



Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

MEVLANA'NIN MESNEVİ'SİNDE DOĞA BİLİNCİ

Hazırlayan:
Fatma KARAKAŞ

Danışman:
Doç. Dr. Metin YASA

Yüksek Lisans Tezi

Samsun, 2011

Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

MEVLANA'NIN MESNEVİ'SİNDE DOĞA BİLİNCİ

Hazırlayan:
Fatma KARAKAŞ

Danışman:
Doç. Dr. Metin YASA

Yüksek Lisans Tezi

Samsun, 2011

KABUL VE ONAY

Fatma KARAKAŞ tarafından hazırlanan *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci* başlıklı bu çalışma tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans çalışması olarak kabul edilmiştir.

Başkan:

Üye:

Üye:

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans tez çalışmasında proje aşamasından sonuçlanmasına kadar ki süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet ettiğimi, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

Fatma KARAKAŞ

ÖZET

Öğrencinin Adı-Soyadı	Fatma KARAKAŞ
Anabilim Dalı	Din Felsefesi
Danışmanın Adı	Doç. Dr. Metin YASA
Tezin Adı	Mevlana'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci

Bu çalışma; Mevlana'nın doğa bilincini felsefî ve teolojik bağlamda ele almakta, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın Giriş'inde ekoloji ve ekolojik problemlerin tarihsel ardağını incelemeye çalıştık.

Birinci Bölüm'de, Mevlana'nın doğa bilincinin kavramsal analizini yaparak bu kavramların süreç felsefesi ile ilişkisini ortaya koymaya gayret ettik. İkinci Bölüm'de, Mevlana'nın doğa bilincini Tanrı'nın aşkın ve içkin yönlerini metafiziksel ve fiziksel düzlemde ele almaya, Üçüncü Bölüm'de ise ekolojik problemler açısından önemli olan besin zinciri ve varlık zincirinin yerini ve değerini, Mevlana'nın doğa bilinci açısından ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Sözcükler

Ekoloji, Süreç Felsefesi, Panenteizm, Tanrı, Varlık Zinciri, Besin Zinciri.

ABSTRACT

Student's Name and Surname	Fatma KARAKAŞ
Department's Name	Philosophy of Religion
Name of the Supervisor	Doç. Dr. Metin YASA
Name of the Thesis	Awareness of the Nature in Maulana's Masnawi

This study considers awareness of the nature of Maulana in the context of theology and philosophy, and consists of introduction and three parts.

We tried to analyze the background of ecology and ecological problems in introduction of our study.

In the the first chapter, by analyzing the concepts of Maulana's awareness of the nature, we tried to put forward the relation of these concepts to the process philosophy. In the the second part, it is discussed the relation of Maulana's awareness of the nature to the transcendent and immanent aspects of God in the level of physics and metaphysics. In the third part, it is researched the the value of the food chain and the chain of being in terms of awareness of the nature.

Key Words

Ecology, Process Philosophy, Panentheism, God, Chain of Being, Food Chain.

ÖNSÖZ

Mevlana, mantıksal çıkarımlarıyla, zengin kurgusuyla ve özgün düşünce sistemi ile yaşadığı döneme olduğu kadar günümüze de damgasını vuran önemli düşünürlerimizden biridir. Açıkçası, Mevlana'nın bu geniş fikir dünyasını beslediği iki temel kaynak vardır: İslam kültürü ve Yunan felsefesi.

Çalışmamız, bu önemli düşünürümüzün doğaya ilişkin görüşlerini, süreç felsefesi ve ekoloji açısından değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda Mevlana'nın doğaya yönelik söylemleri, hem onun uluhiyyet anlayışını yansıtması, hem de ekolojik bir bilinç geliştirmesi açısından önemli bir işlevsellik yüklenmektedir.

Mevlana'nın doğa algısı konusunda, L. Clarke'ın “Canlı Evren: Celaleddin Rumi'nin Mesnevi'sinde Doğa”¹, isimli makalesi istisna edilecek olursa, açıklayıcı düzeyde çalışmalar bulunmamaktadır. Bununla birlikte Clarke'ın sözünü ettiğimiz makalesi, Mevlana'nın doğa anlayışı üzerine araştırma yapacak olan kişilere hem yol göstermesi, hem de konuyu ana hatları ile sistemli bir şekilde ortaya koyması adına oldukça işlevseldir. Ne var ki, bu çalışmanın sınırlı bir makale olması, konunun yüzeysel olarak ele alınmasına neden olmuştur.

Şimdiye değin yapılan çalışmalara bakıldığında, bizde, Mevlana düşünce sistemini, süreç felsefesi açısından değerlendiren özgün çalışmaların olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle araştırmamız alışılmışın dışında bir Mevlana betimlemekte ve Mevlana'ya farklı bir gözle bakılmasını öncelemektedir. Bunu yapışımızdaki amacımızın üç nedeni vardır. Birincisi, din felsefesi içerisinde en çok tartışılan konulardan biri olan süreç felsefesinin köklerinin, geleneksel kültürümüz içerisinde aldığı yeri göstermek. İkincisi, Mevlana düşünce sisteminin ekolojik bağlamda doğru anlaşılmasını sağlamak. Üçüncüsü ise, Mevlana düşüncesine özel atıfla ekolojik bir bilinç geliştirmek.

Bahsettiğimiz bu nedenlerin açıklığa kavuşmasına yönelik, Mevlana'nın değeri yüksek düşünceleri içerisinde, doğa bilinci, ekoloji bilincinin kavramsal analizi, Tanrı'nın aşkın

¹ L. Clarke, “Canlı Evren: Celaleddin Rumi'nin Mesnevi'sinde Doğa”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 67-88.

yönü ile doğanın metafizik boyutu, Tanrı'nın içkin yönü ile doğanın fizik boyutu ve Mevlana'nın doğa bilinci içinde ekoloji gibi konulara yer verdik. Ayrıca çalışmamızın içeriğinde kullandığımız farsça asıllı ifadeler, danışman hocam sayın Doç. Dr. Metin YASA Bey tarafından kontrol edilmiş, gerektiğinde yeniden Türkçe'ye aktarılmıştır. Okuyucuya yardımcı olmak ve karşılaştırılabilirlikleri amacıyla anılan beyitlerin daha önceki çevirileri çalışmamızın dipnotlarında verilmiştir.

Çalışmamın başlangıcından bitimine kadar yol gösterici önerileriyle beni destekleyen, "Biliminsanı nasıl olunur?" sorusuna yaşamıyla cevap veren, hakkını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim değerli hocam sayın Doç. Dr. Metin YASA'ya, tezimi okuma fedakarlığı göstererek tezime teoloji ve felsefe alanlarında katkı sağlayan kıymetli hocam sayın Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a, tezimi okuyarak önemli katkılarda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a, kendisine her gittiğimde güler yüzünü esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Mahmut AYDIN'a ayrıca çalışma sürecimde dualarıyla ve varlıklarıyla her zaman bana destek olan aileme, özellikle eşim Alaattin Bey'e teşekkürü bir borç bilirim.

Fatma KARAKAŞ

Samsun-2011

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR	VIII

GİRİŞ

ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER: DOĞA ANLAYIŞI VE EKOLOJİK SORUNLARA TARİHSEL BİR BAKIŞ

I. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ METODOLOJİK BİLGİLER	1
A. Problem Durumu	1
B. Araştırmanın Amacı	1
C. Araştırmanın Önemi	2
D. Araştırmanın Temel Kavramları	2
E. Sınırlılıkları.....	2
II. DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DOĞA ANLAYIŞI VE EKOLOJİK SORUNLARA TARİHSEL KISA BİR BAKIŞ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLANA'DA DOĞA BİLİNCİNİN KAVRAMSAL YAPISI

I- DOĞA BİLİNCİ: BÜTÜNSELLİK, CANLILIK, NEDENSELLİK, AMAÇLILIK.....	10
II- EKOLOJİ BİLİNCİ: SÜREÇ, OLUŞ, YENİLENME, DİYALEKTİK	27

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLANA'DA DOĞA BİLİNCİ

I.TANRI'NIN AŞKIN YÖNÜ VE DOĞA BİLİNCİNİN METAFİZİK BOYUTU ..	36
II. TANRI'NIN İÇKİN YÖNÜ VE DOĞA BİLİNCİNİN FİZİK BOYUTU	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLANA'NIN DOĞA BİLİNCİ İÇİNDE EKOLOJİ

I. BÜTÜNSEL DOĞA VE VARLIK ZİNCİRİNİN ONTOLOJİK DEĞERİ.....	56
II.CANLI DOĞA VE BESİN ZİNCİRİNİN EKOLOJİK DEĞERİ.....	67
SONUÇ.....	74
KAYNAKÇA	77

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
- a.g.m. : Adı geçen makale
- akt. : Günümüz diline aktaran
- a.y. : Yazara ait son zikredilen yer.
- b.a. : Eserin bütününe atıf
- bkz. : Bakınız
- c. : Cilt
- ev. : Çeviren
- ens. : Enstitü
- haz. : Yayına hazırlayan
- İ.. : İstanbul Üniversitesi
- Krş. : Karşılaştırmız
- M. : Mesnevi
- MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
- s. : Sayfa numarası
- ss. : Sayfalar arası
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk. : Tahkik eden
- vd. : Ve diğerleri

GİRİŞ

ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER: DOĞA ANLAYIŞI VE EKOLOJİK SORUNLARA TARİHSEL BİR BAKIŞ

I. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ METODOLOJİK BİLGİLER

A. Problem Durumu

Mevlana'nın doğa bilinci ve ekolojik mesajlarını, günümüz din felsefesi sınırları içinde canlılığını koruyan süreç felsefesi ışığında ele almak ve çözümlemek tezimizin temel problemini oluşturmaktadır. Doğayı anlamaya yönelik Mevlana tarafından ortaya konulan düşüncelerin; süreç felsefesi açısından taşıdığı özgünlüğü saptamaya çalışmak, kimi süreççi verileri öncelediğini ortaya koymak ve gelinen aşamada çağdaş süreççi dinamiklerle uyum içinde ve karşılaştırılabilir bir özde olduğunu belirlemek gibi hususlar, dile getirdiğimiz problem açısından, önem taşımaktadır.

B. Araştırmanın Amacı

Mevlana'nın doğa anlayışını anlamada önemli bir işlev gören Tanrı anlayışı, genel olarak, vahdet-i vücud dolayımında incelenmiştir. Biz ise Mevlana'nın tezimiz açısından belirleyici temel bir kavram olan Tanrı anlayışını, çağdaş din felsefesinde sıklıkla tartışılan; ancak temelini İslam düşüncesinden aldığına inandığımız panenteistik uluhiyet anlayışı içerisinde anlama ve irdeleme amacındayız.

Mevlana'nın doğayı anlamaya yönelik düşüncelerinin, yalnızca süreç felsefesinin doğa, Tanrı ve ekolojiye ilişkin yönlerini anlamada değil, aynı zamanda süreç felsefesinin kimi kapalı noktalarını aydınlatmada da işlevsel olabileceğini göstermeye çalışmak, araştırmamızda öngörülen önemli bir amacı ifade eder.

Mevlana'nın doğaya bakışını ve ekolojik mesajını süreç felsefesi ışığında ele almaya çalışmamızın bir diğer amacı ise, doğayı anlamaya ilişkin temel anlatımın ve olasılıklı konuşmanın Mevlana'nın Mesnevi'sinde de yer alıyor olmasıdır. Bu noktada Mevlana'nın, hareket, oluş, canlılık, yenilenme gibi kavramlara yer verdiği ve anılan kavramların süreç felsefesinde de kullanıldığı bilinmektedir.

C. Araştırmanın Önemi

Bilindiği gibi, ister canlı isterse cansız olsun, doğa tüm varlıklarla bir bütün içerisinde varlığını sürdürür. Anılan bütün içerisinde, kuşkusuz, doğanın nasıl algılanacağı ve bu algının ilettiği sorunların nasıl tartışılacağı hususu büyük bir önem taşır. Doğa bilinci ve buna bağlı olarak gelişen ekolojik mesaj içinde insanın doğadaki konumunun belirleyici yönü nedir? Günümüz ekolojik verileri, doğanın, çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kaldığını göstermekte ve anılan tehlikelere yapılan sempozyum, program ve yazılan eserlerde dikkat çekildiği görölmektedir. Bu nedenle, doğa bilincinin bir de ekolojik mesajlar açasından ele alınmasında yarar vardır. Çalışmamızın sınırları içinde, Mevlana'nın Mesnevi'sinde doğa bilincine ilişkin dile getirdiği düşüncelerin din felsefesi açasından çözümlenişinin, yalnızca çağdaş ve küresel bir konuya ışık tutmada işlevsel değil, aynı zamanda din felsefesinde konu zenginliğine de neden olacağı kanısındayız.

D. Araştırmanın Temel Kavramları

Mevlana'da doğa bilinci ve iletteği ekolojik mesajın, din felsefesi açasından çözümlenişi, bir tür kavram zenginliğini beraberinde getirmektedir. Bu zenginlik, hem Mevlana'nın Mesnevi'sinde doğa bilinci ve iletteği ekolojik mesajı açaıklayan derin düşüncelerden hem de ekoloji ve süreç felsefesinde kullanılan kavramlardan oluşmaktadır. Bu noktada, Tanrı, doğa, varlık, diyalektik, bütünsellik, hareket, değişim, zaman, oluş, canlılık, yenilenme, nedensellik, çeşitlilik, organik değişim, tekamül, ekoloji, ekosistem, biyotik ve abiyotik faktör, populasyon, flora, besin zinciri, vb. gibi kavramların öne çıktığı görölmektedir. Sözü edilen bu kavramlar, bir yandan doğayı somut bir biçimde algılamayı ve ilgili algının iletteği ekolojik mesajı tartışmayı, diğer yandan doğada görölen değişimin metafizik olanla bağlantısını kurmayı öngörmektedir.

E. Sınırlılıkları

Mevlana'da evrenin, Mesnevi, Divan-ı Kebir, Rubailer gibi temel eserlerine atıfla genel olarak din felsefesinde klasik bir sorun olarak tartışılan Tanrı-evren ilişkisi bağlamında ve vahdet-i vücud anlayışı ışığında irdelendiği görölmektedir. Bunun için, Mevlana üzerine yapılmış eserlere bir göz atmak yeterlidir. Biz ise, Mevlana'nın Mesnevi'sinde

doğa anlayışını süreç felsefesi ışığında ve panenteistik açıdan tartışma amacındayız. Bunun iki önemli nedeni vardır: Biri, Önsöz’de de dile getirdiğimiz gibi, Mevlana’nın, L. Clark’ın “Canlı Evren: Celaleddin Rumi’nin Mesnevi’sinde Doğa” isimli makalesi istisna edilecek olursa, doğa ve ekolojiye ilişkin görüşlerinin yeterince çalışılmamış olmasıdır. Diğeri ise, Mevlana’nın doğayı anlamaya ilişkin Mesnevi’de ileri düzeyde düşüncelere yer vermiş olması ve ilgili düşüncelerin süreç felsefesi ışığında irdelenmeyi hak ediyor olmasıdır.

II. DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DOĞA ANLAYIŞI VE EKOLOJİK SORUNLARA TARİHSEL KISA BİR BAKIŞ

Ekoloji, “canlıların birbiriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerinin çalışılması ve araştırılması”² başka bir deyişle “canlı varlıklar ile bunların biyotik ve abiyotik ortamları arasındaki nedensel ilişki ve etkileşmeleri, yaşamın sürekliliğini sağlayan madde ve enerji dolaşımını, kendilerini yenileyen fonksiyonel mekan birimleri çerçevesi içinde inceleyen bilim dalları topluluğu”³ anlamına gelmektedir.

Ekoloji sözcüğü, eski Yunanca’da “ev, eve ait” anlamına gelen *oikos* kelimesi ile “bilim, çalışma, araştırma” anlamına gelen *logos* kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Bu terim ilk kez 1858 yılında Henry Thoreau tarafından bir mektupta kullanılmış; ancak kendisi bu terimin herhangi bir tanımını yapmamıştır. Bundan yaklaşık 10 yıl sonra Earnst Haeckel (1869) aynı kökten “ekoloji” kavramını kullanan ilk kişi olmuştur. Haeckel bu terimi “doğanın ekonomisi ile ilgili tüm bilgileri belirtmek ve bu bilgilerin de hayvanların organik ve inorganik çevreleriyle olan tüm ilişkileri” kapsadığını vurgulamak amacıyla kullanmıştır. Nihâyet, kavrama 1895 yılında gerçek anlamını veren Eugenius Warning olmuştur.⁴

Tarihsel açıdan uzun bir geçmişi olmasına rağmen, ekoloji, diğer bilim dalları ile mukayese edildiğinde, genç bir bilim dalı olarak nitelendirilebilir. Çünkü ekoloji, bir

² Eugene P. Odum, Gary W. Barret, *Ekoloji’nin Temel İlkeleri*, Kani Işık (çev.), Ankara: Palme Yayıncılık, 2008, s. 2.

³ Emrullah Güney, *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003, s. 14.

⁴ Ahmet Kocataş, *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi*, İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1992, s. 1.

bilim dalı olarak ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru gelişebilmiştir.⁵ Bununla birlikte insanoğlunun varlığı ile ortaya çıkan ekoloji ile ilgili veri ve çıkarımlar çeşitli şekillerde tarihe yansımıştır. Sözelimi Sümer kaynaklarında, Şukalletuda adındaki bir bahçıvanın çok çalıştığı halde az verim elde etmesi üzerine doğa olaylarını gözlemlediği ve yeni bilgiler elde ederek bahçesindeki verimi arttırdığı anlatılmaktadır.⁶ Bunun başka bir örneğini ise Çin felsefesinde görüyoruz. Şöyle ki günümüzden 3000-4000 yıl önce eski Çin tıp felsefesinde, evreni hava, su, toprak, bitki ve ateşten oluşan beş öğenin var ettiği ve insan sağlığının da bu öğeler arasındaki uyum ve etkileşimlere bağlı olduğu öğretisi geçmektedir.⁷ Yine kanaatimizce, evrene verilen değeri ve kutsiyeti göstermesi açısından Konya Ereğli yakınlarındaki bir su kaynağının kayalık yüzeyine oyulmuş Kral Varpalavas'a ait kabartma önem taşımaktadır. Kabartmada kral elinde tuttuğu bir salkım üzüm ve bir demet buğdayı, buğday başağı ve üzüm salkımı ile simgelenen Bereket Tanrısı'na sunmaktadır.⁸ Görüldüğü gibi adı ekoloji olmasa da, tarihte, ekolojik bilgilerin Tanrı-insan-evren ilişkisi çerçevesinde farklı şekillerde yer aldığı anlaşılmaktadır.

Ekolojik kültür söz konusu edildiğinde bahsedilmesi gereken toplum örneklerinden biri de Eski Anadolu uygarlıklarıdır. Sözelimi bu topluluklardan Ege kıyılarına yerleşmiş olan guruplar, kıyı kesimlere bimarhaneler kurmuşlardır. Anılan kurumlarda çalışan sağlık görevlileri, doğa ile canlılar arasındaki ilişkileri çok iyi bilirler ve yöntem olarak: açık temiz hava, hamam tedavisi, termal terapi, yaşam ortamına uygun diyet, müzik, telkin uygulamalarını kullanırlardı.⁹ Açık konuşmak gerekirse, sözü edilen bimarhanelerde kullanılan bu yöntemler, bugün medikal ekoloji adı verilen, insan topluluklarında görülen tüm hastalıkların biyotik ve abiyotik çevreleriyle etkileşimlerini konu alan bilim dalının başlıca tedavi yöntemleri arasında yer almaktadır.¹⁰

⁵ Yalçın Şahin, *Ekoloji*, Eskişehir: Bilim Teknik Yayınevi, 2001, s. 1.

⁶ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002, s. 98.

⁷ Güney, *a.g.e.*, s. 14.

⁸ Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997, s. 231.

⁹ Güney, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁰ Sibel Ergüven, "Ekolojik Koşullar ve Parazitler", *Klimik Dergisi*, C. 20, Özel Sayı 1, 2007, s. 190.

Eski Yunan bilginlerinden olan Hipokrat, Aristoteles ve diğeri yaptıkları çalışmalarda bir şekilde ekoloji ile ilgili konulara yer vermişlerdir.¹¹ Ancak belirtmeliyiz ki, anılan düşünürlerin ve daha sonraki dönemlerde yaşamış olan birçok filozofun canlılarla ilgili yaptıkları açıklamalar, daha çok zooloji veya biyoloji gibi disiplinlerin konuları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla ekolojinin tarihsel aralanını ortaya koyarken, ekoloji ile doğrudan ilişkili olan örnekler ile ekolojinin dolaylı olarak ilişkili olduğu örnekleri birbirinden ayırmak gerekir. Sözelimi, Aristoteles'in "Canlılar Tarihi" adlı on kitaptan oluşan eseri, canlıların anatomilerini ve fizyolojilerini ele alır.¹² Dolayısıyla bu eser ekoloji ile dolaylı olarak ilişkilendirilebilir niteliktedir. Yine konuyla ilgili olarak, Darwin'in (1859-1881) toprak kurtları ve türlerin orjini üzerindeki teorik düşüncelerini, ekoloji tarihinin öncü fikirleri olarak göstermek¹³ kanaatimizce tartışmaya açık çıkarımlardır. Bu tür bilgiler, ekolojinin ilişki içerisinde olduğu bilim dallarının tarihsel sürecinde verilebilir ve ekoloji ile ancak dolaylı olarak ilişkilendirilebilir.

Ortaçağ Hristiyan dünyasında, anılan konuya ilişkin çalışmalar dolaylı olarak ekoloji ile bağlantılı görülürken, İslam dünyasında yapılan çalışmaların doğrudan ekoloji ile bağlantılı olması oldukça dikkat çekicidir. Nitekim, birincilerin, ekolojiye ilişkin eğilimlerini kendilerini ontolojik bağlamda hissettirirken, ikincilerin doğrudan ekoloji ile ilgili çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Bunun için, sözelimi, St. Augustine¹⁴ ve St. Thomas Aquinas'ın¹⁵ ontoloji ile ilgili görüşlerine bir göz atmak yeterlidir. Buna karşılık, İslam dünyasında ekolojiye ilişkin doğrudan bir takım söylem ve çıkarımlar açık bir şekilde göze çarpmaktadır.¹⁶ Konuyu biraz daha açacak olursak: İslam'ın doğuşuyla birlikte her konuda olduğu gibi çevre konusunda da Kur'an-ı Kerim Müslümanlara rehberlik etmiştir. Buna bağlı olarak, peygamber olması nedeniyle çevre ile ilgili konularda duyarlılık gösteren ve müslümanları uyaran ilk kişi Hz. Muhammed

¹¹ Odum v.d., *a.g.e.*, s. 3.

¹² Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 209.

¹³ Bu tür örnekler için bkz. Remzi Geldiay, Ahmet Kocataş, *Genel Ekoloji*, İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1975, s. 2.

¹⁴ Sözelimi bkz. Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, Newyork: McGraw-Hill Book Company, 1966, ss. 181-262.

¹⁵ Sözelimi bkz. Stumpf, *a.g.e.*, ss. 185-211.

¹⁶ Bu konuda, sözelimi, oldukça özlü, çözümleyici, felsefi değeri yüksek ve öncü bir çalışma için bkz. Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Ankara: Elis Yayınları, 2009, b.a.

(S.A.V) olmuştur. İlerleyen dönemlerde onun yerine geçen halifeler, özellikle Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer başta olmak üzere, sahabeden ileri gelenler bu konuyla yakından ilgilenmişlerdir.¹⁷ Bir miras olarak alınan bu çevre duyarlılığı, ilerleyen yüzyıllarda ekoloji ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan pek çok eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Sözelimi VIII. yüzyılda en-Nazzam, IX. yüzyılda en-Nazzam'ın öğrencisi olan el-Cahız, X. Yüzyılda ise el-Biruni, İbn Sina ve İhvan-ı Safa gibi isimler ve ekoller ekolojik konular içerikli çeşitli eserler ortaya koyarken¹⁸, XI., XII. ve XIII. yüzyıllarda dikkat çeken başlıca isim kanaatimizce Ömer Hayyam'dır.¹⁹ Hayyam'ın rubaileri doğa-insan ilişkisi açısından ele alındığında şu husus net bir şekilde görülmektedir: Hayyam, “doğa ile bütünleşmeyi, doğa ile insanı özlerinden uzaklaştırmadan, açıklayıcı bir anlam örgüsü içinde” anlatmayı hedeflemektedir.²⁰ Yine bu dönemde İbn Haccac, el-Gafiki, İbnü'l Avvami ve el-Nebati genel biyoloji alanında çalışmalar yapan kişilerdir. XIV. yüzyılda ise yine genel biyoloji konusunda İbn Luyun ve ed-Demiri farklı çalışmalar ortaya koymuşlardır.²¹

XV-XVIII. yy.lara gelindiğinde, ekolojiye ilişkin çalışmalar özellikle İslam dünyasında dikkat çekicidir. Şöyle ki, Osmanlı Devleti'nde bu dönemler arasında yürütülen ekolojik faaliyetler, vakıflar yardımı ile gerçekleştirilmektedir.²² Yapılan başlıca vakıf faaliyetleri; hayvan haklarını koruyan kanunların oluşturulması, hayvan vakıfları, hayvan hastaneleri, kuş evleri, ağaç vakıflarının kurulmasıdır.²³ Yine bu yüzyıllarda ortam koşulları ile sağlık arasındaki ilişki gibi ekolojik konuları ele alan Hacı Paşa, Ahi Çelebi, Larendeli Siyahizade Derviş, Erzurumlu İbrahim Hakkı başlıca ekoloji alanında çalışmalar yapan kişiler olarak gösterilebilir.²⁴ Aynı yüzyıllarda Hıristiyan dünyasına

¹⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992, ss. 25-26.

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992, ss. 167-168.

¹⁹ Bkz. Yasa, *Hayyam'ın Rubaileri Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, ss. 97-103.

²⁰ Bkz. Metin Yasa, “Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, C. 2, 15-16 Mayıs, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008, ss. 265-272.

²¹ Detaylı bilgi için bkz. Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, ss. 167-168.

²² Mehmet Şeker, Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri, *Ekoloji*, 1992, Issue. 4, (<http://www.ekolojidergisi.com.tr/?s=akademigoster&goster=4&lang=eng>), (15.12.2010), ss. 26-30.

²³ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, ss. 101-119.

²⁴ Güney, *a.g.e.*, s. 15.

baktığımızda, bu toplulukta Avrupa düşüncesinin temelini oluşturan klasik Yunan ve Roma filozoflarının öne sürdüğü fikirlerin izlerini görmekteyiz. Bu düşünce yapısına göre doğa insan için yaratılmıştır ve insan en üstün varlık olduğu için diğer varlıkları yönetme hakkına sahiptir. Açık konuşmak gerekirse, böyle bir yaklaşım tarzı, insanın doğa üzerindeki her tür eylemini meşru kılmasına zemin hazırlamıştır.²⁵ 18. yy.ın ikinci yarısının bir diğer özelliği de şudur: Endüstri Çağı'nın başlaması ile sanayileşmenin hızla gelişmesi. Ayrıca tıp alanında yaşanan gelişmelerin nüfus artışına sebep olması da bu dönemin önemli bir özelliğidir. Artan nüfus, dünyanın henüz boş ve el değmemiş doğal çevre potansiyeline sahip alanlarına dağılmış, böylece ekoloji alanında ciddi tahribatlar başlamıştır. Şöyle ki artan nüfusla birlikte yerleşim alanları, yollar, sanayi bölgeleri, fabrikalar, barajlar, dev rafineriler, maden ocakları, tarım alanları vs. gibi alanlarda faaliyetler artmış ve sonuçta doğal çevre ile fiziki ortamda köklü bir takım değişimler yaşanmıştır.²⁶

Aslında doğal çevrenin tahrip edilmesi 18. yy.'da ortaya çıkmış bir hadise değildir. Tarihi kaynaklar incelendiğinde, ekolojik problemlerin insanın ortaya çıkışı ile başladığı görülmektedir. Sözelimi, günümüzden 4000-5000 yıl kadar önce bugünkü Filistin topraklarında bulunan Petra şehri, yörede aşırı derecede keçi otlatılması sonucu doğal dengenin bozulması ile yıkılmıştır.²⁷ Burada açık bir şekilde görmekteyiz ki, doğal çevreye zarar verme söz konusu edildiğinde insanoğlunun bilinçsizliği, bugün olduğu kadar, dün de önemli bir faktördü. Ancak belirtmeliyiz ki, endüstri devrimine kadar doğal ortama verilen zarar, çevrede köklü değişimlere yol açacak şekilde hızlı ilerleme göstermemiştir. Endüstri ve kültür çağının başlarına kadar henüz dünyanın geniş bölgeleri boş ve seyrek durumda olduğundan insanların problem olarak niteleyip dikkate alacakları sorunlar da henüz fark edilecek düzeyde değildir.²⁸ Ancak Endüstri çağının sonuna gelindiğinde, özellikle İkinci Dünya savaşını takip eden yıllarda teknolojide baş döndürücü gelişmelerin yaşanması ve buna paralel olarak artan sanayileşme, 1960'lı yılların başlarından itibaren ciddi bölgesel ve global çevre

²⁵ Süleyman Yılmaz, "Dünyanın Yeşil Tarihi Hüznün Tarihidir", *Üç Ekoloji-Doğa, Düşünce, Siyaset*, 2003, 10/1, <http://www.ucekojoloji.net/?p=108>, (20. 12. 2010).

²⁶ Adnan Semenderoğlu, Tarih Boyunca Çevre ve İnsan, *Ekoloji*, 1992, Issue. 3, <http://www.ekolojidergisi.com.tr/?s=akademigoster&goster=3&lang=eng>, (15.12.2010), s. 16.

²⁷ Semenderoğlu, *a.g.m.*, s. 15-17.

²⁸ Semenderoğlu, *a.y.*

problemlerini ortaya çıkarmıştır. Bu dönemden önce çevreyi korumak için hazırlanan hukuki metinler uluslararası olmaktan ziyade, bölgesel bir nitelik taşımaktaydı. Hatta "bölge" ifadesini genel olmaktan ziyade sadece Kuzey Yarımküre için geçerli olan bir kavram olarak kabul edebiliriz.²⁹ 1970'li yılların başına kadar olan bu dönemde, uluslararası çevre hukuku örf ve adet kurallarından müteşekkil, çoğu kere bağlayıcılığı olmayan bir dizi ahlâki norm olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat 1970'li yıllardan itibaren uluslararası çevre hukukunun ortaya çıkmasına yönelik çeşitli faaliyetlerde bulunulmuştur. Bunların ilki 1972 yılında, o zamana kadar mevcut yazılı ve yazısız hukuk kurallarını bir araya getirip, bölgesel ve global çevre problemleri ile etkili bir şekilde mücadele edebilmek amacı ile Stockholm'de toplanan konferanstır. Tarihe "1972 Stockholm Konferansı" olarak geçen, uluslararası çevre hukuku'nun bu ilk "Magna Charta"sı uluslararası çevre hukukunun "miladi yılı" olarak kabul edilmektedir.³⁰ Ancak 1970'li yıllardan günümüze kadar yapılan bu gibi çeşitli faaliyetler dünyamızın her geçen gün daha da kötüye gitmesinin önüne geçememiştir ve neticede bugün dünyamız, geleceğini belirleyeceği önemli bir noktada bulunmaktadır. Görüldüğü gibi insanoğlu, geleceğini belirleyeceği bu noktada dünya ile yeni ve yapıcı bir ilişkiye girmek zorundadır. Bu durum her geçen gün insanlar tarafından daha iyi anlaşılmakta ve buna bağlı olarak ekoloji alanında yapılan özellikle bilimsel çalışmaların sayısı da artmaktadır. Genel olarak bu çalışmalar ekolojik problemleri analiz etme, model sunma, disiplinlerarası çalışma şeklinde guruplandırılabilir.

Bizim çalışmamızın yapılan bu tür çalışmalardan farkı, ekolojik problemleri Mevlana'nın Mesnevi'sine özel atıfla din felsefesi dolayımında ele almış olmasıdır.³¹ Böylelikle amacımız ekolojik problemlerin olası teolojik ve felsefi ardağını inceleyerek, doğaya karşı saygılı ve özenli bir tutum geliştirmeye ve duyarlı bir çevre bilinci oluşturmaya katkı sağlamaktır. Çünkü, çok boyutlu bir sorun niteliğine sahip

²⁹ Semenderoğlu, a.y.

³⁰ Kemal Başlar, "Uluslararası Çevre Hukuku ve Dünya Çevre Zirvesi", *Ekoloji*, 1992, Issue. 3, <http://www.ekolojidergisi.com.tr/?s=akademigoster&goster=3&lang=eng>, (15.10.2010), s. 8.

³¹ Din felsefesi dolayımında ekolojik problemlerin ele alınmasına yönelik örnek bir çalışma için bkz. Cafer Sadık Yaran, "The Ecological Value of the Teleological Argument", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, Issue. 8, <http://dergi.samsunilahiyat.com/DergiTamDetay.aspx?ID=271&Detay=Ozet>, (27.04.2011), ss. 181-190.

ekoloji, hukukî ve ahlakî önlemler yanında dini düşünüm şekline de ihtiyaç duymaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLANA'DA DOĞA BİLİNCİNİN KAVRAMSAL YAPISI

I- Doğa Bilinci: Bütünsellik, Canlılık, Nedensellik, Amaçlılık

Bütünsellik fikri neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir.³² Bu fikrin uzun bir geçmişe dayanmasının nedeni, temellerini dini ve felsefi kaynaklardan alan doğa-insan birliği düşüncesini öngörmesidir. Anılan kavramın ilk ve en açık örneklerini Uzakdoğu dinlerinde görüyoruz. Bu dinlerin pek çoğunun temel prensiplerinden bir tanesi, doğadaki her şeyin birbiriyle ilişkisi, bütünlüğü ve bölünmezliği olduğu fikridir. Bu temel düşüncenin yansıması olarak Hinduizm'de "Brahman"³³, Budizm'de "Dharmakaya"³⁴, Taoizm'de "Tao"³⁵, Sufizm'de "Vahdet-i Vücut" gibi çeşitli felsefî görüşler ortaya çıkmıştır. Anılan bu felsefî görüşler içerisinde bütünsellik bilincini yansıtması açısından sözgelimi bir Hinduizm'de yer alan "tek bir hayat vardı ve bu hayat bütün doğayı baştan başa dolaşırды."³⁶ düşüncesi dikkate değer görünmektedir. Çünkü bu anlayışa göre, doğanın tahribi ve ondaki hayat akışının durdurulması, insanın da sakatlanmasına yol açardı.³⁷ Öte yandan Afrika topluluğunda, evrende çok büyük güçlerin var olduğuna inanılır; şiirde, dans ve şarkılarda evrenin bu büyük güçlerine iştirak edilirdi. Yerine göre doğaya yapılacak en küçük bir müdahale, sözgelimi bir ağaç kesme, evrenin büyük güçlerini harekete geçireceğinden buna tevessül bile edilmezdi.³⁸ Yine Uzakdoğu kültürünü incelediğimizde Song döneminin herhangi bir Çin resminde de doğanın Tao'sunu görmek mümkündür.³⁹ Öte yandan, Batı Hıristiyanlık geleneğini incelediğimizde, doğa kavramının anılan bu düşüncelerden çok daha farklı şekilde ele

³² Mine Kışlalıoğlu & Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 27.

³³ Sri Swami Sivananda, *All About Hinduism*, India: The Divine Life Society Publication, 6. Baskı, 1997, s. 4 v.d.

³⁴ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997, ss. 188-190.

³⁵ Lao-tzu, *Taoizm*, Muhaddere Nabi Özerdim (çev.), Ankara: Maarif Vekaleti Yayınevi, 1963, s. 9 v.d.

³⁶ Roger Grady, *Yaşayanlara Çağrı*, Cemal Aydın, Nuri Aydoğmuş (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1986, s. 299.

³⁷ Grady, a.y.

³⁸ Grady, a.y.

³⁹ Nurettin Öztürk, "Seküler Bir Çevreye Bakıştan Holistik Bakışa", *Köprü Dergisi*, 51, Yaz 1995, ss. 71-75. (Song Dönemi, Çin'de 960-1279 yılları arasında hüküm sürmüş olan bir hanedanlıktır. Dönemlerinde toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda büyük gelişmeler olduğu gibi bilim ve teknoloji alanlarında da büyük başarılar sağlanmıştır. Çin'in dünyaca ünlü pek çok eseri bu dönemde ortaya çıkmıştır.)

alındığını görmekteyiz. Doğa "Cennetten kovulmuş" ve "günah" kavramlarıyla özdeşleştirilmiştir. Bizzat Tekvin (III,17.) insanın Allah'la olan gerçek bağının kopuşunun; insanın doğayla, başka insanlarla ve kendi kendisiyle gerçek bağının kopmasına yol açacağını söylemektedir.”⁴⁰. Son yüzyıllara baktığımızda ise, bu düşüncenin aksine çağdaş Hıristiyan filozoflarından Hans Driesch'in öne sürdüğü bütünlük fikri yaşadığı dönemde biyolojiye, tabiat felsefesine modern bilimlere hatta modern psikoloji, sanat bilimi ve edebiyat alanlarında yapılan araştırmalara kılavuzluk etmiştir.⁴¹

Bütüncül bakış söz konusu edildiğinde, yukarıda anılan felsefî akımların ve dinî inançların yanı sıra kısıtlı da olsa bazı bilim dallarında bu yaklaşımın metot olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunların başında ekoloji, sistembilim, kuantum fiziği, gestalt psikolojisi, matematik ve fiziğin yöneylem dalı; bir dereceye kadar da coğrafya ve antropolojinin bazı dalları gelmektedir.⁴² Belirtmemiz gerekir ki özellikle son yıllarda bir ilke olarak benimsenen bilimsel anlamda bütüncül yaklaşım⁴³, asırlar önce İslam felsefesinde İbn Arabî⁴⁴, Ömer Hayyam⁴⁵ ve Mevlana gibi filozoflar tarafından varlığı daha iyi anlamak ve anlamlandırmak adına benimsenen bir metottur. Anılan filozofların benimsedikleri bu yaklaşım varlığı anlamlandırmanın yanı sıra iki konuya daha açıklık getirmiştir: i.Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisine netlik kazandırmak. Birinci nokta bağlamında Mevlana'ya atıfla “her şey olan O” düşüncesi büyük bir önem taşır.⁴⁶ ii. Günümüz çağdaş din felsefesinin kimi temel sorunlarına ışık tutmak. İkinci noktanın açılımı dolayımında, sözgelimi, aşka atıfla din felsefesi yapmak büyük bir önem taşır.⁴⁷

⁴⁰ Öztürk, *a.g.m.*, ss. 71-75.

⁴¹ Arthur Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, İsmail Tunali (çev.), İstanbul: Tur Yayıncılık, 1980, ss. 72-73.

⁴² Kışlalıoğlu, *a.g.e.*, s. 31.

⁴³ Odum ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 475 v.d.

⁴⁴ Metin Yasa, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-9, 2005, ss. 129-146; Metin Yasa, *İbn Arabî’de ‘Tanrı-Merkezli Bütün’ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 9 v.d.

⁴⁵ Yasa, *Hayyam’ın Rubaileri Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, ss. 97-103.

⁴⁶ Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, Ankara: Elis Yayınları, 2010, s. 61 v.d.

⁴⁷ Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, ss. 15-31.

Mevlana'nın düşünce sistemindeki doğa algısını açıklayan en temel kavramlardan biri bir şekilde yukarıda tarihsel sürecini açıklamaya çalıştığımız bütüncül kavramıdır. Şimdi sözü Mevlana'nın öngördüğü şekilde bütüncül kavramını açıklamaya getiriyoruz. Mevlana'ya göre bütünlük söz konusu edildiğinde, vurgulanması gereken önemli bir husus, evrende var olan her bir parçanın bütünlük içerisinde değer kazanmasıdır. Nitekim, Mevlana, tek başına değersiz görülen, başka bir ifade ile anlam ifade etmeyen parçanın, bütün içerisinde yerini aldığı anda önemli bir işlev kazandığını doğal fenomenlerden hareketle şu şekilde ortaya koymaya çalışmıştır:

Bir cüz, külle ulaşırsa o cüz'ün yanında diken bile, gül gibi baştanbaşa letafet kesilir.⁴⁸

... Küll'ün çeşit çeşit cüz'leri vardır.
Bu küll'ün cüz'ü, cüz'ülerin küll'e nispeti gibi değildir; gülün cüz'ü olan gül kokusu gibi de değildir.
Yeşilliğin letafeti güldeki letafetin cüz'ü olduğu gibi, kumrunun sesi de bülbül nağmesinin bir cüz'üdür.⁴⁹

Mevlana'nın yukarıda dile getirdiğimiz parçaların bütünlük içerisine dahil olduklarında daha önce görülmemeyen yeni bir özellik göstermesi ile ilgili düşünceleri, bugün çağdaş ekolojide benimsenen 'Bir bütün, parçalarının toplamından farklıdır'⁵⁰ ilkesi ile özdeş gözükmektedir.

Öte yandan bütünlük söz konusu olduğunda, Mevlana'ya göre, bir şey parça halinde yalnızca anlamdan değil, aynı zamanda varlıktan da yoksundur. Dolayısıyla varlıkların, varlık-anlam ilişkisi içerisinde bütünle olması gerektiğini Mevlana şöyle vurgular:

Cüz, küll'den ayrıldı mı bir işe yaramaz. Tenden bir uzuv kesildi mi o uzuv, murdar olur.

⁴⁸ Çalışmamızda kullandığımız Mesnevi'de geçen beyitleri, Veled İzbudak'a ait Mesnevi tercümesinden alıntılдық. Ayrıca karşılaştırma yapmak için Adnan Karaismailoğlu çevirisinden de istifade ettik. Gerekli gördüğümüz beyitler, danışman hocam Doç. Dr. Metin Yasa Bey tarafından yeniden Türkçe'ye aktarılmıştır. Mevlana Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, Veled İzbudak (çev.), http://www.semazen.net/text_list.php?id=110&menu_id=id2 (12.09.2009), M., 1 / 3007; Ayrıca bkz. Mevlana Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, Adnan Karaismailoğlu (çev.), C. 1, M / 3006, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, s. 134. (Bu esere bundan sonra cild numaraları ile birlikte kısaca (M.) şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

⁴⁹ M., 1 / 2904-2906.

⁵⁰ Odum v.d., *a.g.e.*, s. 7.

Tekrar aslına ulaşmazsa ölür kalır, candan haberi bile olmaz.
Oynasa, hareket etse bile bu, onun diriliğine delil olamaz. Senin kesilen uzvun da bir müddet oynar, hareket eder.
Cüz, küll'den ayrılırsa bir tarafa gider, kaybolur, küll de noksan kalır.
Fakat bu bahsettiğimiz küll o noksan kalan küll değildir.⁵¹

Bu düşüncesini başka bir yerde 'kabuk' analojisi ile ortaya koyan Mevlana, araç-amaç ilişkisine işaret eder. Şöyle ki, nasıl ki varlıklardaki amaç öz ise ve kabuk denilen kısım öz için varlık kazanmış bir araç ise 'bütün' ile 'parça' arasında da aynı ilişki söz konusudur. Şöyle der: "Küllî akıl, özdür; cüz'î akılsa kabuk."⁵², "... Sen cüz'ü bırak da küll'e dön."⁵³

Görüldüğü gibi Mevlana düşünce sisteminin en temel ve önemli kavramlarından biri 'bütünlük'tür. Bu anlamda, onun evrene ilişkin anlamlı sonuçlar elde etmek amacıyla, bütünlüğü temel bir değer olarak benimsemiş olması aşağıdaki beyitlerde de açıkça görülmektedir:

Cüz'lerin yüzü, küll'e doğrudur ...⁵⁴

Bak; cüz'ün zevki kendi küll'ünden olur.⁵⁵

Cüz'ler daima küll'ün tabiatındadır.⁵⁶

Mevlana'nın bütün-parça ilişkisi ile ilgili görüşlerini biraz daha açacak olursak: Mevlana parçayı öne çıkarıp, bütünü göz ardı etmenin olumsuz sonucunu şu şekilde ortaya koyar:

Küll âşığı olanlar, bu cüz'e müştak olmazlar, Cüz'e müştak olan, küll'den mahrum kalır.
Cüz'ü, cüz'e âşık olunca mâşuku, çabucak küll'üne gider, âşık ayrılığa düşer.
Cüz'ü seven, maskaralaştı, başkalarına kul oldu. Denize düştü, boğulmak üzere; eline geçen ota yapışmakta.⁵⁷

Yukarıda dile getirdiğimiz Mevlana'nın bütüncül bakışı, çağdaş ekolojinin felsefî bir doktrin olarak benimsediği temel prensipler arasında yer almaktadır. Sözgelimi,

⁵¹ M., 3 / 1936-1939.

⁵² M., 1 / 3742.

⁵³ M., 3 / 988.

⁵⁴ M., 1 / 763.

⁵⁵ M., 1 / 889.

⁵⁶ M., 1 / 1382.

⁵⁷ M., 1 / 2801.

“doğadaki her şey bir başka şeyle bağlantılı ya da birbirleriyle karmaşık haldedir. Bizler bu karmaşıklığın içindeyiz.” ifadesi ekolojinin ikinci kanunu⁵⁸ olarak belirtilen temel bir prensiptir.

Doğrusu şu ana dek Mevlana’ya atıfla dile getirdiğimiz bütünlük, Tanrı ile birlikte anılır ve deyim yerindeyse, bu tanrısal kaynaklı bir bütünlüktür. Nitekim Mevlana, “Bütün bu hoşluklar, ulu bir denizdendir”⁵⁹ ifadesinde dile getirdiği tanrısal kaynaklı bütünlük fikrini, evrendeki bütünlükle birlikte anar. Buradan hareketle bütünlük bağlamında, evrenin Tanrı’ya olan gereksiniminin sonsuz olduğunu ifade etmek mümkün gözükmemektedir.⁶⁰

Şu ana dek verdiğimiz bilgilerden Mevlana felsefesinde, evrene ilişkin bakışın bütüncül ve varlığın kaynağının ise Tanrı olduğu açıkça ortadadır. Doğrusu, bu düşünce İslam dünyası için hiç de yabancı değildir. Nitekim yukarıda dile getirdiğimiz düşüncenin tarihsel ardalana baktığımızda, benzer ve çok açık bir örneğini Hz. Ali’de⁶¹ ve İbn Arabî’de⁶² de görmekteyiz. Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki, her ne kadar, süreç felsefesinde bütünlüğü sağlayan gücün varlığın kendisinden mi yoksa Tanrı’dan mı kaynaklandığı hususu hala tartışılmalı da, anılan filozoflar, asırlar öncesinde evrendeki bütünlüğü sağlayan gücün panenteistik bir çıkarımla Tanrı’nın içsel yönü olduğunu açıkça dile getirmişlerdir.

Mevlana düşünce sisteminde ekolojik bilinç söz konusu edildiğinde, belirtilmesi gereken bir başka husus, evrenin *canlı* oluşudur. Çağdaş din felsefesinde tartışılan süreç felsefesinin doğa anlayışında da gördüğümüz ‘canlı doğa’ düşüncesi, Mevlana’nın savunduğu temel bir dinamiktir. Konuyu biraz daha açacak olursak, süreç felsefesine

⁵⁸ Ekolojinin temelinde üç kanun yer almaktadır 1) Çeşitlik Kanunu: Bir eko-sistemin gücü ona dahil olan türlerin çeşitliliği üzerine kuruludur. 2) Bağımlılık Kanunu: Bütün türler birbirlerine bağımlı bir şekilde varolabilir. 3) Sonlu Kaynaklar Kanunu: Her türün gelişmesinde sınırlar vardır, çünkü her eko-sistemin belli bir taşıma kapasitesi vardır. Geniş bilgi için bkz. Sabri Gökmen, *Ekoloji*, Ankara: Nobel Yayınları, 2007, b.a; Richard Spurgeon, *Ekoloji*, Deniz Yurtören (çev.), Ankara: Tübitak Yayınları, 2002, b.a; Kocataş, *a.g.e.*, s. 574 v.d.

⁵⁹ M., 3 / 988.

⁶⁰ Ayrıca krş. Yasa, *Rubailer İşığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, s. 47 v.d.

⁶¹ Bu bağlamda örnek bir çalışma için sözgelimi bkz. Metin Yasa, “Nehcü’l-Belağa’da Hz. Ali’nin Allah Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 / 9, 2009, ss. 499-506.

⁶² Krş. Yasa, *İbn Arabî’de ‘Tanrı-Merkezli Bütün’ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 16 v.d.

göre evrendeki “bütün var olanlar arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bir şey öteki şeyden tamamiyle soyutlanamaz. Klasik metafiziğin savunduğu “ferdi cevher” diye tek başına bir şey yoktur ... ilişki içinde olmak her şeyin esasını oluşturur.”⁶³ Çünkü “her gerçek şey veya durum, kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Bütün yetkinliği bünyesinde toplayan bir tamlıktan söz edemeyiz. Alemde en büyük ahenk, birlik arzeden bir geçmişe dayalı olarak birbirine bağlanmış kalıcı ferdiyetlerin (*enduring individualities*) oluşturduğu ahenktir.”⁶⁴ Süreç felsefesinin bütünlük içerisindeki canlı doğa anlayışını açıklığa kavuşturmak için kullanılan ifadelerden dikkat çekmek istediğimiz ilk kavram, ‘organik bağ’ ifadesidir. Bu kavram açık bir şekilde hem bütünlük içerisinde canlı bir evren anlayışını ortaya koymakta, hem de Tanrı’nın içkin yönünü ön plana çıkarmaktadır. Dikkat çekmek istediğimiz ikinci nokta ise ‘kalıcı ferdiyet’ ifadesidir. Süreççi bir yaklaşım takınılarak ortaya konulacak olursa, bu demektir ki, kaçınılmaz değişim içerisinde, değişmeyen bir şeyin olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Mevlana, evrenin canlılığını öngören düşünce sisteminde varlıkların canlı oluşunu, çeşitli kıssalardan hareketle şöyle açıklar:

Rüzgâr, Süleyman’ı yüklenir, taşır; deniz Musa ile konuşur.
Ay, Ahmet’in işaretini emrini anlar, fermanına uyar; ateş, İbrahim’e
ağustos gülü olur...
Toprak, Karun’u yılan gibi sömürür, yutar; Hannâne direği akla, fikre
sahip olur...
Taş, Ahmet’e selâm verir; Dağ Yahya’ya haber yollar...
Hepsi de bunlara “Biz size karşı duyar, görürüz ... sizinle hoşuz,
neşeliyiz. Fakat namahremlere karşı susup durmaktayız” derler.⁶⁵

diyerek açıklar. Bununla birlikte evrendeki canlılığı anlatmak için taşların⁶⁶, toprağın⁶⁷, suyun⁶⁸ vs konuşmalarından örnekler verir. İslam düşüncesinde de⁶⁹ gördüğümüz bu canlı evren öğretisi, Mevlana’dan önce Ömer Hayyam⁷⁰ gibi düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Günümüzde ise çağdaş ekolojik araştırmaların ve felsefi çalışmaların

⁶³ Mehmet Aydın, *Alemden Allah’a*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001, s. 42.

⁶⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁵ M., 3 / 1015-1019.

⁶⁶ M., 3 / 3204.

⁶⁷ M., 3 / 4421-4424.

⁶⁸ M., 2 / 3690, 3 / 4424.

⁶⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail El-Buhari, *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, C. 2, Zekat, 24 / 54, 1992, s. 132.

⁷⁰ Yasa, “Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam’ın Rubailerinde Doğa Bilinci”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, ss. 266-272.

hemfikir olduğu bu anlayış, farklı şekillerde dile getirilmektedir. Sözelimi, M. Bayrakdar evrendeki bu canlılığı ‘Tüm canlılık (Panbiyoizm)’⁷¹ olarak adlandırır. Öte yandan Mevlana evrenin canlı oluşunun yanında “Yel de kuldur, toprak da; su da kuldur ateş de. Bana karşı, sana karşı ölüdür bunlar; Tanrı ile diridirler.”⁷² diyerek, her birinin ayrı ayrı birer kul olduğunu belirtmiştir. Mevlana, anılan beyitte geçen ‘diri’ kavramını gerçek anlamda kullanmıştır.⁷³ Öte yandan Mevlana’nın dile getirdiği bu canlılık, varlığın mahiyetini anlamak ve anlamlandırma açısından, günümüz süreç felsefesi bağlamında da büyük bir önem taşımaktadır. Fakat belirtmeliyiz ki süreç felsefesinin evrende gördüğü canlılık, Mevlana’nın canlılık anlayışından oldukça farklıdır. Şöyle ki süreç felsefesine göre, “canlı hayvanlar hariç insan gözüne görünebilen dünyanın objeleri, sadece kümelerdir. Bu yüzden onların gerçek değeri, sadece onların hoş üyelerinin toplamının değeridir.”⁷⁴ Başka bir ifadeyle evrende var olan her varlık arasında organizasyonel bir düalete vardır. Sadece obje olarak görülen bu varlıklar, aslında sujelerden oluşur; ancak kendileri suje olarak kabul edilmez. Bu nedenle onların gerçek değeri yoktur, düşünölmeye gereksinim duyulan tek şey araçsal değerleridir.⁷⁵ Geldiğimiz noktada, kanaatimizce önem taşıyan husus şudur: Mevlana’da gördüğümüz her şeyin canlı olduğu düşüncesi, evrenin her bir parçasına karşı sorumluluk bilincini ve saygıyı da beraberinde getirir.⁷⁶

Mevlana düşünce sisteminde evren sadece canlı değil, aynı zamanda konuşan bir varlıktır.⁷⁷ Mevlana bu konuşmaları kimi zaman ‘uğultu’ olarak nitelendirmektedir.⁷⁸ Sözelimi Mevlana’ya göre doğa sürekli şunu beyan eder: “Biz derler, duyar işitiriz,

⁷¹ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 89.

⁷² M., 1 / 838-839.

⁷³ Mevlana’ya göre bu dirilik arzı dünyanın her gerçekliği kadar somut bir canlılıktır. Hatta Mevlana, bu konuda tevile giden Mutezile ekolünün de yorum hatasına düştüğünü düşünmektedir. M. 3 / 1020-1029.

⁷⁴ Cobb John B., David R. Griffin, *Süreç Teolojisi*, Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 95.

⁷⁵ Cobb, *a.g.e.*, ss. 95-96.

⁷⁶ Ekolojik sorumlulukla ilgili geniş bilgi için bkz. Metin Yasa, “Bir Modern Ahlak Sorunu Olarak Ekolojik Sorumluluk ve Doğal Çevreyi Anlama ve Korumada İnsana Düşen Yükümlülük”, *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*, Selçuk Üni., İlahiyat Fakültesi, (7-8 Mayıs), Konya, 2010, (Sunulmuş ve Yayına Hazır Bildiri Metni.)

⁷⁷ M., 1 / 3291-3294, 6 / 1071-1072.

⁷⁸ M., 3 / 1019.

bakar görürüz, hoşuz.”⁷⁹

Mevlana'nın, doğanın canlılığı söz konusu edildiğinde, genel olarak doğayla diyalojik (hakk-ı sohbet) bir ilişki içinde olmaya özen gösterdiği görülmektedir. O'nun anılan konuya ilişkin gösterdiği özen, sözgelimi, aşağıdaki ifade de bir şekilde görülebilir:

Yıllarca sohbetin hakkı için o güzel hallerden birini anlat
Böylece yeryüzü ve gökyüzü neşelensin; akıl ruh ve göz de yüzlerce
kat sevinsin.⁸⁰

Mevlana'ya göre doğanın konuşması iki yönlüdür. Birincisi doğanın kendi içerisinde konuşmasıdır:

Hamel burcundaki güneş, otlara ve henüz olmamış hurmalara ne
yapar? Bilirsin ya.
Arı duru su, çiçeklerle fidanlara neler söyler? Onu da bilirsin.⁸¹

İkincisi ise doğanın Tanrı ile konuşmasıdır:

Allah'ın sanatı, cihanın bütün cüz'lerine karşı âdeta afsuncuların
ağzından çıkan soluğun, harfin tesirini yapar.
Allah çekişi, tesir ve sebeplerle olur. Harfsiz, dudaksız yüzlerce söz
söyler.
Allah'ın, tesir edişi de kaderden değil midir? Fakat tesiri, akılla
anlaşılmaz.⁸²

Doğrusu, Tanrı'nın evrenle olan sohbetinin önemi şöyle ortaya konabilir:

İslam dininde Allah'ın kelâmının vahiy olarak tuttuğu yeri
hatırladığımızda berraklaşır. Bu bakımdan her şeyin kendi tarzında
vahiy aldığını ve her şeye kendi Hakikatinin verildiğini
düşünebiliriz.⁸³

Fakat anılan bu gerçekliği Mevlana'ya göre sadece sufiler görebilirler:

Suyun sözünü toprağın sözünü, balçığın sözünü gönül ehli duyar
anlar.
Hannane direğinin iniltisini inkar eden felsefeci, erenlerin duygularına
yabancıdır.
Halkın daldığı sevda ışığı, onlara nice hayaller gösterir der.

⁷⁹ M., 3 / 1019.

⁸⁰ M., 1 / 126.

⁸¹ M., 6 / 1068-1069, 1 / 3265-3269.

⁸² M., 6 / 1070-1072, 6 / 2425.

⁸³ L. Clarke, *a.g.m.*, ss. 67-87.

Oysa ondaki bozgunculuğun, ondaki kafirliğin aksi, onda bu münkirlik hayalini belirtmiştir.⁸⁴

Çünkü Mevlana'ya göre sadece göz görme organı değildir⁸⁵, gözün görebilmesi için Allah'ın ona ihsanda bulunması gerekir.⁸⁶ Bu düşüncelerini şeytandan ve periden örnek vererek açıklayan Mevlana, onların insanlardaki gibi bir göze sahip olmadıkları halde görebildiklerini ileri sürmektedir.⁸⁷ Bu bağlamda belirtmemiz gereken diğer bir husus, Mevlana'nın bu görüşlerinin ilham kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğudur. Çünkü Kur'ân'da doğa bizatihi gerçektir, ayrıca Allah'ın takdirinin ve rahmetinin belirtisidir. Kur'an'da şöyle geçer:

Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerde, denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarı ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen topluluk için deliller vardır.⁸⁸

Anılan âyette geçen 'düşünen topluluk için deliller vardır.' ifadesi, evrende Allah'ın varlığına ilişkin birçok belirtinin olduğuna ve bunları insanların kavrayabileceğine işaret etmektedir. Bu âyetten yola çıkan Clarke, âyetin Kur'an ile Mevlana'nın düşüncesi arasındaki şu farklılığı getirdiğini savunur: "Rumi'ye göre, doğanın anlamı yalnızca tasavvufî vukufa sahip olanlara görünür; oysa Kur'an'a göre Allah'ın varlığına ilişkin olarak bu dünyadaki 'belirtiler'in barındırdığı deliller "düşünen", "hatırlayan", "kulak veren" ve "aklımı" ya da "aklıselimini" kullanan herkes tarafından kolayca kavranabilir."⁸⁹ Clarke, öyle anlaşıyor ki, İslam tasavvuf anlayışından oldukça uzaktır. Çünkü mutasavvıflar evreni kutsal bir kitaba daha doğrusu, Kur'an'a benzetirler. Onlara göre evren sırları anlaşılması için yaratılmış olan kozmik bir 'ayna' veya 'kozmetik' bir kitap gibidir.⁹⁰ Dolayısıyla Kur'an'ı anladığımızda nasıl Allah'a yöneliyorsak, evreni anladığımızda da Allah'a yönelebiliriz. Nitekim Kur'an'da geçen "O'nun hak olduğu anlaşılınca" kadar âyetlerimizi onlara hem ufuklarda hem de kendilerinde

⁸⁴ M., 1 / 3279-3282.

⁸⁵ M., 4 / 2402. Ayrıca bkz. 4 / 2818-2832; 4 / 3532-3535.

⁸⁶ M., 4 / 2405.

⁸⁷ M., 4 / 2404.

⁸⁸ Kur'ân, 2:164. (Kur'an meali için, <http://www.kuranmeali.com/> (10.03.2010) adresinden istifade edilmiştir.)

⁸⁹ L. Clarke, *a.g.m.*, s. 86.

⁹⁰ Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, s. 85.

göstereceğiz.”⁹¹ âyeti bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Bu düşüncenin yanı sıra mutasavvıflara göre evrendeki varlıklar sadece Allah’ın varlığına işaret etmezler aynı zamanda şuurlu bir şekilde gerçek anlamda Allah’ı zikrederler. Mutasavvıflar bu denli kutsal addettikleri ve saygı gösterdikleri doğa ile ünsiyet etmişler ve iletişim kurmuşlardır. Ayrıca Kur’an’da Allah’ın bol bol tabiattan örnekler vermesi, Hz. Süleyman’ın kuşlarla ve karıncalarla konuşması onları doğa ile iletişim kurmaya itmiştir.⁹² Mevlana’nın Mesnevi’sinde kastettiği iletişim de işte bu tür gerçek anlamda bir iletişimdir.

Mevlana düşünce sisteminde gördüğümüz ‘canlı doğa’ algısı bağlamında ele alınması gereken diğer bir nokta, akıl kavramıdır. Mevlana “yerle göğün de aklı var; böylece bil.”⁹³ diyerek, açık bir şekilde evrenin aklının olduğunu dile getirmektedir. Burada üzerinde durulması gereken husus, Mevlana’nın akıl kavramını nasıl değerlendirdiği sorusudur. Çünkü başka bir yerde Kur’an’dan çeşitli deliller getirerek, sözgelimi suyun Nuh kavmine ve ateşin İbrahim’e, yaptıklarını⁹⁴ hatırlattıktan sonra “Âlemdeki cansız şeylerin akıllıca peygamberlere ettikleri yardımları söylemeye kalkışsam, Mesnevi o kadar büyür ki kırk deve bile âciz olur, çekemez!”⁹⁵ der. Görüldüğü gibi algı alanımız içinde cansız olarak nitelendirilebilecek olan su, Nuh kavmini tufanla büyük bir felaketten kurtarıırken, aynı su Hz. İbrahim’in atıldığı ateşi serin hale getiriyor ve onu öldürmüyor. Bu durum Mevlana düşünce sisteminde, aşırı bir yorumla, evrendeki her varlığın hem canlı hem de akıllı olması şeklinde açıklanır.⁹⁶ Burada belirtilmesi gereken husus, Mevlana’nın akıl kavramını, doğanın insanoğlunun yaptığı her eylemin gözlemleyicisi ve kaydedicisi olarak ele aldığıdır. Aksi halde, akıl kavramı felsefî açıdan ele alındığında, pek çok filozofun aklı-ı heyulani, aklı bil meleke vs. gibi bir

⁹¹ Kur’ân, 41:53.

⁹² Geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, ss. 83-91; Ayrıca bu tür olağanüstü olayların İslam kültüründeki yerini görmek için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1978, ss. 112-176; Hucvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, ss. 153-277.

⁹³ M., 3 / 4411.

⁹⁴ M., 4 / 785-789.

⁹⁵ M., 4 / 789-790

⁹⁶ M., 1 / 843; 4 / 2421-2422.

takım gruplandırmalara gittiklerini⁹⁷ ve akıl kavramını daha çok insanlar için kullandıklarını görüyoruz.⁹⁸ Ancak Mevlana, akıl kavramını oldukça farklı bir açıdan ele alır ve bu bağlamda akıllı bilgi edinmek için yalnızca insanlara verilmiş bir yeti olarak düşünmez. Şöyle der:

Ben kıyamet günü bu sözüme şahit olsun diye yere baş koyuyorum.
Yerlerin şiddetle sarsıldığı kıyamet gününde bu yeryüzü, insanların hallerine şahit olur.
Gizlediği haberleri apaşikâr söyler. Yeryüzü ve dikenler söze gelir.⁹⁹

Görüldüğü gibi Mevlana, akıl kavramını geniş bir anlam örgüsü içerisinde ele almıştır. Onun doğayı canlı ve akıllı olarak nitelendirmesi, insana doğa üzerine derinliğine düşünmeyi ve doğaya karşı eylemlerini bu minvalde gerçekleştirmesi gerektiğini hatırlatan bir öğretilerdir.

Evrendeki canlılık bağlamında düşünce tarihine bakıldığında en azından Herakleitos'un evrendeki varlıklara ilişkin ileri sürdüğü dinamiklik ve canlılığın nedeni yeterince açık değildir.¹⁰⁰ Buna karşılık Mevlana'da görülen evrene ilişkin canlılık, daha önce de bir şekilde dile getirdiğimiz gibi Tanrı'dan kaynaklanmaktadır.¹⁰¹

Mevlana'nın düşünce sisteminde doğa algısını oluşturan bütünlük, canlılık gibi kavramların yanında anılması gereken bir diğer kavram kuşkusuz 'nedensellik'tir. Mevlana, doğanın anlaşılabilmesi konusunda, oldukça net bir biçimde:

Bu sebebi müessir bir hale getiren o sebeptir ...¹⁰²

Gönülde bir meyil olmadıkça el, ayak nasıl hareket eder. Su, rüzgar

⁹⁷ Süleyman Hayri Bolay, Yusuf Şevki Yavuz, Süleyman Uludağ, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 238-247.

⁹⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, 7. Baskı, ss.8-12; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973, 2. Baskı, s. 326; Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, ss.12-13.

⁹⁹ M., 1 / 3275-3277.

¹⁰⁰ Sözelimi bkz. Reginald E. Allen, *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, Newyork: The Free Press, 1985, ss. 9-10, 40-42. ; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, ss. 25-26; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Mehmet İzzet, Orhan Saadetin (çev.), Yüksel Kanar (Akt.), C. 1, İstanbul: İzYayıncılık, 2004, ss. 52-53.

¹⁰¹ Krş. Clarke, *a.g.m.*, s. 79.

¹⁰² M., 1 / 845.

olmadıkça çerçöp nasıl akar, savrulur?¹⁰³

demesi, onun evrende var olan nedenselliğe işaret ettiğini göstermektedir. Doğrusu, Mevlana'nın yukarıda dile getirdiği şekilde nedensellik algısının Eş'arilerde görülen nedensellik anlayışına büyük ölçüde benzediği anlaşılmaktadır. Eş'arilere göre "nedensel ilişki içindeymiş gibi görünen iki nesne söz konusu olduğunda, bunlardan biri diğerinin devinimi olmaz, yalnızca, Allah'ın evrene koyduğu yasalar uyarınca onun bu ikinci nesneyi devindirmesine 'vesile' olur; bir başka deyişle buna ortam hazırlar. İkincinin devinimine neden olmuş gibi görünen nesne gerçekte yalnızca bir 'aranceden'dir. O halde devinimin gerçek nedeni, sadece Allah'tır."¹⁰⁴ Nitekim, Mevlana'nın Mesnevi'sinde bir karıncanın kağıt üzerine yazı yazan kalemi görüp yazıyı kalemin yazdığını söylemesi, başka bir karıncanın buna itiraz ederek yazıyı kalemi tutan elin yazdığını iddia etmesi, üçüncü karıncanın ise diğer karıncaların yanıldıklarını iddia ederek yazıyı yazanın insan olduğunu söylemesi üzerine karıncaların ulusunun görünen sebeplerin arkasındaki 'hakiki sebep'in Allah olduğu söylemesi¹⁰⁵ ve başka bir yerde "Yeryüzünde olsun, göklerde olsun ... bir zerre bile onun hükmü olmadıkça kanat çırpamaz, harekete gelemmez. Onun yürür ve kadim fermanı olmadıkça kıyılayamaz bile ..."¹⁰⁶ ifadeleri bu bağlamda açıklayıcı görülebilir.¹⁰⁷

Konuyu biraz daha açacak olursak, sözgelimi, Eş'ari kelamcılarının Gazzali'ye göre, tabiat o şekilde düzenlenmiştir ki, onun hakkında belli bazı yargılarda bulunup ondan geleceğe yönelik bir takım bilgiler çıkarabiliriz; bununla beraber, bu düzenin bizzat tabiatın içinde olmayıp, Allah'tan geldiği gerçeğini de unutmamamız gerek.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Gazzali'nin dile getirdiği nedensellik ile ilgili görüşler, Mevlana'nın görüşleri ile özdeştir denebilir. Bu noktada Mevlana'nın görüşlerini biraz daha açmak gerekirse, Mevlana, sünnetullah'a atıf yaparak evrendeki nedenler zincirini dile getirmekte, isteyen kişilerin bu düzenden yola çıkarak evren hakkında bilgi

¹⁰³ M., 3 / 1619.

¹⁰⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Kelam Yazıları*, Samsun: Etüt Yayınları, 2008, s. 73.

¹⁰⁵ M., 4 / 3721-3729.

¹⁰⁶ M., 3 / 1902.

¹⁰⁷ Krş. Fethi Kerim Kazanç, "Mevlana'nın Düşünce Sisteminde Sebeplilik Nazariyesi", *Uluslararası Mevlana ve Tasavvuf Geleneği*, MEDAR (Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği), Manisa, 2010, (Sunulmuş Yayına Hazır Bildiri Metni), s. 2.

¹⁰⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan ve Yahudi Kelamı*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001, ss. 419-421.

edinebileceğini vurgulamaktadır. Unutmamak gerekir ki Mevlana'ya göre tüm bunların temelinde yatan sebep Tanrı'dır. Mevlana bu konuyla ilgili şöyle der:

İstekliler için bu gök kubbenin altında adet, sebepler ve yollar koydu.
Durumların çoğu bu adet üzere olur. Bazen kudret sünneti yırtar/aşar.
Usul ve adeti tatlı bir şekilde koymuştur; yine adeti yırtmayı da
mucize yapmıştır.
Üstünlük bize sebepsiz erişemezse de Hakk kudreti, sebebi yırtmaktan
aciz değildir.¹⁰⁹

Yukarıda geçen beyitlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, Mevlana, insanoğlunun tercihi ve sorumluluğu olarak gördüğü irâdî neden ile her oluşun asıl sebebi olan mutlak nedeni uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. Nitekim insanoğlunun iradesini önplana çıkartan bu tutum, Kur'an'ın da öngördüğü bir düşünce sistemidir. Çünkü “insanın şuurlu olarak, kendine doğru veya yanlış yolu seçip orada gittiğini ve Allah'ın sadece insanın hareketlerini değerlendirdiğini Kur'an'ın söylediği¹¹⁰ doğrudur.”¹¹¹

Öte yandan Mevlana'ya göre her sebebin aynı canda hem öz ve hem de bir biçim olduğu göz önüne alınırsa, birbirinden ayrılmayan öz ve biçim hem sebep hem de etki durumundadır.¹¹² Bununla birlikte, Mevlana'da gördüğümüz nedensellik büyük ölçüde, Eş'arilerde gördüğümüz nedenselliğe yakın olması nedeniyle İbn Rüşd gibi nedenlerle nedenliler arasındaki ilişkiyi zorunlu gören filozofların nedensellik anlayışlarından oldukça farklıdır. Konuyu biraz daha açmak gerekirse, İbn Rüşd, nedensellik ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar: “bu şeyleri (nedenleri) reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen her hangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan özünlülük yüklem kategorilerinin (sınıflarının) ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin

¹⁰⁹ M., 5 / 1540-1545.

¹¹⁰ Kur'an, 53:39, 40; 76:3; 90:10-20; 91:7-10.

¹¹¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Alparslan Açıkgöç (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 55.

¹¹² Saadetin Kocatürk, “Mevlana'ya Göre Varlığın Mahiyeti”, *1. Milli Mevlana Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, s. 368; Ayrıca bkz. Metin Yasa, “İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbn Arabi Özel Sayısı –II, Yıl. 9, Sayı. 23, 2009, ss. 104-105.

bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.”¹¹³

Mevlana düşünce sisteminde gördüğümüz, bu zorunlu bir nedenselliğe bağlı olmayan her an yaratma¹¹⁴ fikri, süreç felsefesinde de kısmî bir şekilde yer almaktadır. Bu noktada konuyu biraz daha açacak olursak, süreç felsefesine göre bütün varolanlar, yaratıcı faaliyetin birer ‘an’ını oluşturmaktadır. Fakat süreç felsefesinde savunulan bu düşünce, Mevlana’nın savunduğu düşünceden bir noktada ayrılmaktadır. Şöyle ki süreç felsefesinin savunduğu bu yaratıcılık varlıklara dışarıdan gelmez¹¹⁵, varolanlarda bir ölçüde de olsa kendi kendilerini belirleme gücü vardır.¹¹⁶ Bu noktayı biraz daha açmak gerekirse, süreç felsefesinde önceden belirlenmiş bir yaratma hadisesi söz konusu değildir. Bu düşünce akımında, varlıkların da, özellikle insanın da, yaratma sürecine katılma, Tanrı ile birlikte oluşları meydana getirme düşüncesi yer almaktadır, yani Tanrı geleceği bilmez, sadece insanları istediğine kanalize etmek için ikna etmeye çalışır. Oysa İslam düşüncesinde, Kur’an’da Hızır ile Hz. Musa’nın yolculuğu hadisesinde de görüldüğü gibi¹¹⁷, Tanrı’nın geleceği bilmesi söz konusudur. Dolayısıyla Mevlana düşünce sisteminde de varlıklara yaratma kuvveti, bizzat Tanrı tarafından ve belli bir ölçüde verilmesi nedeniyle¹¹⁸, yaratma söz konusu edildiğinde, bu düşünce sistemi süreç felsefesi ile büyük bir farklılık göstermektedir.

Mevlana’nın katı nedenselliği benimsemediği bağlamında belirtilmesi gereken diğer bir nokta, bu nedenselliğin evrenin her parçasında var olduğu halde, her parçasına aynı şekilde yansımamasıdır. Bu noktada ateşi örnek veren Mevlana bir yandan ateşin bir kelebek için ışık demeti, insan için yakıcı bir unsur olmasını, öte yandan bir mucizeleri anımsatarak, evrendeki nedensel çeşitliliği şu şekilde dile getirir:

Hakk’ın Halil’i gibi bilgeysen ateş, senin suyundur ve sen kelebeksin.
... Kelebebeğin işi bizim işimizin aksinedir

¹¹³ İbn Rüşd, *Tutasızlığın Tutarsızlığı*, Kemal Işık, Mehmet Dağ (çev.), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 292.

¹¹⁴ M., 1 / 1889.

¹¹⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 77.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001, ss. 112-177.; Aydın, *a.g.e.*, s. 89 v.d.

¹¹⁷ Kur’an, 45:60-82.

¹¹⁸ M., 1 / 1448-1458, 6 / 1070.

O ışık görür ve ateşe girer; gönülse ateş görür ve nura girer.¹¹⁹

Yukarıdaki alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere, Mevlana'ya göre ateş yakıcılığı ile her şeyi yakabilecek durumda iken, Hakk'a yakın kişilere zarar vermeyebilir. Çünkü Tanrı evrene koyduğu kurallara mutlak sûrette uymak zorunda değildir.

Öte yandan Mevlana düşünce sistemi dikkate alındığında, nedenselliğin zahiri sebep ve hakiki sebep¹²⁰ gibi birbirlerini tamamlayan kavram bütünlüğü içerisinde ele alındığı ve varlığın, varlık kazanmasında her ikisinin de işlev yüklendiği vurgulanması gereken önemli bir husustur. Mevlana'nın anılan sebepler bağlamında kullandığı açık ifadeler oldukça dikkat çekmektedir. Şöyle ki ona göre zahiri sebep, duyu organlarımız ile algıladığımız evrendeki fenomenler arasında gerçekleşen nedensel ilişkilerdir:

Denizin suları harcandıktan sonra karşılık olarak yerine gelen suları anlatırdım.
Yüz binlerce canlı mahlûk, denizden su içmekte ... bulutlarda ondan su alıyorlar.
Sonra yine deniz, onların karşılığını almakta ... nereden alıyor? Bunu akıl ve fikir sahibi olanlar bilir.¹²¹

Hakiki sebep ise görünen bu sebepleri gerçekleştiren, istediğinde bu sebepleri ters yüz edebilen gerçek sebeptir:

Bu sebebi müessir bir hale getiren o sebeptir. Bazen de olur ki semeresiz ve âtil kılar, hükümsüz bırakır.¹²²

Görüldüğü gibi Mevlana evredeki nedensellik ile ilgili arizi sebep ve mutlak sebep şeklinde bir ayrıma gitse de, çalışmamızın ilgili yerlerinde de değindiğimiz gibi, her şeyin hakiki sebebi olarak Allah'ı görür.¹²³ Ona göre Allah hiçbir sebebe ihtiyaç duymadan ve hiçbir alet kullanmadan¹²⁴ evrendeki her şeye gücü yeten ve dilediğini yapandır.¹²⁵ Allah'ın gücünün sınırsızlığını çeşitli örneklerden yola çıkarak anlatan Mevlana, bu durumu bir yerde Allah'ın dilediğini öldürebilmesi, dilediğini

¹¹⁹ M., 5 / 438-443.

¹²⁰ M., 1 / 843.

¹²¹ M., 1 / 2106.

¹²² M., 1 / 845.

¹²³ M., 3 / 3574-3575.

¹²⁴ M., 1 / 2696.

¹²⁵ M., 3 / 3155-3157.

diriltebilmesi ve dilediğine ebedi bir hayat verebilmesi ile açıklar.¹²⁶ Yani Mevlana'ya göre, Allah'ın gücü ve iradesine rağmen, evrende kendi başına işleyen 'doğa yasaları' diye bir şey tasavvur edilmemelidir.

Sonuç olarak Mevlana'nın nedensellik ile ilgili görüşleri açık şekilde Eş'ari kelamcılarıyla paralel gözükmektedir. Buna göre, Mevlana evrende var olan kozaliteyi kısmen kabul etmekle birlikte, bu nedensellik zincirinin her an kırılabileceğini, bu zinciri kıran gücün ise Tanrı olduğunu dile getirmekte ve nedensellik zincirinin katı olmadığına kapı aralamaktadır. Bununla birlikte, Mevlana'nın konuyla ilgili düşünceleri ve ifadelerinin özünde taşıdığı özgünlük, bu bağlamda kullandığı bol miktarda örnekten ileri gelmektedir.

Mevlana'nın canlı ve bilinçli gördüğü doğa aynı zamanda amaçlı ve anlamlıdır.¹²⁷ Fakat Mevlana'ya göre doğadaki bu anlamlılık otomatik olarak gerçekleşen bir belirlenmişlik değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, doğa akıllıdır ve bu akıllı oluştan kaynaklanan kendine özgü amacı ve anlamı vardır. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Mevlana, diğer konularda olduğu gibi doğanın amacını dile getirirken de açık şekilde Tanrı'ya atıfta bulunur. Ona göre doğanın öncelikli amacı Allah'ı zikretmek ve Allah'a kulluk etmektir.¹²⁸ Fakat Mevlana'nın bahsettiği doğanın bu kulluğu insanı istisna eden bir kulluktur.¹²⁹ Çünkü insan dışında doğada yer alan her canlı Tanrı'ya tam bir teslimiyet ve boyun eğiş içerisinde. Sözgelimi Mevlana bir yerde şöyle söyler:

Ateş, Allah huzurunda daima emre hazırdır, âşık gibi gece gündüz
daima kıvranıp durmaktadır.¹³⁰

Görüldüğü gibi Mevlana ateş örneğinden hareketle insan dışında evrende yer alan her canlının yaratılış amacına uygun olarak yaşadığını belirtmektedir. Aslında bu durum Allah'ın yarattığı her varlığın, fitrat üzerine yaşaması, yani her varlığın Tanrı'ya ibadet ederek, yaratılış amacına hizmet etmesi anlamına gelmektedir. Sözgelimi bir yandan yukarıda dile getirdiğimiz ateş yakıcılığı, öte yandan su söndürücülüğü ile evrene

¹²⁶ M., 1 / 2973.

¹²⁷ M., 3 / 22-31.

¹²⁸ M., 3 / 1496-1498; Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmolojisine Giriş*, Nazife Şişman (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 107.

¹²⁹ M., 6 / 927-934.

¹³⁰ M., 1 / 839.

katkıda bulunur. Kanaatimizce bu durum, yani varlıkların fitratları üzerine yaşamaları, beraberinde hayatın devamını sağlayan besin zincirinin akışını getirmektedir. Konuyu biraz daha açacak olursak, ileride ayrıntılı olarak tartışacağımız üzere, besin zinciri varlıkların birbirlerinin ihtiyacını giderecek şekilde programlanmış bir ilerlemedir. Dolayısıyla bu zincirin herhangi bir halkasında meydana gelecek olan kopma veya problem, diğer halkalarda da problemleri beraberinde getirecektir. İşte Mevlana da Kur'an'dan mülhem¹³¹ bu düşünceler ile, evrendeki her varlığın Tanrı'ya olan ibadeti ile evrene katkı sağladığını dile getirmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, doğanın tek amacı Tanrı'ya ibadet etmek değil, aynı zamanda insanların da ihtiyaçlarını gidermektir. Konuyla ilgili derin bir çözümlemeye giden Mevlana'nın konuya ışık tutabilecek ifadelerini aşağıda görebilmekteyiz:

Allah'ın lûtfu, su içsin de yüzlerce ot bitirsin diye toprağa da boğaz
ihsan eder.
Sonra topraktan yaratılan mahlûklara boğaz verir, dudak verir ... onlar
da arayıp topraktan biten otları otlarlar.
Hayvan, ot yedi de semirdi mi ... insana gıda olur, ortadan kalkar.
Fakat toprak da, ruh çıktı, insan görüşten ayrıldı mı insanı yeyip
sömürür.
Zerreler gördüm: Hepsi ağızlarını açmışlar, gıdalarını söylesem söz
uzar gider.
Yaprakların gıdası onun kereminden ... dallara دادı, onun umumi ve
şâmil lûtfu.
Rızıkların rızıkını o vermekte. Buğday, rıziksız nasıl baş gösterir,
biter?¹³²

Doğrusu Mevlana'da gördüğümüz evrenin amaçlılığı düşüncesi, geleneksel ve çağdaş felsefe tartışmaları arasında yer alan konulardandır. Tarihsel ardalanı, Platon'a kadar giden¹³³ bu tartışmalar daha çok Tanrı'nın varlığını ispat etmek için öne sürülen teleolojik kanıt etrafında toplanmıştır. Açıkçası kendisinden önceki filozoflar gibi Mevlana da evrendeki düzen ve amaçlılıktan hareketle, evrenin başlangıç nedenini bulmaya çalışmış ve sonuçta bir Tanrı düşüncesine ulaşmıştır. Görüldüğü gibi Mevlana'nın evrende öngördüğü amaçlılık, açık şekilde teleolojik kanıtta katkı sağlayacak niteliktedir.

¹³¹ Kur'ân, 17:44.

¹³² M., 3 / 22-27.

¹³³ A. R. Mohapatra, "Tanrı'nın Varlığı", Metin Yasa (çev.), *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 16, 2003, s. 351 v.d.

Sonuç olarak, Mevlana, evrendeki her varlığın bütünlük içerisinde anlamlı ve değerli olduğunu öne sürerek, bir taraftan süreç felsefesine katkı sağlamış diğer taraftan şu ana dek dile getirilen kimi çağdaş ekolojik verileri incelemiş olmaktadır.

II- Ekoloji Bilinci: Süreç, Oluş, Yenilenme, Diyalektik

Mevlana'nın ekoloji bilincini gereği gibi anlamak için öncelikle, bu bilinci açıklamaya ilişkin ifadeleri dikkatli bir çözümlemeden geçirmek gerekir. Bu nedenle Mevlana'nın ekolojik bilincini oluşturan temel dinamikleri süreç kavramı ışığında ele alacağız. Bu kavramları süreç felsefesi ışığı altında ele almamızın temel iki nedeni vardır: i. Aynı kavramların süreç felsefesinde de önemli bir yer alıyor olması. ii. Bu bilincin süreç felsefesi ile bütünlük oluşturmasıdır.

Kanımızca yukarıda sözü edilen iki hususun gereği gibi anlaşılması açısından açıklanması gereken ilk kavram 'süreç'tir. Öncelikle belirtmeliyiz ki araştırmamız boyunca ele aldığımız 'süreç' kavramı, dinî ve felsefî açıdan değer taşıyan ve çağdaş din felsefesinde oluş ve değişim kavramlarına dayanan 'process' ifadesini karşılamaktadır. Süreç, varlığın temelinde değişimin ve oluşumun olduğunu öngören ve bu dinamizm içerisinde Tanrı'yı bir yönü ile dahil eden süreklilik anlamına gelmektedir. Öte yandan bu felsefeye göre değişen gerçekliğin yanında değişmeyen, oluşların ötesinde olan soyut bir form vardır ki, bu Tanrı'nın aşkın boyutudur. Süreç felsefesine göre, bahsettiğimiz değişen ve değişmeyen bu gerçeklikler bir bütün halinde varlığın iki ayrı yanı durumundadır.¹³⁴

Bu düşünceye paralel olarak, Mevlana düşünce sisteminde doğaya konu olan en önemli ifadelerin, süreç felsefesinin temel dinamikleri arasında yer alan 'değişim' ve 'oluşum' kavramlarının olduğunu görüyoruz. Mevlana'nın evrendeki devingenliği dile getirirken oldukça net bir biçimde:

Ey insanlar, sonsuz rahmet her an akmaktadır, fakat siz uykudasınız, anlamıyorsunuz!¹³⁵

Orada can, her an sûret değiştirir ... her an yeniden yeniye ve apaçık bir âlem görür.¹³⁶

¹³⁴ Geniş bilgi için bkz. Cobb, *a.g.e.*, ss. 17-37; Aydın, *a.g.e.*, ss. 35-76.

¹³⁵ M., 4 / 3304.

Toprağından her an yeniden yeniye otlar biter; onları gör ... her an anlayışına yeni bir şey dokunur; onlara bak!¹³⁷

demesi, onun evredeki her olayı ‘an’lardan meydana gelen oluşlar olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Mevlana’nın varlığa ilişkin dile getirdiği bu ansal olaylar, süreç felsefesinde, zamansal sürecin gerçek durumdan bir başkasına ‘geçiş’i şeklinde değerlendirilmektedir. Zamanın madde ile olan ilişkisinden sonra böyle bir çıkarım yapılabilir. Şöyle ki süreç felsefesine göre “yok olma birbiri ardı sıra gelen olaylara geçişi işaret eder”.¹³⁸

Mevlana’nın düşünce sisteminde öngördüğü evrendeki ansal oluşumlar, değişim ve ilerleme olmak üzere iki açıdan bakıldığında ancak anlaşılabilirlik kazanır. Bu oluşumlar; değişim açısından bakıldığında, konumuz gereği daha sonra açıklayacağımız yenilenmeye kapı aralamakta, ilerleme açısından ise Mevlana’nın evrende gördüğü ‘devir’ kuramına işaret etmektedir. Buna göre, evrende varolan her varlık birinci açıdan bakıldığında her an yeni bir ruh ve yeni bir beden sahibi olmakta¹³⁹, ikinci açıdan bakıldığında ise her an kemâle bir adım daha yaklaşmaktadır.¹⁴⁰ Açık konuşmak gerekirse Mevlana’nın burada kullandığı devir kavramının farklı bir açılımını, daha önce Ömer Hayyam’ın rubailerinde kullandığını görmekteyiz. Fakat belirtmemiz gerekir ki Hayyam, Farsça teleffuzuyla ‘dovr’ ifadesini, başı ve sonu olmayan, fakat anlamı ve amacı olan sonsuzluk anlamında kullanırken¹⁴¹; Mevlana anılan kavramı, âlem ve içerisindeki her şeyin, tasavvuru olanaksız olan yokluk âleminden varlık âlemine geçmesi¹⁴², varlık âleminde ise çeşitli tabakalaşma ve geçiş yaşaması anlamında kullanmıştır. Şöyle der:

¹³⁶ M., 4 / 2382.

¹³⁷ M., 4 / 3077.

¹³⁸ Krş. Süreç Felsefesi ve Temel Vurguları, <http://www.kursunkalem.com/odevi/surec-felsefesi-ve-temel-vurgulari.html> (02.03.2010); Ayrıca bkz. <https://www.veribaz.com/viewdoc.html?www.veribaz.com:443/login.htmlm=1&ul=surec-felsefesi-ve-temel-vurgular-455940.html> (15.02.2011).

¹³⁹ M., 6 / 761.

¹⁴⁰ M., 4 / 3637.

¹⁴¹ Krş. Metin Yasa, “Hayyam-Nietzsche Karşıtlığı: İki Farklı Düşüncenin Nihilizm Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi”, *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji*, Yıl. 7-8, Sayı. 21-22, 2007 / 2008, s. 22 v.d.

¹⁴² M., 6 / 2772.

Ben cemâdattandım ... öldüm, yetişip gelişen bir varlık, nebat oldum.
Nebatken öldüm, hayvan sûretinde zuhur ettim.
Hayvanlıktan da geçtim, hayvanken de öldüm de insan oldum. Artık
ölüp de yok olmaktan ne korkayım?
Bir hamle daha edeyim, insanken öleyim de melekler âlemine geçip
kol kanat açayım.
Melek olduktan sonra da ırmağı atlamak, melek sıfatını da terk etmek
gerek, “Her, şey fanidir, helâk olur ... ancak onun hakikati bakîdir.”¹⁴³

Görüldüğü üzere, Mevlana'ya göre bir bütün halinde varlık, biraz önce süreç felsefesine atıfla dile getirdiğimiz şekilde, her an yok olup her an yeniden varlık kazanarak bir devir yaşamaktadır. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, değişim halinde olan varlıkların var oluşlarının ve oluş halinde olmalarının Tanrı ile mümkün olduğudur. Bu durum, başka bir deyişle, 'her an Tanrı ile birliktelik'i ifade etmektedir. Süreç felsefesi açısından da değer taşıyan Tanrı-evren birlikteliği, anlaşılır şekilde Tanrı'nın içkin yönünü ortaya koymaktadır. Çünkü Mevlana'ya göre Tanrı evreni kuşatandır.¹⁴⁴ Dolayısıyla evren Tanrı'dan bağımsız düşünülemez. Burada Mevlana'nın ele aldığı bir durumdan başka bir duruma geçiş, yani değişim, Tanrı'nın sürekli yaratması ile gerçekleşen ve süreç boyunca devam eden bütünlük olarak düşünülmelidir.

Süreç kavramının açılımı noktasında belirtilmesi gereken başka bir husus: evrendeki değişimin başlangıç noktası, yani yaratılıştır. Süreç felsefesine göre yoktan yaratma diye bir şey söz konusu değildir. Oysa Mevlana diğer İslam filozofları gibi Kur'an'daki 'Halik'¹⁴⁵ kavramından yeterince yararlanarak yoktan yaratmayı açık bir şekilde kabul etmektedir.¹⁴⁶ Bu durum bizlere, anlaşılır bir şekilde, çift kutuplu uluhiyyet anlayışını benimsemenin yoktan yaratmayı reddetmeyi gerektirmediğini göstermektedir.¹⁴⁷

Öte yandan Mevlana'nın evrene ilişkin yaptığı çözümlenmelerde zorunlu olarak yer verdiği diğer bir kavram 'yenilenme'dir. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi Mevlana'ya göre evrendeki oluşumlar bir açıdan bizleri yenilenmeye götürmektedir. Bu noktanın açılımı bağlamında aşağıdaki beyitlerin ayrı bir değer taşıdığı görülmektedir:

¹⁴³ M., 3 / 3901-3904.

¹⁴⁴ M., 1 / 1487.

¹⁴⁵ Kur'ân, 6:101.

¹⁴⁶ M., 3 / 4692.

¹⁴⁷ Ayrıca krş. Metin Yasa, *İbn Arabî'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 71 v.d.

Orada can, her an sret değiştirir ... her an yeniden yeniye ve apaçık bir âlem görür.¹⁴⁸

Tanrı'nın yeniden yeniye ve sûretle halletmesi, ömrü öyle uzun ve daim gösterir.¹⁴⁹

Her nefeste bizim hilmimizden yüzlerce baba yüzlerce ana doğar, yokluğa dalıp mahvolur.¹⁵⁰

Öyle kişiye her nefeste husus miraç vardır. Tanrı, onun tacının üstüne yüzlerce husus ta koyar.¹⁵¹

Yukarıdaki beyitler dikkatle incelenecek olursa, bu ifadelerin sadece değişimle birlikte gelen yenilenmeye işaret etmediği, aynı zamanda beyitlerde geçen 'sret değişirme', 'her an yenilenme', 'süreklilik', 'doğuş' vb ifadelerin, açık bir şekilde süreç felsefesinin savunduğu 'yaratıcı tekamül' düşüncesini öncelediği ve desteklediği görünmektedir.

Açıkçası yenilenme, Mevlana'nın deyimiyle, Tanrı'nın her an yaratması ve her an yok etmesi anlamına gelmektedir.¹⁵² Nitekim başka bir yerde Mevlana evrenin anlardan oluştuğu görüşünü bir hadise atıfla¹⁵³ şu şekilde dile getirmektedir:

şu halde sen her göz açıp kapamada ölüyor, diriliyorsun. Mustafa "dünya bir andan ibarettir" buyurdu.¹⁵⁴

Yine yenilenme bağlamında, "Her nefeste dünya yenilenir. Fakat biz, dünyayı öylece durur gördüğümüzden bu yenilenmeden haberdar değiliz."¹⁵⁵ ifadesi ve bu ifadesinin yanı sıra Tanrı hakkında bir yandan, hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadıęı¹⁵⁶, cömert ve ihsan sahibi¹⁵⁷, kullarına yakın olan¹⁵⁸, adaletli¹⁵⁹, düzenli yaratan¹⁶⁰, gören-duyan-bilen¹⁶¹ gibi a posteriori ifadeler kullanması, öte yandan anılan nitelikleri:

¹⁴⁸ M., 4 / 2382.

¹⁴⁹ M., 1 / 1149.

¹⁵⁰ M., 1 / 2675.

¹⁵¹ M., 1 / 1580.

¹⁵² M., 6 / 761.

¹⁵³ Mevlana bu beyitleri "Benim dünya rahatlığı ile işim yok. Dünyada ben bir ağacın altında glgelenip sonra oradan ayrılıp giden bir yolcu gibiyim." hadisinden mlhemle dile getirmiştir. Bkz. Muhammed b. İsa et-Tirmiz, *es-Sünen*, C. 4, İstanbul: ağrı Yayınları, 1992, s. 589.

¹⁵⁴ M., 1 / 1142.

¹⁵⁵ M., 1 / 1144.

¹⁵⁶ M., 3 / 2400, 3 / 2388, 4 / 986, 6 / 2887 v.d.

¹⁵⁷ M., 3 / 2397, 3 / 3352, 3 / 4697, 4 / 344, 6 / 3165-3168 v.d.

Aşk olmasaydı, varlık nereden olurdu? Ekmek nasıl olur da gelir senin vücuduna katılırdı?
Ekmek varlığa katıldı neden? Aşktan, istekten. Yoksa ekmeğin can olmasına yol var mı?
Aşk, ölü olan ekmeği can haline getirme de, fani olan canı ebedileştirme de¹⁶²

ifadesinden de bir şekilde anlaşılacağı üzere filo-teolojik bir yaklaşımla¹⁶³ aşk ile temellendirme yoluna gitmesi, onun a posteriori verilerden hareketle Tanrı'nın içkinliğini ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir. Çünkü ona göre Tanrı, içkin yönü ile evrenin her alanında ve her anında işlevseldir.

Mevlana, değişim ve yenilenmeye ilişkin yaptığı açıklamalarda, insana da geniş şekilde yer verir ve bu değişim ve yenilenmeye insanı da dahil eder. Sözelimi insanın ruhunda ve aklında sürekli değişimlerin olduğunu ve bu değişikliklerin ardaalanındaki sebebin Tanrı olduğunu ileri sürer. Şöyle der: “İnsanın vücuduna akıl ve ruh, gayb âleminden akarsu gibi gelmekte.”¹⁶⁴

Mevlana düşünce sisteminde gördüğümüz evrendeki bu yenilenme, çağdaş ekolojide ilke edinilmiş bazı söylemleri çağrıştırmaktadır. Sözelimi, ‘Restorasyon Ekolojisi’ Mevlana düşüncelerini çağrıştıran bir örnek olarak gösterilebilir. Nitekim anılan bilim dalı ileri düzeyde tahrip edilmiş alanların yapısal olarak onarılması ve işlevsel olarak tekrar çalışır hale getirilmesi için ekolojik ilkelerin uygulanmasını içerir.¹⁶⁵ Öte yandan ‘Doğanın özdenetim ilkesi’ evrende denge içerisinde gerçekleşen bir yenilenmenin olduğunu açıkça göstermektedir.¹⁶⁶

¹⁵⁸ M., 3 / 2125, 6 / 4219.

¹⁵⁹ M., 3 / 1872, 6 / 937, 1 / 2354.

¹⁶⁰ M., 3 / 2902.

¹⁶¹ M., 4 / 215-217.

¹⁶² M., 5 / 2012-2014.

¹⁶³ Metin Yasa, “Mevlana'nın Mesnevi'sine Özel Atıfla *Muamma* Kavramının Tanrı'yı Anlamada Yüklendiği İşlevin Filo-Teolojik Kısa Bir Çözümlemesi”, *Sufi Araştırmaları, Sufi Studies*, C. 1, Sayı.1, 21-26, <http://www.sufiarastirmalari.com> (15.02.2010), ss. 21-26.

¹⁶⁴ M., 1 / 2222. Süreç felsefesi açısından insan algısı konusunda çözümleyici bir çalışma için bkz. Metin Yasa, Dursun Ali Türkmen, “Hayyam'ın İnsan Algısı: Süreç Felsefesi Açısından Bir Çözümleme”, *Doğu Araştırmaları*, Sayı. 5, İstanbul, 2010, s. 67 v.d.

¹⁶⁵ Odum v.d., *a.g.e.*, s. 371.

¹⁶⁶ Kışlalıoğlu, *a.g.e.*, s. 21.

Bu noktada belirtmemiz gereken diğerk önemli bir husus, Mevlana düşünce sistemindeki değişimi ifade eden beyitlerin, süreç felsefesinin Batı'daki temsilcisi olarak görülen Whitehead'in ifadeleri ile şaşırtıcı derecede benzer olmasıdır. Sözelimi, Mevlana Mesnevi'sinde "Her an yokluk âleminden varlık âlemine katar katar yüz binlerce kervan durmakta!, Hele her gece, bütün ruhlar, bütün akıllar, o uçsuz bucaksız derin denizde batar, yok olurlar. Yine sabah vakti, o Tanrı'ya mensup ruhlar ve akıllar, balıklar gibi denizden baş çıkarırlar."¹⁶⁷ ifadelerini kullanırken Aydın'ın aktarımı ile Whitehead *Process and Reality* isimli eserinde, bu alemde olup bitenin melekût alemine intikal ettiğini ve melekût aleminde olanların da tekrar bu aleme geri döndüklerini ifade etmiştir. Ayrıca âlemdaki sevginin melekût alemine çıkmakta, melekût âlemindeki sevginin aleme taşmakta olduğunu dile getirmiştir.¹⁶⁸ Whitehead'in öngördüğü bu gayb alemleri ile varlık alemleri arasındaki oluşlara ve sevgiye dayanan sıkı ilişkiyi, Mevlana'nın aşk-merkezli felsefesi¹⁶⁹ bağlamında değerlendirdiğimizde, aralarında büyük bir benzerlik olduğu görülecek ve konu daha da netlik kazanacaktır.

Görüldüğü gibi süreç felsefesi, değişim ve oluşum kavramlarına vurgu yaparak çok geniş bir alana işaret etmektedir. Bununla birlikte bu felsefi akım modern bilime büyük bir uygunluk göstermektedir.¹⁷⁰

Mevlana, yenilenme üzerinde dururken genel anlamda evrende, özel anlamda ise insanda meydana gelen değişimi kastetmektedir. Başka bir deyişle, evrende görülen değişim ve yenilenme, insanda ve dış dünyada olmak üzere iki yönlüdür. Dışsal yenilenme, yukarıda da bahsettiğimiz gibi alemda meydana gelen değişimlerdir. İçsel değişim ise insanın ruhunda ve bedeninde meydana gelen değişimlerdir. Açık konuşmak gerekirse, Mevlana'nın evrenin her parçasında gördüğü değişim ve yenilenme, en anlamlı biçimde, süreç felsefesi ile açıklanmakta, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi süreç felsefesi ile bütünlük sağlamaktadır.

¹⁶⁷ M., 1 / 1889-1891.

¹⁶⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 67; Alfred North Whitehead, *Process and Reality An Essay in Cosmology*, New York: The Free Press, 1979, ss. 340-344.

¹⁶⁹ M., 1 / 2580-2585, 1 / 2438 v.d.; Ayrıca Mevlana'nın aşk merkezli felsefesi rubailerinde de görülmektedir. Anılan konuda ayrıntılı bilgi için sözelimi bkz. Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, ss. 21-26.

¹⁷⁰ Albayrak, *a.g.e.*, ss. 21-22.

Öte yandan hem süreç felsefesinin temel dinamikleri arasında yer alan, hem de Mevlana'nın kendi doğa algısını ortaya koyarken kullandığı kavramlardan biri olan diyalektik kavramı, doğanın bütüncül bir süreç içerisinde ortaya konulmasında oldukça önemli gözükmektedir. Bununla birlikte anılan kavram beraberinde dinamizm, canlılık ve yenilenmeyi de getirmektedir. Dile getirilen canlılık, yenilenme ve dinamizm, tek tek varlıklardan hareketle ortaya konulabildiği gibi, bir bütün halinde de ortaya konulabilir. Ancak, bu noktada Mevlana için asıl önemli olan husus bütünlüktür. Nitekim Mevlana bu bütünlük içerisinde yer alan diyalektiği şu şekilde dile getirmektedir:

Yağın aslı sudandır ve su ile artar. Sonunda nasıl olur da suya zıt olur?
Mademki yağ, su ile yoğurdular; yağ sudan oldu; su ile yağ neden birbirine zıt oldu?
Gül dikenden meydana gelmiştir, diken de gülden ... böyle olduğu halde niçin savaşa, maceralara düşmüşlerdi? ... gibi bir soru hatıra gelirse (bil ki bu)
Ya hakikatte savaş değildir, bir hikmet içindir ...¹⁷¹

Mevlana, biraz önce yukarıda dile getirdiğimiz bütüncül yaklaşımın yanında, insana özel atıfla parçacı bir yaklaşıma dikkat çeker. Onun bu konudaki açık ifadelerinin bir örneği şudur: “Tanrı; bu zıddiyetle gönül hoşluğu meydana gelsin, her şey iyice anlaşılсын diye hastalığı ve kederi yarattı. Şu halde gizli olan şeyler, zıddıyla meydana çıkar ... ”¹⁷² Anılan beyitlerden de açıkça anlaşılacağı üzere Mevlana'nın diyalektik üzerinde yaptığı açıklamalar ‘hikmet’ kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü hikmet, din dilinin en önemli kavramsal örgüsü içinde yer almaktadır.¹⁷³

Doğrusu, Mevlana düşünce sisteminde, sûretlerin farklı görünümlere sahip olmaları veya farklı niteliklerde olmaları varlıkların karşılıklı ontolojik ilişki içerisinde olmalarına engel değildir. Dahası, bunun da ötesinde evrende var olan dört temel unsur savaş halindedir ve bu savaş her zerrede gizli-açık bir şekilde sürmektedir. Böylece, ‘oluş’lar zıtların zıtlarını yok etmesiyle gerçekleşmektedir.¹⁷⁴

¹⁷¹ M., 1 / 2470-2473.

¹⁷² M., 1 / 1130.

¹⁷³ Krş. Metin Yasa, “Din Dilinin Tanrı’yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi”, *Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005, ss. 321-329.

¹⁷⁴ M., 6 / 30-59.

Mevlana'ya göre bütünlük içerisindeki karşılıklı ontolojik ilişkinin, bir şekilde, işlevsel olması gerekir. Çünkü varlığın varlık kazanabilmesi, ancak zıtlarının varlığı ile mümkündür.¹⁷⁵ Buna karşın bireysel olan hiçbir şeyin zıtlık kabul etmeyeceği kanısındadır. Bu görüşlerini Tanrı ile yaratıklar arasında yaptığı mukayesede gerekçeli bir ifade ile şöyle dile getirir: “Sen nuru, zıddıyla bildin. Zıt, zıddı meydana çıkarır, gösterir. Varlık âleminde Hak nurunun zıddı yoktur ki açıkça görünebilsin.”¹⁷⁶ Yine bir başka yerde varlıkların zıtları ile bilinebileceğini: “... zıt zıttı ile bilinir.”¹⁷⁷, “ ... Her şeyi, zıddıyla anla!”¹⁷⁸ ifadeleri ile dile getirmiştir.

Mevlana'da gördüğümüz bu diyalektik, tez-antitez çatışmasını savunan Hegel gibi filozofların diyalektiğinden oldukça farklıdır. Bu noktayı biraz daha açmak gerekirse, Friedrich Rückert (1788-1866) ve Friedrich August Deofidus Tholuck (1799- 1877)'un çevirileri ile Mevlana'yı tanıyan Hegel, Mevlana'ya hayran kalmış hatta *Anahatlarıyla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* adlı eserinin panteizm tartışması bölümünde Mevlana'dan bol miktarda alıntılar yapmıştır. Hatta bazı kaynaklarda Mevlana'nın öğretilerinin, Hegel'in tarihin diyalektiğini geliştirmesinde etkili olduğu ileri sürülmüştür.¹⁷⁹ Ancak küçük bir mukayese yapıldığında dahi şu nokta açık şekilde görülecektir: “Hegel'in Küllî ruhu, zaruretin pençesinden kurtulamazken, Mevlana zıtları idare eden, onlardan yeni varlıklar yaratan Yaratıcı'nın hiçbir zarurete tabi olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.”¹⁸⁰ Burada dikkat çeken en önemli nokta şudur: Diyalektik bir süreç içerisinde, her an varlığa gelip yok olmak, ‘oluş’ları meydana getirmektedir ki, Mevlana düşüncesinde evrenin devamını sağlayan en önemli etken de bu ‘oluş’lardır. Süreç felsefesinin âlem görüşü¹⁸¹ ile Mevlana'nın âlem görüşünü mukayese ettiğimizde her ikisinde de evrenin ‘oluş’lar ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu konuda şu hususu da belirtmeliyiz ki, Mevlana'ya göre evrende asıl olan unsur, yukarıda bir nedenle sözünü

¹⁷⁵ M., 1 / 3201-3211.

¹⁷⁶ M., 1 / 1133-1134.

¹⁷⁷ M., 4 / 1345, 1 / 1129-32.

¹⁷⁸ M., 1 / 1865.

¹⁷⁹ Franklin Lewis, *Mevlana Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 566.

¹⁸⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Mevlana ve Diyalektik”, *1. Milli Mevlana Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, s. 349.

¹⁸¹ Bkz. Aşina-yi ba Felsefeyi- Puyişi, <http://www.daneshju.ir/forum/archive/t-44507.html/>

ettiğimiz değişimdir ve bu değişim, ilahî irade tarafından meydana getirilmektedir.¹⁸² Öte yandan süreç felsefesinin temelini incelediğimizde görmekteyiz ki, değişme ve süreklilik, aynı realitenin iki ayrı yanı durumundadır.¹⁸³ Tüm bunlardan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Doğadaki canlıların varlığında görülen değişim, bir tür tanrısal sürece bağlı gayb âleminden gelen sürekli akışlarla olası olmaktadır. Bu aynı zamanda varlıkların her an kurulup bozularak, halden hale girmeleri, böylece de bir devir üzerinden mükemmele yönelmeleri anlamına gelir.

Sonuç olarak, Mevlana'nın doğa bilincinin temel dinamiklerini oluşturan kavramların, süreç felsefesinde ileri sürülen kavramlar ile özdeş olduğu açık şekilde görülmektedir. Buna bağlı olarak her iki düşünce sisteminde de öngörülen doğa anlayışı, klasik cevherci anlayıştan uzak, oluş halinde olan bir yapıdır. Bu yapı hem süreç felsefesinde hem de Mevlana düşünce sisteminde sürekli ileriye doğru giden, tekrardan uzak ve yeniliği öngören bir yapıdır. Bunların ötesinde her iki doğa anlayışı da, evrenin diyalektik süreç içerisinde devam eden canlılığa sahip olduğunu ileri sürmektedir. Son tahlilde bu doğa anlayışları, değişimin ötesinde değişmeyen bir varlığa, Tanrı'ya, dayanan ve Tanrı'dan bağımsız düşünülemeyen bir sistemdir. Bu noktada önemli olan husus, süreç felsefesi ile Mevlana düşünce sisteminin büyük bir benzerlik göstermesine rağmen, yaratma söz konusu edildiğinde, iki düşünce sisteminin büyük bir ayrılığa düşmesidir. Mevlana, yaratmaya ilişkin tek kuvvetin Tanrı olduğunu ileri sürerken; süreç felsefesi, bu kuvveti kısmen evrene yükleyerek, evrene kendi kendini var etme kuvveti vermiştir. Bu durumsa, yukarıda bir şekilde dile getirdiğimiz üzere süreç felsefesi açısından bakıldığında yaratma kuvvetinin ne ölçüde evrende olduğu gibi birçok tartışmayı beraberinde getirmekte; Mevlana düşünce sistemi açısından bakıldığında ise, daha önce bir nedenle atıfta bulunduğumuz gibi Hz. Ali ve İbn Arabi gibi geleneksel kültürümüz içerisinde önemli yerleri olan düşünürlerimizde de gördüğümüz, yaratma düşüncesinin panenteistik uluhiyyet anlayışına engel olmadığını göstermektedir.

¹⁸² Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Van: Bilge Adam Yayınları, 2005, s. 123.

¹⁸³ Aydın, *a.g.e.*, s. 38.

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLANA'DA DOĞA BİLİNCİ

Mevlana'nın doğa bilinci söz konusu edildiğinde, kuşkusuz, üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, onun uluhiyyet anlayışıdır. Çünkü Mevlana'nın uluhiyyet anlayışı, doğa algısını şekillendiren bir yapıya sahiptir. Bu noktada belirtmeliyiz ki, Mevlana uluhiyyet anlayışını ortaya koyarken bir takım *a priori* ve *a posteriori* söylemleri birlik ve bütünlük içerisinde ele almıştır. Burada önemli olan husus, onun *a priori* söylemlerinin doğa bilincinin metafizik boyutuna, *a posteriori* söylemlerinin ise doğa bilincinin fizik boyutuna işaret ediyor olmasıdır. Mevlana'nın bu bütünlükçü yaklaşımı, süreç felsefesi açısından da değer taşıyan Tanrı-evren bütünlüğünü öngören içkin yönünü ve Tanrı'nın tüm algıların ötesinde olan aşkın yönünü ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki çıkarımdan hareketle tezimizin bu bölümünde, doğanın metafizik ve fizik boyutunu Tanrı'nın aşkın ve içkin yönleri bağlamında ele alacağız. Böylece, bir yandan insanlarda ekolojik bilinç oluşturmaya katkı sağlamayı, öte yandan Mevlana'nın doğa bilincini süreç felsefesi bağlamında ortaya koymayı hedefliyoruz.

I. Tanrı'nın Aşkın Yönü ve Doğa Bilincinin Metafizik Boyutu

Aşkınlık bağlamında Mevlana'nın doğa algısı ve ekolojik iletileri söz konusu edildiğinde, üzerinde durulması gereken temel hususlardan biri, varlıkların bir bütün halinde Tanrı'nın aşkınlığı ile olan ilişkisidir. Doğa bilincinin metafizik boyutu, bir ölçüde, bu ilişki içinde görülecektir. Mevlana, Tanrı'nın aşkınlığı konusunda yoruma yer bırakmayacak şekilde açık konuşur. Aşağıdaki ifadeler bu durumu açıklayan örnekler olarak görülebilir:

Ey baba yiğit dost, her yönü ile aşkınlığı öne çıkandan yardım dile.¹⁸⁴

... O, mekânda da mekansızlık halinde de seninle beraberdir.¹⁸⁵

... Allah sıfatlarıysa kadimdir, evveli yoktur. İleti Ülâ misali gibi batıl ve saçma değildir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ M., 3 / 344.

¹⁸⁵ M., 3 / 346.

Allah âlemi yaratmakla ne çoğaldı, ne arttı ...¹⁸⁷

Bununla birlikte, doğa bilincinin metafizik boyutunun Tanrı'nın aşkın yönü ile olan ilişkisinin ayrıntılı bir biçimde tartışılması gerekmektedir. Bu noktada, aralarında sıkı ontolojik bir ilişki olan varlıkların tanrısal kuşatıcılık altında olduğu ifade edilebilir. Mevlana bu düşüncelerini aşağıdaki ifadelerle açık bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

Sûrete bakarsan gözün ikidir. Sen onun nuruna bak ki o birdir.¹⁸⁸

Bir yerde on tane çırağ bulundurulursa görünüşte her biri, öbüründen ayrıdır.
Nuruna yüz çevirirsen şüphesiz ki birinin nurunu öbürlerinden ayırt etmeye imkân yoktur.¹⁸⁹

Anılan beyitlerde gördüğümüz üzere insanı ve evreni kuşatan güç, tanrısal birliktir. Çünkü bu birliğe öncelikle tanrısal aşkınlık kaynaklık etmektedir. Bu durum Kur'an'da "O, ilk ve sondur."¹⁹⁰ âyeti ile dile getirilmektedir. Genel olarak paradoksal ifadelerle anlatılan bu birlik düşüncesi, tanrısal aşkınlığa ve tanrısal içkinliğe bağlı zıt şeyleri bağdaştırma ve çokluğu uyumlu hale getirme şeklinde algılanabilir.¹⁹¹ Yukarıda dile getirdiğimiz anlamsız veya anlaşılabilirlikten uzak ifadeler, paradoksallık içerisinde anlam kazanırlar.¹⁹² Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana'yı, öncesinde İbn Arabi'de gördüğümüz¹⁹³ Tanrı hakkında aşkın ve içkin ifadeleri birlikte kullanma yaklaşımına iten sebep, benzer şekilde bir yandan Tanrı'yı tanımlama, öte yandan Tanrı'ya atıfla evreni algılama isteğidir.

Öte yandan, evreni kuşatan tanrısal birlik düşüncesi bağlamında Mevlana, kimi a priori ve a posteriori çıkarımlar eşliğinde, her şeyin özü gereği 'Bir'de toplanması gerektiğini

¹⁸⁶ M., 4 / 219.

¹⁸⁷ M., 4 / 1666.

¹⁸⁸ M., 1 / 675.

¹⁸⁹ M., 1 / 678-684; 1 / 746; 1 / 767.

¹⁹⁰ Kur'an, 57:3.

¹⁹¹ Sözelimi bkz. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 74

¹⁹² Krş. Metin Yasa, *İbn Arabi'de 'Tanrı-Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, b.a.

¹⁹³ Aziz Said Abdul, Nathan C. Funk, İslam'da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyini (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, s. 172; Ayrıca bkz. Yasa, *İbn Arabi'de 'Tanrı-Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, ss. 53-56.

ifade eder. Bu bağlamda, Mevlana, Tanrı'nın aşkınlığını ve doğa bilincinin metafizik boyutunu anlamaya yetecek bol miktarda açıklayıcı bilgi verir. Sözgelimi şöyle der:

Zaten evvelkiler de O'ydu, sonrakiler de. İkilik ancak şaşı gözün bir görüşüdür, bunu böyle gör.¹⁹⁴

... ortada var olan ancak O'dur.¹⁹⁵

Açık konuşmak gerekirse Tanrı anlayışı, dini tasavvurları ve varlıklararası ilişkileri belirlediği için farklı bir öneme sahiptir. Nitekim, Mevlana bu önemi gösterecek şekilde, Allah'ın aşkın yönünü ifade etmeye çalışırken çok dikkatli ve seçici bir takım a priori çıkarımlarda bulunmuştur. Kullandığı a priori söylemlerde, başlıca üzerinde durduğu husus, Tanrı'nın yaratılmışlardan farklı oluşudur. Bu farklılığı yönsüz¹⁹⁶, tarifsiz¹⁹⁷, gizli ve açık olan¹⁹⁸, ölçülme¹⁹⁹ gibi bir takım ifadelerle dile getirmiştir. Mevlana'nın dile getirdiği aşkın boyut, Tanrı'nın kendi olan olarak algılandığı boyuttur.²⁰⁰ Doğrusu, Mevlana düşüncesinde kendi olan Tanrı, evreni anlamada doğa bilincinin metafizik boyutuna işaret etmektedir. Başka bir deyişle bu boyut, Tanrı'nın kendisi ile insanlar arasına koyduğu mesafe anlamına gelir. Bu mesafeyi vurgulamak için Tanrı'nın insandan farklılığından hareket eden Mevlana, Tanrı'ya hitaben şöyle der:

... tamahsız ve ihtiyaçsız olan Tanrı.²⁰¹

İn'am ve ihsan sahibi Tanrı²⁰²

Mevlana'nın Tanrı'nın aşkınlığı bağlamında üzerinde durduğu diğer önemli iki kavram, ezeli ve ebedi nitelikleridir.²⁰³ Mevlana, insanın algılama melekelerini aşan bu kavramları "Her şey helak olur, ancak O'nun Zat'ı kalır"²⁰⁴ âyeti ile ilişkilendirir ve bu kavramlar üzerinde fazlaca yorum yapmaz. Bunun bir nedeni, genel olarak Tanrı hakkında

¹⁹⁴ M., 5 / 591.

¹⁹⁵ M., 4 / 2949.

¹⁹⁶ M., 4 / 3693-3694.

¹⁹⁷ M., 4 / 3695.

¹⁹⁸ M., 3 / 4726, 3 / 4732.

¹⁹⁹ M., 4 / 536-535.

²⁰⁰ Kendi olan Tanrı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *İbn-i Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 112 v.d.

²⁰¹ M., 1 / 1629

²⁰² M., 1 / 2247.

²⁰³ M., 6 / 486.

²⁰⁴ Kur'an, 19:40.

konuşma söz konusu edildiğinde, bu tür bir konuşmanın diğer şeyler hakkında konuşmaktan kaçınılmaz olarak farklı olması²⁰⁵ olabilir. Nitekim Mevlana bu çıkarımı destekler nitelikte şöyle söyler:

Onun hakikatine karşı var da yok olur, yok da. Yoklukta varlık ... bu,
pek acayip bir şey!
Bu makamda akıllar elden çıkar, kalem buraya vardı mı kırılır, bir şey
yazamaz olur!²⁰⁶

Mevlana, Tanrı'nın aşkınlığına ilişkin ezeli ve ebedi niteliklerin yanı sıra, özellikle kelimcilerin sıklıkla kullandıkları kadim ve vacibu'l-vucud kavramlarına da yer vermiştir. Belirtmeliyiz ki kadim kavramı ilk dönem kelimcilerinde ağırlıklı olarak kullanılırken, son dönem kelimcileri de bu kavramın yerine, felsefi tecrübelerin ve felsefi cereyanların etkisi ile zorunlu varlık (vacibu'l-vucud) kavramını tercih etmişlerdir.²⁰⁷ Konuyla ilgili olarak Mevlana şöyle der "Varlığı vacip olan Kadim Allah ...",²⁰⁸

Tanrı hakkında tüm bunları ifade ederken Mevlana'nın asıl amacı, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak değil, Tanrı'nın aşkın boyutunu rasyonel düzeyde ifade etmeye çalışmaktır. Belirtmeliyiz ki Mevlana, her ne kadar Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmaları neticeye bağlamak gibi bir düşüncede olmasa da, Tanrı'nın varlığına ilişkin birçok kozmolojik delilden de istifade etmiştir.²⁰⁹ Açık konuşmak gerekirse Mevlana'nın bu tutumu, M. Buber'in, Kant'ın transandantal felsefesine atıfla dile getirdiği:

Görevi bir Tanrı'nın var olup olmadığını soruşturmak olan transandantal felsefe, sonunda şunu ifade etmeye kendisini zorlanmış hisseder: 'Bir Tanrı'nın var olup olmadığını sormak mantıksızdır.'²¹⁰

ifadelerine benzer bir yorum olarak değerlendirilebilir.²¹¹ Öte yandan Tanrı hakkında konuşmaları neticelendirme konusuyla ilgili olarak Mevlana, insana düşen görevi,

²⁰⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995, s. 38.

²⁰⁶ M., 3 / 4662-4663.

²⁰⁷ Kadim ve Vacibu'l Vucud kavramlarının kullanımı için bkz. İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Me'ah Abdulmelek el-Cüveyni, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, Muhammed Zahid el-Kevseri (thk.), Kahire: Matba'tü'l-Envar, 1367/1948, ss.11-14; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Razi, *Muhassahü Efkarü'l-Mütekaddimin*, Taha Abdurrauf Sa'd (thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1404/1983, ss. 95-100.

²⁰⁸ M., 1 / 521.

²⁰⁹ M., 1 / 1448-1455; 4 / 125, 152.

²¹⁰ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Abdüllatif Tüzer (çev.), Ankara: Lotus Yayınevi, 2000, s. 65.

bütünüyle Tanrı'yı tanımlamak değil, Tanrı'yı tanımaya çalışmak olarak görür. Çünkü Tanrı, tanımlamaya ve sınırlamaya sığmayacak kadar aşkın bir varlıktır.

Açıkçası Mevlana'ya göre, doğa bilincinin metafizik boyutunu anlamada önemli bir işlev yüklenen Tanrı'nın aşkın yönünün, bütünüyle, bilinme olanağı söz konusu değildir. Çünkü sözü edilen 'aşkınlık', akılların ötesinde olan ve sınırlı insan zihninin kuşatamayacağı bir mutlaklığı ifade eder. Mevlana, Tanrı'nın aşkın yönünü aklen bilmenin olanaksızlığını şu sözlerle dile getirmektedir:

Bu bahiste akıl, yol gösterici olsaydı Fahr-i Razi, din sırrını bilirdi.
Fakat "Tatmayan bilmez." Onun için onun akli ve kurduğu hayaller
de, ancak hayretini artırdı.
Bu ben, nerde düşünceyle açılacak, bulunacak? O ben, yokluktan
sonra açılır, bulunur.
Bu akıllar, araştırma yüzünden itihat ve hulul uçurumuna düşer.²¹²

Tanrı'nın aşkın yönünü bilme söz konusu olduğunda, yukarıdaki alıntı, Mevlana'nın yeterince zorlandığını göstermektedir. Çünkü anılan konuda, Mevlana'nın ünlü müfessir Fahreddin er-Razi'ye otorite olarak atıfta bulunması, ancak bu şekilde anlaşılabilir. Görüldüğü gibi Mevlana, hakikatin bilgisine ulaşmada keşif ve ilham metodunun aksine, akıl ve istidlal yöntemini seçen Razi'yi eleştirir. Akl-ı Cüz'inin bu alanda yetersiz olduğuna temas eder. Onun ortaya koyduğu kelimeleri anlayışını, dedikodu ve münakaşalardan ibaret olarak tanımlar. Halbuki kelam ilminin tabiatı, tartışma ve münazaralardır. Nihâyetinde Mevlana'nın onu eleştirirken yaptığı şey de buna benzemektedir. Sözelimi 'tavşan ve aslan' hikayesi²¹³ bu duruma örnek olarak verilebilir.

Kelam tarihinde felsefe ve kelamı en açık bir tarzda birbirine mezc eden kelimciler arasında Fahreddin Razi gelir. Dinde her şeyin soyutlayıcı akıl anlayışı ile çözümleneceğini, bu konuda dini akla da ihtiyaç olduğunu vurgulayan Mevlana, bu nedenle, ilahiyat konularında cüz'i ve sınırlı akılla dinin özünün bilinemeyeceğini belirtir. Dini konuları yorumlamada akılla hareket ettiğinden, Fahreddin Razi'nin sırrını

²¹¹ Bkz. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, b.a.

²¹² M., 5 / 4144.

²¹³ M., 1 / 900-1200.

bulmadığını öne sürer. Onu hayaller peşinde koşmakla itham etmektedir.²¹⁴ Kanaatimizce Mevlana, Fahr-i Razi'den daha çok, anılan bağlamda ileri sürdükleri özgün düşüncelerle tanınan Hz. Ali²¹⁵ ve İbn Arabi²¹⁶,ye atıfta bulunması çok daha anlamlı olurdu.

Tanrı'nın aşkınlığı söz konusu edildiğinde bu yönü anlamada ve anlatmada insanın yetersiz olduğunu sürekli hatırında tutan Mevlana, aşkınlığı Tanrı'nın benzersiz oluşu, aşkınlık karşısında insanın yetersizliğini ise bilincin kapalılık hali olarak nitelendirir.²¹⁷ Nitekim bir yerde kendinden hareketle şöyle söyler:

Eşi bulunmayan o sevgilinin vasfına dair ne söyleyeyim ki bir damarım bile ayık değil²¹⁸

Mevlana Tanrı'nın aşkınlığından bahsederken, özellikle yukarıda dile getirdiğimiz Tanrı'nın benzersiz oluşu üzerinde durarak, bir taraftan tanrısal aşkın boyutu anlaşılır kılmaya çalışmakta, diğer taraftan anılan boyutun insani bir tasavvura dönüştürülemeyeceğini vurgulamaktadır. Şöyle der:

El ayak ... bizim için övünç vesilesidir; fakat Allah'ın arılığına nispetle kusur.
“Doğmaz, doğurmaz” vasfı ona lâyıktır. Babayı da halk eden O, oğlu da.
Doğma, cisim olanın vasfıdır ...²¹⁹

Yine başka bir yerde bu farklılığı şöyle dile getirir:

O bitki yiyen ve yenilendir; Hakk'tan başka her varlık böyledir.
Çünkü O, “O sizi yediyor ama yedirilmiyor”dur; Hakk yenilen ve yiyen, et ve deri değildir.
... ; yedirilmeyen olanın dergahına git.²²⁰

²¹⁴ Ramazan Altıntaş, “Mevlana'nın (ö.672/1273) ‘Kelam’ı ”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, Konya: Rumi Yayınları, 2006, ss. 291-307.

²¹⁵ Krş. Yasa, “Nehcü'l-Belağa'da Hz. Ali'nin Allah Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, ss. 499-506.

²¹⁶ Krş. Yasa, *İbn Arabi'de 'Tanrı-Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 53 v.d.

²¹⁷ Sözgelimi bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, “Düşünilemeyen Tanrı mı? Yoksa Gizli Tanrı mı?: Mevlana ve Nicholas of Cusa Örneği”, *Uluslararası Mevlana ve Tasavvuf Geleneği*, MEDAR (Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği), Manisa, 2010, (Sunulmuş Yayına Hazır Bildiri Metni).

²¹⁸ M., 1 / 130.

²¹⁹ M., 2 / 1744-1746.

²²⁰ M., 5 / 725-728.

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğerkonu Mevlana'nın Tanrı'nın aşkınlığından bahsederken yöntem olarak çoğuzaman analogilere başvurmasıdır. Nitekim analogilerden yararlanan Mevlana aşkınlık söz konusu edildiğinde belli bir sisteme bağlı kalmadan Tanrı hakkında olumsuz konuşur. Kelam ilminde 'tenzih' olarak nitelendirilen bu tutum²²¹, Tanrı'nın insanın epistemik imkanlarını aştığından hareket ederek, akla gelen hiçbir niteliğin Tanrı'yı tam olarak ifade edemeyeceğini savunur. Açık konuşmak gerekirse Mevlana bu tutumu ile, bir taraftan insanın Tanrı karşısında acizliğini ortaya koyarken, diğertaraftan Tanrı'nın aşkınlığı karşısında aklın sınırlarını sorgulamaktadır:

Cennet, cehennem ... hepsi onun cüzileri. Ne düşünürsen, O, o düşünmeden de üstün.
Ne düşünüyorsan yokluk kabul eder, fakat düşünceye sığmayan yok mu? İşte Allah O'dur.²²²

Açık konuşmak gerekirse, Mevlana'nın tüm bu çabaları, ilahi varlığı daha iyi tanıyıp anlamak böylece kendisi ve evren hakkında daha doğru bilgi elde etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Doğrusu, Mevlana'nın, Tanrı'ın aşkın yönünün insan zihnini aştığını²²³ açıkça dile getirmesine rağmen, yine de ilgili yönün aklın ve duyguların ötesinde "başka bir duygu"²²⁴ ile kısmen anlaşılabilirliğini ortaya koymaya çalışması takdire şayan gözükmektedir. Dahası; Mevlana'nın bu bağlamda bir takım hadislerden ve çeşitli analogilerden faydalandığı da görülmektedir. İşte örnek olabilecek birkaç alıntı:

Mustafa bile 'Allah'ın zatı hakkında araştırma yapmayınız' diye vasiyet etti.
Zatı hakkında düşünülen şey, gerçekte zatına bakış değildir.
Zira onun o düşüncesi yoldadır; Allah'a kadar yüz binlerce perde bulunmaktadır.
Her bir kişi, bir perdeye ulaşır özelliğindedir; onun Hakk'ın kendisi olduğunu sanır.²²⁵

²²¹ Ahmed Mahmud Suphi, *Fi İlmi'i-Kelam:Dirase Felsefiyye Li-Ara'il Firaki'i-İslamiyye fi Usulid-Din*, Beyrut: Daru'n Nahdati'l-Arabiyye li't-Tıba'a ve'n Neşr, C. 1 (el-Mu'tezile), 1405/1985, ss. 121-134.

²²² M., 2 / 3106-3107.

²²³ M., 4 / 3709.

²²⁴ M., 6 / 2205.

²²⁵ M., 4 / 3700-3703.

Deniz coşup kükredi mi, kükreyişi köpük halinde görünür; köpürüşü, “Bilinmeyi diledim, sevdim de halkı yarattım” sırrını meydana getirir. Söz söylemekse o pencereyi kapatmak demektir. Söz söylemek, onu gizlemenin ta kendisidir.²²⁶

Mevlana, Tanrı'nın değişmeyen yönü olan aşkınlığın kelimelere sığmadığı kanısını taşıyarak, bu anlatılamazlığı,

Mânayı şiire sıkıştırmaya çalışmak, hapsolmakla müsavi, ondan gayrı bir şey değil. Şiirde mâna, sapan gibi ... istenen yere gitmesine imkan yok.²²⁷

sözleri ile açıklamaya çalışır.²²⁸

Öte yandan Mevlana, Tanrı'nın aşkın yönünü anlatırken yokluk (der nistist)²²⁹a atıfta bulunmaktadır. Ona göre yokluk, duyuların ötesinde olan akılla kavranmayan başka bir âlemdir.²³⁰ Bu âlemde zıtlık yoktur. Zıtların birlikteliği ile oluşan âlem, içinde yaşadığımız âlemdir.²³¹ Dolayısıyla, Tanrı'nın da zıddı yoktur. Oysa insanlar varlıkları zıtları ile bilirler. Bu durumda, Tanrı, zıddı olmadığından, görülemez. Şöyle der:

Sen nuru, zıddıyla bildin. Zıt, zıddı meydana çıkarır, gösterir. Varlık âleminde Hakk nurunun zıddı yoktur ki açıkça görünebilsin.²³²

Yargılayan Tanrı'nın muradı, hükmü, ta ezelden tecelli ve zuhur etmektir. Zıddı olmadıkça bir şey görünemez. O misli olmayan padişahın zıddı yoktur.²³³

Öte yandan fenomenal âlem, yukarıda dile getirdiğimiz yokluk hakkında bilgi edinmemize imkan veren ve delalet eden semboller alanı olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla yokluk hakkında edindiğimiz bilgiler sembolik bilgiler olacaktır. Bu da bizlere farklı düşünce alanları açacak ve Tanrı hakkında değişik bir takım aşkın fikirler edinmemizi sağlayacaktır.

²²⁶ M., 6 / 698-699.

²²⁷ M., 1 / 1528.

²²⁸ M., 1 / 673.

²²⁹ M., 3 / 4516.

²³⁰ M., 5 / 4144.

²³¹ M., 6 / 50-58, 1 / 3220-3223.

²³² M., 1 / 1133.

²³³ M., 6 / 2151.

Felsefe ve klasik kelimeler bu varlık alanının dışına 'akıl'la, sufiler ise 'sezgi' yoluyla çıkılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Oysa aklın ya da sezginin öne çıkarılması, disiplinler için en büyük risk durumundaki 'indirgemecilik' ve 'genellemecilik'i içinde barındırmaktadır. Bu nedenle 'akıl' ve 'sezgi' kavramlarını birbirine karşıt olarak yapılandırmaktan vazgeçip, ikisinin birlikte iş gördüğü kognitif bir özne-nesne ilişkisi kurmak gerekir.²³⁴

Tanrı'yı anlamamanın kolay olmadığı bağlamına ilişkin a priori çıkarımlar söz konusu olduğunda, değinilmesi gereken diğer bir husus, 'Tanrı'nın bilgisi'dir. Mevlana, Mesnevi'sinde 'Tanrı neyi bilir?', 'Nasıl bilir?', 'Sadece küllî olanı mı bilir?', 'Bilgisi insan bilgisine benzer mi?' şeklinde her hangi bir ayrıntıya girmeksizin, belki de şair oluşunun verdiği bir itki ile, Tanrı'nın bilgisinin kuşatıcı olduğunu ve O'nun 'her şeyi' bildiğini belirtmekle yetinir:

Sabahleyin yola çıkanı gözüyle gören, ertesi gün nereye konacak,
bundan sonra nasıl gâfil olur?²³⁵

Sence bilinmeyen ne var? Âlemde hatırında olmayan nedir ki?
Sen, bilgisizlikten arısın; bilgin de âlemde bulunan şeylerden herhangi
birini unutmadan arıdır ...²³⁶

Tanrı'yı anlamamanın kolay olmadığı yönünde Mevlana'nın kullandığı a priori ve süreç felsefesine yakın bir diğer kavram, yukarıda da bir nedenle ifade ettiğimiz gibi doğa bilincinin metafizik boyutunu içeren 'tanrısal kuşatıcılık'tır. Bu noktada da yine Mevlana'nın ayrıntıya ve felsefi çözümlenmelere girmeksizin, genel bilgiler vermekle yetindiği anlaşılmaktadır. Şöyle der:

Ey oğul! Tanrı, her şeyi muhittir.²³⁷

Tanrı'nın kuşatıcılığı söz konusu edildiğinde, birer süreç filozofu olarak ne Mevlana ne İkbâl²³⁸ İbn Arabî'den farklı düşünmektedir.²³⁹ Bu noktada, Mevlana'nın açıklayıcı kimi a priori kavramlara yer verdiği görülmektedir. İşte örnek olabilecek bazı ifadeler:

²³⁴ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus Yayınları, 2005, s. 134.

²³⁵ M., 3 / 480, 5 / 2546.

²³⁶ M., 5 / 4156-4157, 5 / 2098.

²³⁷ M., 1 / 1487.

²³⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 81.

... Evveline evvel olmayan Allah ...²⁴⁰

Allah da dış âlemde görünmez ...²⁴¹

Allah tektir, ondan başka tapacak yoktur!²⁴²

Ey gani ve müstağnî Tanrı! (bi niyaz)²⁴³

... Hak ise doğmamıştır, doğurmaz.²⁴⁴

Tanrı'nın aşkınlığı bağlamında doğa bilincinin metafizik boyutu söz konusu edildiğinde, Mevlana'ya göre tartışılması gereken temel bir konu şüphesiz varlıkların sahip olduğu ontolojik konumlardır. Mevlana'ya göre, Tanrı'dan sonra evren içinde anılmaya değer varlık insandır. Çünkü insan, Tanrı sûretinde yaratılmıştır²⁴⁵, arştan üstündür, düşünceye sığmayandır, kelimelerle ifade edilemeyendir.²⁴⁶ Şüphesiz Mevlana'nın insan hakkında rahat konuşmasının bir nedeni, Kur'an-ı Kerim'de onun bu düşüncelerine paralel âyetlerin yer almasıdır.²⁴⁷

Mevlana'nın insanın değerine ilişkin görüşleri parçacı bir yaklaşımla ele alındığında, aşırı bir yorumla insanı evrenin efendisi yapacak kadar ileri gittiği görülebilir. Oysa onun bu düşünceleri Tanrı'nın aşkınlığına dayalı doğa bilincinin metafizik boyutu içinde bir bütün olarak, yani kapsamlı ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp irdelendiğinde, Mevlana'nın evrende en üstün varlık olarak insanı görmekle birlikte insanı evrenin efendisi değil, sadece bir parçası olarak gördüğü anlaşılacaktır. Bu konuda bir yerde açıkça şöyle der:

Sen, bir alemin cüz'üsün.²⁴⁸

²³⁹ Bkz. Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 134 v.d; Kevser Çelik, "Süreç Din Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2006), s. 23.

²⁴⁰ M., 4 / 558, 4 / 3501.

²⁴¹ M., 4 / 3484.

²⁴² M., 4 / 2511.

²⁴³ M., 1 / 376.

²⁴⁴ M., 1 / 2758.

²⁴⁵ M., 4 / 1194.

²⁴⁶ M., 6 / 1006-1007.

²⁴⁷ Kur'an, 95:4.

²⁴⁸ M., 4 / 2368.

Bize öyle geliyor ki, Mevlana doğa bilincinin metafizik boyutu içinde insana özel bir yer vermekle beraber, doğanın insanın tasarrufuna bırakılmadığına, dolayısıyla insanın doğayı sorumsuzca kullanamayacağına vurgu yapmıştır.²⁴⁹

Sonuç olarak Mevlana, evrendeki hiçbir varlığın Tanrı'dan bağımsız düşünülemediği, aksi halde varlıkların bir gerçeklik kazanamayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla evren metafizik boyutu ile birlikte düşünülmesi gereken bir varlık alanıdır. Buna göre, Mevlana felsefesinin, insan-merkezli veya doğa-merkezli bir yaklaşımı değil, aksine Tanrı merkezli bütünü öngören bir yaklaşımı savunduğu açıkça ifade edilebilir. Aslında doğanın Tanrı merkezli düşünülmesi, insanın ona karşı yaklaşımında dengesiz ve sorumsuz olmamasını öngörmektedir.

II. Tanrı'nın İçkin Yönü ve Doğa Bilincinin Fizik Boyutu

Tanrı'nın yaratma niteliği hakkında fikir veren ve Tanrı hakkında bilgi edinmemizi sağlayan vahiy alanı, Kur'an ve hadislerden sonra büyük ölçüde doğadır.²⁵⁰ Yaratıcı güç olarak Tanrı, evrendeki her varlığı kendi niteliğini gösterecek semboller (âyetler)²⁵¹ olarak yaratmıştır.²⁵² Evrenin bir parçası olan insan da hem Yaratıcı'nın varlığına delil olacak hem de görünenin ötesini düşünecek şekilde Tanrı'yı tanıyabilecek donanıma sahiptir. Görüldüğü gibi, yaratıcı faaliyet, tanrısal olanın insan dahil doğa bilincinin fizik boyutu ile olan yakın ilişkisine dayanmaktadır, bu ise Tanrı'nın içkin yönüdür.

Tanrı'nın içkin yönü Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkinin sürekliliğini sağlayan formdur. Tezimizin birinci bölümünde de dile getirdiğimiz gibi evrende her şey bir anda olup bitmiş değildir, aksine her şey akış halindedir. Nitekim Mevlana her şeyin bir anda olmuş bitmiş olmadığını, Kur'an'da geçen ilk yaratılış hadisesine atıfla şu şekilde dile getirmektedir:

Allah bile bu yerlerle gökleri yavaşlıkla ve tam altı günde yarattı.

²⁴⁹ M., 1 / 579. Ayrıca bkz. Yasa, "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Sempozyumu*, ss. 265-272.

²⁵⁰ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 165.

²⁵¹ Kur'an, 41:53.

²⁵² Ayrıca krş. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, ss. 165-171.

Yoksa “Kün” der demez yerler de olurdu, gökler de; Allah, buna kadirdi. Hatta bir emreder etmez yüzlerce yer gök yaratabilirdi.²⁵³

Öte yandan Mevlana, Tanrı’nın evrene olan içkinliğini, Kur’an-ı Kerim’de geçen “Göklerde ve yerde olan herkes O’ndan ister. O her an yaratma halindedir.”²⁵⁴ âyetinin açıklamasına yönelik, hem İslam kültürünü hem de süreç felsefesinde öngörülen her an oluş halinde olmayı şu beyitlerle ifade etmiştir:

Biz her sabah yeni bir işte, yeni bir güçteyiz. Her şey, bizim dileğimize göre meydana gelir denmiştir.²⁵⁵

Bu ise Tanrı’nın içkin yönünün bir anlatımıdır. Mevlana’nın doğa bilincinin fizik boyutunu da aydınlatan değişime ve yeniliğe ilişkin ifadelerine Tanrı’nın kudreti ve yaratması noktasından baktığımızda, Tanrı’nın evrene olan içkinliği daha da netlik kazanacaktır. Çünkü Tanrı’nın her an yaratma halinde olması, a posteriori bir çıkarımla evrende var olan her şeyin Tanrı ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Bahsettiğimiz bu ilişki sadece ontolojik açıdan değer taşımaz, aynı zamanda aşk merkezli organik bir yapıya da sahiptir.²⁵⁶ İlişki içerisinde olmaksızın karşılıklı etkileşim içerisinde olmayı gerektirir. Dolayısıyla Mevlana felsefesinde Tanrı-alem ilişkisi karşılıklı etkileşime dayanmaktadır. Söz konusu olan Tanrı-alem ilişkisinin karşılıklı etkileşimi günümüz din felsefesinde tartışılan süreç felsefesinin en temel konuları arasında yer almaktadır. Bu noktada Mevlana düşüncesine paralel görünen süreççi yaklaşım da Tanrı-alem ilişkisinin karşılıklı olduğunu savunmaktadır.²⁵⁷

Yukarıda da kısaca değindiğimiz Mevlana’nın aşk merkezli evren anlayışı bağlamında değinilmesi gereken başka bir husus, evrendeki tüm varlıkların ilahi aşk ile hayat kazandığıdır. Böylece Mevlana, bir yandan varlıkları değerli kılmakta, öte yandan aşkı ölümsüzleştirmektedir. Sözelimi bir yerde şöyle der:

Toprak beden aşkla feleklere yükselir. Dağ oynar hareketlenir!
Ey âşık! Aşk Tur Dağının ruhu oldu; Musa kendinden geçerek
düştü.²⁵⁸

²⁵³ M., 3 / 3500.

²⁵⁴ Kur’an, 55:29.

²⁵⁵ M., 3 / 1640.

²⁵⁶ M., 3 / 4395. Ayrıca krş. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, ss. 64-90.

²⁵⁷ Krş. Aydın, *a.g.e.*, ss. 64-76.

²⁵⁸ M., 1 / 25-26.

Sevgi, acıları tatlıya çeker, tatlılaştırır. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir.
Kahr ise, tatlıyı acılığa çekmektedir. Acı, tatlı ile bir arada bulunur, bağdaşır mı?²⁵⁹

Tanrısal içkin yönün diğer bir görünümü, Tanrı'nın, hem varlığının kendinden olması, hem de varlıkların varoluşlarını ve devamlarını sağlayan bir güç olarak varlıklara kaynaklık etmesidir. Tanrı bu içsel yönü ve varlık âlemi ile olan sıkı ilişkisi ile kendisini insanlara açmış ve kendisi hakkında insanlarda farkındalık sağlamıştır. Mevlana bu durumu "Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve var olanı yarattım"²⁶⁰ içerikli kutsi hadise dayalı olarak şu şekilde dile getirmektedir:

Bu âlem halkı, hikmet hazineleri gizli kalmasın, meydana çıksın diye yaratılmıştır.
Ben bir hazineydim dedi Allah, hem de gizli ... bunu duy da cevherini kaybetme, meydana çıkar!²⁶¹

Tanrı'nın bilinmesi bağlamında belirtilmesi gereken bir diğer husus özetle şudur: Tanrı'nın bilinmek için insanı yaratmış olması, insanın ise var olmak için Tanrı'ya gereksinim duymuş olmasıdır. Bu konuda İbn Arabî ile benzer düşünceleri paylaşan²⁶² Mevlana, kendi düşüncelerini:

Ey daima faal olan diri Tanrı, "Halkı, benden faydalansınlar diye yarattım.
Ben onlardan faydalanayım diye değil" buyurmuştur. Bu, senin cömertliğindir; bütün noksanlar, o cömertlikle düzelir.²⁶³

şeklinde ortaya koyar.

Mevlana, Hakk'ın içkin yönünü bilmeye ve anlatmaya yönelik ve beraberinde doğa bilincinin fizik boyutuna açıklama getiren bir takım a posteriori içerikli ifadeler kullanmıştır. Bu çıkarımı biraz daha açacak olursak, Mevlana'ya göre, Tanrı, evren ve

²⁵⁹ M., 1 / 2580.

²⁶⁰ Ebu Abdurrahman İsameddin Sebatati, *Camiü'l-Ehadisi'l-Kudsîyye*, C. 5, Kahire: Darü'd Deyyan, 1991, s. 454; Acluni İsmail b. Ahmed, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas*, C. 2, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988, s. 132. (Acluni eserinde bu hadisin zayıf olduğunu ve çoğunlukla sufiler tarafından kullanıldığını belirtmiştir.)

²⁶¹ M., 4 / 3028-3029.; 1 / 2862.

²⁶² Yasa, *İbn-i Arabî ve Spinoza'da Varlık*, s. 135; Ayrıca bkz. Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, 147-157, 2004, s. 17.

²⁶³ M., 5 / 4173-4174.

içindekilerle karşılıklı bir biçimde ilişki içerisindedir. Bu ilişkiye, aşkın boyutun neticesi veya yansıması da denebilir. Mevlana'nın Tanrı'nın içkin yönünü bilme bağlamında kullandığı kimi kavramların süreç felsefesinde kullanılan temel kavramlarla örtüştüğü görülmektedir. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: Oluş, birliktelik, değişim, akış ve bütünlük.²⁶⁴

Mevlana'ya göre her an Tanrı ile birlikteyiz, O'nunlayız; daha açık konuşmak gerekirse oluşumuz ve oluş halinde oluşumuz O'nunla sürmektedir. Bu durum, başka bir deyişle, 'her an Tanrı ile birliktelik' sürekliliği ifade etmektedir. Aynı dinamik, süreç felsefesinde de ön görülmektedir. Nitekim süreç felsefesine göre:

Bütün varlıklar arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bir şey öteki şeylerden tamamen soyutlanamaz. ... İlişki içinde olmak, her türlü var oluşun esasını oluşturur.²⁶⁵

Mevlana, yukarıda sözü edilen süreççi çıkarımı şöyle dile getirmiştir:

Uyursak onun sarhoşlarıyız; uyanık olursak onun hikâyesinden bahsetmekteyiz.
Ağlarsak rızıklarla dolu bulutuyuz; gülersek şimşek!
Kızır, savaşırsak bu, kahrının aksidir, barışır, özür serdedersen muhabbetinin aksidir.²⁶⁶

Yukarıdaki ifadeler, süreççi bir anlayışla, insana, her yerde Tanrı ile birlikte olmanın ve evreni saran ilahî ortama atıfla doğa bilincinin fiziksel boyutunu dikkate almanın değerini yeterince anlaşılır bir biçimde anlatmaktadır. Aslında bu durum, Herakleitos felsefesinde yer alan gündüz ile gecenin, kış ile yazın, savaş ile barışın, tokluk ile açlığın, aynı Bir'in farklı vecheleri olmasına benzemektedir.²⁶⁷ Çünkü Herakleitos'un ortaya koyduğu bu diyalektik, Mevlana felsefesinde gördüğümüz hem diyalektik sürece hem de yukarıda bir şekilde dile getirdiğimiz Tanrı ile birlikteliğe yakından benzemektedir. Sözelimi Mevlana bir yerde şöyle söyler:

Barış dalgaları kopar, gönüllerden kinleri giderir. Bunun aksine savaş dalgaları kopar, sevgileri altüst eder.

²⁶⁴ Aşına-yi ba Felsefeyi- Puyişi, <http://www.daneshju.ir/forum/archive/t-44507.html/>

²⁶⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 42.

²⁶⁶ M., 1 / 1511-1513.

²⁶⁷ Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996, ss. 167-169; Şükrü Günbulut, *Küçük Felsefe Tarihi*, Ankara: Matbaa Yayıncılık, 1983, s.9.

Sevgi, acıları tatlıya çeker, tatlılaştırır. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir. Kahır ise, tatlıyı acılığa çekmektedir. Acı, tatlı ile bir arada bulunur, bağdaşır mı?²⁶⁸

Açıkkçası Mevlana'nın öngördüğü bu hem aşkın hem de içkin olan Tanrı anlayışı, Kur'an'da Allah'ın bizlere tasvir ettiği uluhiyyet anlayışıdır. Şöyle ki: “sık sık, İslam'ın Allah'ının tamamıyla aşkın olduğu ve bunun delilinin de Allah'ın birliği ve yüceliğine yapılan büyük vurgu olduğu ifade edilir. Ancak, bu yargı Kur'an'a değil sonraki kelami/teolojik tartışmalara dayanır. Kur'an dikkatli bir şekilde incelenirse, yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne, savaş kaybetme, kazanma ve barıştan, kozmik varlıkların düzenli hareketlerine kadar bütün süreçlerin Allah'a atfedildiği görülür. Bu açıkça gösterir ki, O sadece en-aşkın değil, aynı zamanda en-içkin olandır. Ancak Allah'ın ‘içkinliği’ doğal ya da insanî hareket ve davranışların *bilfiil* O'nun tarafından yerine getirilmesi demek değildir.”²⁶⁹

Dahası Mevlana,

Ey lûtfunun etrafında dönüp dolaştığım, ey kendisinden ayrılmadığım
Allah!²⁷⁰

ifadesiyle süreççi bir çizgide andığı Tanrı anlayışına ek olarak, doğa bilincinin fiziksel boyutuna da temas etmiş görünmektedir. Nitekim, yukarıda anılan alıntıdaki “ayrılmadığım” ifadesi sürekli kendisi ile birlikte olunan “Varlık”ı, “dönüp dolaştığım” ifadesi ise “değişim ve akış”ı ifade etmektedir. Buna bağlı olarak, birinci kavram ile “cevher”in metafiziğini, ikinci kavram ile de “değişim”in metafiziğini yapmış oluyoruz. Beyitten de hareketle bu iki kavramı birbirinden ayırmamız mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, buradan iki çıkarsamaya gidilebilir: 1) Süreklilik ve değişim içerisinde değişmeyen bir şey; Değişmeyende ise değişime kapı aralayan bir yön vardır. 2) Evrendeki bütün varlıklar arasında anlaşılır zorunlu bir ilişki mevcuttur.²⁷¹

Mevlana'nın düşünce sisteminde evrenin doğa bilincinin fiziksel boyutu, süreççi yaklaşıma paralel olarak, çok daha felsefî bir derinlik arz etmektedir. O, evrenin ansal

²⁶⁸ M., 1 / 2579-2581.

²⁶⁹ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, Adil Çiftçi (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s.22.

²⁷⁰ M., 3 / 2364.

²⁷¹ Krş. Aydın, *a.g.e.*, s. 41 v.d.

olaylarla, başka bir deyişle oluş halinde olması ile evren ve içindekilerin tanrısal içkinlik ile içiçelik arzettiği kanısındadır. Çünkü, Mevlana'nın düşünce sisteminde içkinlik, evren ile Tanrı arasında her an yenilenen bir ilişkiye işaret etmektedir.²⁷²

Şüphesiz Tanrı'nın yaratma durumu evrende bir taraftan çeşitliliği, diğer taraftan verimliliği beraberinde getirecektir. Bu noktada Mevlana, yine Tanrı'dan bahsederek, bu durumu, Tanrı'nın şefkatinin bir yansıması olarak değerlendirir ve şöyle söyler:

Nice ihsan yağmuru yağdı da deniz, inciler saçıcı bir hale geldi.
Nice kerem güneşi nur saçtı da bulut ve deniz, cömertlik öğrendi.
Suya ve toprağa zâtının ışığı vurdu da o sebeple yeryüzü, tane ve tohum kabul eder oldu.²⁷³

Mevlana düşüncesinde yaratma durumunun diğer bir getirisi yukarıda da bir şekilde değindiğimiz gibi biyolojik çeşitlilik. Zira biyolojik çeşitlilik, yani ekolojik zenginlik, Tanrı'nın gücünün ve iradesinin bir göstergesidir. Bu noktayı biraz daha açacak olursak, şüphesiz Mutlak Yaratıcı'ya atıfla birçok çeşit yaratmak bir çeşit yaratmaktan daha zor değildir.²⁷⁴ Evrene baktığımızda ise geniş bir varlık çeşitliliği görmekteyiz. Bu çeşitlilik Tanrı'nın gücünün ve iradesinin bir sonucudur, dolayısıyla ekosistem anlaşılmaya, korunmaya ve saygıya değerdir. Nitekim Mevlana doğanın zenginliğinden bahsederken, bu çeşitliliğin arkasındaki tanrısal içkin güce hitap ederek şöyle der:

Her iki kamış da bir sulaktan su içti. Biri bomboş öbürü şekerle dopedolu ...
Bu, yer; ondan pislik çıkar ... o, yer; kâmilan Tanrı nuru olur.
Bu, yer; ondan tamamı ile hasislik ve haset zuhur eder ... o, yer; ondan tamamı ile tek Tanrı'nın nuru husule gelir.²⁷⁵

Bahsettiğimiz yaratma durumu, beraberinde üzerinde düşünülmeyi gerektiren bir gerçeği daha hatırlatır: Ölüm. Mevlana Mesnevi'sinde bu gerçeğe geniş yer vermiş ve ölümün Tanrı'nın içkin yönü ile gerçekleşeceğini, bunun da ötesinde Tanrı'nın ölümü, ölümsüzlük haline getirebileceğine²⁷⁶ değinerek şöyle demiştir:

²⁷² M., 6 / 761; 1 / 1896.

²⁷³ M., 1 / 506-508.

²⁷⁴ Kur'an, 17:99.

²⁷⁵ M., 1 / 270-272.

²⁷⁶ Tanrı-ölümsüzlük ilişkisi konusunda ayrıca bkz. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 90 v.d.

Şu halde Tanrı eli, onu öldürse de yine diriltir. Hattâ diriltmek nedir ki? Ona ebedî hayat verir.²⁷⁷

Görüldüğü gibi Mevlana, doğadaki çeşitli olaylardan hareketle Tanrı-insan-evren ilişkisini bütünlük içerisinde, ancak farklı açılardan ele almıştır. Anılan ilişkide kimi zaman insan-doğa benzerliğinden hareket eden Mevlana, bir yerde evrenin insanlar için mesaj yüklü işaretler taşıdığına vurgu yaparak şöyle söyler:

Bu ağaçlar, toprak altındaki insanlara benzerler. Ellerini topraktan çıkarıp;
Halka doğru yüz türlü işaretlerde bulunurlar, duyana söz söylerler.
Yesil dilleriyle, uzun elleriyle toprağın içindeki sırları anlatırlar.²⁷⁸

Bu bağlamda yukarıda bir nedenle ifade ettiğimiz üzere, Tanrı'nın 'Muhit' oluşunu ekolojik açıdan değerlendirdiğimizde, bu ismi 'İlahi Çevre' olarak tercüme edebiliriz. Çünkü bu isim Tanrı'nın her şeye yansıyan varlığını ifade etmektedir. İlahi çevre ise hem maddi hem de manevi düzlemde mevcuttur. Buradan yola çıkarak, bireyin bulunduğu her yerde Muhit olan Tanrı'nın olduğunu bilmesinin, yine doğa bilincinin fizik boyutu açısından bireyi çevresine karşı daha duyarlı yapacağı rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan ekolojik bağlamda Allah'ın isimleri ele alındığında, anılması gereken diğer bir isim şüphesiz 'Hasib'tir. Çünkü Hasib isminin de aynı bağlam içerisinde maddi tezahürleri söz konusudur. Şöyle ki Hasib olan Allah, insanlara yaptıklarının hesabını sorandır. Dolayısıyla hesap verme düşüncesi bireyde davranışlarını kontrol etme bilinci oluşturacaktır ve birey çevresine karşı sorumluluk bilinci geliştirecektir.²⁷⁹ Nitekim Mevlana da Mesnevi'sinde bu isme atıf yaparak Allah'ın kıyamet gününde insana yaptıklarının hesabını soracağını hatırlatır.²⁸⁰ Bu isim, doğa bilincinin fizik boyutu açısından bireyin çevresine karşı sorumsuzca davranışını önlemede caydırıcı olacaktır.

²⁷⁷ M., 1 / 2973.

²⁷⁸ M., 1 / 2014.

²⁷⁹ Benzer bir çıkarım için bkz. Sadiye Hawar Han Çiştî, "Fitrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model", *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 97-98.

²⁸⁰ M., 3 / 2147-2165.

Mevlana düşünce sisteminde Tanrı'nın evrene olan içkinliği üzerine söylenenlere ek olarak, değinilmesi gereken diğer bir konu, Tanrı'nın evrene olan şefkati ve merhametidir. Bu durum biraz sonra izah edeceğimiz gibi doğa bilincinin fizik boyutu açısından ayrı bir öneme sahiptir. Mevlana düşünce sisteminde kullanılan şefkat ve merhamet kavramlarını aşk bağlamında değerlendirmek belki daha doğru olacaktır. Nitekim Mevlana'ya göre Tanrı her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olarak evren gibi mükemmel bir yapıyı insanlara sunmuştur. Bunun tek nedeni Tanrı'nın evrene olan sevgisidir. Şöyle söyler:

Ey en küçük bağışı dünya mülkü olan! Ben ne diyeyim sen gizli olanı bilirsin.
Ey her zaman ihtiyacımız için sığınak olan!²⁸¹

Görüldüğü gibi, Mevlana Tanrı'yı, sığınılan bir liman olarak görmenin ötesinde, “Ne diyeyim sen gizli olanı bilirsin.” ifadesi ile, insanların kendilerini tanıdıklarından daha iyi tanıyan bir varlık olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mevlana'nın, Tanrı'nın evrenle, özellikle insanla olan ilişkisinde içkin yönüne bir kez daha vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Tanrı'nın insanla olan içkinliğini başka bir yerde kutsi bir hadise atıfla dile getiren Mevlana, konuyla ilgili şöyle der:

Tanrı dedi ki: “Ey haramdan, şüpheli şeylerden sakınan! Kullarımın arasına gir ki bu sûretle beni görme cennetine erişesin.”²⁸²

Tanrı kendini ister sözsel bildirim olan vahiyle, ister işaretler yoluyla kosmosda gösterebilir, Tanrı'nın kendini açması insanın anlayışı ve kavrayışına (ontik= fitrat ve epistemik) tekabül edecek bir şekilde gerçekleşmelidir. Bu yüzden de Allah'ın kendini açığa vurmasından bahsederken kullanabileceğimiz en doğru mod, insan modu olmalıdır.²⁸³ Nitekim Mevlana da bu noktadan hareket ederek içkin yönün insanla olan bütünlüğü dolayımında kimi a posteriori çıkarımlarda bulunur. O, bu cümleden olarak

²⁸¹ M., 1 / 58.

²⁸² M., 1 / 2656.

²⁸³ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008, ss. 131-132.

bir yerde, “Bazen ‘Sensin’ derim sana, bazen de ‘Benim’ derim ...”²⁸⁴ derken, başka bir yerde de şu ifadelerle yer verir:

Fakat şaşılacak şeydir ki inanan kişinin kalbine sığarım. Beni ararsan
inanan gönüllerde ara buyurdu” dedi.²⁸⁵

Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, Mevlana kutsî bir hadise atıfla²⁸⁶, Tanrı’nın evrene olan merhametini, kuşatıcı bir merhamet olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı yarattığı hiçbir varlığı madur etmez, ayaklar altında ezdirmez, nitekim bu varlık kuru bir ağaç dahi olsa, Tanrı’nın merhameti değişmeyecektir.²⁸⁷

Bununla birlikte, Mevlana hem evreni oluşturan her varlığı, hem de varlıkların arkasındaki içkin gücü daha iyi anlamlandırmak için cevher ile araz arasındaki ayrımı belirten bir çözümlmeye gitmiştir. Düşünce tarihine baktığımızda, cevher-araz konusyla ilgili temel iki gurup karşımıza çıkmaktadır. Kendilerine cevheriyye denilen bir gurup düşünür, “varlığın temelinde cevher vardır” diyerek, zatıyla kaim bir mevcudu kabul etmişlerdir. Varlığı sadece arazlardan, hadiselerden ibaret gören Araziyye’ye göre ise hiçbir cevher yoktur, hatta madde ve ruh da yoktur.²⁸⁸ Bu noktada Mevlana’nın düşüncelerini ele aldığımızda, onun cevheriyye adı verilen filozofların görüşlerine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Sözelimi konuyla ilgili olarak bir yerde şöyle söyler: “Cevher ona derler ki varlığı, kendi kendine olsun ... onunla var olan, onun fer’i bulunan şey, arazdır.”²⁸⁹ Mevlana’nın bu ifadeleri, onun açık şekilde cevheri, varlığı kendinden olan, arazı ise varlığı cevherle, başkasıyla olan bir varlık olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu içerikte algılanan bir cevher-araz metafiziği, arazların sürekli değişimi söz konusu olacağından, bizi, rahatlıkla süreç felsefesindeki değişime götürecektir. Cevher ile araz arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan Mevlana, süreç

²⁸⁴ M., 1 / 1940; Tanrı’ya atıfla Sen-Ben ilişkisi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Martin Buber, *Ben ve Sen*, İnci Palsay (çev.), Ankara: Kitabiyat, 2003, s.47; Robert H. King, *Tanrı’nın Anlamı*, Temel Yeşilyurt (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, ss. 25-38.

²⁸⁵ M., 1 / 2655-2656.

²⁸⁶ Ebu Abdurrahman İsameddin Sebabati, *a.g.e.*, s.453.

²⁸⁷ M., 1 / 2237-2238.

²⁸⁸ Cevher ve araz hakkında bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya: Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988, ss.117-118; Kazanç, *Kelam Yazıları*, s. 66; Wolfson, *a.g.e.*, ss. 357-361.

²⁸⁹ M., 4 / 808.

felsefesinin temel dinamikleri arasında yer alan ruh-beden ilişkisinden²⁹⁰ hareket ederek *can* örneğini verir. Ona göre can, yani ruh, bedene nasıl bir canlılık ve hareket veriyorsa; Tanrı da âleme aynı şekilde canlılık ve devingenlik verir. Kanaatimizce Mevlana'ya can örneğini verme noktasında ilham kaynağı Tanrı'nın, Kuşatıcı, 'Muhit' olmasıdır. Şöyle der:

Can, apaçık olduğundan, pek yakın bulunduğundan görünmez ...²⁹¹

Hiçbir yaratık yoktur ki O'na ihtiyacı olmasın ... Çünkü candan ne ayrılış vardır, ne ulaşmak ...²⁹²

Sonuç olarak, Mevlana her şeyden önce mevcut bilgi ve tecrübesinden hareketle Tanrı-alem ilişkisini açıklama yoluna girer. Bu noktada Mevlana bir yandan değişim ve oluşumu savunurken, diğer yandan tüm bu değişimlerin ötesinde değişmeyen bir varlığın olduğunu dile getirir. Onun dile getirdiği bu değişen ve değişmeyen iki durum, Tanrı'ya ait olan içkin ve aşkın yönlerdir. Doğa bilincinin metafizik ve fizik boyutları da bu yönler göre şekillenir. Görüldüğü gibi, Mevlana'nın uluhiyyet anlayışı çift kutuplu olarak karşımıza çıkar. Nitekim bu anlayış bir yönü ile günümüzde ekoloji anlayışı ve sorunlarına farklı bir açılım sağlayacak öze sahiptir. Dolayısıyla bu iki yön, doğa bilinci ve ekolojik farkındalık oluşturmada önemli bir işlevselliğe sahiptir, denebilir.

²⁹⁰ Bkz. Aşina-yi ba Felsefeyi- Puyişi, <http://www.daneshju.ir/forum/archive/t-44507.html/>

²⁹¹ M., 1 / 1120.

²⁹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973-1974, 4 / 3696.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLANA'NIN DOĞA BİLİNCİ İÇİNDE EKOLOJİ

I. Bütünsel Doğa ve Varlık Zincirinin Ontolojik Değeri

Mesnevi’de Mevlana’nın doğa anlayışı, onun Tanrı, alem ve insan tasavvurlarını ve bunlar arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koyması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu kapsam ve önemi gösterecek şekilde doğa anlayışının temel paradigması olan *bütünselliği*, tezimizin birinci bölümünde Tanrı’nın içkin boyutunu önplana çıkaran temel bir kavram olarak ele almıştık. Bu bölümde ise ilgili kavramı merkeze alarak onun bütünsel doğa, doğa anlayışı ve bu anlayışın sınırları içinde yer alan varlık zincirinin ontolojik değerini felsefi açıdan ele alacağız.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Mevlana, doğa anlayışını ortaya koyarken varlık zincirini oluşturan fenomenler arası ilişkinin Tanrı ile değer taşıdığını ifade eder. Ona göre, her varlık bizatihi Tanrı ile ilişki içerisindedir ve bundan dolayı her varlık kutsal olarak değerlendirilmeyi hak eder. Sözelimi bir yerde şöyle der:

Tanrı; gözü kulağı olmayan yokluklara afsun okuyunca onlar, coşmaya başlarlar; varlık âlemine konarlar.
Yok olanlar, onun afsuniyle varlık diyarına takla atarak ve derhal gelirler.
Sonra var olana yine bir afsun okuyunca onu yokluğa derhal ve iki çifte atla sürer.
Gülün kulağına bir şey söyledi, güldürdü. Taşın kulağına bir şey söyledi, akik ve maden haline getirdi.
Cisme bir âyet okudu, can oldu. Güneşe bir şey söyledi, parladı.
Sonra yine güneşin kulağına korkunç bir şey üfler, yüzüne yüzlerce perde iner.
O kelâm sahibi Tanrı, bulutun kulağına bir şey okur; gözünden misk gibi yaşlar akıtır.
Toprağın kulağına ne söyledi ki murakebeye vardı, dalgın bir halde kaldı!²⁹³
Rüzgarı esiyor gördün mü bil ki burada onu bir estiren, bir harekete getiren var.²⁹⁴
Hepsi de adam akıllı bilir ki rüzgârı, Âlemlerin Rabbi Allah göndermekte.

²⁹³ M., 1 / 1448-1455.

²⁹⁴ M., 4 / 125.

Zaten her bilen kişi, aklen bilir ki hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır.
Sen onu gözünle görmüyorsan eserleri görünüyor ya ... onlara bak da anla!²⁹⁵

Görüldüğü gibi Mevlana, her varlığın Tanrı ile ilişki içerisinde bulunmasını, yalın ve sade bir dille, örneklerle gâyet anlaşılır hale getirmiştir. Ayrıca yukarıdaki metinler dikkate alındığında, burada üç ayrı gerçeğe işaret edildiği görülmektedir:

1) Mevlana, sadece klasik çıkarımlarla değil, aynı zamanda süreç gibi modern çıkarımlarla da bütünsel doğa içerisinde varlık zincirinin ontolojik değerini tartışmaktadır. Nitekim yukarıda geçen fenomenlerin sürekli varlık aleminden yokluk alemine; yokluk aleminden varlık alemine geçişleri açık bir şekilde oluş halinde olmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla bu dinamik evren görüşü bizleri klasik cevherci evren anlayışından uzaklaştırarak, günümüz süreç felsefesine taşımaktadır.

2) Mevlana'nın yukarıda geçen "hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır" ifadeleri bir yönü ile de olsa klasik olarak Aristoteles'i, fenomenlerin yokluk aleminden varlık alemine geçişleri ise çağdaş olarak süreç felsefesi savunucularından Whitehead'i hatırlatmaktadır.

3) Mevlana, bir yerde yukarıdaki ifadeleri destekler nitelikte "dünyada bu sebep iplerini, sakın ha başı dönmüş felekten bilme"²⁹⁶ diyerek evrendeki her olayın arkasındaki gücün Tanrı olduğunu dile getirmiş, böylece günümüzde sınırsız ekonomik büyüme ve modern sanayinin getirdiği ben-merkezli bakış açısını değiştirecek, doğayı kutsal gösteren bir bakış açısı sunmuştur.

Söz konusu olan aşkın yön, kanaatimizce tevhid inancından kaynaklanan tabiatın birliği anlamına geldiği gibi, insan-alem ilişkisi üzerinde durarak insanoğluna ekolojik bilinç kazandıracak olan bakış açısı anlamına da gelmektedir. Bu bakış açısı şüphesiz doğa ile bütünleşmeye²⁹⁷ dayanan bir bilinçtir. Bu noktada belirtmeliyiz ki Mevlana'nın Ömer

²⁹⁵ M., 4 / 152.

²⁹⁶ M., 1 / 854.

²⁹⁷ Yasa, "Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, ss. 265-272.

Hayyam'ın düşüncelerine paralel düşünceler geliştirdiği görülmektedir. Bahsettiğimiz bu bütüncül bakış Hayyam'ın rubailerine şu şekilde yansımıştır:

Biraz daha erken kalk ey yaşlı bilgin,
Toprak eleyen çocuğa bak daha derin
Öğüt ver ki, yumuşak yumuşak elesin
Beynini Keykubat'ın, gözünü Perviz'in²⁹⁸

Anılan konuya ilişkin benzer örnekleri insandan hareketle ortaya koyan Mevlana, insanın topraktan yaratılmış olması nedeniyle özünde basitliği barındırdığı halde, insan olma noktasında, yetkinleştikçe bütünlüğün parçası olması ve bütünlük ile hareket etmesi gerektiği konularındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

Ey külliyat ile karışmış olan insan! Basit cisimlerin halini de kendinden kıyas et!²⁹⁹

Bu bağlamda belirtmemiz gereken husus, Mevlana'nın, insanı bir bütün oluşturan varlık zinciri içerisinde ele alması ve bütünlüğün içerisinde bir parça olarak görmesi, çağdaş ekolojide benimsenen 'Dünya insanlara değil, insanlar dünyaya aittir.' (Alçak gönüllülük prensibi) ve 'İnsanların rolü doğayı anlamak ve birlikte çalışmaktır, yoksa doğayı işgal etmek değildir.' (Birlik prensibi)³⁰⁰ ilkeleri ile aynı paralelde değerlendirilebileceğidir. Bu düşünceye paralel olarak toprak ile bütünleşme temasından hareket eden Mevlana şöyle söyler:

Bu toprak bedenimin dönüp gideceği yer de yine topraktır ... senin gideceğin yer de topraktır a mağrur.³⁰¹

Mevlana'ya göre birinci alıntıda geçen 'toprak beden' ifadesi, insanın yaratılışındaki ham maddeyi dile getirmektedir. Cümlelerin devamında ise, topraktan gelen insanın kaçınılmaz olarak yine toprağa döneceği ifade edilmektedir. Yukarıdaki alıntılara dikkat edildiğinde Mevlana'da yer alan topraktan gelip toprağa gitme düşüncesinin bir şekilde Hayyam'ın rubailerinde de geçtiğini görmekteyiz.

Tüm bunların da ötesinde, varlık zinciri bağlamında bilinmesi gereken diğer bir nokta sürekliliğin sağlanabilmesi için zincirdeki her halkanın karşılıklı olarak birbirine bağlı

²⁹⁸ Yasa, *Hayyam'ın Rubailerini Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 121.

²⁹⁹ M., 1 / 1289.

³⁰⁰ Kocataş, *a.g.e.*, s. 574.

³⁰¹ M., 4 / 2314.

ve her halkanın ayrı bir değere sahip olduğudur. Bahsedilen “zincirdeki her halka, bütün yapıyı sürdürmek için gereklidir; sistemdeki her bir halkanın varlığı diğerlerine bağlıdır; yani karşılıklı bağımlılık içindedir. Bu karşılıklı bağımlılık, ekolojik görüş açısından doğanın her parçasının çok önemli bir boyutudur.”³⁰² Biraz daha açık konuşmak gerekirse, varlığın devamı için ormanlar kadar bataklıklar, organik yapılar kadar inorganik yapılar da önem arz etmektedir. Mevlana düşünce sisteminde de gördüğümüz bu bütüncül bakış, sadece çağdaş ekolojide değil, aynı zamanda günümüz süreç felsefesinde de savunulan temel bir dinamiktir. Öte yandan bütüncül bakış, Doğa Tasviri ve Varlık Zinciri gibi ekolojik dinamiklerde de karşımıza çıkan önemli bir yaklaşımdır.³⁰³ Dolayısıyla bahsettiğimiz zincirden canlı veya cansız herhangi bir halkanın yok olması zincirin kopmasına neden olacaktır. Pope, bir şiirinde bu durumu ve bu durumun sonuçlarını şu şekilde dile getirmektedir: "Doğanın zincirinden hangi halkayı koparırsanız, onuncu olsun, onbirinci olsun fark etmez, kırılıverir zincir. Aşamalı sistemler, şaşkınlık veren o bütüne uyarak, hep birbirleri gibi yuvarlanıp giderlerken en küçük bir karışıklık koca bir sistemi yıkmakla kalmaz, bütünü de yıkar. Yer, dengesini yitirir fırlar yörüngesinden; gezegenler, güneşler yasadışı koşarlar gökyüzünde, yönetici melekler göklerden uğrarlar; varlık varlık üstüne, dünya dünya üstüne yığılır."³⁰⁴ Pope'un da işaret ettiği gibi varlık zincirindeki ufak bir bozulma büyük felaketleri beraberinde getirecektir. Nitekim günümüzde birçok ekolojik problemlerin temelinde varlık zincirinde meydana gelen kopmalar yer almaktadır.

Ekolojik problemlerin altında yatan sebepler incelendiğinde, bir neden olarak da insanoğlunun evreni kontrol altına alma isteği gösterilebilir. Bu istek önceleri ‘hikmet’i bulma çabası olarak başlayan bilgi anlayışı şeklinde ortaya çıkmış, süreç içerisinde dünyaya hakim olmayı sağlayacak ‘güç’ haline gelmiştir.³⁰⁵ Hemen şunu ifade edelim ki anılan çıkarımda görülen ‘güç’ kavramı, her toplumda her zaman aynı şekilde benimsenmiş değildir. Kimi zaman ve toplumlarda bu ilişki iki dost olarak sürerken, kimi toplumlarda ise iki düşman olarak sürdüğü görülmektedir. Sözelimi Mihajlo

³⁰² Hasan Ünder, *Çevre Felsefesi*, Ankara: Doruk Yayınları, 1996, s. 83.

³⁰³ Ekolojinin doğa anlayışının ‘Büyük Varlık Zinciri’ şeklinde resmedilişi için bkz. “Ecology: The New Great Chain of Being”, *Natural History*, C. 77, Sayı.10, 1968, s. 8-9.

³⁰⁴ <http://www.kelbaykus.com/felsefe/1137-doga-felsefesi-nedir.html> (20.11.2010)

³⁰⁵ Krş. İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları: Kainat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 12.

Mesaroviç “Dönüm Noktasındaki İnsanlık” isimli kitabında doğadan: “Son üç yüzyılda, insanoğlunun ilerlemesi doğa üzerinde kazandığı zaferle ölçülebilir. Başarımız o kadar büyük olmuştur ki insanoğlunun doğaya karşı üstünlüğü garantiye alınmıştır. Doğa henüz yenilgiye uğramamıştır; fakat, geri dönülmez bir çekilme içerisinde. Doğanın hala dayandığı noktalarda insanın kontrolü sadece zaman sorunudur. (...) bununla birlikte, yeni bunalımda, düşmanın yine doğa olduğuna kanıtlar vardır. Doğa öyle bir düşmandır ki, henüz tam olarak yenilmemiştir ve düşündüğümüzden daha da şaşırtıcı ve korkunçtur.”³⁰⁶ şeklinde bahsederken, Konfüçyüs geleneğinde bu düşüncenin tam aksi savunulmaktadır. Görünen o ki Mesaroviç’in savunduğu bu düşünce, Eski Yunan ve Roma halkının kendileri dışındaki insanları ‘barbar’ olarak niteleyen zihniyetinin bir uzantısı gibidir.³⁰⁷

Tüm bu düşünce akımlarına karşın yüzyıllar evvel Mevlana, insanoğlunun dünyaya hakim olma isteğine karşı şöyle demiştir:

Ey hayırsız evlât! Nihâyet sen Âdemoğlusun, ne vakte dek alçaklığı
şeref sayarsın.
Niceye dek “ben âlemi zaptedeyim, bu cihanı kendi varlığımla
doldurayım” dersin?³⁰⁸

Görüldüğü gibi Mevlana, yukarıdaki beyitlerde insanın evrene hakim olma isteğini bir tür alçalmışlık olarak değerlendirir. Kanımızca bu durum Mevlana’nın evrene duyduğu saygıdan kaynaklanmaktadır. Çünkü Mevlana bir yerde evren hakkında “Bütün âlem, aklı küll’ün sûretidir ...”³⁰⁹ diyerek, başka bir yerde ise “Âlemin altı ciheti de onun keremleriyle dolu ... nereye baksan onun bayrakları orada dikili!”³¹⁰ ifadesini kullanarak evrenin kutsal oluşuna işaret etmiştir. Kanımızca geldiğimiz noktada şöyle bir çıkarıma gidilebilir, evren gibi kutsal bir varlığa sahip olmak veya ona hükmetmek mümkün değildir, hatta böyle bir tutum evrene karşı yapılmış saygısızlık olacaktır.

Evrene hükmetme veya evrene hakim olma çabası söz konusu edildiğinde, böyle bir tutumun büyük ölçüde fiziksel bağlamda öne çıktığı görülür. Nitekim bu tezi

³⁰⁶ Mihajlo Mesaroviç-Eduard Pestel, *Dönüm Noktasındaki İnsanlık*, Kemal Tosun, Tamer Koçel, Beyza Oba (çev.), İstanbul: İ.Ü. İşletme İktisadi Ens. Yayınları, 1978, s. 18.

³⁰⁷ Krş. Uslu, *a.g.e.*, s. 12.

³⁰⁸ M., 1 / 541-542.

³⁰⁹ M., 4 / 3259.

³¹⁰ M., 3 / 3108.

destekleyecek en büyük gelişme de, algılandığı kadarıyla, fiziksel düzlemde yaşanmaktadır. Sözelimi genetik mühendisliği alanında yapılan çalışmalar, birçok yeniliği beraberinde getirmiş ve hayatı kolaylaştırmıştır. Ancak görünen o ki bahsettiğimiz bu durum madalyonun sadece bir yönüdür. Madalyonun diğer tarafını çevirdiğimizde ise, yapılan çalışmalarla insanoğlunun bu ince ayarı tutturamadığını, yani büyük bir risk aldığını görmekteyiz. Sözelimi son yıllarda ciddi bir tehlike olarak karşılaştığımız halk arasında ‘deli dana hastalığı’ olarak bilinen BSE vakaları, Norveç’in yaşadığı somon balığı krizi, virüslere dirençli kabak ve daha öngörülemez pek çok karışıklık bu görüşü destekler niteliktedir.³¹¹ Nitekim genetik uzmanı Mae-Wan Ho da bilimin birçok durumda, sözelimi yeşil devrim, soy ıslahı ve nükleer enerji gibi alanlarda uzun süreçte işe yaramayacağını ortaya çıktığını ileri sürmektedir.³¹²

Geldiğimiz noktada ‘evrene hakim olma’ düşüncesini, Mevlana düşünce sistemi içerisinde değerlendirdiğimizde, Mevlana’nın insanlara, doğa ile olan ilişkilerinde bu ilişkinin sonuçlarını hatırlatarak doğayı korumayı hedefleyen pek çok mesaj verdiğini görmekteyiz. Sözelimi, bir yerde “Bu dünya dağdır, eylemimiz ise nida. Nidaların sesi bize doğru gelir!”³¹³ veya başka bir yerde geçen “İnsanın yaptıkları kendine mutlaka döner.”³¹⁴ İfadesi, ister geleneksel kültürün düşünce yapısını yansıtmaya, ister modern çağın ihtiyacını göstermesi açısından ele alınsın, son tahlilde insan-evren ilişkisini ahlaki planda değerlendiren evrensel bir mesaj içermektedir.

Mevlana’nın, varlık zinciri anlayışını dikkatle incelediğimizde, bu zinciri oluşturan parçalar hakkında kimi zaman “Her sır söylenemez, gâh çift dersin, tek olur; gâh tek dersin, çift çıkar!”³¹⁵ beyitinde olduğu gibi düalizmi çağrıştıran ifadeleri ile karşılaşabiliyoruz. Ancak Mevlana düşünce sisteminin tamamı dikkate alındığında, bu

³¹¹ Konu ile ilgili örnek bir çalışma için bkz. Parvaiz Muhammed Aslam, Bilimsel Buluşçuluk ve Mizan, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, ss. 335-340; Ayrıca doğallık üzerine farklı bir bakış açısı için bkz. Ahmet İnam, *Düşten Düşünceye Bilim, Teknoloji ve Çevre Üstüne*, Ankara: İmge Kitabevi, 1996, ss. 166-169.

³¹² Fazlun M. Khalin, İslam, Ekoloji ve Modernlik: Çevre Bozulmasının Kökenindeki Sebeplere İlişkin İslami Bir Eleştiri, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, s. 267.

³¹³ M., 1 / 215.

³¹⁴ M., 1 / 2231.

³¹⁵ M., 1 / 1045.

gibi ifadelerde geçen ‘çift’ kavramının çağrıştırdığı düalizmin bütünlüğe işaret ettiği görülecektir. Nitekim, Mevlana’nın “Sûrete bakarsan gözün ikidir. Sen onun nuruna bak ki o birdir.”³¹⁶ şeklinde, varlığın temelinde öngördüğü *bire* işaret eden beyitleri, onun vahdet-kesret ilişkisini bütüncül bakış açısı ile ele aldığını göstermektedir.³¹⁷ Nitekim Mevlana’ya göre varlıklardaki ayrışmalar, farklılıklar veya zıtlıklar Tanrı’nın yansımalarıdır. Mevlana’ya göre bu yansımalar, tıpkı beyaz bir ışığın yansımalarını mavi camdan bakan kişinin mavi, kızıl camdan bakan kişinin kızıl göreceği³¹⁸ gibi insanlar da kendi bakış açıları ile görürler. Mevlana’nın birlik hakkındaki görüşlerini özetlemesi açısından aşağıda verilen beyitin dikkate değer olduğu kanaatindeyiz:

Birlikteki bu tek renklilik, insana usanç ve sıkıntı veren tek renklilik
değildir.³¹⁹

Varlık zinciri ve ontolojik değeri söz konusu edildiğinde daha önce de bir şekilde dile getirdiğimiz gibi Mevlana, varlıklar arası karşılıklı ontolojik ilişkiyi bütünlük çerçevesinde dile getirmiş ve bu bütünlüğü sağlayan gücü Tanrı olarak göstermişti. Bu noktada değinilmesi gereken diğer konu, bütünlüğü sağlayan fenomenal nedendir. Bu neden varlıkların varoluşları gereği birbirlerine duydukları ihtiyaçtır. Bu düşüncelerini bir yerde ‘Tek elin sesi çıkmaz. Öbür elin olmadıkça, iki elin birbirine vurulmadıkça ne ses çıkar, ne seda!’ diyerek dile getiren Mevlana’yı bu tür düşünceye iten nedenlerden biri, Tanrı dışındaki tüm varlıkların gerçek konumlarını görmek ve tüm bu varlıkları bütünlük içerisinde anlamaya çalışmaktır. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, çalışmamızın ‘İkinci Bölüm’ünde de değindiğimiz gibi, bahsettiğimiz ‘karşılıklı ihtiyaç’ın sadece varlık alemi için değil, Tanrı-insan ilişkisi için de söz konusu olmasıdır. Doğrusu, varlık alemi söz konusu edildiğinde görülen ihtiyaç, varlıklardaki eksikliğe işaret etmektedir. Nitekim Mevlana Tanrı’ya atıfla “Biz yokuz. Varlıklarımız, fâni sûretle gösteren Vücut-u Mutlak olan sensin. Biz umumiyetle aslanlarız, ama bayrak üstüne resmedilmiş aslanlar!”³²⁰ başka bir yerde ise “Biz bir ok atarsak, atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Tanrı’dır.”³²¹ diyerek Kur’an-ı Kerim’de

³¹⁶ M., 1 / 675, 1 / 678-680.

³¹⁷ Ayrıca krş. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, s. 75.

³¹⁸ M., 1 / 2363-2365.

³¹⁹ M., 1 / 501.

³²⁰ M., 1 / 602.

³²¹ M., 1 / 616.

geçen “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.”³²² âyetine atıfla, bir taraftan insandaki eksikliğe işaret etmiş, diğer taraftan Tanrı-insan ilişkisinin işlevselliğini teolojik açıdan net bir şekilde ortaya koymuştur.

Mevlana varlıklararası ontolojik ilişkinin açıklamasına yönelik olarak varlıktan söz ederken dile getirdiği diğer önemli bir nokta, varlığın duyulara hitap eden görünen yönü ve duyuların ötesinde olan spiritüel boyutudur.³²³ Mevlana sûreti, görünen veya ontolojik bir yapı olarak değerendirirken; görünenin ötesini, bir noktaya kadar anlaşılan, ancak tamamının sır olduğu bir mana olarak değerlendirir:

... Nakış ve sûret, o mânaya settir, mâniadır.³²⁴

Varlık zinciri söz konusu edildiğinde, değinilmesi gereken diğer bir konu Mevlana'nın ‘Devir Nazariye’sidir. Bu konuyu biraz daha açacak olursak, Mevlana, gerek fizik gerek metafizik dünyada tüm yaşamı yukarıya doğru ilerleyen bir başkalaşım sarmalı olarak görür. Buna göre Tanrı toprağa suyu emmesi ve bitki vermesi için boğaz, hayvanlara ise bu bitkileri yemeleri için ağız vermiştir.³²⁵ Görüldüğü gibi Mevlana'nın öngördüğü devir nazariyesi, her şeyin Tanrı'dan rızkını alması ile gerçekleşmekte³²⁶, böylece dünya yiyen ve yenilenden oluşmaktadır, bunların arasında ise Hakk'a yönelenler Hakk ile baki olmaktadır.³²⁷ Mevlana'ya göre bu düzlemde gerçekleşen devir, toprağın bitki, bitkinin hayvan, hayvanın insan, insanın melek olmak üzere yukarıya doğru çıktıkları bir süreçtir. Mevlana bu konuyu Mesnevi'sinde sıklıkla ele alarak³²⁸, bu döngünün arkasındaki aşkın güce atıf yapar. Sözgelimi bu konuyla ilgili olarak bir yerde şöyle söyler:

İnsan önce cansızlar ülkesine gelmiştir; cansızlardan nebatlara
düşmüştür
Yıllarca nebatlarda ömür sürmüştür de cansızlardaki savaşını hatırına
bile getirmemiştir
Nebattan hayvanlığa düşünce de nebat olduğu zamanki hal hatırına
gelmez

³²² Kur'ân, 57:4.

³²³ M., 3 / 988; Ayrıca bkz. Yasa, *Rubailer İşığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 107.

³²⁴ M., 1 / 526.

³²⁵ M., 3 / 22-26. Ayrıca krş. Lewis, *a.g.e.*, s. 462.

³²⁶ M., 3 / 40.

³²⁷ M., 3 / 30.

³²⁸ Sözgelimi bkz. M., 5 / 3853-3859

Tekrar onu bilen Yaratıcı, onu tutar, hayvanlıktan insanlığa çekmeye başlar
Böylece ülkeden ülkeye gider de sonunda akıllı, bilgili yüce bir hale gelir
Önceki akılları hatılayamaz ya; bu akıldan da geçecektir, gene değişecektir o
Sonunda bu hırsıyla, istekle dopdolu akıldan da kurtulur; yüzbinlerce şaşılacak akıl görür
Uyumuştur, önceki hallerini unutmuştur ama, onu bu unutkanlıkla bırakırlar mı hiç?
Gece onu uykusunda uyandırır; o da önceki haline acı acı güler.³²⁹

Görüldüğü gibi Mevlana, devir nazariyesini varlık türlerinin en alt basamağı olan bitki türlerinden başlatarak en üst noktada bulunan insana kadar getirmektedir.³³⁰ Kanaatimizce Mevlana'ya insan hakkında inorganik yapıdan organik yapıya dönüştüğünü düşündüren neden Ku'an-ı Kerim'de geçen "Allah sizi çamurdan yarattı."³³¹ âyetidir. Bununla birlikte insanın ilk varoluş aşaması olan *alaka* evresi, hayvani hayatın bir başlangıcı olarak nitelenebilir.³³² Öte yandan Mevlana'da gördüğümüz bu tekamül sürecine benzer bir süreci Bergson'ın hayat anlayışında da görmekteyiz. Nitekim Bergson'a göre, evrendeki tekamül süreci şu şekilde gerçekleşmektedir:

Yaşamsal atılım maddenin engeliyle karşılaşınca farklı yönlerde doğru patlar ve üç büyük çözüm yolu "bulur": Bitkisel içkinlik, hayvansal dürtü ve insan zekası. Dolayısıyla, insan zekası yalnızca bir yaşam aracıdır; insanın dünyaya hakim olmasını ve onu kullanmasını sağlayan bir araçtır.³³³

Mevlana ve Bergson'un hayatın kaynağına koydukları bu güç, aynı zamanda devri ya da hayat hamlesini harekete geçiren güçtür. Bahsettiğimiz bu tekamül algısının açılımı bağlamında iki felsefi yapıyı karşılaştıracak olursak; Bergson felsefesinde, bu tekamülün esası bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır.³³⁴ Hayatın sahip olduğu bu yaratma gücü ise elan-vital

³²⁹ M., 4 / 3636-3649.

³³⁰ E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, ss. 29-40.

³³¹ Kur'an: 6:2.

³³² Krş. İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993, s. 64.

³³³ Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları*, Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s. 133.

³³⁴ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, Mustafa Şekip Tunç (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 137.

(hayat atılımı)'dir.³³⁵ Öte yandan Mevlana ise hayatın kaynağı olarak açık bir şekilde Tanrı'yı görmektedir. Mevlana'nın ortaya koyduğu bu hayat anlayışı, doğrusunu söylemek gerekirse, hem geleneksel İslam düşüncesini hem de çağının felsefe anlayışını aşan bir sistemdir. Şöyle ki Mevlana, hayat anlayışını ortaya koyarken bu anlayışın merkezine Tanrı'yı koyarak geleneksel İslam düşüncesini yansıtmakta öte yandan “ ... sivrisinekten tut da file kadar bütün mahlûkat Tanrı ailesidir; Hak da ne güzel aile reisidir.”³³⁶ diyerek panenteizme kapı aralamak sûreti ile çağının felsefe anlayışını aşmaktadır. Bunun da ötesinde düşünürlerimizin hayatın kaynağı olarak gördükleri bu güçler varlığın var oluşu ile ilgili görüşlerini de şekillendirmektedir. Şöyle ki Mevlana Tanrı'ya atıfla yoktan yaratmayı açık bir şekilde kabul ederken³³⁷, Bergson bu konu ile ilgili:

günün birinde, mekânın bir noktasında pek bariz bir akış başlamış daha sonra da taazzuv ettirdiği cisimlerden sırasıyla geçerek nesilden nesle geçmek sûreti ile önce nevilere, daha sonra da kuvvetinden hiçbir şey kaybetmeyerek hatta ilerledikçe kuvvetlenerek fertlere ayrılmıştır³³⁸

diyerek yoktan yaratmayı reddetmiştir.³³⁹

Modern çağda çevre krizlerinin önüne geçecek kozmolojik perspektif ve çevre etiği oluşturmaya muhtaç olduğumuz açıktır. Bu durum ise büyük çaplı ekonomik, sosyal ve kültürel değişikliklerin yanı sıra, mevcut algı ve etik anlayışta da değişimi zorunlu kılmaktadır. Pp A. Huxley'in şu sözleri modern çağın felsefesinin ne derece değişime muhtaç olduğunu göstermesi açısından dikkate değer görünmektedir: “Sanayi medeniyeti, ancak nefsi körletmedikçe mümkündür. Sağlık ve iktisat elverdiği kadar nefsin tatmini gerek. Yoksa çarklar dönmez olur.”³⁴⁰ Huxley'in bu sözlerini Mevlana'nın felsefe sistemi içerisinde değerlendirdiğimizde Mevlana'nın şu sözleri

³³⁵ Hüseyin Aydoğdu, “Bergson'un Madde Anlayışı”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum, 2010), s. 36.

³³⁶ M., 1 / 2295.

³³⁷ M., 3 / 4692.

³³⁸ Bergson, *a.g.e.*, s. 43

³³⁹ Tekamül kuramı ve tarihsel ardalanı konusunda ayrıca bkz. Needham Joseph, *Doğulu İnsan ve Zaman & Beşeri Hukuk ve Tabiat Kanunları*, Nejdet Özberk (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 47.

³⁴⁰ Uslu, *a.g.e.*, s. 51.

dikkat çekmektedir:

Nefisini öldür de âlemi dirilt. Nefis, efendisini öldürmüştür; sen, onu kendine kul, köle yap!³⁴¹

Velinimet zâde olan akıl, ihtiyaçlar içinde kalmış, kanlı katil nefis, efendi olmuş, öne geçmiş!³⁴²

Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana Huxley'in tam aksi bir düşünce yapısına sahiptir. Nitekim Mevlana'ya göre, varlık alemi ile ilgili hiçbir aşırı istek tasvip edilemez. Bu olumsuzlamanın nedenini “öfke ve aşırı istek, kişiyi şaşkı yapar. Ruhu istikametten çevirir.”³⁴³ diyerek açıklayan Mevlana “bu rahmet kapısı, hırslarından dolayı görmemiş dilencilerin yüzlerine kapandı.”³⁴⁴ ifadeleri ile kararlılığını bir kez daha vurgulamaktadır.

Anılan konuşmaların da ötesinde Mevlana'nın, doğaya ve doğal varlıklara ontolojik tabakalaşma bağlamında gereken önemi verdiği görülmektedir. Şöyle ki, Mevlana'nın doğa hakkında konuşmalarının ontolojik değeri söz konusu olduğunda Kur'an'ın ve aklın verilerini kullandığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu noktayı biraz daha açacak olursak, Mevlana'nın yaptığı bu ontolojik tabakalaşma, Kur'an'da geçen Hz. İbrahim'in Tanrı arayışı ile büyük bir benzerlik gösterdiği görülmektedir.³⁴⁵ Öte yandan anılan tabakalaşmada aklın ölçüt olarak kullanıldığı açık bir şekilde görülmektedir:

Böyle bir ay, yıldızlarla beraber gezmeden utanır. O, yıldızların içinde ancak onları parlatmak, onlara ihsan etmek için bulunur.³⁴⁶

Güneş, aydan daha üstündür ya ...³⁴⁷

İnsan ne yaparsa maymun da yapar; maymun her zaman insandan gördüğünü yapıp durur.

O, “Ben de onun gibi yaptım” sanır. O inatçı mahlûk aradaki farkı nereden bilecek?

Bu emirden dolayı yapar, o, inat ve savaş için ...³⁴⁸

³⁴¹ M., 3 / 2504, 2693.

³⁴² M., 3 / 2510, 4053.

³⁴³ M., 1 / 333.

³⁴⁴ M., 1 / 87.

³⁴⁵ Kur'ân, 6:76-80.

³⁴⁶ M., 1 / 3018.

³⁴⁷ M., 4 / 20.

³⁴⁸ M., 1 / 282-284.

Yukarıdaki ifadeler açıkça göstermektedir ki Ay ontolojik açıdan yıldızlardan, Güneş de Ay'dan daha üstündür. Fakat evrende canlılık söz konusu edildiğinde Mevlana'nın insanı, bilinç kavramına atıfta bulunarak diğer canlılardan daha üstün bir noktaya taşıdığı görülmektedir.³⁴⁹ İnsanın bilinçli oluşunu yukarıda görüldüğü gibi maymunla mukayese ederek ortaya koymaya çalışan Mevlana'nın kanaatimizce böyle bir tabakalaşmaya gitme nedeni genelde varlığı anlama ve anlamlandırma, özelde ise inancını ve bilgisini temellendirmeye çalışmasıdır.

Sonuç olarak, Mevlana'nın evrende öngördüğü bütünsellik, açık şekilde çağdaş ekolojinin ve süreç felsefesinin savunduğu bütüncül bakışa paralel olarak, varlık zincirini oluşturan her halkayı önemseyen ve her halkaya değer veren bir yapıya sahiptir. Bunun da ötesinde Mevlana felsefesini, tüm bu düşünce akımlarının ötesine taşıyan fikir, Mevlana'nın, bir örneğini Ömer Hayyam'da gördüğümüz üzere, doğadaki bütünlüğün yanı sıra, doğa ile bütünleşmeyi öne çıkarmasıdır. Dahası; varlık zinciri bağlamında değinilmesi gereken diğer bir nokta, Mevlana'nın varlık zincirini oluşturan her halkanın arkasında Tanrı'nın olması nedeniyle, varlık zincirinin en üst noktasında Tanrı'nın, sonrasında ise sırayla melekler alemi ve evrendeki tek bilinçli varlık olması nedeniyle insanın yer almasıdır. İnsandan sonra ise devir sisteminden de anlaşılacağı gibi hayvanlar, bitkiler ve toprak gibi diğer varlıklar, yukarıdan aşağıya doğru bu sırayı izlemektedir. Mevlana'nın, böyle yapmakla, bir taraftan evrende var olan dengeye işaret ettiği, diğer taraftan ise varlığı anlamaya ve bilgisini temellendirmeye çalıştığı ileri sürülebilir.

II.Canlı Doğa ve Besin Zincirinin Ekolojik Değeri

Mesnevi'de ele alınan besin zincirini ve bu zincirin ekolojik değerini ortaya koymaya çalışırken belirtmemiz gereken başlıca husus, hayatın devamı için gerekli olan besin zincirinin ne olduğu ve nasıl bir akışa sahip olduğudur. Öncelikle besin zincirinin kısa bir tanımını yapmak gerekirse; “fotosentez olayı ile Güneş enerjisi, üreticiler tarafından üretilen organik bileşiklerin kimyasal bağlarında depolanır. Bu kimyasal bağ enerjisinin bitki üzerinde beslenen otçul organizmalardan başlamak üzere, kendinden öncekini yemek ve kendinden sonraki tarafından yenilmek sûretiyle kademeli olarak

³⁴⁹ M., 4 / 2368.

aktarılmasıyla oluşan beslenme ilişkisine ‘besin zinciri’ denir.”³⁵⁰ İşte hayatın olmazsa olmaz parçası olan madde nakli, organizmalar arasında görülen bu zincir sayesinde olmaktadır. Böylece beslenme düzeyi ve ağı gerçekleşmiş, türlerin devamı sağlanmış olmaktadır. Sözgelimi besin zincirinin son halkasını oluşturan dekompozörler (parçalayıcılar), özellikle dışkıları ve cesetleri ayrıştıran mikroorganizmalardır (bakteriler, mantarlar). Bunlar, organik maddede mevcut element ve mineralleri ayrıştırarak toprağa iade ederler. Mantarlar bitkisel artıkların, bakteriler ise hayvan cesetlerinin ayrıştırılmasını sağlarlar.³⁵¹ Mevlana Mesnevi’inde doğrudan ‘mikroorganizma’ veya ‘bakteri’ kavramlarını kullanmaz; ancak besin zincirinin bütüncül gerçekliğini, anlamlılığını ve amaçlılığını içeren temel ifadeler kullanmaktadır. Sözgelimi bir yerde şöyle söyler:

Doğandan aslı, nesli belli olan keklik korkar. Sineğe o korkudan pay yoktur.
Çünkü doğan, sinek avlamaz ki... sinekleri ancak örümcekler avlar!³⁵²

Her kuşun yiyeceği lokma, kendine göredir. Nasıl olur da her kuş bir inciri (bütün olarak) yutabilir?³⁵³

Tezimizin birinci bölümünde de bahsettiğimiz gibi Mevlana, Tanrı’nın dolaysız olarak evrene hayat vermesi nedeniyle evreni canlı olarak nitelendirmiştir. Evrenin ‘canlı’ kabul edilmesi bir anlamda onu, dikkate değer bir varlık olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Bize göre bu durum iki önemli noktaya işaret etmektedir: i. Doğa, kendi içerisinde sistemli bir yapı halindedir ii. Doğanın canlı oluşu, insanların ona saygı duymaları için geçerli ve yeterli bir sebeptir.

Doğada görülen canlılık ve sistemlilik söz konusu edildiğinde, aynı düşüncenin besin zinciri için de çok önemli olduğunu görüyoruz. Nitekim çağdaş ekolojiye göre Dünya, biyosfer, başka bir deyişle, yeryüzünde olabilecek en geniş organizmalar ve türler topluluğu olarak canlıdır.³⁵⁴ Bu konuyla ilgili olarak günümüz ekologlarının istisnasız

³⁵⁰ Kazım Yıldız, Şengül Sipahioğlu, Mehmet Yılmaz, *Çevre Bilimi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2000, s. 30; Ayrıca krş. William E. Hazen, *Reading in Population and Community Ecology*, Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1970, ss. 317-335.

³⁵¹ Geldiay, *a.g.e.*, s. 242.

³⁵² M., 3 / 4340-4342.

³⁵³ M., 1 / 580.

³⁵⁴ Ünder, *a.g.e.*, s. 83.

kabul ettikleri husus; doğanın, büyük bir varoluş zinciri halinde sistemli bir yapı oluşturduğudur. Besin zinciri olarak isimlendirilen bu yapı, doğanın neyi temsil ettiğini, bütünlüğünü, anlamlılığını, en önemlisi bu zincir içerisinde insanın yerini belirlemede dikkate değer görünmektedir. Bu noktada Mevlana'nın görüşlerini incelediğimizde, görüyoruz ki Mevlana materyalist doğa anlayışına karşı, kapsamlı ve çok yönlü bir doğa anlayışı ortaya koymaktadır. Mevlana'nın besin zincirine ilişkin beyitleri dikkatle incelendiğinde görülecektir ki Mevlana, doğada gördüğümüz pek çok varlığı bu zincire konu etmiştir. Bu durum aşağıdaki örneklerde açık bir şekilde görülmektedir:

Bir kuşçağız kurt avlıyordu kedi fırsat bulup onu kapıverdi.
Yiyordu, yeniyordu, fakat kendisi avlanırken başka bir avcıdan haberi
bile yoktu.
Bir ot, arı duru bir suyu içti mi derhal bir hayvan gelir, onu otlar yer.
O ot, hem yer, hem yenir. Tanrı'dan her varlık böyledir işte.³⁵⁵

Yukarıdaki beyitler Mevlana'nın besin zinciri ve doğal düzen hakkındaki düşüncelerini açık şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre türler arasındaki ilişki Tanrı merkezlidir yani Tanrı tarafından belirlendiği şekilde ilerlemektedir.³⁵⁶ Dolayısıyla türler arasında herhangi bir uyumsuzluk ya da dengesizlik söz konusu olamaz. Bu durumu ekolojik bir dille ortaya koymak gerekirse: “Besin piramidi besin zincirini oluşturan kommünite popülasyonları arasında bir denge vardır. Herhangi bir düzeyde meydana gelen değişme, onun üzerinde bulunan basamaklar arasında otomatik olarak uyumun meydana gelmesine neden olur. Örneğin bir yerde fazla miktarda bitkinin yetişmesi, sonuçta toprağın besin maddeleri yönünden fakirleşmesine yol açar. Bunun sonucu bitkiler yeterli besinsel maddeyi bulamayınca gelişemez ve ölür. Bu kez bir taraftan ölen bitkilerin ayrışan kısımları toprağı zenginleştirirken, az miktarda kalan bitkiler de daha iyi gelişme olanağı bulurlar. Toprak zenginleştikçe, bitkiler daha iyi çoğalır ve sayıları artar. Çevrim böylece sürdürülür.”³⁵⁷ Kısacası “kısa zaman aralıklarında kommünitede her çeşit organizma sayısında dalgalanmalar görülürse de, uzun bir devre içinde hemen hemen sabit kalır denilebilir.”³⁵⁸

³⁵⁵ M., 5 / 719-725.

³⁵⁶ M., 4 / 2827-2828.

³⁵⁷ M. Nihat Şişli, *Çevre Bilim Ekoloji*, Ankara: Gazi Kitabevi, 1999, s. 365.

³⁵⁸ Şişli, *a.g.e.*, s. 365.

Yukarıdaki Mevlana'ya ait alıntı sadece doğal dünyaya yönelik mesajlar değil, aynı zamanda insanlara yönelik geleceğe dönük mesajlar da içermektedir. Mevlana doğayı araştırmaya ve anlamaya dönük, günlük hayatımızdan örnekler vermekte, böylece geleceği önceden gören bireyler yetiştirmeyi hedeflemektedir.³⁵⁹ Böyle bireyler etrafında olup bitenleri doğru analiz edecek ve gelecek adına doğru kararlar vereceklerdir. Sözelimi bu bireyler, yasak avlanma veya nesli tükenen hayvanlar söz konusu edildiğinde hayvan türlerine verilen zararın dolaylı veya dolaysız olarak insanoğluna verilmiş bir zarar olduğunun bilincinde olacaklardır. Çünkü bir türün soyunun tükenmesi doğal yaşamın bir parçasının yok edilmesi anlamına gelmektedir, hatta şu anda dünyada bulunan canlıların sayısının, dünyada yaşamış tüm canlıların %5'i kadar olduğu tahmin edilmektedir.³⁶⁰ Belitmeliyiz ki insanoğlundan başka hiçbir canlı türü bilinçli olarak kendi yaşam alanını, bu tür eylemleri haklı gösteren rasyonel bir çerçeve içinde yok etmeye kasten kalkışmamıştır.³⁶¹ Oysa tabiata uygun hareket doğru harekettir³⁶², nitekim Dünya Doğayı Koruma Birliği'nin (IUCN) 2006 raporu, insan kaynaklı suistimler sonucu 784 türün dünya üzerinden tamamen yok olduğunu ve 16.119 hayvan türünün tükenmekte olduğunu göstermektedir. Sadece 2006 yılında kırmızı listeye (dünya üzerinde 50'den az yetişkin bireyi kalan hayvan türlerinin yazıldığı liste) 530 türün eklenmiş olması canlı türlerinin ne büyük bir tehdit altında olduğunu göstermektedir.³⁶³ Mevlana'nın bu konu ile ilgili olarak varlıkların dilinden konuşarak şöyle dediğini görmekteyiz:

Tavusun kanadı, kendisinin düşmanı oldu ...
Ben göbeğimdeki miskten dolayı bu avcının saf kanını
döktüğü ahuyum.
Ben pusuyla derisi için başı kesilen sahra tilkisiyim.
Filcinin darbesiyle dişi için kanımı döktüğü filim ben.³⁶⁴

Avlanma konusunda, tavuskuşundan örnekler veren Mevlana'ya göre tavus sadece avlanılan bir hayvan değil, aynı zamanda güzellik kanıtının da delilidir. Bir örneğini de

³⁵⁹ M., 1 / 2585.

³⁶⁰ <http://www.yenimakale.com/nesli-tukenmekte-olan-hayvanlar.html> (13.12.2010)

³⁶¹ Fazlun M. Khalin, İslam, Ekoloji ve Modernlik: Çevre Bozulmasının Kökenindeki Sebeplere İlişkin İslami Bir Eleştiri, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, s.266.

³⁶² Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul: MEB Yayınları, 1995, s. 18.

³⁶³ <http://www.yenimakale.com/nesli-tukenmekte-olan-hayvanlar.html> (13.12.2010)

³⁶⁴ M., 1 / 208-211.

Hız. Ali'ye atfedilen Nehcü'l Belağa'da gördüğümüz³⁶⁵ tavuskuşunun güzellik kanıtı dolayımında kullanılması, Nehcü'l Belağa'da "Kuyruğuna ve kanatlarına bakar, giysisinin güzelliğı ve kuşağının renkleri nedeniyle büyük bir zevkle güler."³⁶⁶ şeklinde geçerken, Mevlana ise tavuskuşunu, hem güzelliğın timsali hem de güzelliğinden dolayı avlanan bir canlı olarak ele alır ve şöyle söyler:

Görmüyorsun ki bu kanatlar yüzünden her yandan başıma yüzlerce
bela gelip çatmada.
Nice merhametsiz avcılar, bu kanatlar yüzünden her yanda benim için
tuzak kuruyorlar.
Nice okçu kanatlarım için yayımı çekmiş bana ok atmada.³⁶⁷

Geleneksel kültürümüz içerisinde sadece tavuskuşu gibi güzelliğı herkes tarafından benimsenen varlıklar güzellik kanıtı olarak kullanılmış değildir. Sözelimi bir yarasa da hem Mevlana³⁶⁸ hem de Hız. Ali tarafından³⁶⁹ güzellik kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Görüldüğü gibi geleneksel kültürümüz içerisinde doğanın her parçası değerli, kutsal ve güzel görünürken, modern çağda insanoğlu kendi ben-merkezci perspektifine ve kısa süreli ihtiyaçlarına takılıp kaldığı için evrenin güzelliğini bütünüyle fark edememektedir. Doğal dünya ile insan etkileşimlerini açıklayan Thomas Berry'i bu durumu insanlığın içine düştüğü otizm olarak değerlendirmektedir.³⁷⁰

Tüm bunların ötesinde Mevlana doğaya karşı tutumumuzu belirlemede kilit taşı görevi oynayacak ve insanlara ekolojik bilinç kazandıracak bir noktadan bahseder: Her varlık bütünü oluşturan bir bireydir ve onun arkasında var olan güç sayesinde evrendeki güzelliğı tamamlayan unsurlardır. Bundan dolayı evrendeki her varlığa gereken değerin verilmesi ve her birine saygı duyulması gerekmektedir:

Mülkün sahibi Tanrı'dır. Topluluğı o verir, bu yüreğı o ihsan ederde
aslan, yaban sığırı sürüsüne atılır.³⁷¹

³⁶⁵ Yasa, Nehcü'l Belağa'da Hız. Ali'nin Allah Anlayışı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 501.

³⁶⁶ Yasa, *a.y.*

³⁶⁷ M., 5 / 642-644.

³⁶⁸ M., 3 / 3620.

³⁶⁹ Yasa, *a.y.*

³⁷⁰ Tucker Mary Evelyn, John Grim, Diziye Önsöz, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, s.18.

³⁷¹ M., 6 / 3053.

Allah, her cinsi eş yarattı, sonuçlar da topluluktan meydana geldi.³⁷²

Besin zinciri söz konusu edildiğinde, varlıklar arası gereksinimin tek taraflı değil bütüncül olduğunu belirtmemiz gerek. Bu noktada özellikle insanın konumu dikkate değer görünmektedir. Mevlana bir yerde: “Sûrette sen küçük bir âlemsin, ama hakikatte en büyük âlem sensin.”³⁷³ diyerek alem-insan arasında sıkı bir benzerlik kurmaktadır. Bu ilişkiyi ekolojik bağlamda değerlendirdiğimizde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki: alemde meydana gelecek en ufak değişim, insanda da değişimi beraberinde getirecektir.

Tanrı-insan-alem ilişkisi söz konusu edildiğinde, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, insan-alem ilişkisinin önemli ölçüde belirleyeni olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü hangi dine mensup olursa olsun, birçok insan üzerinde en etkili gücün Tanrı olduğu açık şekilde ortadadır. Dolayısıyla Tanrı'nın insana alem hakkındaki buyrukları, insanın evrene karşı tutumunu belirlemede önemli bir rol üstlenecektir. Mevlana düşünce sistemini bu bağlamda değerlendirdiğimizde, ilk olarak Mevlana'nın insan hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir. Mevlana bir taraftan insanı büyük bir alem olarak değerlendirirken, diğer taraftan “Sen ey gönül, bu yüz binlerce varlık içinden bir cüzsün, nasıl olur da onun hükmüne karşı kararsız bir hale gelmezsin?” diyerek iradeden yoksun bir insan tablosu çizmektedir. Açık konuşmak gerekirse, paradoks gibi görünen bu ikilik aslında insanın gerçek kimliğini ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de de bir âyette yaratılmışların en şerefli olarak geçen insan, başka bir âyette hayvanların da altına indirilmektedir. O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki: İnsanın evrendeki konumunu belirleyen nitelik, onun doğaya karşı tutum ve davranışlarıdır.³⁷⁴

Canlı türlerinin bazılarının ortadan kalkması anlamına gelen besin zincirindeki kırılmaların³⁷⁵ bir nedeninin de, günümüz insanının içinde bulunduğu pragmatist yaklaşım olduğu söylenebilir. Sözelimi, ekonomik krizler ile çevre krizlerinin karşılıklı etkileşim içinde oldukları dikkate alındığında, bu ilişkinin bir yönünün de çevre

³⁷² M., 6 / 523.

³⁷³ M., 4 / 521.

³⁷⁴ Yasa, “Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam'ın Rubailerinde Doğa Bilinci”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, ss. 266-272.

³⁷⁵ Bu konuda örnek bir yazı için sözelimi bkz. <http://www.kuresel-isinma.org/kuresel-isinma/kuresel-isinmanin-etkileri.html?cpage=30> (20.01.2011)

krizlerinin beraberinde getireceği ekonomik krizler olduğu açıktır. Az önce bahsettiğimiz pragmatist yaklaşım ile hareket eden günümüz insanların, çevre krizlerinin ekonomik krizler ile insanlara zarar vereceğini düşünmesi³⁷⁶ veya insanlara fayda sağlayacak evrendeki varlıkların değerli, diğerlerinin değersiz görülmesi gibi düşünce kalıpları pragmatist yaklaşımın en açık örnekleridir.

Sonuç olarak yapılan çözümlenmelere bakılacak olursa, Mevlana'nın öne sürdüğü düşünceler ile çağdaş ekoloji alanında ulaşılan temel doktrinler büyük bir paralellik göstermektedir. Bir yönü ile içkin, bir yönü ile aşkın varlığa dayanan Mevlana düşünce sistemi, yaşanabilir koşulları sağlamak ve anlamlı bir hayat oluşturmak adına, insanlara rehberlik yapacak bir nitelik taşımaktadır. Öte yandan doğanın dinamizmi ve mekaniklikten uzak yeniliği, bize doğanın denetim altında tutulamayacağını ve kendi içerisinde bir canlılık, anlam ve amaçlılığının olduğunu göstermektedir.

Bunlara ek olarak, fizik ve metafizik öğretilerin birlikte temelini oluşturduğu Mevlana düşünce sistemi, evren ile ilişki içerisine girmeyi, evreni tanımayı ve ona saygı duymayı öngörmektedir. Çünkü Mevlana'ya göre, her varlığa Tanrı tarafından can verilmiştir ve her varlık insana emanettir. Bu düşünceden hareketle şöyle bir çıkarsamaya rahatlıkla gildilebilir: İnsan hiçbir zaman yalnız değildir. Soluduğu hava, içtiği su, gördüğü ağaçlar vs. her biri tıpkı insan gibi canlıdır, dolayısıyla evrendeki her varlık insana bir yol arkadaşıdır. Mekaniklikten uzak bu canlı yapısı ile doğa, keşfedilmeyi bekleyen potansiyellerle doludur. Ancak insanoğlunun bencilliği ve sorumsuzluğu nedeniyle bu zenginlik her geçen gün zayıflamaktadır. Oysa insanoğlu, doğaya verilen zararın, aslında kendine hatta gelecek kuşaklara verdiği zarar olduğunu bilmelidir.

³⁷⁶ Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu, *Ortak Geleceğimiz*, Belkıs Çorakçı (çev.), Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayınları, 1989, s. 63.

SONUÇ

Ekolojik problemler, din, teoloji, bilim ve felsefenin yanında, din felsefesi açısından da tartışılması gereken bir öz taşıdır. Bu nedenle, din felsefesi açısından değer taşıyan kimi görüşlerini bir yüksek lisans tezi çerçevesinde tartışmaya çalıştığımız Mevlana, ortaya koyduğu düşüncelerle, ilgili bağlamda anılmaya değer güzel bir örnektir.

Mevlana'nın, Mesnevi'sinde, ekolojiye ilişkin günümüzde tartışılan pek çok problemi ele aldığı ve bunu felsefi ve teolojik düzeyde tartıştığı görülmektedir. Yaptığımız çalışmadan da bir şekilde anlaşılacağı üzere, Mevlana'nın ekoloji üzerine geniş ölçekte yoğunlaşması, onun ilk planda Tanrı-insan-alem ilişkisini doğru anlama isteği olarak değerlendirilebilir.

Mevlana'ya göre Tanrı ile evren arasında sıkı bir ontolojik ve epistemolojik ilişki söz konusudur. Bu ilişki, yalnızca evrenin Tanrı'sız düşünülmemeyeceğinin değil, aynı zamanda, evrensiz Tanrı hakkında edinilen bilginin de eksik kalacağına bir ifadesidir. Bir adım daha ileri giderek ifade edilecek olursa, sözü edilen bu ontolojik ve epistemolojik ilişki, araştırmamızda da geniş şekilde yer verdiğimiz gibi, içkin yönü ile Tanrı'nın bilinmek üzere evrene kendini açması, evrenin ise her anında Tanrı'ya gereksinim duyması anlamına gelir. Bu ise süreç felsefesinin de savunduğu gibi panenteistik uluhiyet algısı hakkında insanların felsefi, teolojik ve mistik düzeyde bilgi edinmelerini sağlamaktadır.

Çalışmamızın ilgili yerlerinde de değindiğimiz gibi Mevlana'nın, Tanrı ve insan anlayışının yanında, doğaya özel atıfla dile getirdiği ifadelerin, günümüzde çokça tartışılan felsefe konuları arasında yer alan süreç felsefesine paralel, hatta bu düşünce akımının çok daha ötesinde bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Çünkü, süreç felsefesinde, Tanrı'ya özel atıfla ekoloji bilinci geliştirmek, bir taraftan doğayı anlamada aşkın ve içkin olan varlığı öne çıkarır, öte yandan anılan aşkınlık ve içkinliğin bir bütün oluşturduğunu dile getirmeyi öngörür. Nitekim bahsettiğimiz bu durum açık şekilde Mevlana felsefesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, Mevlana'nın Mesnevi'sinde, anılan bütünlüğe ilişkin yönlendirici ilkenin Tanrı olduğu ve Tanrı'nın, sürece, değişen yönü ile müdahale ettiği son derece dikkat çekicidir.

Tüm bunlara ek olarak belirtmemiz gereken diğerk bir nokta ise, hem süreç felsefesinde hem de Mevlana düşünce sisteminde önemli bir yeri olan bütüncül yaklaşımın özellikle ekoloji alanında açıklayıcı bir öz taşımasıdır. Bu noktadan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Süreç felsefesi ve Mevlana düşünce sistemi, bir şekilde de olsa, günümüz ekolojik problemlerine çözüm bulma çabalarına katkı sağlayacak yeterlilikte manevi bir temel sunmaktadır.

Bize öyle geliyor ki, içindekiler de dahil doğada görülen yenilenme, doğanın bütünüyle zamana konu oluşu, besin zincirinin varlık zinciri ile olan bağlantısının iyi kurulması, doğanın canlı olarak algılanmasının ekolojik değeri, insanın doğayla bütünleşme çabası, ekolojik kirlenmenin canlıları olumsuz yönde etkilemesi vb. türünden konularda Mevlana'nın Mesnevi'sinde dile getirdiği düşüncelerinin, süreç felsefesi ışığında yeniden ele alınışı din felsefesi açısından ayrı bir özgünlük ve değer taşımaktadır. Dahası; yukarıda anılan kavramlara ek olarak, besin zinciri ve varlık zinciri kavramları, aynı zamanda süreççi panenteistik uluhiyet anlayışını anlamaya önemli katkılar sağlamaktadır. Dolayısıyla Mevlana felsefesinde fizik alanı, özeldede doğal dünyayı anlamak, metafizik alanın anlaşılmasını sağlayan ilk adımdır. Açık konuşmak gerekirse, doğa bilinci bağlamında bir yandan fizik alana, öte yandan metafizik alana hitap eden Mevlana'nın ortaya koyduğu din felsefesi, hem geleneksel İslam düşüncesini, hem de çağdaş süreç felsefesinin temel dinamiklerini özünde barındıran ve bu yönü ile geçmişten geleceğe uzanan değişmez bir öz içermektedir.

Bunlara ek olarak, Mevlana düşünce sisteminde gördüğümüz, gayb aleminden gelen sürekli akışlar ile evrende meydana gelen oluşların, evreni her an mükemmele doğru götürmesi, bizlere Mevlana'nın Mesnevi'de ortaya koyduğu doğa anlayışının gâyet iyimser olduğunu göstermektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, mükemmele yönelen evrenin insan eliyle sekteye uğramış olması ve bundan en zararlı çıkan tarafın insan olmasıdır.

Doğa-insan ilişkisinin zayıflamasına, hatta kopma noktasına gelmesine pek çok etken sebep olarak gösterilebilir. Fakat kanımızca anılan ilişkinin bu denli zayıflamasının temelindeki neden, insanların kutsal değerlerden ve maneviyattan uzaklaşmasıdır. İşte Mevlana Mesnevi'sinde bu noktaya işaret ederek, evrendeki her varlığın Tanrı ile ilişki

içerisinde olduğunu bu nedenle de saygı duyulmasını bunun da ötesinde doğa ile iletişime geçilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDUL, Aziz Said, Nathan C. Funk, “İslam’da Barış: Bir Maneviyat Ekolojisi”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 155-175.
- ACLUNİ, İsmail b. Ahmed, *Keşfü’l-Hafa ve Müzili’l-İlbas*, C. 2, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1408/1988.
- AKURGAL, Ekrem, *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997.
- ALBAYRAK, Mevlüt, *Tanrı ve Süreç*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- ALLEN, E. Reginald, *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, Newyork: The Free Press, 1985.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Mevlana’nın (ö.672/1273) “Kelam’ı””, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, Konya: Rumi Yayınları, 2006, ss. 291-307.
- AYDIN, Mehmet, *Alemden Allah’a*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- AYDOĞDU, Hüseyin, “Bergson’un Madde Anlayışı”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum), 2010.
- BAŞLAR, Kemal, “Uluslararası Çevre Hukuku ve Dünya Çevre Zirvesi”, *Ekoloji*, Sayı. 3, 1992, ss. 8-10.
- BAYKAN, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Van: Bilge Adam Yayınları, 2005.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam ve Ekoloji*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- BERGSON, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, Mustafa Şekip Tunç (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

- BOLAY, Süleyman Hayri, “Mevlana ve Diyalektik”, *1. Milli Mevlana Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, ss. 347-351.
- BOLAY, Süleyman Hayri, Yusuf Şevki Yavuz, Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.
- BUBER, Martin, *Ben ve Sen*, İnci Palsay (çev.), Ankara: Kitabiyat, 2003.
- BUBER, Martin, *Tanrı Tutulması*, Abdüllatif Tüzer (çev.), Ankara: Lotus Yayınevi, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- CLARKE, L., “Canlı Evren: Celaleddin Rumi’nin Mesnevi’sinde Doğa”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 67-87.
- COBB, John B., Jr. David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- CÜVEYNİ, İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Me’ah Abdulmelek, *el-Akidetü’n-Nizamiyye*, Muhammed Zahid el-Kevseri (thk.), Kahire: Matba’tü’l-Envar, 1367/1948.
- ÇELİK, Kevser, “Süreç Din Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta) 2006.
- ÇİŞTİ, Sadiye Hawar Han, “Fıtrat: İnsanlar ve Çevre İçin Bir İslami Model”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 89-100.
- Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu, *Ortak Geleceğimiz*, Belkıs Çorakçı (çev.), Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayınları, 1989.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus Yayınları, 2005.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008.
- Ecology: “The New Great Chain of Being”, *Natural History*, C. 77, Sayı. 10, December, 1968, ss. 8-9.
- EL-BUHARİ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

ERGÜVEN, Sibel, “Ekolojik Koşullar ve Parazitler”, *Klimik Dergisi*, C. 20, Özel Sayı 1, 2007, s. 190.

ET-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

EVELYN, Tucker Mary, John Grim, “Diziye Önsöz”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayınları, 2007, ss. 17-30.

FOLSCHEİD, Dominique, *Felsefe Akımları*, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

GELDİAY, Remzi, Ahmet Kocataş, *Genel Ekoloji*, İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1975.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

GÖKMEN, Sabri, *Ekoloji*, Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

GÖLCÜK, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya: Selçuk Üni. İlahiyat Fafültesi Yayınları, 1988.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mesnevi Şerhi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973-1974.

GRAUDY, Roger, *Yaşayanlara Çağrı*, Cemal Aydın, Nuri Aydoğmuş (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1986.

GÜNBLUT, Şükrü, *Küçük Felsefe Tarihi*, Ankara: Matbaa Yayıncılık, 1983.

GÜNEY, Emrullah, *Çevre ve İnsan Toplum Doğa İlişkileri*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

HAZEN, William E., *Reading in Population and Community Ecology*, Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1970.

<http://www.daneshju.ir/forum/archive/t-44507.html/>

<http://www.kelbaykus.com/felsefe/1137-doga-felsefesi-nedir.html>

<http://www.kuresel-isinma.org/kuresel-isinma/kuresel-isinmanin-etkileri.html?cpage=30>

<http://www.kursunkalem.com/odevi/surec-felsefesi-ve-temel-vurgulari.html>

<http://www.ucekoloji.net/?p=108>

<https://www.veribaz.com/viewdoc.html?/www.veribaz.com:443/login.htmlm=1&ul=sur ec-felsefesi-ve-temel-vurgular-455940.html>

HUBSCHER, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, İsmail Tunalı (çev.), İstanbul: Tur Yayıncılık, 1980.

HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kemal Işık, Mehmet Dağ (çev.), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İNAM, Ahmet, *Düşten Düşünceye Bilim, Teknoloji ve Çevre Üstüne*, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

JOSEPH, Needham, *Doğulu İnsan ve Zaman & Beşeri Hukuk ve Tabiat Kanunları*, Nejdet Özberk (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

KAZANÇ, Fethi Kerim, "Mevlana'nın Düşünce Sisteminde Sebeplilik Nazariyesi", *Uluslararası Mevlana ve Tasavvuf Geleneği*, MEDAR (Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği), Manisa, 2010, (Sunulmuş Yayına Hazır Bildiri Metni).

KAZANÇ, Fethi Kerim, *Kelam Yazıları*, Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

KHALİN, Fazlun M., "İslam, Ekoloji ve Modernlik: Çevre Bozulmasının Kökenindeki Sebeplere İlişkin İslami Bir Eleştiri", *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, ss. 263-279.

KING, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, Temel Yeşilyurt (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

KIŞLALIOĞLU, Mine, Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

KOCATAŞ, Ahmet, *Ekoloji ve Çevre Biyolojisi*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2006.

KOCATÜRK, Saadettin, "Mevlana'ya Göre Varlığın Mahiyeti", *1. Milli Mevlana Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, ss. 365-394.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.

KRAMER, Samuel Noah, *Tarih Sümer'de Başlar*, Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

Kur'ân-ı Kerîm

- KUŞEYRÎ, Abdulkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1978.
- LAO-TZU, *Taoizm*, Maarif Vekaleti Yayınevi, Muhaddere Nabi Özerdim (çev.), Ankara, 1963.
- LEWİS, Franklin, *Mevlana Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- MESAROVİÇ, Mihajlo, Eduard Pestel, *Dönüm Noktasındaki İnsanlık*, Kemal Tosun, Tamer Koçel, Beyza Oba (çev.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme İktisadi Enstitüsü Yayınları, 1978.
- MOHAPATRA, A. R., “Tanrı’nın Varlığı”, Metin Yasa (çev.), *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 16, Samsun, 2003, ss. 351-364.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmolojisine Giriş*, Nazife Şişman (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- ODUM, Eugene P., Gary W. Barret, *Ekoloji’nin Temel İlkeleri*, Kani Işık (çev.), Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.
- ÖNER, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- ÖZTÜRK, Nurettin, “Seküler Bir Çevreye Bakıştan Holistik Bakışa”, *Köprü Dergisi*, 51, Yaz 1995, ss. 71-75.
- PARVAİZ, Aslam Muhammed, “Bilimsel Buluşçuluk ve Mizan”, *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (haz.), Nurettin Elhüseyni (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007, ss. 335-340.
- RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur’an*, Alparslan Açıkgenç (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- RAHMAN, Fazlur, *İslamî Yenilenme Makaleler II*, Adil Çiftçi (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- RAZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *Muhassahı Efkarî’l-Mütekaddimin*, Taha Abdurrauf Sa’d (thk.), Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabi, 1404/1983.
- RUMÎ, Mevlana Celâleddin, *Mesnevi*, Adnan Karaismailoğlu (çev.), Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul, 2004.
- RUMÎ, Mevlana Celâleddin, *Mesnevi*, Veled İzbudak (çev.), http://www.semazen.net/text_list.php?id=110&menu_id=id2 (12.09.2009).
- SCHUMACHER, E.F., *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

- SEBABATİ, Ebu Abdurrahman İsameddin, *Camiü'l-Ehadisi'l-Kudsiyye*, C. 5, Kahire: Darü'd Deyyan, 1991.
- SEMENDEROĞLU, Adnan, "Tarih Boyunca Çevre ve İnsan", *Ekoloji*, Sayı. 3, 1992, ss. 15-17.
- SIVANANDA, Sri Swami, *All About Hinduism*, India: The Divine Life Society, 1997.
- SPURGEON, Richard, *Ekoloji*, Deniz Yurtören (çev.), Ankara: Tübitak Yayınları, 2002.
- STUMPF, Samuel Enoch, *Socrates to Sartre A history of Philosophy*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1966.
- SUPHİ, Ahmed Mahmud, *Fi İlmi'i-Kelam:Dirase Felsefiyye Li-Ara'il Firaki'i-İslamiyye fi Usulid-Din*, Beyrut: Daru'n Nahdati'l-Arabiyye li't-Tıba'a ve'n Neşr, C. 1 (el-Mu'tezile), 1405/1985.
- ŞAHİN, Yalçın, *Ekoloji*, Eskişehir: Bilim Teknik Yayınevi, 2001.
- ŞEKER, Mehmet, "Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri", *Ekoloji*, Sayı. 4, 1992, ss. 26-29.
- ŞİŞLİ, M. Nihat, *Çevre Bilim Ekoloji*, Ankara: Gazi Kitabevi, 1999.
- TÜMER, Günay, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- USLU, İbrahim, *Çevre Sorunları: Kainat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- ÜNDER, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Ankara: Doruk Yayınları, 1996.
- VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, Mehmet İzzet, Orhan Saadettin (çev.), Yüksel Kanar (Akt.), C. 1, İstanbul: İzYayıncılık, 2004.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Process And Reality An Essay in Cosmology*, New York: The Free Press, 1979.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hıristyan ve Yahudi Kelamı*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001.
- YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- YARAN, Cafer Sadık, "The Ecological Value of the Teleological Argument", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, Issue. 8, ss. 181-190.
- YASA, Metin, "Bir Modern Ahlak Sorunu Olarak Ekolojik Sorumluluk ve Doğal Çevreyi Anlama ve Korumada İnsana Düşen Yükümlülük", *Modern Çağda Ahlak*

Sempozyumu, Selçuk Üni., İlahiyat Fakültesi, (7-8 Mayıs), Konya, 2010, (Sunulmuş ve Yayına Hazır Bildiri Metni.)

YASA, Metin, “Din Dilinin Tanrı’yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi”, *Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005, ss. 321-329.

YASA, Metin, “Doğa ile Bütünleşmek: Ömer Hayyam’ın Rubailerinde Doğa Bilinci”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, 15-16 Mayıs, C. 2, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008, ss. 265-272.

YASA, Metin, “Düşünülemeyen Tanrı mı? Yoksa Gizli Tanrı mı?: Mevlana ve Nicholas of Cusa Örneği”, *Uluslararası Mevlana ve Tasavvuf Geleneği*, MEDAR (Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği), Manisa, 2010, (Sunulmuş Yayına Hazır Bildiri Metni).

YASA, Metin, “Hayyam-Nietzsche Karşıtlığı: İki Farklı Düşüncenin Nihilizm Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi”, *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji*, Yıl: 7-8, Sayı: 21-22, Eylül-Nisan, 2007 / 2008, ss. 15-29.

YASA, Metin, “İbn Arabi’nin Arada Olma’yı Anlatımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, *İbn Arabi Özel Sayısı –II*, Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009, ss. 91-108.

YASA, Metin, “Mevlana’nın Mesnevi’sine Özel Atıfla *Muamma* Kavramının Tanrı’yı Anlamada Yüklendiği İşlevin Filo-Teolojik Kısa Bir Çözümlemesi”, *Sufi Araştırmaları*, *Sufi Studies*, C. 1, Sayı/ Issue 1, Kış/Winter, 21-26, Manisa, 2010, ss. 21-26.

YASA, Metin, “Nehcü’l-Belağa’da Hz. Ali’nin Allah Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2 / 9, 2009, ss. 499-506.

YASA, Metin, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 18-19, 129-146, Samsun, 2005, ss. 129-146.

YASA, Metin, “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, Samsun, 2004, ss. 147-157.

YASA, Metin, Dursun Ali Türkmen, “Hayyam’ın İnsan Algısı: Süreç Felsefesi Açısından Bir Çözümleme”, *Doğu Araştırmaları*, Sayı/Issue 5, 2010/1, İstanbul, 2010, ss. 65-70.

YASA, Metin, *Hayyam’ın Rubaileri Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Ankara: Elis Yayınları, 2009.

YASA, Metin, *İbn Arabi’de ‘Tanrı-Merkezli Bütün’ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

YASA, Metin, *İbn-İ Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

YASA, Metin, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Ankara: Elis Yayınları, 2010.

YILDIZ, Kazım, Şengül Sipahioğlu, Mehmet Yılmaz, *Çevre Bilimi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2000.

YILMAZ, Faruk, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.

ZELLER, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.