –her biri diğerinin yetki dairesi içerisinde dinlenilme hakkına saygı duyarak –destekleyebilirler. Buna ek olarak bilimsel bulgular ilahiyat için sembolik anlam taşıyabilirler, ancak onun kendi alanında hiçbir şey ispat edemezler. İkisi arasındaki ilişki parçanın bütünle ilişkisi gibidir. Bilim nesnel ve ampirik olarak görünür, maddi doğayla ilgilenir. Nitekim onu pragmatik olarak anlamak için mükemmel denebilecek metotlar geliştirmiştir. Bu doğa, ilahiyatçıyı da ilgilendiren bütünün parçasıdır. İlahiyat bir tabiat teolojisini içermelidir, fakat tabiatın yarıklarına bilimin yaptığı gibi giremez. Bilimin bu yarıklar hakkında keşfettikleri bize onların ötene bulunduğu hakkında imada bulunabilir

Çevre konusunda söz söylerken amacımız, modern fiziğin mekanistik ve postmekanistik görüşlerini anlayabilecek kadar geniş bir felsefe geliştirmek olmalı ve bunu yaparken de yaşamın, tabiat ritimlerinin ve ilahî kaynaklı tabiat kanunlarının manasını yok etmemeliyiz.