Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
dergipark.org.tr/1808220
2025, 11(2), *279-297*

Artvin Çoruh University International Journal of Social Sciences
https://doi.org/10.22466/acusbd.1808220
E-ISSN: 2536-5045

Araştırma Makalesi / Research Article **Geliş / Received**: 21.10.2025 **Kabul / Accepted**: 28.11.2025

İslam Düşüncesi ve Ekoloji: Tevhid, Emanet ve Denge Üzerine Bir Okuma*

Büşra Bilgin[1]

Öz

Bu çalışma, İslam düşüncesinin temel kavramları olan tevhid (birlik), emanet (sorumluluk) ve mizan (denge) çerçevesinde insan-doğa ilişkisini inceleyerek, günümüz ekolojik krizine yönelik İslamî bir etik bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma nitel yöntemle, Kur'an ayetleri, klasik İslam düşüncesi, sufî gelenek ve çağdaş literatür esas alınarak yapılmıştır. Çalışma, İslam düşüncesinin insan-doğa ilişkisinde sadece ahlaki değil, aynı zamanda metafizik bir sorumluluk bilinci sunduğunu ortaya koymaktadır. Tevhid ilkesi, varlığın birliğini vurgulayarak insanın doğadan ayrı değil, onunla birlikte bütüncül bir varlık olduğunu hatırlatır. Halifelik ve emanet anlayışı, insanın doğa üzerinde mülkiyet değil, koruyuculuk ve sorumluluk bilinci taşıması gerektiğini belirtir. Mizan kavramı ise evrensel dengeyi koruma sorumluluğunu hem bireysel hem toplumsal boyutta temellendirir. Ayrıca, İslam düşünürlerinin kozmoloji anlayışları bağlamında doğa ile Allah arasındaki hiyerarşik bağ vurgulanır. Buna ek olarak, sufî gelenekte doğanın canlı ve kutsal bir varlık olarak görülmesi, çevreye mistik bir saygı kazandırmaktadır. Sonuç olarak çalışma, modern ekolojik krizin temelinde insanın varlık bütünlüğünden kopuşunun ve doğayı kutsallığından arındıran seküler bakışın yattığını ortaya koymakta; İslam düşüncesinin bu kopuşu aşarak insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi yeniden ilahî bir birlik ekseninde kurma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Çevre, Tevhid, Emanet, Mizan.

JEL Kodları: Q56, Z12, Q01.

An Islamic Perspective on Ecology: A Reading on Tawhid, Trust, and Balance

Abstract

This study presents an Islamic ethical perspective on the contemporary ecological crisis by analyzing the human–nature relationship through the key concepts of Islamic thought: *tawhid* (unity), *amanah/khilafah* (trust and stewardship), and *mizan* (balance). Employing a qualitative method, the research draws on Qur'anic verses, classical Islamic philosophy, Sufi traditions, and contemporary eco-Islamic literature. The findings reveal that Islam offers not only a moral but also a metaphysical awareness of responsibility toward nature. *Tawhid* affirms the unity of existence, reminding humanity that it is an integral part of creation. The principles of *khilafah* and *amanah* emphasize stewardship rather than ownership, while *mizan* provides the ethical foundation for maintaining harmony and balance. Within Islamic cosmology, the divine order connects all beings, and in Sufi thought, nature is seen as a living, sacred entity inspiring spiritual reverence. The study concludes that emerging notions such as "green fiqh" (*eco-fiqh*) could form a robust ethical basis for environmental law and policy in the Islamic world. It recommends that Muslim societies develop ecological awareness and environmental policies rooted in these enduring Islamic principles.

Keywords: Islamic Thought, Ecology, Tawhid, Trust, Balance.

JEL Codes: Q56, Z12, Q01.

---

* Bu çalışma 16-17 Ekim 2025 tarihlerinde düzenlenen İçtimai, İktisadi ve İdari İlimlerde İslâm Fikriyatı Kongresi'nde özet bildiri olarak sunulmuştur.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, busracosanay@outlook.com, https://orcid.org/0000-0002-2918-6131

✉ ***Sorumlu yazar / Corresponding author,*** busracosanay@outlook.com

Atıf / Citation: Bilgin, B. (2025). İslam Düşüncesi ve Ekoloji: Tevhid, Emanet ve Denge Üzerine Bir Okuma. *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 279-297. https://doi.org/10.22466/acusbd.1808220

Giriş

Sanayi Devrimi'nden itibaren hız kazanan modernleşme süreci, insan ile doğa arasındaki ilişkinin niteliğini köklü biçimde dönüştürmüştür. Doğa, kutsallığından arındırılarak büyük ölçüde tüketilecek bir kaynak olarak görülmüş, bu yaklaşım çevresel tahribatın ve ekolojik krizin temel sebeplerinden biri hâline gelmiştir. Nitekim modern doğa bilimlerinin ortaya çıkabilmesi için evrenin maddesinin kutsal niteliğinden soyutlanması ve dünyevileştirilmesi gerekli görülmüştür. Modern bilimin bu dünya görüşü ve onun yaygınlaştırılması, doğanın sekülerleşmesini hızlandırmış; doğal maddeler, artık yalnızca nesnel ve faydacı bir bakışla değerlendirilir hâle gelmiştir (Nasr, 1990a: 21).

Bu zihniyet, doğayı araçsallaştırarak insan merkezli bir hâkimiyet anlayışını pekiştirmiştir. Oysa günümüzde yaşanan ekolojik kriz, bu yaklaşımın sürdürülemez olduğunu göstermektedir. Bu nedenle "*modern dünyanın krizine karşı durmalı ve doğrudan kaynaktan beslenmeliyiz. Günümüzde kafası karışık ve yönünü yitirmiş modern aklı, derin köklere sahip sağlam ve gerçek ebedi değerlerle bağlantılı hâle getirmek en acil ihtiyaçtır*" (Christine Brodbeck, 2018: 42). Bu bağlamda dini gelenekler, özellikle İslam düşüncesi, çevre krizine karşı yeni etik ve teolojik imkânlar sunmaktadır. Brodbeck'in ifade ettiği gibi din, yalnızca mükellefiyetler ve yasaklar bütünü ya da ezberlenmesi gereken bir inanç sistemi değil; insanın zihinsel, psikolojik, fiziksel ve manevi boyutlarıyla yaşadığı bir hâl ve yaşama sanatıdır (Christine Brodbeck, 2018: 201). Dolayısıyla, modern ekolojik krizin aşılabilmesi için İslam düşüncesinin sunduğu bütüncül varlık anlayışına yeniden yönelmek, hem teorik hem de pratik açıdan uygun görünmektedir.

Bu çalışmada, İslam düşüncesinin çevre anlayışı üç temel kavram üzerinden incelenecektir: tevhid, emanet ve mizan. Tevhid ilkesi bağlamında varlığın birliği fikrinin çevre ahlakına nasıl yön verdiği ele alınacaktır. Ardından, emanet ve halifelik anlayışı çerçevesinde insanın doğadaki sorumluluğu tartışılacak; bu doğrultuda, doğayı bir mülkiyet nesnesi değil, Allah'ın insana korunmak üzere emanet ettiği bir varlık olarak değerlendiren yaklaşımın çevre etiğine katkısı incelenecektir. Mizan başlığı altında ise, evrenin ilahî denge üzerine kurulu yapısı ve bu dengenin korunmasının toplumsal ve bireysel ahlakla bağı vurgulanacaktır. Çalışmada ayrıca klasik İslam filozoflarının (Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd) bütüncül varlık anlayışlarıyla sufî düşünürlerin –özellikle Mevlânâ, İbn Arabî ve Yunus Emre'nin– doğaya dair mistik yaklaşımlarına yer verilerek, çevreye yönelik derinlikli bir sevgi ve saygının tasavvuf geleneğinde nasıl köklendiği ortaya konacaktır.

Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, modern ekolojik krizin insanın varlık bütünlüğünden kopuşu ve doğayı kutsallığından arındırmasıyla nasıl derinleştiği sorusudur. Amaç, İslam düşüncesinin tevhid, emanet ve mizan kavramları üzerinden bu kopuşa alternatif bir çevre etiği ve ekolojik paradigma sunabileceğini ortaya koymaktır. Çalışmanın özgünlüğü, klasik İslam felsefesi, tasavvufî düşünce ve çağdaş ekolojik tartışmaları birlikte değerlendirerek disiplinler arası bir okuma önermesinden kaynaklanmaktadır. Yöntem olarak, nitel ve betimleyici bir yaklaşım benimsenmiş; Kur'an ayetleri, felsefî metinler, sufî eserler ve çağdaş literatür karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, hem çevre felsefesi hem de İslam ahlakı literatürüne katkı sağlamayı, İslamî çevre düşüncesinin güncel çevre sorunları karşısında yeniden yorumlanabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

1. Modern Ekolojik Kriz ve İslamî Cevap

Modern çağın en derin krizlerinden biri, insanın doğayla olan ilişkisinde yaşadığı kopuştur. Bu kopuşun kökeninde, modern düşüncenin metafizik ve manevi boyutları reddetme eğilimi bulunmaktadır. Modern epistemoloji, yalnızca gözlemlenebilir ve ölçülebilir olanı bilgi olarak kabul ederek, doğayı indirgemeci bir biçimde bir "nesne" ya da "kaynak" statüsüne hapsetmiştir. Böylece tabiat, üzerinde tasarruf edilecek, ekonomik ve teknolojik süreçlerin hammaddesi hâline gelmiş; kutsallığından ve ilahî işaret olma vasfından koparılmıştır. Bu zihniyet, yalnızca teorik bir yaklaşım olarak kalmamış, endüstri devrimiyle birlikte fiili bir çevresel tahribata dönüşmüştür. Nitekim modern ekolojik krizin en önemli sebeplerinden biri, doğayı anlamada metafizik boyutun dışlanması ve insanın kendisini mutlak özne, doğayı ise mutlak nesne olarak görmesidir. Lynn Jr. White'a göre, "*ekolojik krizimiz, ortaya çıkan tamamen yeni, demokratik bir kültürün ürünüdür*" (White, 1967: 1204) ve bu sorundan nasıl kurtulacağımızı düşünmemiz gerekir. White'a göre, modern insanın çevreyle kurduğu bu yeni ilişki biçimi, doğayı kutsal bir bağlamdan koparak yalnızca üretim, tüketim ve hâkimiyet nesnesi hâline getirmiştir.

Bu yaklaşımın pratik yansımaları günümüzde çok daha görünür hâle gelmiştir. Dünya nüfusunun yarısından fazlasının şehirlerde yaşaması, doğal dünya ile kurulan bağı giderek zayıflatmış, hatta neredeyse tamamen koparmıştır. Kentsel yaşam tarzı, insanı tabiatın doğrudan deneyiminden uzaklaştırmakta; çocukların sütü market rafındaki plastik kutulardan ibaret sanması, bu kopuşun çarpıcı bir göstergesi olmaktadır. Doğa ile kurulan temas ise çoğu zaman yüzeysel bir eğlence ya da turistik etkinlik biçiminde gerçekleşmekte, hayvanat bahçesi ya da milli park ziyaretleri çocuklara ve gençlere yalnızca farklı bir "görüntü" sunmakta; onların tabiatla bütünleşmesine, manevî derinlik kazanmasına aracılık etmemektedir. Bu tablo, yalnızca Batı toplumları için değil, modernleşmenin etkisiyle şehirleşen ve tüketim kültürünü benimseyen Müslüman toplumlar için de geçerlidir (Khalid, 2019: 148). Bütün vahiy geleneklerinde doğa, kutsal bir yönü bulunan, Allah'ın bir yaratığı olarak saygı duyulan ve belirli sınırlar içinde faydalanılan bir varlık olarak görülmüştür (Ekinci, 2018: 131). İslam düşüncesi açısından da tabiat, Allah'ın ayetlerinden biridir ve onunla kurulan temas yalnızca bilgi veya fayda değil, aynı zamanda ibadet ve zikri besleyen bir tecrübe olarak değerlendirilmelidir (Guenon, 2019: 159, 168).

Fazlun Khalid bu noktada çevreye İslami yaklaşımın üç boyutlu bir cevap sunduğunu ifade eder. İlk olarak, yeryüzünü kutsal bir emanet olarak görmek, insanın doğa ile ilişkisini yalnızca faydacı değil, aynı zamanda manevi bir perspektife taşır. Modern dönemde kaybedilen bu kutsallık bilincinin yeniden ihyası, çevre krizinin kök sebeplerini anlamak açısından kritik önemdedir. İkinci olarak, İslam'ın sunduğu etik çerçeve, insan-doğa ilişkisini sorumluluk bilinci üzerine yeniden kurar; böylece hem acil çevresel sorunlara çözüm geliştirmeyi hem de uzun vadeli davranış değişiklikleri için sağlam bir temel oluşturmayı mümkün kılar. Üçüncü olarak, çevre sorunlarını politik ekonomi perspektifinden ele almak, Müslüman toplumların refah anlayışını gözden geçirmesini ve doğayı tahrip etmeden sürdürülebilir bir yaşam modeli kurmasını gerektirir. Bu üç boyut, İslamî çevre perspektifini salt teolojik bir tartışma olmaktan çıkarıp pratik, bütüncül ve dönüştürücü bir çerçeveye taşır (Khalid, 2019: 149-150).

Seyyid Hüseyin Nasr, modern çevre krizinin kökeninde sekülerleşmiş doğa anlayışının bulunduğunu vurgular. Ona göre modern insan, doğayı kutsallığından arındırarak salt bir "madde" ve "kaynak" olarak görmeye başlamıştır. Bu zihniyet, Batı biliminin indirgemeci doğa tasavvurunun ve modern teknolojinin ürünüdür (Nasr, 1990b). Nasr'ın ifadesiyle: *"Sekülerleşmiş Batı insanının aklında ve ruhunda tabii düzenin tabiatüstü kaynaklar kadar tabiatın kendisinden de yabancılaşmanın nasıl bu derece derinde olduğu görülmektedir."* (Nasr, 1990b: 170). Bu yabancılaşma, modern insanın çevreyle ilişkisinde köklü bir kırılmaya işaret etmektedir. Buna karşılık İslam düşüncesi, doğayı Allah'ın ayetlerinden biri olarak görür; tevhid ilkesiyle varlığın birliğini vurgular, emanet anlayışıyla insanın doğayı sahiplenmek değil korumakla yükümlü olduğunu bildirir, mizan kavramıyla da evrendeki ilahî dengeyi hatırlatarak aşırılığın ve israfın bu dengeyi bozduğunu öğretir.

Modern ekolojik kriz karşısında geliştirilen en dikkat çekici yaklaşımlardan biri "eko-fıkıh"tır. Eko-fıkıh, İslam hukukunun çevre sorunlarına cevap verebilecek şekilde yeniden yorumlanması çabasını ifade eder. Geleneksel fıkıhta çevre genellikle insan merkezli maslahat anlayışı çerçevesinde ele alınmış, çoğu zaman doğanın korunması insan yararına indirgenmiştir. Oysa çağdaş yaklaşımlar, çevrenin yalnızca insan için değil, kendi varlık değeriyle korunması gereken bağımsız bir unsur olduğunu vurgular. Bu nedenle çevrenin korunması, ikincil ihtiyaçlar (hâciyyât) kapsamında değil, temel gereklilikler (zarûriyyât) içinde değerlendirilmelidir. Böylece ekolojik dengeyi gözetmek, yalnızca insanın faydası için değil, Allah'ın insana emanet ettiği düzeni koruma sorumluluğu nedeniyle dini bir yükümlülük hâline gelir (Hazar, 2022).

Ekoteoloji tartışmalarında İslam'ın özgün katkısı, varlığı kutsal bir bütün olarak görmesinde yatmaktadır. Doğa yalnızca gözle görülür bir sistem değil, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli alanıdır. Bu bakış açısı, günümüz çevre krizine alternatif bir paradigma sunar: doğayı korumak yalnızca pragmatik bir zorunluluk değil, imanî bir vecibedir (Kılınç, 2022). Nitekim Kur'an'da *"O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."* (Rûm 30/30) buyurularak, insanın yaratılış fıtratı gereği tabiatla uyum içinde yaşaması gerektiği hatırlatılır. Masri'ye göre, yeryüzündeki tüm sorunlarımızın çözümü, insanlığın bu tür bir Tanrı'nın iradesine tam teslimiyetinde ve O'nun doğa kanunları aracılığıyla ifade ettiği iradesini yerine getirmeye çalışmasında yatmaktadır (Masri, 1992: 22).

Bu çerçevede Naci Kula, Kur'an'daki insan–çevre ilişkisini değerlendirirken özellikle "fesad" kavramına dikkat çeker. "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" (Bakara 2/11–12; Rum 30/41) uyarıları, çevre tahribatını yalnızca ekolojik bir sorun değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal bir yozlaşma olarak yorumlamaktadır. Kula'ya göre Kur'an, insanı doğayla çatışan değil, onunla birlikte var olan bir varlık olarak görür (Kula, 2011: 127). Dolayısıyla doğayı tahrip etmek, insanın kendi varoluş gayesine zarar vermesi anlamına gelir. Bu yaklaşım, ekolojik krizin yalnızca teknik veya bilimsel yöntemlerle çözülemeyeceğini; köklü bir değerler, ahlak ve sorumluluk bilinciyle ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, modern ekolojik krizin temelinde doğanın kutsallıktan arındırılması ve insanın kendisini mutlak özne olarak görmesi yatmaktadır. İslam düşüncesi ise, tevhid, emanet ve mizan ilkeleri üzerinden insan-doğa ilişkisini yeniden anlamlandırarak bu krize alternatif bir

paradigma sunmaktadır. Bu paradigma, doğayı Allah'ın ayetlerinden biri olarak kabul eder; çevreyi korumayı imanî bir vecibe, ahlaki bir yükümlülük ve toplumsal bir sorumluluk olarak temellendirir. Böylece İslamî çevre etiği, modern seküler anlayışın sınırlılıklarını aşarak hem teorik hem de pratik düzlemde sürdürülebilir bir çözüm imkânı ortaya koymaktadır.

2. Tevhid: Varlığın Birliği ve Ekolojik Ahlak

İslam'da tevhid ilkesi, yalnızca Tanrı'nın birliğini değil, aynı zamanda varlığın bütünlüğünü ifade eder. Bu ilke, evrenin ve içindeki tüm varlıkların aynı ilahî hakikatin yansımaları olduğu fikrine dayanır. Kur'an, doğayı Allah'ın ayetlerinden biri olarak tanımlar: *"Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?"* (Fussilet 41/53). Bu ayet, doğanın kutsallığını ve insanın onunla karşıt değil, bütüncül bir ilişki içinde olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla ekolojik yıkımın kökeninde yalnızca teknolojik veya ekonomik faktörler değil, varlığın birliğini reddeden parçalanmış modern zihin yapısı bulunmaktadır. Kur'an'da yeryüzünün canlıların yaşam alanı olarak düzenlenmesi (Rahman 55/10), bitkilerin ve hayvanların çiftler halinde yaratılıp ekosistemin dengesi için vazifelendirilmesi (Tâhâ 20/53–54), evrenin sürekli ilahî işaretlerle dolu olduğunu hatırlatır (Bakara 2/164). Kur'an, bitkilerin ve ağaçların canlı varlıklar olduğuna, onların da erkek ve dişi olarak çiftler halinde yaratıldıklarını belirterek dikkatimizi çeker. İnsanlar ve hayvanlar gibi, onlar da üremeye ve türlerini sürdürmeye devam etmek zorundadır (Masri, 1992: 12). Buna göre, doğaya zarar vermek yalnızca biyolojik bir tahribat değil, aynı zamanda Allah'ın kudretini yansıtan bütünlüğün ihlalidir.

Bu perspektiften bakıldığında, doğayı yalnızca fiziksel bir kaynak veya ekonomik bir nesne olarak değil, Allah'ın varlığının sürekli bir tecellisi olarak görmek gerekir: *"Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"* (Bakara 2/115). İnsan, çevresinde gördüğü her canlı, bitki, su kaynağı veya ekosistem parçasının Allah'ın zâtıyla ilişkili olduğunu fark ettiğinde, doğaya yaklaşımını sadece kullanma veya hâkimiyet perspektifiyle değil, saygı ve sorumluluk çerçevesinde biçimlendirmelidir. Allah'ın sınırsız bilgisi ve her şeyi kuşatan varlığı, tabiatın her köşesinin ilahi bir düzen ve anlam taşıdığını gösterir; dolayısıyla çevreyi korumak, onu tahrip etmemek ve doğal dengeyi gözetmek, sadece ekolojik bir zorunluluk değil, aynı zamanda ibadet ve ahlaki bir yükümlülük hâline gelir. Bu bağlamda, Özdemir'in vurguladığı üzere, Kur'an'ın öğretisine göre gerçek imana erişmek için gerekli temel şartlardan biri, çevresini saran tabiat varlıklarını, basit birer eşya gibi değil, fakat Allah'ın insana olan iyiliğinin belirtileri olarak görmesidir (Özdemir, 2006: 164). Bu yaklaşım, tevhid ilkesinin yalnızca metafizik bir inanç değil, aynı zamanda insanın doğaya bakışını şekillendiren bir bilinç biçimi olduğunu göstermektedir.

Bu bakış açısıyla doğa, Allah'ın varlığının görünür ve sürekli bir yansımasıdır ve insan, halîfe olarak bu ilahi tecelliyi gözetmek ve sürdürülebilir bir dengeyi korumakla sorumludur. Çevreyi korumak, bu nedenle yalnızca ekolojik bir zorunluluk değil, aynı zamanda imanî bir vecibe ve ahlaki bir yükümlülük hâline gelir. Nitekim *"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır ve Allah her şeyi kuşatmaktadır"* (Nisa 4/126) ayeti, tabiatın bütünüyle ilahi varlığın kuşatması altında bulunduğunu ortaya koyar. Nasr'ın belirttiği gibi,

> İslâmi bakış açısına göre, Allah insanları ihata eder ve kuşatan nihai (muhit) çevredir. Ayette görüldüğü üzere, Allah her şeyi kuşatmıştır, Allah her şeyin muhitidir, gerçekten de insan ilahi Muhit'e gark olmuştur ve ancak nefsinin günah işlemesinin altında yatan ve zikirle üstesinden gelinebilecek olan gaflet ve dalgınlık yüzünden bunun idrakinde olmamaktadır. Allah'ı zikir etmek, onu her yerde görmek ve el-Muhit olarak onun hakikatini hissetmek demektir. Gerçekten de çevre krizine, insanın kendisini kuşatan ve hayatını idame ettiren hakiki Çevre olarak Allah'ı görmeyi reddetmesinin sebep olduğu söylenebilir (Nasr, 1990b: 158).

Bu nedenle ekolojik kriz, aslında manevî bir yabancılaşmanın sonucudur. William Chittick de bu noktada çevre krizini yalnızca ekonomik ya da teknolojik bir sorun olarak değil, daha derin bir metafizik kopuş olarak değerlendirir. Ona göre modern insan, varlığın kutsal boyutunu unutmuş, doğayı Allah'ın ayetleri arasından çıkararak yalnızca nesnel ve faydacı bir bakışla değerlendirmeye başlamıştır. Bu yaklaşım ekolojik dengesizliğin temel sebebidir. Chittick, Kur'an'daki *"Allah her şeyi kuşatır"* (Fussilet 41/54) ilkesini hatırlatarak, doğanın ilahî varlığın bir tecellisi olduğunu vurgular. Bu bakış, insanın doğa karşısındaki konumunu hâkimiyet değil, emanet ve sorumluluk bilinciyle yeniden tanımlar (Chittick, 1986).

Tevhid anlayışının çevre ve varlık bütünlüğüne dair boyutu, sufî gelenekte de güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Yunus Emre'nin "*Mânâ bahrine daldık vücud sırrını bulduk, İki cihan serteser cümle vücudda bulduk, Bu çiğinin gökleri tahte's-serâ yerleri, Yetmiş bin hicâbları cümle vücudda bulduk"* (Yunus Emre, 2016: 161) dizeleri, İslam düşüncesinde tevhid ilkesinin tasavvufî yorumunu yansıtır. Burada şair, varlığın sırrının Allah'ın birliğinde saklı olduğunu dile getirir. İki cihanın –dünya ve ahiretin– özünde aynı hakikatin, yani tevhidin tezahürleri olduğu belirtilir. "Yetmiş bin hicabları cümle vücudda bulduk" ifadesi ise, varlıkta görülen farklılıkların aslında tek hakikatin perdeleri olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, doğaya parçalanmış bir gerçeklik olarak değil, Allah'ın birliğini yansıtan ayetler bütünü olarak bakmayı sağlar. Dolayısıyla Yunus'un bu dizeleri, çevreyi ve tüm varlıkları tevhid bilinciyle değerlendirme gereğini hatırlatır.

Chittick'in tevhid yorumuna göre ise şehadet, iki tamamlayıcı boyut içerir: tenzîh (aşkınlık) ve teşbîh (içkinlik). Tenzîh, Allah'ın tüm varlıklardan ayrı ve kıyaslanamaz olduğunu vurgulayarak insanın çevre üzerinde mutlak hâkimiyet iddiasını sınırlar; teşbîh ise tüm varlıkların gerçekliklerini Allah'tan aldığını göstererek doğanın her unsurunu ilahî bir tecelli olarak kutsallaştırır (Chittick, 2005: 27). Bu çift yönlü perspektif, İslam ekoloji düşüncesine güçlü bir teolojik ve etik zemin kazandırır. Şehadet bağlamında aşkınlık (tenzîh) ve içkinlik (teşbîh) ikiliği, İslam ekoloji perspektifinde doğayla ilişkimizin temel çerçevesini sunar. Tenzîh, Allah'ın tüm varlıklardan ayrı ve kıyaslanamaz olduğunu vurgulayarak, insanın çevreye hâkimiyetini mutlaklaştırma eğilimini sınırlar; doğa, bağımsız ve kutsal bir gerçeklik olarak saygıyı hak eder. Teşbîh ise, tüm varlıkların gerçekliklerini Allah'tan aldığını göstererek, tabiatın kendisinin bir ilahi yansıma ve yaratıcıyla sürekli bir bağlantı içinde olduğunu hatırlatır. Bu açıdan her bitki, hayvan, nehir veya dağ, yalnızca biyolojik bir sistem değil, aynı zamanda Allah'ın varlığının bir tecellisi olarak görülür. Dolayısıyla İslam perspektifinde çevreyi korumak ve ona zarar vermemek, sadece ekolojik bir zorunluluk değil, aynı zamanda yaratılışın içkin değerini ve ilahi gerçekliği tanımanın bir ahlaki yükümlülüğü hâline gelir. İnsan, halîfe olarak bu dengeyi gözetmek, tabiatın "ilahi tecelli" niteliğini fark etmek ve onu sürdürülebilir bir biçimde yaşatmakla sorumludur. Chittick'in ifade ettiği bu iki bakış açısı, çevreyi hem aşkın bir yaratıcıyla ilişkili olarak hem de içkin bir değer taşıyan varlıklar bütünü olarak kavrayarak,

İslam ekoloji etiğine güçlü bir felsefi ve manevi temel sağlar.

Sonuç olarak tevhid ilkesi, İslam çevre etiğinin yalnızca metafizik değil, pratik bir ilke olarak da temellendirilmesini sağlar. İnsan, "halîfe" olarak doğaya karşı sorumludur; çevreyi korumak, Allah'ın birliğini yansıtan düzeni korumak anlamına gelir. Bu çerçevede, tevhidî ekoloji, modern çevre krizine yalnızca çözüm değil, aynı zamanda ontolojik bir yeniden yöneliş teklif eder: doğayı yeniden kutsallaştırmak, yani varlığın ilahi bütünlüğünü fark ederek yaşamı bu bilinçle sürdürmek.

3. Halife ve Emanet: İnsanın Doğadaki Rolü

Kur'an'da insan, "yeryüzünde halife" (Bakara 2/30) olarak tanımlanır. Bu kavram, çoğu zaman yanlış yorumlandığı gibi doğa üzerinde sınırsız hâkimiyet hakkını değil, bilakis sorumluluk ve emanet bilincini ifade eder. İnsanın halifeliği, yaratılış düzenini koruma görevini yüklenmesi anlamına gelir. İslam çevre etiği literatüründe *emanet* ve *halifelik* kavramları, insanın doğayla ilişkisini yalnızca faydacı değil, sorumluluk temelli bir zeminde yeniden düşünmeyi gerektirir. Kur'an'a göre insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak, tabiatı yönetmek değil korumakla yükümlüdür. Bu bağlamda, Sayem'in ifade ettiği gibi, Kur'anî halifelik ve emanet paradigması, insanın sorumluluğu ile çevresel korumayı dengeleyen kapsamlı bir etik çerçeve sunar; insanoğlunun doğanın mutlak sahibi değil, onun emanetçisi olduğunu vurgular (Sayem, 2021:164-167). Bu yorum, İslam'ın insan merkezli bir üstünlük anlayışını değil, varlıklar arası karşılıklı bağımlılığı esas alan bütüncül bir çevre etiği sunduğunu göstermektedir. Doğa, insana ait bir mülk değil, Allah'ın insana tevdi ettiği bir emanettir. Dolayısıyla çevreye verilen zarar yalnızca biyolojik bir kayıp değil, aynı zamanda ahlaki bir ihlal ve emanete sadakatsizlik anlamına gelir. Kur'an'da insana isimlerin öğretilmesi (Bakara 2/31) bu sorumluluğun sembolik ifadesi olarak görülür; fakat bu üstünlük, doğayı tahakküm altına almak için değil, ilahi düzeni gözetmek için insana verilmiştir. Nitekim *"Emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir"* (Ahzâb 33/72) ayeti, insanın sorumluluğunun büyüklüğünü ve bu emaneti yanlış kullanma tehlikesini açıkça gösterir.

İslam düşüncesinde bu sorumluluk, insanın "teomorfik" yani ilahî sureti yansıtan varlık olmasıyla temellenir. İnsanın doğa üzerinde tasarruf hakkı bu kimliğe bağlıdır; aksi halde bu hak, yaratılış düzenine karşı bir isyana dönüşür (Nasr, 1990a: 96). Bu nedenle çevreyi bozmak, yalnızca ekosisteme değil, aynı zamanda yaratıcıya karşı işlenen bir ihlal niteliği taşır: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" (Kasas 28/77). Her şeyin mutlak sahibi olan Allah, Kur'an'da insanın yeryüzünde halife olduğunu, kâinattaki her şeyin onun hizmetine sunulduğunu belirtmektedir. Ancak bu durum, insanın doğa üzerinde sınırsız bir tasarruf hakkına sahip olduğu anlamına gelmez. Doğa, Allah'ın geçmişten geleceğe tüm insanlığa bir lütfu olup, mutlak mülkiyeti yalnızca Allah'a aittir. Bu nedenle sorumluluk bilincine sahip her insan, doğaya hükmetmeye ya da onu ele geçirmeye çalışmak yerine, onun gerçek sahibinin Allah olduğunu idrak etmeli ve yaşadığı süre boyunca doğayı kendisine emanet edilmiş bir değer olarak görüp bu bilinçle hareket etmelidir (Gümüş Böke, 2019: 239). Bu yaklaşım, çevre etiğini yalnızca faydacı bir ahlak anlayışıyla değil, imanın doğal bir sonucu olarak konumlandırır.

Kur'an'da emanet bilincinin en somut yansımalarından biri, doğal kaynakların kullanımında israf yasağıdır. En'âm Suresi'nde şöyle buyrulur: *"Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez"* (En'âm 6/141). Bu ayet, üretim ve tüketim dengesinin yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda ahlaki ve dini bir mesele olduğunu göstermektedir. Burada ürünlerin çeşitliliği ve bolluğu Allah'ın bir lütfu olarak hatırlatılırken, onların kullanımında adalet, paylaşım ve ölçülülük ilkeleri öne çıkarılmaktadır. İsraf yasağı, insanın çevreyle olan ilişkisinde temel bir sınır koyarak halifelik sorumluluğunu somutlaştırır. Zira tabiatın sunduğu nimetleri bilinçsizce tüketmek, yalnızca ekolojik bir dengesizlik değil, aynı zamanda emanete ihanet anlamına gelir.

Klasik İslam ahlak geleneğinde, emaneti koruma temel bir fazilet olarak kabul edilmiştir. Ebû Ali er-Ruzbarî'nin insanın dört temel niteliğini "doğru söz, doğru amel, doğru sevgi ve emaneti koruma" şeklinde sıralaması (es-Sülemî, 2014: 96), çevre etiği açısından da dikkate değerdir. Bu ilkeler, çevreyle kurulan ilişkide dürüstlük, ölçülülük, sevgi ve sorumluluk temellerini oluşturur. Ruzbarî'nin işaret ettiği gibi, insanın emanete riayeti yalnızca toplumsal ilişkilerde değil, doğa karşısında da geçerlidir.

Modern dönemde ise Muhammed İkbal'in şiirleri, insanın halifelik sorumluluğunu farklı bir boyutta hatırlatır. Örnek olarak, İkbal'in *Şikâyet ve Cevabı* eserindeki şiirleri, yalnızca Müslüman toplumların tarihsel serencamına değil, aynı zamanda çevresel krize dair etik bir uyarı olarak da okunabilir. Şairin *"Akıl senin kalkanın, aşk ise kılıcındır senin; Ey derviş! Tüm dünyaya yayılmıştır senin halifeliğin; Mâsivayı yakan bir ateştir senin tekbirin; Eğer Müslümansan kaderini belirler tedbirin*" (İkbal, 2015: 107) ifadesi, insanın yalnızca sosyal düzen değil, tabiat üzerinde de sorumluluk taşıdığını vurgular. İkbal'in şiirsel dili, modern ekolojik krizi, halifelik bilincinin kaybıyla ilişkilendirerek, Müslüman topluluklara çevre karşısında hesap verebilirlik bilincini hatırlatır. Bütün bu perspektifler, halifelik ve emanet anlayışının ekolojik krizin aşılmasında merkezî bir rol üstlenebileceğini göstermektedir. İnsanın doğayla ilişkisi, tahakküm ve tüketim değil; koruma, adalet, sevgi ve sorumluluk ilkeleri üzerinden yeniden düşünülmelidir.

Tüm bu yaklaşımlar, İslam düşüncesinde halifelik ve emanet kavramlarının çevre etiği açısından merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. İnsan-doğa ilişkisi, tahakküm, tüketim ve sömürü ilkeleri üzerine değil; adalet, koruma, sevgi ve sorumluluk ilkeleri üzerine yeniden inşa edilmelidir. Emaneti korumak, sadece doğayı muhafaza etmek değil, aynı zamanda ilahi düzenin sürekliliğine katkı sunmak anlamına gelir. Bu çerçevede halifelik bilinci, modern çevre krizine karşı İslamî bir ahlaki alternatif sunmaktadır: İnsanın yeryüzündeki varlığı, hükmetme değil, hizmet etme göreviyle anlam kazanır.

4. Mizan: Kozmik Denge ve İtidal

Kur'an'da "mizan" kavramı, evrenin yalnızca fiziksel düzenini değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal ölçüsünü de ifade eden temel bir ilkedir. *"Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız"* (Rahman 55/7–8) ayeti, evrendeki tüm varlıkların, belirli bir ölçü ve uyum dâhilinde yaratıldığını bildirir. Bu ölçü, Allah'ın hikmetine dayanan bir kozmik düzenin varlığına işaret eder. Bu düzen, insanın doğayla olan ilişkisinde de yol gösterici bir ölçü işlevi görmektedir. Nitekim *"Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"* (Kamer 54/49) ve *"Allah gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı"* (Ankebût 29/44) ayetleri, varlık âleminin tesadüfi değil, ilahî bir denge ve amaç doğrultusunda yaratıldığını vurgular. Allah yeryüzünü bereketli ve verimli kılmıştır. İnsanın yapması gereken, yeryüzünün kendisine bahşettiği bu nimetlerden faydalanmak ve aynı zamanda yeryüzünün zarar görmesini ve yok olmasını engellemektir. Başka bir deyişle, insan yeryüzündeki dengeye aykırı davranmamalıdır (Demircioğlu, 2015: 129).

İslam düşüncesinde mizan kavramı, yalnızca kozmik düzenin işleyişini açıklayan bir metafizik ilke değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal davranışların ölçütü olarak da kabul edilir. Kur'an'da *"Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur"* (Furkan 25/67) ifadesiyle, tüketim ahlakında denge ve ölçülülük ilke hâline getirilmiştir. Aynı şekilde *"Bir de akrabaya, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma. Zira böyle saçıp savuranlar şeytanın dostlarıdır"* (İsrâ 17/26–27) ayeti, savurganlığın yalnızca bireysel bir hata değil, toplumsal düzeni ve doğal kaynakların sürekliliğini tehdit eden bir sapma olduğunu ortaya koyar. Çevre ve ekolojik denge açısından bakıldığında, kâinatın bütün unsurlarıyla insana hizmet edecek şekilde yaratıldığı, ancak bunun Allah'ın koyduğu ölçülere uygun yaşandığında bozulmadan varlığını sürdürebileceği görülür. İslam'ın israfı yasaklayıp bunun karşısında iktisadı, yani ölçülü ve dengeli olmayı esas alması, çevre felaketlerini önlemenin en temel ilkesidir. İktisat, kaynakları kullanırken adaleti gözetmek, her şeyi yerli yerinde ve gerektiği kadar kullanmak anlamına gelir (Koçyiğit, 2020: 70-71). Böylece, Kur'an'ın öngördüğü ekolojik etik, "adalet–ölçü–denge" üçlüsü üzerine inşa edilir. Dolayısıyla mizan ilkesi, ekolojik denge ile ahlaki dengeyi iç içe düşünmeye çağırır. İnsan, kendi arzularında aşırıya kaçtığında nasıl ruhsal bir dengesizlik yaşıyorsa, toplum ve doğa da ölçüsüzlüğün hüküm sürdüğü yerde kaosa sürüklenir. Bu nedenle Kur'an, mizan kavramını yalnızca kozmik değil, aynı zamanda etik bir sorumluluk kategorisi olarak sunar. İnsanın halifelik konumu, bu ölçüyü gözetme yükümlülüğünü de beraberinde getirir. Modern çevre krizinin temelinde, bu ilahi ölçü fikrinin unutulması yatmaktadır. Tüketim kültürü, sınırsız büyüme ideolojisi ve doğayı yalnızca ekonomik bir kaynak olarak gören anlayış, mizan dengesini hem doğada hem de insanın değer dünyasında bozmuştur. Buna karşılık İslam düşüncesi, "vasat ümmet" (Bakara 2/143) anlayışıyla orta yolu, yani itidali, hem bireysel hem toplumsal ölçekte sürdürülebilirliğin etik ilkesi olarak sunar.

Bu çerçevede mizan, kozmosun düzeniyle insanın ahlakı arasında kurulan köprü niteliğindedir. Nasr'ın ifadesiyle, "*modern çevre bunalımı, insanın içsel mizanını kaybetmesinin dış dünyadaki tezahürüdür*" (Nasr, 1990b: 161). Bu tespit, doğadaki dengesizliğin yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda ruhsal ve ahlaki bir bozulma sonucu

olduğunu açıklar. Dolayısıyla çevreyi korumak, yalnızca doğaya yönelik bir eylem değil, insanın kendi varoluş ölçüsünü yeniden bulma sürecidir.

Sonuç olarak, İslam düşüncesinde mizan ilkesi, insan ile doğa arasındaki ilişkiye bütüncül bir bakış kazandırır. Kozmik düzen, toplumsal adalet ve bireysel ölçülülük aynı hakikatin farklı tezahürleridir. İnsanın görevi, bu ilahi ölçüyü fark etmek ve onu yaşamın her alanında sürdürmektir. Dengeyi korumak, ibadetin bir biçimi; ölçüsüzlük ise ilahi düzene karşı bir nankörlük olarak görülmelidir. Böylece mizan, modern ekolojik kriz karşısında yalnızca teolojik bir kavram değil, İslamî çevre etiğinin en temel felsefi ilkesi hâline gelir.

5. Klasik İslam Filozoflarında Varlık Düzeni ve Ekolojik Sorumluluk

İslam düşüncesinde çevreye dair felsefi temelleri araştırırken Farabi'nin kozmoloji ve toplum anlayışı önemli bir katkı sunmaktadır. Farabi, evreni düzenli, hiyerarşik ve uyumlu bir bütün olarak görür; varlıkların birbirine bağlı ve tamamlayıcı bir yapı içinde var olduğunu savunur. Ona göre insan, bu kozmik düzenin dışında değil, bizzat onun bir parçasıdır. Bu nedenle insanın varoluşu, hem doğa ile hem de toplumla uyum içinde düşünülmelidir. Farabi, ideal toplumun erdemlerini bireyin doğayla uyumlu yaşamı ile ilişkilendirerek, ahlaki ve toplumsal düzenin kozmik düzenle uyumlu olması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, doğaya yönelik sorumluluğun yalnızca pratik değil, aynı zamanda felsefi ve ahlaki bir gereklilik olduğunu göstermesi bakımından çevre düşüncesine de kapı aralar.

Farabi'nin varlık anlayışında "ilk var olan", yani Allah, bütün diğer varlıkların varlığının ilk nedeni ve kaynağıdır. O, her türlü eksiklikten uzak, mutlak mükemmelliğe sahip bir tözdür. Farabi'nin ifadesiyle, *"Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma sonucudur"* (el-Farâbî, 2015: 34). Yani evrende var olan her şey, İlk Olan'ın mükemmel varlığından taşarak, dereceler halinde varlık kazanır. Bu taşma sürecinde, varlıklar hiyerarşik bir sıra içinde ortaya çıkar; en mükemmelden başlayarak giderek daha az mükemmel olanlara doğru bir düzen içinde dizilirler. Bu hiyerarşi, sadece metafizik bir açıklama değil, aynı zamanda evrendeki düzenin ve bütünlüğün felsefi bir ifadesidir. İnsan da bu zincirin bir halkası olarak doğanın ve kozmik düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Farabi'nin "her var olan, kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre varlığa gelir" sözü, insanın da varlık mertebeleri içinde belirli bir konuma sahip olduğunu, dolayısıyla çevresindeki varlıklarla ilişkisinin bir sorumluluk içerdiğini göstermektedir (el-Farâbî, 2015: 33-47). Bu anlayıştan hareketle, çevreyi ve doğayı hor görmek ya da tahrip etmek, aslında ilahi düzenin yansımasını bozmaya yönelik bir tavır olarak değerlendirilebilir. Farabi'nin bu kozmolojik tasavvuru, her şeyin bir bütünün parçası olduğu fikrini güçlendirmekte; böylece İslam düşüncesi içinde doğaya değer verme, onu koruma ve onunla uyumlu yaşama yönünde ahlaki bir temel sunmaktadır.

Farabi bu yaklaşımını şu sözleriyle daha da belirginleştirir: *"Yaratılış âlemine bakmalı ve ondaki sanatın emarelerini görmelisin; saf varlık âlemine bakmalı ve zatıyla var olan bir varlığı bilmeli ve O'nun nasıl zatıyla var olması gerektiğini bilmelisin"* (el-Farâbî, 2022: 37). Bu ifadede görüldüğü üzere Farabi, insanı doğaya yönelmeye, onda sergilenen sanatın ve hikmetin işaretlerini görmeye davet eder. Ona göre evrendeki her varlık, yalnızca kendisi için değil, ilahi varlığın bir tecellisi olarak anlam taşır. Doğa, bu bakımdan sıradan bir kaynak değil, Allah'ın birliğini, kudretini ve mükemmelliğini gösteren işaretlerle dolu bir sahnedir. Bu

perspektiften bakıldığında çevreyi hor görmek veya tahrip etmek, yalnızca maddi bir kayba yol açmak değil, aynı zamanda ilahi sanatın tecellisine zarar vermek anlamına gelir. Dolayısıyla Farabi'nin bu sözleri, çevreye yönelik sorumluluğun yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda ahlaki ve metafizik bir boyutu olduğunu ortaya koyar. Böylece İslam düşüncesi içinde çevreye duyarlı bir bilincin temellendirilmesine güçlü bir katkı sunar. Bu noktada Farabi'nin açtığı kozmolojik ve ahlaki çerçeveyi daha sistematik bir metafizik yapı içerisinde derinleştiren filozof ise İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, varlık anlayışını "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" ayrımı üzerinden geliştirerek, insanın evrendeki yerini ve doğayla ilişkisini farklı bir perspektiften temellendirir.

İbn Sînâ, Farabi'nin ortaya koyduğu kozmolojik düzen anlayışını metafizik açıdan daha sistematik bir zemine taşır. Onun varlık anlayışının merkezinde "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" ayrımı bulunur. İbn Sînâ şöyle der*: "Her varlık, ya zorunlu ya da mümkündür. Zorunlu varlık, mevcut olmadığı farzedildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen mevcut olandır. Mümkün varlık, mevcut olmadığı ya da mevcut olduğu farzedildiğinde kendisine imkânsızlık ilişmeyendir. Zorunlu varlık varlığı zorunlu olandır*" (İbn Sinâ, 2013a: 213). Bu ayrım, evrende her şeyin İlk Varlık olan Allah'a bağımlı bir düzende var olduğunu, hiçbir şeyin tesadüfen varlık kazanmadığını gösterir. Zorunlu Varlık, bütün düzenin kaynağıdır; mümkün varlıklar ise O'nun iradesi ve hikmetiyle var olan, birbiriyle bağlı unsurlardır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın kozmolojisi, doğadaki her varlığın yerinin ve anlamının olduğunu, bu nedenle insanın doğanın düzenine zarar vermesinin aslında bütün varlık zincirine zarar vermek anlamına geleceğini ortaya koyar. Böylece onun metafiziği, çevreye yönelik sorumluluklarımız için güçlü bir felsefi temel sağlar.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı sadece zorunlu ve mümkün varlık ayrımıyla sınırlı değildir; o, aynı zamanda evrende rastlantıya yer olmadığını da vurgular. Onun ifadesiyle:

> Rastgele olmayan evrenin, semavî parçaların, bitki ve hayvanların parçalarının oluşmasında şaşırtıcı etkilerin bulunduğunu ve hatta bir yönetimi gerektirdiğini inkâr etmemen gerekir. İnayet, İlk'in, varlığın bulunduğu iyilik düzenini bilmesi ve mümkün olan iyiliğin ve yetkinliğin bizatihi illeti olması ve zikredilen yönde de ondan razı olması, dolayısıyla mümkün olan en yetkin şekliyle bulunan iyilik düzenini akletmesi, böylece de mümkün olan bir düzene götürecek şekilde ondan en yetkin bir taşmayla taşmasıdır (İbn Sinâ, 2013a: 260).

Bu pasaj, İbn Sînâ'nın "inayet" teorisini ortaya koyar. Ona göre İlk Varlık, evrendeki düzeni ve iyiliği bilen, bunu mümkün olan en mükemmel şekilde varlık alanına çıkaran bir ilke konumundadır. Evrende görülen düzen, bitkilerden hayvanlara kadar her şeyde şaşırtıcı bir uyum ve amaçlılık göstermektedir. Bu bakış açısı, insanın doğayı gelişigüzel kullanamayacağını, aksine onda tecelli eden ilahi düzeni fark ederek ona saygıyla yaklaşması gerektiğini ima eder. Böylece İbn Sînâ, metafizik düşüncesi aracılığıyla doğanın bir bütün olarak korunması gerektiğini temellendirmekte ve çevre ahlakına dair önemli bir felsefi dayanak sunmaktadır.

İbn Sînâ'nın "inayet" teorisiyle birlikte ele alınan nizam-ı tabîî anlayışı, doğanın rastgele değil, amaçlı ve hikmetli bir düzene göre işlediğini ifade eder. Evrenin her bir unsuru, ister göksel küreler olsun ister hayvanlar ve bitkiler, varlık zincirinde kendi yerini ve işlevini taşır. Bu nedenle doğa, yalnızca insanın faydalandığı bir alan değil, kendi başına bir varlık düzenidir. İbn Sînâ'nın *zorunlu varlık–mümkün varlık* ayrımı ve *inayet* anlayışı birlikte düşünüldüğünde,

insanın doğaya zarar vermesi sadece ekolojik bir bozulma değil, aynı zamanda ilahi hikmetin tecellisine karşı bir sorumsuzluk olarak anlam kazanır. Varlıklar zincirinde her canlının ve her unsurun bir hakka sahip olduğu ima edilir; bu da insanı çevreye karşı sorumlu kılar. Aynı zamanda İbn Sînâ, evrendeki düzenin, mizanın insan davranışlarında da yansıması gerektiğini vurgular. Ona göre insan, yaratılış itibarıyla bir ölçü (miktar) ve denge üzerine var edilmiştir. Dolayısıyla insanın mutluluğu da bu ölçülülüğü korumasına bağlıdır. İbn Sînâ, insanın dünyevi hazlara aşırı yönelmesinin hem ruhsal hem ahlaki bir dengesizlik yarattığını söyler. Ona göre, insan bir ölçü dâhilinde yaratılmıştır, bu sebepten kendisinin de yaradılışına uygun olarak her eyleminde ölçüyü gözetmesi gerekir. Amacı ebedî mutluluk olup ölçüsünce dünya nimetlerinden faydalanan insan ölçüyü bulup mutluluğa ulaşmış demektir. (İbn Sînâ, 2013b: 176).

Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın "tavassut (ifrat ve tefrit arasında denge)" anlayışıyla açıklanır. Tavassut melekesi, insanın aşırılıklardan uzak durarak, ilahî nizamla uyumlu bir hayat sürmesi gerektiğini belirtir. Ona göre gerçek mutluluk, nefsin Allah'a yönelmesi ve aklın rehberliğinde ölçüyü korumasıyla mümkündür (Bilgin, 2023: 301). Bu, yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda kozmik düzenin korunmasına da hizmet eden bir ilkedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mizan anlayışı, yalnızca metafizik bir teori değil, aynı zamanda çevre etiği açısından da ahlaki bir çağrıdır. İnsan, hem ruhunda hem de doğayla ilişkisinde ölçüyü koruduğunda, evrendeki ilahi dengenin bir parçası hâline gelir; aşırılığa sapması ise hem içsel hem ekolojik bir bozulmaya yol açar. Böylece İbn Sînâ, İslam düşüncesi içinde çevre ahlakına dair güçlü bir felsefi zemin sunmuş ve doğanın korunmasını metafizik bir yükümlülük hâline getirmiştir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu metafizik zemin, sonraki filozoflar için de önemli bir referans olmuştur. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in etkisiyle doğanın amaçlılık ilkesini (teleoloji) merkeze alarak, her şeyin bir hikmet üzere yaratıldığını vurgulamış ve insan aklını bu düzeni korumakla yükümlü görmüştür.

İbn Rüşd, doğa, insan ve Allah arasındaki ilişkiyi "inayet" ve "ihtira" delilleri üzerinden temellendirir. Ona göre inayet delili iki esas üzerine kurulmuştur: *"Birincisi; kâinatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. İkincisi; bu uygunluk ve uyumluluk, bunu kasd ve irade eden bir fail yönünden zaruridir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkânsızdır"* (İbn Rüşd, 2015: 159). Bu yaklaşım, evrenin insan yaşamı için en uygun biçimde düzenlendiğini ve bunun bilinçli bir iradeyi gerektirdiğini ortaya koyar. Aynı şekilde ihtira delili de iki esas üzerine kurulmuştur: *"Birincisi; bu varlıklar ihtira olmuştur, yani yaratılmıştır. Bu hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şeydir. İkincisi; ihtira olunan her varlığın mutlaka bir ihtira edeni vardır. Dolayısıyla bir mevcudun mutlaka onu ihtira eden bir faili vardır"* (İbn Rüşd, 2015: 160). Bu ifadeler, doğadaki hiçbir şeyin kendi kendine var olmadığını, bilakis yaratıcı bir failin iradesiyle varlığa geldiğini vurgular. Bu iki delil birlikte ele alındığında, doğadaki düzenin hem ilahi hikmetin eseri olduğu hem de insana sorumluluk yüklediği görülür. İbn Rüşd'e göre insan aklı, bu düzeni kavramakla yükümlüdür; aşırılık, israf ve ölçüsüzlük gibi davranışlar hem doğaya hem insana zarar verdiği için ilahi hikmete aykırıdır. Böylece İbn Rüşd, çevreye dair sorumluluk bilincini doğrudan teolojik ve felsefi bir zemine yerleştirmiştir. Bugün çevre krizlerinin temelinde de aslında insanın bu ilahi düzeni gözetmemesi, yani varlıkların uyum ve hikmetini hiçe sayarak ölçüsüz davranması yatmaktadır.

Farabi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde, İslam felsefesinde çevreye dair dolaylı fakat güçlü bir bilinç ortaya çıkar. Farabi, evreni hiyerarşik ve uyumlu bir düzen olarak görmüş, insan toplumunun erdemlerini bu kozmik düzenle ilişkilendirmiştir. İbn Sînâ, "zorunlu varlık" ve "tabiî düzen" kavramlarıyla doğanın rastgele değil hikmetle yaratıldığını, varlıkların zincir halinde birbirine bağlı olduğunu vurgulamıştır. İbn Rüşd ise bu çizgiyi "inayet" ve "ihtira" delilleriyle daha açık biçimde temellendirerek, doğadaki uyumun tesadüf olamayacağını ve insanın bu düzene uygun davranmakla sorumlu olduğunu belirtmiştir. Böylece üç filozof, farklı kavramsal çerçeveler kullanmalarına rağmen, doğayı ilahi hikmetin bir yansıması, insanı da bu hikmetin bilincinde davranmakla yükümlü bir varlık olarak görmüşlerdir. Bu bakış, İslam düşüncesinde çevreyi yalnızca maddi bir kaynak değil, korunması gereken ilahi düzenin bir parçası olarak kavrama imkânı sunar.

6. Sufî Düşüncede Doğanın Canlılığı ve Saygı

Sufî düşüncede tabiat, Allah'ın kudret ve güzelliğinin bir aynası, ilahî tecellilerin zuhur ettiği bir mekân olarak görülür. Varlığın her zerresi, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması kabul edildiğinden, doğaya yöneltilen sevgi aslında Hakk'a duyulan muhabbetin bir uzantısıdır. Bu anlayışta ağaç, taş, kuş ya da su, yalnızca maddi varlıklar değil, kendi hâllerinde zikreden ayetlerdir. Kur'an'ın *"Güneş ve ay bir hesaba bağlıdır. Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler"* (Rahman 55/5-6) ve *"O'nu tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız"* (İsrâ 17/44) ayetleri, varlıkların Allah'a sürekli zikir halinde olduklarını açıkça ortaya koyar. Bu nedenle çevreye zarar vermek, yalnızca ekolojik bir tahribat değil, aynı zamanda evrensel zikrin uyumunu ihlal etmek anlamına gelir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde doğa unsurlarının konuşması, ilahî hakikati dile getiren semboller olarak kullanılır. O, tabiatı Allah'ın rahmetinin bir tecellisi olarak görür: *"Hakk'ın rahmeti öyle büyük bir lütuftur ki tasavvur edilemez, ancak eserleri görülür"* (Rûmî, 2010: 372-373). Bu yaklaşım, doğadaki düzenin ve varlıkların Allah'ın rahmetini ve kudretini yansıttığını, insanın bu işaretleri ibretle görmesi gerektiğini vurgular. Gazâlî de zikri yalnızca bireysel bir ibadet değil, bütün varlıkların katıldığı kozmik bir hareket olarak yorumlar. Ona göre çevre, salt kullanılacak bir kaynak değil, Allah'ı tesbih eden canlı bir bütünlüktür (el-Gazzâlî, 2010: 89). Çevreyi tahrip etmek, bu kozmik zikrin sesini kısmak veya onun ahengini bozmak anlamına gelir.

Sufî düşüncenin metafizik boyutu, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışıyla daha da derinleşir. Ona göre bütün çeşitlilik, tek bir hakikatin, Allah'ın, farklı tezahürleridir. Varlık âleminde görülen çokluk, aslında Bir'in farklı görünümlerinden ibarettir (Afifi, 1974: 28). Bu nedenle çevreyi oluşturan dağlar, nehirler, hayvanlar ve bitkiler yalnızca maddî varlıklar değil, hakikatin farklı zuhur biçimleridir. Dolayısıyla doğaya saygı, hakikate saygının bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu bakışını çağdaş dönemde William Chittick de desteklemiş ve kozmosu Allah'ın isimlerinin sürekli tecellisi olarak yorumlamıştır (Chittick, 2010). Böylece çevre, korunması gereken bir ekosistem olmanın ötesinde, ilahî hakikatin canlı bir aynası olarak kavranır.

Yunus Emre ise doğa tasavvurunu şiirsel bir dille ifade etmiştir: *"Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü, Çıkmış İslam bülbülleri öter Allah deyü deyü, Salınır Tûbâ dalları Kur'an okur hem dilleri, Cennet bağının gülleri kokar Allah diyü diyü"* (Yunus Emre, 2016: 332). Bu

dizelerde ırmaklar, kuşlar, ağaç dalları ve çiçekler, Allah'ı zikreden canlı varlıklar olarak tasvir edilir. Yunus'un yaklaşımı, tabiatı kardeşçe bir yakınlıkla kuşatan sufî duyarlılığın en berrak örneğidir. Burada çevreye duyulan sevgi, Hakk'a duyulan muhabbetten ayrı düşünülemez; doğaya zarar vermek ise Allah'ın zikrini bozan bir ihlal anlamına gelir. Bütün bu perspektifler, sufî düşüncede doğanın yalnızca ekolojik bir sistem değil, aynı zamanda ilahî rahmetin ve zikrin mekânı olarak görüldüğünü göstermektedir. Sufîlerin çevreye yaklaşımı, aşk ve sorumluluk temeli üzerinde yükselir; bu bakış açısı günümüz çevre krizine karşı hem teolojik hem de etik bir alternatif sunmaktadır.

Sonuç

İslam düşüncesi, doğayı kutsal bir emanet olarak görmesiyle modern çevre tartışmalarına özgün bir katkı sunmaktadır. Tevhid, halifelik/emanet ve mizan gibi temel kavramlar yalnızca metafizik ve teolojik düzlemde değil, aynı zamanda ekolojik sorumluluk ve etik düzleminde de belirleyici ilkeler olarak karşımıza çıkar. Bu ilkeler, insanın doğa ile ilişkisinde hem sınır koyucu hem de yönlendirici bir işlev görür. Tevhid, varlığın bütünlüğünü ve kutsallığını hatırlatarak insanı doğanın mutlak hâkimi değil, onunla aynı hakikatin bir parçası olarak konumlandırır. Halifelik, insana doğa üzerinde tasarruf hakkı değil, sorumluluk yükler; insan, kendisine emanet edilen bu düzenin koruyucusudur. Mizan ise evrendeki ilahî dengenin ifadesi olarak, israf, taşkınlık ve ölçüsüzlüğe karşı itidal ve sürdürülebilirlik ilkesini vurgular.

Günümüzde küresel boyutlara ulaşan ekolojik kriz, yalnızca teknik ya da ekonomik tedbirlerle aşılabilecek bir sorun değildir. Sorunun kökeninde, doğanın sekülerleşmesi ve insanın metafizik temellerden koparılarak kendisini mutlak özne, doğayı ise yalnızca tüketilecek bir nesne olarak görmesi yatmaktadır. Bu bağlamda, modern çevre sorunlarının çözümü için teknik ve hukuki önlemler kadar, ahlaki ve metafizik bir temele dayanan bütüncül bir yaklaşım gereklidir. İslam düşüncesi, bu noktada güçlü bir referans kaynağı sunmakta ve ekolojik krizi yalnızca çevresel bir sorun değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir yozlaşma olarak teşhis etmektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan biri, İslam'ın kadim mirasının, günümüz çevre sorunlarına uygulanabilir ilkeler barındırdığıdır. Tevhid, emanet/halifelik ve mizan ilkeleri, insan-doğa ilişkisini yeniden düşünmek için vazgeçilmez kavramlardır. Ancak bu kavramların günümüz çevre krizine karşı etkili olabilmesi, İslam hukukunun ve ahlakının ekolojik boyutunun daha görünür kılınmasıyla mümkündür. Bu bağlamda birkaç öneri öne çıkmaktadır:

1. İslamî Çevre Etiği'nin geliştirilmesi: Nasslara dayalı fakat çağdaş çevre felsefelerinden de istifade eden kapsamlı bir etik çerçeve oluşturulmalıdır. Bu çerçeve, çevreyi yalnızca insan için bir araç olarak değil, Allah'ın emaneti ve bağımsız hakları olan bir varlık olarak görmelidir.

2. Yeşil Fıkıh'ın kurumsallaştırılması: Çevre sorunlarının *zarûriyyât* kapsamında değerlendirilmesi, fıkhî açıdan çevreyi korumanın ciddi sorumluluk olarak kabul edilmesini sağlayacaktır. Böylece ekolojik dengeyi gözetmek yalnızca pragmatik değil, imanî ve fıkhî bir vecibe olarak temellendirilecektir.

3. Sufî geleneğin yeniden yorumlanması: Mevlânâ, Yunus Emre ve İbnü'l-Arabî gibi sufîlerin doğaya dair mistik yaklaşımları, modern çevre bilincini destekleyecek şekilde eğitim

ve kültür politikalarına entegre edilmelidir. Böylece çevreyle kurulacak ilişki, yalnızca etik değil, aynı zamanda sevgi ve muhabbet temelli bir bilince dönüşecektir.

4. Çevre hukuku ve yaptırımlar: Doğaya zarar veren eylemler için cezai müeyyideler geliştirilerek çevre hakkı bireysel ve toplumsal düzeyde korunmalıdır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun adalet ilkesini ekolojik boyuta taşıyacaktır.

5. Toplumsal bilinç ve yeşil tüketici anlayışı: Çevreye duyarlı bireylerin yetiştirilmesi için dinî eğitim kurumları, medya ve toplumsal hareketler desteklenmeli; bilinçli tüketim, israfın terk edilmesi ve sürdürülebilir yaşam tarzı teşvik edilmelidir.

Sonuç itibarıyla, İslam düşüncesinin sunduğu kavramsal miras, modern çevre sorunlarına karşı yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmaz; aynı zamanda pratik, uygulanabilir ve dönüştürücü çözümler de üretir. Bunun için ihtiyaç duyulan en temel şey, çevrenin salt araçsal bir değerle değil, kendi varlık değeriyle ele alındığı yeni bir zihniyet dönüşümüdür. Böyle bir dönüşüm, yalnızca çevre krizinin aşılmasına değil, aynı zamanda insanın kendi varoluş gayesini yeniden keşfetmesine de imkân sağlayacaktır.

Bu çalışma, modern çevre krizinin yalnızca teknik ve ekonomik boyutları olan bir sorun olmadığını; kökeninde, insanın varlıkla ve kutsal olanla kurduğu ilişkinin dönüşümünü barındırdığını ortaya koymuştur. Sanayi devrimiyle birlikte doğa, kutsallığından arındırılarak tüketilecek bir kaynak olarak görülmeye başlanmış; modern bilimin indirgemeci bakışı ve şehirleşmenin hızla artmasıyla da insan, tabiatla olan manevi ve metafizik bağını büyük ölçüde yitirmiştir. Bu bağlamda, dini geleneklerin ve özellikle İslam'ın sunduğu kavramsal miras, çevre krizini anlamak ve aşmak için güçlü bir alternatif paradigma olarak değerlendirilebilir.

Çalışmada İslam'ın üç temel ilkesi öne çıkarılmıştır: Tevhid, Halifelik/Emanet ve Mizan. Tevhid, varlığın bütünlüğünü ve ilahi birliği vurgulayarak doğayı sadece nesnel bir kaynak değil, Allah'ın ayetlerinden biri olarak konumlandırır. Halifelik, insana doğa üzerinde keyfî bir hâkimiyet değil, sorumluluk yükler; çevreyi tahrip etmek, bu emanetin ihlali anlamına gelir. Mizan ise evrendeki kozmik dengeyi ve itidal ilkesini hatırlatarak, israf ve ölçüsüz tüketimin ekolojik krizin temel sebepleri olduğunu ortaya koyar.

Bu üç ilkenin pratik ve düşünsel yorumlarını İslam filozofları ve sufîler derinleştirmiştir. Farabi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, kozmik düzenin hikmet ve amaçlılık üzerine kurulu olduğunu vurgulamış, insanın doğayla uyumlu yaşamasını hem felsefi hem metafiziksel olarak gerekli görmüşlerdir. Mevlânâ, Yunus Emre ve İbnü'l-Arabî gibi sufîler ise tabiatı Allah'ın kudret ve rahmetinin canlı bir tecellisi olarak değerlendirerek, doğayla kurulan ilişkinin sevgi, saygı ve zikre dayalı manevi bir boyut kazandığını göstermişlerdir. Bu yaklaşım, çevreyi yalnızca korunması gereken bir sistem değil, aynı zamanda ilahi bir topluluk, sürekli zikrin bir halkası olarak kavrar.

Modern ekolojik kriz bağlamında Seyyid Hüseyin Nasr'ın eleştirileri, modern insanın doğayı kutsallığından koparmasının çevre tahribatının en derin sebebi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fazlun Khalid'in çevreye İslami yaklaşım çerçevesinde sunduğu üç boyutlu çözüm önerisi -kutsallık bilincinin ihyası, etik çerçevenin güçlendirilmesi ve politik-ekonomik düzeyde dönüşüm- çalışmada tartışılan kavramlarla bütünleşmektedir. Naci Kula'nın fesad

kavramına yaptığı vurgu ise, çevre krizinin sadece ekolojik değil, aynı zamanda ahlâki ve toplumsal bir yozlaşma olduğunu göstermektedir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, İslam'ın kadim mirası çağdaş çevre sorunlarına yalnızca teorik bir katkı sunmakla kalmaz; aynı zamanda eko-fıkıh gibi yeni alanlarda pratik çözümler üretmeye de imkân verir. Çevre sorunlarının zarûriyyât kapsamında değerlendirilmesi, sufîlerin doğaya dair derinlikli yorumlarının eğitim ve kültür politikalarına yansıtılması, çevre hukukunun güçlendirilmesi ve toplumsal bilinçlenmenin artırılması, İslam çevre düşüncesinin günümüzdeki uygulanabilir boyutlarını göstermektedir.

Sonuç olarak, İslam düşüncesinin sunduğu kavramsal ve manevi miras, modern ekolojik krizin aşılması için hem zihinsel hem pratik düzeyde güçlü bir kaynak sunmaktadır. Bu mirasın güncel bir çevre etiği ve yeşil fıkıh anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanması, yalnızca çevre sorunlarına çözüm üretmekle kalmayacak, aynı zamanda insanın kendi varoluş gayesini yeniden keşfetmesine de katkı sağlayacaktır.

Extended Abstract

The Islamic intellectual tradition, with its integrative vision of the cosmos and humanity's role within it, offers a comprehensive framework to reexamine the moral and spiritual dimensions of environmental ethics. This study explores the metaphysical and ethical foundations of ecology in Islam through three interconnected Qur'anic principles -tawhid, trust, and balance- and examines how classical Islamic philosophy and Sufi spirituality converge to construct a holistic ecological consciousness. From the Qur'anic perspective, the universe is not an autonomous entity detached from God but a continuous revelation of the Divine Presence. The concept of Tawhid thus implies more than the oneness of God; it affirms the unity of all existence under divine order. Every element in nature -from the stars and mountains to plants and animals- participates in the remembrance of God. Consequently, harming nature is equivalent to violating this sacred harmony. The Qur'an repeatedly reminds believers that "whatever is in the heavens and the earth glorifies God" (Qur'an, 17:44), presenting the cosmos as a living community of worship. Within this theological context, environmental degradation represents not merely a material loss but a metaphysical rupture: a separation of humanity from the divine order of being. In contrast to modern secular epistemology -which fragments the world into objects of consumption and measurement- Islamic cosmology views nature as a mirror of the Divine. The principle of amanah and khilafah, derived from the Qur'anic verse "I will place a vicegerent on earth" (2:30), positions the human being not as the master of nature but as its moral guardian. The world is an entrusted realm (amanah), and humankind bears the duty to preserve its integrity. The Qur'an further emphasizes this by declaring: "We offered the Trust to the heavens, the earth, and the mountains, but they refused to bear it; man undertook it, yet he is unjust and ignorant" (33:72). Thus, ecological negligence isn't only a practical failure but also a spiritual betrayal of this covenant.

The third key principle, mizan, represents the divinely ordained balance that sustains creation. The Qur'an asserts, "He raised the heaven and established the balance so that you may not transgress in the balance" (55:7–9). This idea of equilibrium is not limited to physical order but extends to ethical and social behavior. The Qur'anic condemnation of waste "Indeed, Allah doesn't love the wasteful" (6:141) directly aligns with modern ecological calls for sustainability

and moderation. Through the notion of *wasatiyya* (the middle path), Islam offers a conceptual bridge between spirituality and ecological ethics, emphasizing harmony over excess, responsibility over exploitation. The paper further delves into the intellectual heritage of classical Muslim philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), and Ibn Rushd (Averroes). For al-Farabi, the cosmos is a hierarchically structured but harmonious order in which every being participates in the divine perfection. The ideal human life, and by extension the ideal society, must mirror this cosmic order by cultivating justice, balance, and virtue. Ibn Sina elaborates on this structure through his distinction between the Necessary Existent (God) and contingent beings. His theory of *inayah* (divine providence) asserts that all elements of the natural world exist with purpose and order; hence, ecological destruction represents a disruption of this providential harmony. Ibn Rushd, integrating Aristotelian teleology with Islamic theology, argues that every part of creation serves a divinely intended function (*hikmah*). For him, rational understanding of nature is an act of worship, and misuse of natural resources constitutes defiance against divine wisdom. Collectively, these thinkers situate humanity within, not above, the cosmic order affirming an ontological interdependence that grounds a proto-ecological philosophy.

The Sufi tradition deepens this intellectual foundation by infusing it with experiential spirituality. Mystics such as Rumi, Ibn Arabi, and Yunus Emre perceive the entire cosmos as a manifestation of divine love. For Rumi, the natural world is alive with the breath of the Beloved; to love creation is to love its Creator. Ibn Arabi's doctrine of *Wahdat al-Wujud* (Unity of Being) identifies all existence as theophany -the self-disclosure of the Divine through multiplicity. Therefore, nature isn't a passive object but a participant in the perpetual act of divine manifestation. Yunus Emre's verses- "The rivers of paradise flow chanting the name of God; the trees of Tuba recite the Qur'an with their tongues", express this unity in poetic form. Within Sufi ecology, to harm nature is to silence the praise of God; to preserve it is to join in the eternal dhikr of creation.

In its contemporary dimension, the paper engages with Seyyed Hossein Nasr's critique of modernity and Fazlun Khalid's eco-Islamic framework. Nasr identifies the desacralization of nature as the metaphysical root of the environmental crisis. Modern science, he argues, emerged by stripping matter of its sacred significance, transforming the cosmos into a lifeless mechanism. Islam, by contrast, insists on the re-sacralization of the natural order through recognition of divine signs. Khalid expands on this by proposing a threefold ecological response: (1) rediscovering the sacred nature of the Earth, (2) rebuilding an ethical framework for sustainable behavior, and (3) rethinking the political economy of development to align with spiritual values. In parallel, the growing field of eco-fiqh seeks to reinterpret Islamic law in light of ecological imperatives. Classical jurisprudence often emphasized human benefit, but contemporary eco-fiqh argues that the environment possesses intrinsic rights as part of the divine trust. Protecting the natural order should thus be considered among the necessities rather than secondary needs. This juridical reformation extends Islamic ethics into the environmental realm, aligning theological principles with practical policy frameworks.

Ultimately, the study concludes that the restoration of ecological balance requires a spiritual reorientation of humanity. The Islamic worldview, grounded in *tawhid*, *amanah*, and *mizan*, provides not only a theological response but also a transformative vision for sustainable

living. Building an Islamic environmental ethics, institutionalizing Green Fiqh, and integrating Sufi ecological sensibility into education and culture can help revive humanity's awareness of its sacred responsibility toward the earth. In this sense, Islamic thought contributes to global ecological discourse by uniting metaphysics, morality, and practice within a single holistic paradigm.

Etik Beyanı	**:** Çalışmanın tüm hazırlık aşamalarında etik kurallara uyulduğu yazar tarafından beyan edilir. Aksi bir durumun tespiti hâlinde, Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi herhangi bir sorumluluk kabul etmez ve tüm sorumluluk yazara aittir.
Etik Onayı	**:** Çalışmada katılımcılardan anket, görüşme, gözlem ya da deney yoluyla birincil veri veya kişisel veri içeren herhangi bir içerik kullanılmamıştır. Bu nedenle etik kurul onayı gerekmemektedir.
Çıkar Çatışması	**:** Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.
Yazar Katkısı	**:** Çalışma tek yazar tarafından hazırlanmıştır. Tüm katkı (%100) Büşra Bilgin'e aittir.
Finansman	**:** Yoktur.
Teşekkür	**:** Yoktur.
Yapay Zekâ Kullanımı	: Yapay zekâ destekli herhangi bir araç kullanılmamıştır.
Ethical Approval	**:** The author declares that all stages of the study were conducted in accordance with ethical research principles. In the event of any misconduct, Artvin Çoruh University Journal of International Social Sciences assumes no responsibility and all responsibility lies with the author.
Ethical Approval	**:** The study did not involve the collection of primary data or any content containing personal data through surveys, interviews, observations, or experiments with participants. Therefore, ethical approval was not required.
Conflict of Interest	**:** No conflict of interest exists.
Author Contributions	**:** This is a single-author study. All contributions (100%) belong to Büşra Bilgin
Funding	**:** None.
Acknowledgements	**:** None.
AI Use Statement	: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this study.

Kaynakça

Affifi, A. E. (1947). *Muhyiddîn İbnu'l Arabî'nin tasavvuf felsefesi* (M. Dağ, Çev.), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bilgin, B. (2023). İbn Sînâ'da tanrısal bir eylem olarak kendini bilme meselesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (108), 287-305.

Christine Brodbeck, R. (2018). *Hazreti insan* (Ö. M. Çolakoğlu, Çev.), Aşina Kitap.

Chittick, W. C. (1986). God surrounds all things: an islamic perspective on the environment, *The World and I*, *1*(6), 671-678.

Chittick, W. C. (2005). *The sufi doctrine of Rumi*, World Wisdom.

Chittick, W. C. (2010). *Kozmostaki tek hakikat*, (Ö. M. Çolakoğlu, Çev.), Sufi Kitap.

Demircioğlu, A. (2015). İslam düşüncesinde çevre ve ekolojik denge. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3*(2), 127-136.

Ekinci, E. (2018). İslam dini'nin çevreye ve çevre sorunlarına bakış açısı. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11*(1), 129-140.

el-Fârâbî, Ebu N. (2015). *El- medinetü'l-fâzıla (ideal devlet)* (A. Arslan, Çev.), Divan Kitap.

el-Fârâbî, Ebu N. (2022). *Fusûsü'l-hikme (hikmetin özleri)* (T. Uluç, Çev.), İnsan Yayınları.

el-Gazzâlî, Ebû H. M. bin A. (2010). *Dinde kırk prensip* (A. Duram, Hzl.), Yeni Şafak Kültür Armağanı.

es-Sülemî, Ebû A. (2014). *Tasavvufa giriş* (A. Akay, Çev.), İlk Harf Yayınları.

Guenon, R. (2019). *Modern dünyanın bunalımı* (M. Kanık, Çev.), İnsan Yayınları.

Gümüş Böke, E. (2019). İslâm hukukunda çevre bilinci algısı üzerine. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *8*(16), 229-251.

Hazar, F. (2022). Eko-fıkıh ekseninde yeni bir makâsıdu'ş-şerîa tasnifinin imkânı (çevrenin zarûriyyât kapsamına alınması hakkında). *Amasya İlahiyat Dergisi*, *18*, 293-323.

İbn Rüşd. (2015). *Felsefe-din ilişkileri (faslu'l-makâl; el-keşf an minhâci'l-edille)* (S. Uludağ, Çev.), Dergâh Yayınları.

İbn Sinâ. (2013a). *En-necât* (K. Şenel, Çev.), Kabalcı Yayınları.

İbn Sînâ. (2013b). *Kitabu'ş-şifa: metafizik II*. (E. Demirli ve Ö. Türker, Çev.), İstanbul: Litera Yayınları.

İkbal, M. (2015). *Şikâyet ve cevabı* (H. Toker, Çev.), Demavend Yayınları.

Khalid, F. M. (2019). *Signs on the earth islam: modernity and the climate crisis*, Kube Publishing.

Kılınç, Ş. (2022). Çevresel krize teolojik bir yanıt: ekoteoloji. *İslami Araştırmalar*, *33*(3), 748-759.

Koçyiğit, Y. (2020). Dünyada değişen çevre algısı ve islam'ın çevrecilik anlayışı. *İlahiyat*, *4*, 63-76.

Kula, N. (2011). The principles of relationship between human and the environment in the Qur'an. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *10*(20), 117-137.

Masri, Al-H. B. A. (1992). Islam and ecology. F. M. Khalid&J. O'Brien (Ed.) *Islam and Ecology*, (1-23) içinde. Cassell Publishers.

Nasr, S. H. (1990a). *Man and nature: the spiritual crisis of modern man*, Unwin Paperbacks.

Nasr, S. H. (1990b). İslam ve çevre bunalımı. (M. Uyanık, Çev.), *İslami Araştırmalar, 4*(3), 155-174.

Özdemir, İ. (2006). Kur'an ve çevre. *İslami İlimler Dergisi, 1*(2), 161-183.

Rûmî, M. C. (2010). *Mesnevî* (S. Nahîfî, Çev.), Timaş Yayınları.

Sayem, Md. Abu. (2021). Islam and environmental ethics a Qur'ānic Approach. *İslamic Studies*, *60*(2), 157-172.

White, L. J. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science, 155*(10), 1203-1207.

Yûnus Emre. (2016). *Dîvân* (M. Tatçı, Hzl.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.