

**BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK  
DİN-DÜNYA İLİŞKİSİ**

**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ  
KELAM ANABİLİM DALI  
VII. EĞİTİM-ÖĞRETİM MESELELERİ  
KOORDİNASYONU TOPLANTISI  
VE  
S E M P O Z Y U M U**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

**06-08 EYLÜL 2002  
ÇORUM**

# İSLAMÎ GELENEKTE "EL-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ" KAVRAMINI ANLAMA BİÇİMLERİ

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ \*

## GİRİŞ

Her bilim dalının, her inancın ve her dünyâ görüşünün kendine ait kavramları vardır. Ancak bir medeniyet de kendi kavramları üzerinde inşa edilebilir. Kavramlar, o medeniyetin dili, sözcüsü ve âlâmet-i fârikalarıdır. İthal kavramlarla yeni bir medeniyet inşası gerçekleştirmek mümkün değildir.

İslamî gelenekte, kavram karşılığı olarak '*istilâh*' kelimesi kullanılır. Eğer, '*istilâh*' kelimesinin anlam çözümlemesini verirse, kavramın dil-düşünce ilişkisi açısından ne denli büyük bir önem taşıdığı daha iyi anlaşılacaktır. Arapça bir kelime olan '*salâh*', sözlükte, düzelmek, doğru olmak, sağlam olmak, fesat kendinden gitmek gibi anlamlara gelirken, aynı kökle bağlantılı olan '*islâh*' ise, iki şey veya iki kişinin arasında meydana gelen ya da gelebilecek olan çatışmayı sona erdirmek gibi manalara gelir.<sup>1</sup> Yine '*salâh*' kökünden gelen bir başka kavram ise istilâhtır. *Istilâh*, lafzın ilk konulduğu yerden nakledilen şeyin ismiyle bir şeyin adlandırılmasında bir topluluğun söz birliği etmesi ya da kastedileni açıklamak için bir lafzı, lügat anlamının dışında kullanmaktır. Bir başka ifade ile, bir kelime veya bir lafzın kullanılışı üzerinde anlaşmazlığın giderilmesidir.<sup>2</sup> Salâh kökünden gelen bütün kelimelerin temel anlamı, '*barıştırmak*'tır.<sup>3</sup> Herhangi bir toplum düzeninde, bir kavrama yüklenen anlam konusunda ne kadar söz birliği varsa, o kavramın ortaya çıkardığı düşünce alanında da o kadar çok anlaşma sağlanır.

Kavramlar, kelimeye sıkı sıkıya bağlı, aynı dili konuşan kimselerde ortak olan genel tasavvurlardır.<sup>4</sup> Çünkü kavramlar, zihnin nesneleri kavramasına yardımcı olan mantıksal yapılardır. Bundan dolayı bazı dilbilimciler, yerine göre kavramı anlam,

---

• C. Ü. İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi. e-Mail: altintas@cumhuriyet.edu.tr

1 bk. Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut, 1979, I, 388; İsfahânî, Râgıb, *e-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 419-420.

2 Cürçânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987, s. 174-175.

3 bk. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Kahire, 1960, s. 537.

4 Aksan, Doğan, *Ana Çizgileriyle Anlambilim*, Ankara, 1978, s. 38.

anlamı da kavram şeklinde kullanırlar.<sup>5</sup> Bu tanıma göre, kavramla anlam arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Bazen de kavram, "ortak nitelikleri olan nesnelere verilen ad" olarak da tanımlanır.<sup>6</sup> O halde kavram, herhangi bir dilde genelleme, soyutlama ve sınıflandırmadır.

Kur'an nâzil olmaya başladığı zaman, kendi kavram dünyasını kurmuştur. Büyük oranda Kur'an'ın kullandığı kavram dünyası, câhiliyede kullanılan kavram dünyasının aynısı değildir. Câhiliyede kullanılan kavramları, anlam yönünden genişletmiştir. Kur'an'ın kullandığı kavramların anlamı, kök anlam itibarıyla aynıdır, ama kavramlar bir anlam genişlemesine ve başkalaşımına uğramışlardır. Mesele, bir lafzın anlaşılmasında ortaya çıkan 'mecâz' bağlamında değerlendirilebilir. Tabii ki, câhiliye ve Kur'an'da kullanılan bütün kavramlar birbirinden tamamen farklı hiç arada mutabakat yoktur, demek yanlıştır. Buna, dünyâ ve âhiret kavramları çok güzel örnektir. Dünyâ kelimesi, İslam öncesi câhiliye döneminde kullanılıyordu. Örneğin, bir câhiliye şâiri olan *Antere b. Şeddâd el-Absî*'nin (ö. 8/614) şiirinde 'dünyâ' kelimesi geçiyor ve bu mısralarda dünyâ'dan, nimetler bağlamında söz ediliyor:

"Able'ye karşı son derece aşkımdan dolayı kendimi aşağı düşüyor (kendimi Able'nin kulu yapıyorum) ve dünyânın bütün nimetleri arasında sadece 'Able'yi istiyorum (onu elde etmek için çalışıyorum)."<sup>7</sup>

Diğer bir câhiliye şâiri olan *Abîd b. el-Abras*'ın (ö. 25/600) şiirinde ise, 'dünyâ'dan, olumlu anlamda yaşanmaya değer bir yer olarak söz edilir. Bu mısralarda âhiret kavramı, açık ve dini konuları çağrıştıran bir şekilde geçmemekle birlikte, müphem bir şekilde şiirin genel muhtevâsından öte dünyâyâ bir âtîf yapılıyor gibi bir anlam çıkarılabilir:

(Hayat) yolculuğu için dünyâ geçiminden azık al, zira o ne olursa olsun, yoluna azık alanın en iyi azığıdır."<sup>8</sup>

Bu şiirlerde geçen 'dünyâ' tasavvurunun aksine Kur'an, aslında çağrışımli olan bu kavramı, yeniden kurar ve dünyâ-âhiret kavramını, yeni bir biçimde ele alarak dengeleme yoluna gider.

Kur'anî kavramları, kendi bağlamları içinde değerlendirmek gerekir. Muhakkak ki kavramların kök anlamlarıyla ilgileri vardır. İşte Kur'an kavramlarını kendi genel bağlamından kopuk anlamak hem anlam daralmasını beraberinde getirir ve hem de o kavramın, arkâik Arapça'da taşıdığı anlamda savrulmalar yaşanır. Böylece kavram, asliyetinden kopuk bir şekilde yeni bir içerik kazanır. Bu da kavram

5 bk. Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), Ankara, 1991, s. 14.

6 Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1990, III, 152-53.

7 Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts, s. 168; krş. Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts., s. 81.

8 Abîd b. el-Abras, *Divan*, Beyrut, 1958, XV, 28; krş. Izutsu, a.g.e., s. 80.

kargaşasına yol açar. Halbuki kavram anlamına gelen ıstılâh sözcüğü, kök anlamı itibariyle, ayırmayı değil, birleştirmeyi önceler. Bir dil biriminin çevresini oluşturan bağlam (iç-dış), lafız-mana ilişkisi yönüyle de çok önemlidir. Kavram, bir nesnenin zihindeki tasavvuru olunca, doğrudan terminolojide meydana gelen değişim, düşünce ve bakış açılarının da değişmesini beraberinde getirecektir. Kavram, bir nevi anlamadır. Anlama olayı ise, dile dayalı bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı ya da taşınması muhtemel olan içeriktir. Bu sebeple kavramların yanlış anlaşılmasına yol açacak bir müdâhale, özellikle İslâmî konularda birçok problemin doğmasına neden olacaktır. Böyle bir anlam değişmesinin olduğu bir kavramlar dünyasında, bilgi, varlık ve değer ilişkileri arasında alt-üst olmalar kaçınılmazdır. İslâm dünyasının, uzun asırlardır düşünce alanında geçirdiği bunca acı tecrübelerden sonra yeniden kendi ayakları üzerine kalkabilmesi birazda Kur'anî kavramları kendi mantığı ve mantalitesi içerisinde yeniden doğru bir şekilde kullanmasına bağlıdır. Önce, kavramlar dünyasında meydana gelen söz birliği, sonra da 'dünyâ ve âhiret' kavramlarını doğru bir şekilde yorumlamayı beraberinde getirecek; dünyâyı anlama ve anlamlandırmanın âhireti anlama ve anlamlandırma ile çelişik bir durum olmadığı ortaya çıkacaktır. İşte bu tebliğimizde Kur'an sisteminde anahtar bir terim olan *el-hayâtü'd-dünyâ*'nın hangi anlamlarda kullanıldığını ve daha sonra bu tabirin Müslüman gelenekte nasıl bir anlam kaymasına yol açtığını belirlemeye çalışacağız.

## DÜNYÂ KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

### DÜNYÂ KELİMESİNİN SÖZLÜK VE ISTILÂH ANLAMI

Arapça'da (دنیا)"dünyâ" kelimesi (دنو)"d-n-v" kökünden gelen (دنيى)"deniyyun" ya da (دنو) "d-n-e" kökünden gelen (دنيى)"denîun" sıfatlarının müennes ismi tafdilidir. Arapça'da bir şey birşeye yakın olduğu zaman (دنا الشيء من الشيء)"dene's-şey'ü mine's-şey" denilir. Bu sebeple Araplar, "güneş guruba yaklaştığı zaman", (دنت الشمس للغروب) (□)"deneti's-şemsü li'l-gurûb" demektedirler. (دنو) "Dunuv" ve (دناءة) "denâve" yakınlık ve yakın olmak demektir. (دنو) "Denu" mazi fiilinin mastarı (دناءة) "denâe" şeklinde gelir. Dünyâ'nın böyle isimlendirilmesinin sebebi, onun yakın olmasından dolayıdır. "Yakın olan" anlamı taşıyan *ed-Dünyâ* kelimesi, insanın ilk geldiği varlık alanı, ayrıca, âhirete nispetle bize daha yakın olması yönüyle, bütün canlı varlıkların doğum ve üreme gibi faaliyetlerini gerçekleştirdiği bu hayata verilen bir isim olmuştur.<sup>9</sup> Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'de yeryüzüne en yakın olan gök tabakasına (السماء الدنيا) (□)"es-semâü'd-dünyâ" (yakın gök) denilmiştir.<sup>10</sup>

9 bk. İbn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüğa*, (tahk. Remzi Münîr Baalbeki), Beyrut, 1987, II, 688; İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, (tahk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-M. M. Tanâhî), Beyrut, 1979, II, 137-38; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994, XIV, 272-73; Zemahşerî, *el-Esâsu'l-Belâğa*, s. 137; Âsım Efendi, *Kâmus Ter-cümesi*, İstanbul, 1305, IV, 959.

10 bk. es-Saffât 37/6; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5.

Yakın hayat ve yakın semâ tamlamalarında geçen dünyâ kelimesi sıfat olarak kullanıldığı gibi, âhiretin mukâbili olarak da kullanılmıştır. (الآخرة) ed-Dünyâ, (□el-Âhire'nin zıddıdır. "ed-Dünyâ" kavramı "fu'lâ" formunda olduğu için içindeki (د) (□vâv harfi, (ي) yâ harfine dönüşmüştür. Araplar, 'ed-dünyâ'nın el-âhire kelimesinin kavramsal düzeyde farklı olduğunu vurgulamak için, "ne dünyâ vardır ve ne de âhiret" anlamına gelen (ما له دنيا ولا آخرة) "*mâlehû dünyen velâ âhîratün*" ibaresini kullanmışlardır.<sup>11</sup>

ed-Dünyâ kavramının diğer bir anlamı da bu hayatın, yani, yeryüzünün ismi oluşudur. Böyle isimlendirilmesi, âhiretin, dünyâdan uzak olmasından dolayıdır. Gökyüzüne, yeryüzünde oturanlara yakın olması sebebiyle "*es-semâü'd-dünyâ*" (yakın olan gökyüzü) denilmiştir. Bu tanımlama, "semâü'd-dünyâ" şeklinde isim tamlaması olarak da kullanılabilir. Kur'an'da '*dünyâ*' kelimesi (الحياة الدنيا) '*el-hayâtü'd-dünyâ*' terkihi ile birlikte 115 defa geçmektedir.<sup>12</sup> Dünyâ kelimesinin mukâbili olan âhiretin de aynı sayıda geçmiş olması, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Dünyâ ve âhiret kavramları arasında bu sayısal denklik, hiç kuşkusuz bize her türlü ifrât ve tefritten uzak bir dengeyi çağrıştırmaktadır. Bu âyetlerde dünyâ, âhiretin karşılığı olarak kullanıldığı gibi, ayrıca, insanın doğumundan ölümüne, kısaca yaşadığı hayat ve bu hayatta meydana gelen olayların yaşandığı mekânı isimlendirmek bağlamında (الارض) '*arz/yer*' anlamında da kullanılmıştır.<sup>13</sup> Çünkü âhiret, insanların ölümden sonraki yaşayacakları ebedî hayat olurken, dünyâ ise, âhiret öncesi yaşadıkları mekânın adıdır.

Dilcilere göre, yaygın ve meşhur kullanım şekliyle ed-dünyâ kelimesi, (دنو) (□'denüe' mazi fiilinin (دناءة) 'denâe(t)' mastarından gelmiştir. Denâet, âdi, aşağılık, bayağılık, rezil ve değersiz gibi anlamlara gelen "hasîs" kelimesinin karşılığıdır. Arapça'da, (رجل دنئ من قوم ادنياء) "*racûlün denîün min kavmin edniyâe*" ifadesinde geçen (□'denîün' kelimesi, (دنو) "denüe" kökünden gelip ahlâkî yönden düşük, alçak anlamındayken, (رجل دنئ من قوم ادنياء) "*racûlün deniyyün min kavmin edniyâe*" ifadesindeki "deniyyün" kelimesinin ise "denâ" kökünden gelip gevşek, zayıf, cimri, sefil, kusurlu, âdi, bayağı anlamlarında olduğu söylenmiştir. Dilci *İbnü'l-Esir*'e (ö. 606/1209) göre, aslolan (دنيا) "dünyâ" kelimesinin hemzeli olan (دنو) 'denüe' mazi fiilinden türemiş olmasıdır. Bu demek değildir ki, (دنا) 'denâ' fiili sadece, hemzesiz gelir. Aksine, ister hemzesiz, isterse hemzeli ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, her ikisinin anlamı, hasîs ve zayıf manasınadır.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi, '*dünyâ*' kelimesi bizzat ve hüküm ile yaklaşmak, zaman ve yer açısından yakına gelmek, aşağı çekmek anlamına gelen (ادنى) '*ednâ*' fiil kökünden türemiştir. Dünyâ kelimesi, 'daha yakın' ve 'daha uygun' manasındaki '*ednâ*' kipinin

11 bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 274.

12 bk. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mu'ehres II Elfâzı'l-Kur'ânı'l-Kerîm*, Kâhire, 1988, s. 27-30, 332-335.

13 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 137. Ayrıca şu âyetlere bakılabilir. el-Kehf 18/7-8.

14 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 137; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274; Âsım Efendi, a.g.e., IV, 959.

dişil (müennes) şeklindedir.<sup>15</sup> Arapça gramer kaidelerine göre dişil kelimeler eril kelimelerden daha aşağıdadır. İşte gramer bakımından "dünya" kelimesi her iki anlam açısından, müennes forum müzekkere göre daha aşağıda olunca, mana yakının yakını, âdinin âdisi olur. İster dünyâ kelimesi, yakınlık ya da yakın olmak anlamına gelen "dunuv", isterse, ahlâkî anlamdaki alçaklığı ifade eden (دناءة) "denâet" mastarından türemiş olsun, neticede dişilik (müenneslik) ifade eden bir sıfattır. Dünya kelimesinin temel ve hakikî anlamı 'yakın olmak'tır. Bu mana öznel ve itibari değil, nesnel ve zâtîdir. Kur'an'da bu fiil 'yakınlık' anlamında şu âyetlerde geçmektedir:

و من النخل من طلعها قنوان دانية

"...hurmaların tomurcuklarından sarkan (dâniye) salkımlar."<sup>16</sup>

ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى

"...sonra yaklaşmış (denâ) ve inmiştir. Araları iki yay aralığı kadar belki daha da yakın oldu (ednâ)."<sup>17</sup>

Diğer taraftan yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dil bilginleri, 'dünyâ' kelimesinin 'denâet' kökünden geldiğini de söylemişlerdir. Buna göre dünyâ; basit, iğreti, alçak, daha değersiz gibi anlamlarda kullanılmış ve bu manayı destekleyici bir mâhiyette görülen şu âyetler, delil olarak getirilmiştir:

اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير

"...hayırlı olanı, daha düşük (ednâ) şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz?"<sup>18</sup>

ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر

"Belki yollarından dönerler diye and olsun onlara büyük azaptan önce dünya (ednâ) azabından tattıracağız."<sup>19</sup> Bu âyetlerde düşük, değersiz gibi anlamlara gelen ve denâet kelimesinden türediği söylenen dünyâ kavramına yüklenen anlamlar, temel ve hakikî anlamlardan çok uzak yan ve itibarî anlamlardır. Bir başka ifade ile, zâtî, nesnel değil, hükmi, öznel anlamlardır. Ama her ne olursa olsun, "alçaklık" da bir yere nispetle daha yakın anlamına kullanılır.

Ayrıca Kur'an'da 'dünyâ' için "en önce" anlamında (الأولى) "el-ûlâ"<sup>20</sup> ile "çabucak/peşinen gelen" anlamında (العاجلة) "el-âcile"<sup>21</sup> kelimeleri kullanılmıştır. Bu her iki mana da âhirete nispetle bir anlam taşımaktadır.

#### b. Dünyâ Kavramının Çağrışım İlişkileri Açısından Tahlili

15 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 248.

16 el-En'âm 6/99. Ayrıca şu âyetlere de bk. el-Hâkka 69/23; el-İnsân 76/14.

17 en-Necm 53/8-9.

18 el-Bakara 2/61.

19 es-Secde 32/21.

20 bk. el-Kasas 28/70; en-Necm 53/25; el-Mâlde 5/108; el-Leyl 92/13; ed-Duhâ 93/4.

21 bk. el-İsrâ 17/18; el-Kiyâme 25/20; el-İnsân 76/27.

Kavramlar arası ilişkiler çeşitli düzeylerde ele alınıp incelenebilir. Bir kavram, başka bir kavrama yüklendiğinde kavrama olan nispeti bakımından ya özsel ya da ilintiseldir. Bir kavram yüklem olarak herhangi bir şeye yüklendiği zaman, yüklenen kavram, o şeyin özünün dışında değilse, yani, yüklenilenin varlığı yüklenene bağlı ise, yüklenen kavrama *özel* denir. Örneğin, "*insan, akıllı bir canlıdır*" önermesinde; insan kavramına "akıllı canlı" kavramı yüklenmiştir. İnsanın insan olması, onun akıllı canlı olmasına bağlıdır. Eğer yüklenen kavram, yüklendiği şeyin özüne bağlı değilse, yani yüklenen kavram ortadan kaldırılınca yüklenilen ortadan kalkmıyorsa, yüklenen kavrama yüklenilene nispetle *ilintisel* denir. Örneğin, "*insan gülücüdür*" önermesinde, gülücülük insanın özüne dâhil olmadığından gülücü kavramı insana nispetle ilintiseldir.<sup>22</sup> İşte *dünyâ* ve *âhiret* kavramları da birbirlerine olan ilişkileri, *çağırışım ilişkileri* bakımından böyle bir mantık çerçevesinde ele alınıp temellendirilebilir.

Bilindiği gibi çağırışım, bilinçteki öğelerin ya da bileşenlerin, irade aracılığı olmadan ya da iradenin karşı koyuşuna rağmen, birbirlerine bağlanmaları ya da birbirleriyle birleştirilmeleriyle ilgili psikolojik fenomene verilen addır. Düşüncelerin otomatik bir biçimde, adeta kendiliğinden ve hatta imge ve duyguların birbirlerini hatırlatacak şekilde birbirlerine bağlı olma olgusudur. Bir başka deyişle bu, bir şuur halinin bitişiklik, benzerlik, karşıtlık ilgileriyle, kendiliğinden bir ya da birçok halini uyandırması durumudur.<sup>23</sup> Şu halde üç tür çağırışım ilişkisi vardır: *Benzerlik, karşıtlık*, zaman ve mekan içinde *bitişiklik*. Örneğin, bitişiklik sözkonusu olduğunda kiş düşüncesi kar fikrini uyandırır; benzerlik sözkonusu olduğunda ise, bir şeyin resmi ya da fotoğrafı, aslını akla getirir. Buna karşın *karşıtlık* söz konusu olduğunda da, ak, karayı çağırıştırır.<sup>24</sup>

Dünyâ ve âhiret kavramı ontolojik anlamda beyaz ve siyah, küçük ve büyük gibi nitelikler yönüyle bir ayrıma tabi tutulsa da fonksiyonel anlamda bir elmanın iki yarısı gibi birbirinin devamıdır. İnsan hayatı açısından ayrım izâfidir. Dünyâ ve âhiret kavramları ortak bir yaşam biçiminin, başı ve sonu gibidir. İslam tasavvurunda hayat bir bütündür, parçalanmış değildir. Bu noktayı anlamak için dünyâ kelimesinin, birbiriyle yakından ilgili, özel kelimeler grubuna dâhil olduğunu söylemek yeterlidir. Bu 'dünyâ' varlığı, '*ikizine bağlı çift kelimeler*' grubundandır. Meselâ, koca ve hanım, kardeş ve baci vb. gibi.. Bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır. Erkek, ancak eşinin varlığı ile koca olabilir. Yani, koca kelimesi, eş kavramını da içinde taşır, diğerleri de böyledir. İşte aynı şekilde 'dünyâ' kavramı da gelecek âlem, yani âhiret kavramını da ihtivâ eder ve ona aykırıdır. Kur'an bu iki kelimeden hangisini kullanmışsa, bu çağırışımı göz önünde tutmuştur.<sup>25</sup> Dolayısıyla

22 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 30.

23 Akarsu, Bedla, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts., s. 44; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 114.

24 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 114-115.

25 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 78.

semantik çalışmalarında çağrışım ilişkileri bağlamında 'dünyâ ve âhiret' kavramları, "karşıtı çağrıştırmâ"nın içerisine girmektedir.

Kur'an'a göre dünyâ ilk, âhiret ise son hayattır.<sup>26</sup> Bu iki kavram karşıtı çağrıştırmâ bakımından Kur'an'da geçtiği yerlerde mutlaka biri ötekini hatırlatacak şekilde kullanılmaktadır. Şu âyet buna en güzel misâldir: "*Siz dünyanın geçici malını (araza'd-dünyâ) istiyorsunuz. Oysa Allah (sizin için) âhireti istiyor.*"<sup>27</sup> Bu âyet bir savaş ortamıyla ilişkilidir. Mütakellimlerin literatüründe "a'raz", devamı imkansız olandır.<sup>28</sup> Bu âyette a'raz kelimesiyle kullanılan dünyâ, âhirete nispetle değer bakımından kıyas kabul etmeyecek bir konumda, zaman yönünden ise, âhirete nispetle daha kısadır. Her ne kadar burada yaşıyorsak da buraya ait olmadığımızı bilmek bakımından, her hâlükârda yönümüzün âhirete dönük olması hatırlatılmaktadır. Ebedî olan, şimdi'yi yaşadığımız burası değil, burada yaşam biçimleriyle anlamlandıracağımız öte'dir. Ayrıca, Allah'ın ahireti istemesi, kendisinin ebedi oluşuyla da ilgilidir.

Kur'an insanların yaşadığı bu dünyayı ikiye ayırır: "Görölmeyen âlem" ('âlemü'l-gayb) ve "görölen âlem" ('âlemü's-şehâde). Bu Kur'an'ın düşünce sisteminde görölen ikinci büyük karşıtlık fikridir. Bu iki âlemden yalnız olgular dünyası, insanın idaresindedir. Allah ise, her iki varlık alanına sahiptir. Kur'an bunu şöyle doğrular: "De ki: Ey göklerin, yerin yaratıcı, görölmeyeni ve göröleni bilen Allah!"<sup>29</sup> Muhakkak ki bu bölünme, insana göre bir mana ifade eder, yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur.<sup>30</sup>

İnsanın gördüğü ve üzerinde yaşadığı bu âleme tamamen farklı bir pencereden bakılmış ve ona; alçak ya da yakın anlamında, dünyâ denilmiştir. Kur'an sadece dünyâ yerine çoğu kez, 'el-hayâtü'd-dünyâ' tabirini kullanır. Bu kelime Kur'an'da oluş ve varlık âlemini gösterir (el-arz). Kur'an, dünyâ tabir edilen çağrışımli bu kavramı, yeniden kurar ve dünyâ âhiret kavramını, yeni bir biçimde birbirinin karşısına koyar. İşte bu da Kur'an'ın tüm sistemindeki ruhsal gerginlik havasını yaratan büyük faktörlerden üçüncüsüdür.<sup>31</sup>

Bilindiği gibi bir dilin yapısında, biçim ve anlam gibi iki temel ilke vardır. Biçim, bir şeyin, duyular aracılığı ile algılanabilen yönünü; anlam ise, anlama faaliyetinin ortaya çıktığı bir süreci ifade eder. Anlama faaliyetinin bir ucunda söyleyen (muhatıb), diğer ucunda ise söylenen (muhatab) vardır. İşte anlama faaliyeti muhatıbın anlatmak ve muhatabın da anlamak istediği iki kategoriden oluşur.<sup>32</sup>

26 ed-Duhâ 93/4.

27 el-Enfâl 8/67.

28 Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tefsiratü'l-Edille*, (tahk. H. Atay), Ankara, 1993, I, 145.

29 ez-Zümer 39/46.

30 İzutsu, a.g.e., s. 76.

31 İzutsu, a.g.e., s. 78-81.

32 krş. Başkan, Özcan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988, s. 119; Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998, s. 19-20.



Diğer taraftan yine bir lafzın, *temel*, *yan*, *duygusal* ve *yapısal* olmak üzere dört anlamı vardır. *Temel anlam*, belli bir bildirinin, dinleyen ya da okuyana aktardığı, kesin dolaysız anlamdır. Sözcüğün ilk vaz' (konulmuş) anlamının, daha sonraki süreçlerde değişik etkenlerle anlam genişlemesi yaşadığı durumlara da *yan anlam* denilebilir.<sup>33</sup> İşte Kur'an'da "*el-hayâtü'd-dünyâ*" tabirinin *temel anlamı*, "*yakın hayat*" anlamını taşıırken, *yan anlamı* ise, "*alçak/değersiz hayat*" anlamına gelmektedir. Bu kavramın ilk anlamı *zâtî*, ikinci anlamı ise *i'tibarî*dir. *İçinde yaşadığımız fiziksel âleme, alçak ya da değersiz bir şey gözüyle bakma, ancak öteki âlemin değerli ve önemli olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde mümkündür.*<sup>34</sup> Yoksa, dünyâ tekil ve çağrışımsal anlamın ötesinde nesnel olarak şirk, karanlık, zulüm, küfür kelimelelerinin içeriğinden hareketle, Kur'an sisteminde olduğu gibi olumsuz ve değersiz bir anlamlar dizgesi taşımaz. Bizâtihi dünyâ, değerlidir. Çünkü, âhirete giden yol buradan geçmektedir.

Âhiret kavramının dikotomi(ikilik)sini oluşturan ve karşıtlık temelinde yükselen cennet ve cehennem düşüncesi de, bu dünyadan uzakta kalan basit ve değersiz bir düşünce değildir. Aksine, insanın dünyâ hayatı ile temelden ilgilidir. Cennet ve cehennem düşüncesi, terbiye açısından insanın davranışlarını etkileyen ahlâkî değerlerin kaynağıdır. Kur'an'ın âhiret vurgusu çok güçlü olduğu için, dünyâ, değil insanı Allah'tan uzaklaştıran, aksine, gösterge olarak O'na daha çok yaklaşımda bir uyaran görevini yerine getirmektedir.

Dillerin yapısında bulunun '*çokanlamlılık*' kavramından, bu dillerin anlam değişikliklerine uğramasında ya da anlam zenginliği kazanmasında çok yönlü faktörlerin etkisinde kaldığından bahsedilebilir. Anlam değişimleri üzerinde çalışan dilbilimciler, "*anlam değişim*"lerini; sözcük ve değer yönüyle, yeni bir anlama geçiş, anlam kötüleşmesi, anlam iyileşmesi, anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi sınıflara ayırmışlardır.<sup>35</sup> Tarihi süreç içerisinde Müslüman zihniyette değerler yönüyle benzer bir durum '*el-hayâtü'd-dünyâ*' kavramının da başına gelmiştir. Bu kavram, Müslüman tecrübeye, belli bir tarihi süreçten sonra adeta anlam iyileşmesi dururken, sanki âhiretten bağımsız bir şekilde ele alınarak olumsuzlukların ve değersizliklerin simgesi haline getirilmiştir. Böylece '*dünyâ*' kelimesi bir anlam kötüleşmesi süreci yaşamıştır. Elbette anlam kaymasına uğrayan bu kavramın başkalaşım geçirmesinde içeriden hadis rivâyetleri ve sûfi eksenli etmenler kadar, dışarıdan lânetlenmiş bir dünyâ tasavvurunu genel itikâdî ilke haline getiren muharref Hristiyanlığın etkisini de gözardı etmemek gerekir. Zemmedilmiş dünyâ tasavvuru, özellikle İsrâiliyyâta dayalı rivâyetler kanalıyla Kur'an ve hadis yorumlarına girmiş, anlam değişimine uğrayan dünyâ kavramı, epistemolojik manada yeni bir zihniyetin teşekkülüne hizmet edecek düzeyde bir boyut kazanmıştır. *el-Hayâtü'd-dünyâ* tabirinin Müslüman tecrübeye okuma/anlama biçimlerini incelersek konu daha iyi

33 bk. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184.

34 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 79.

35 bk. Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998, s. 127.

Müslüman tecrübede okuma/anlama biçimlerini incelersek konu daha iyi netlik ve açıklık kazanacaktır.

### **el-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ KAVRAMINI YORUMLAMA BİÇİMLERİ**

Kur'an sisteminde odak/anahtar bir kavram olan *el-Hayâtü'd-Dünyâ*, yukarıda da gördüğümüz gibi, sözlükte belli başlı iki genel anlam çerçevesine sahip olmuştur. Bu her iki anlam da kendi bağlamlarında doğrudur. Ama, Müslüman zihninde bu iki anlam nasıl bir görünüm kazanmıştır? sorusuna gelince, işte bunun cevabı, bu her iki anlam alanını tahlil ederken, değerlendirmenin içerisinde tartışılacaktır.

#### **A. EL-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ KAVRAMININ "YAKIN HAYAT" ANLAMINDA YORUMLANMASI**

Temel anlam yönüyle içerisinde yaşadığımız şu gezegene ad olarak verilen dünyâ kelimesi '*yakın olmak*' anlamında '*denâ*' kökünden türemiştir. *el-Hayat* kelimesine sıfat olan dünyâya, dünyâ adının verilmesi, âhirete göre dünyanın bize yakın olması (içindeyiz), dünyanın âhiretten önce olması ya da canlıların hayatlarını sürdürmeye uygun bir tarzda yaratılmış olması, şeklinde yorumlanabilir. *el-Hayâtü'd-dünyâ* kavramı, Arapça'da '*hâyâtü'd-dünyâ*' biçiminde isim tamlaması olarak okunduğu zaman, "*dünya hayatı*" anlamına gelmektedir. Karşıtlık ilkesi açısından ifade edecek olursak, Kur'an'da dünyâ, âhiretin karşıtı (*nakîzu'l-âhira*) anlamında kullanılmıştır.<sup>36</sup>

Kur'an sisteminde '*el-hayâtü'd-dünyâ*' tabiri, '*odak*' bir anlam alanına sahiptir. Dolayısıyla, jeolojik özellikler taşıyan ve yer/yeryüzü anlamına gelen '*el-arz*' ve '*gök/gökyüzü*' anlamına gelen '*es-semâ*' kelimelerini de içerisine almaktadır. Etimolojik açıdan da incelerken gördüğümüz gibi çokanlamlı bir kavram olan "*ed-dünyâ*", üzerinde yaşadığımız yeryüzünün anlamı şeklinde bir anlam daraltılması yaşamıştır. Elbette ki arz, dünyâ değildir, ama, dünyâ kapsamının dışında da değildir. Dünyâ, hem yeryüzünü, hem gökyüzünü ve hem de duyu-ötesi âlemi kuşatacak genişlikte bir olgusalıktır. Bir başka açıdan dünyâ, görünen ve görünmeyen varlık alanlarını ortak şemsiye altında toplayan bir kavramsallaştırmadır. Özellikle arz kavramını genelleştirerek dünyâ diye isimlendirme, İslâm'ın dünyâ hayatına getirdiği tanım ve ölçünün yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, Hz. Osman (ö. 35/655) döneminden itibaren *bireysel*, özellikle Ortaçağ'dan itibaren de *toplumsal* manada bazı Müslüman çevrelerde İslâm'ın, üzerinde yaşadığımız dünyâyı (yer küreyi) kötülediği sanılmış, bu dünyadan yüz çevirmenin fazilet ve yükselme sebebi olacağına inanılmıştır.<sup>37</sup>

36 bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 273.

37 Tasavvuf kitaplarına bakılırsa bol miktarda malumat bulunabilir. Örneğin bu konuda şu esere bakılabilir. Geylânî, S. Abdülkadir, *Gunyetü't-Tâlibîn*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977, II, 476-483.

Halbuki Kur'an, üzerinde yaşadığımız yer küresini, yani jeolojik anlamdaki dünyâyı anlatmak üzere 'arz/yer' kelimesini kullanmıştır. Yer küre ile onun üzerinde yaşanan hayat arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiler açısından dolayı 'dünyâ' kelimesi zaman içerisinde üzerinde yaşadığımız gezegenin adı olarak da kullanılmaya başlamıştır.<sup>38</sup>

Diğer taraftan 'arz' kelimesi, yeryüzünün coğrafi ve jeolojik yönünü, *dünyâ* ise, hayat veya insan hayatı ile ilgili yönünü temsil etmektedir. Bu nedendir ki *dünyâ*, hayat kelimesiyle birlikte kullanılmış ve âhiret kavramının karşılığı olarak zikredilmiştir. Nitekim ölümden önceki herşeye *dünyâ*, ölümden sonraki herşeye ise, âhiret dehilmesi bu yüzdendir. Gitgide insanî billihte, insanın fizyolojik ihtiyaçları *dünyâ* kavramı içine dâhil edildiği gibi, aile bağları, yakın ve uzak çevre, servet ve mülkiyet, politika ve ekonomi de *dünyâ* kavramı içine dâhil edilmiştir. *Sûfiler* ise dünyâyı, insanı Allah'a gitmekten alıkoyan her şeyi genelleme yoluyla *dünyâ* kavramı içine sokmuşlardır. Hatta *dünyâ*, nefsin zevklerinden, para ve mal varlığından ibarettir, diyenler olmuştur.<sup>39</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi, Kur'an'da yer alan "*el-hayâtü'd-dünyâ*" tamlaması, dilbilim açısından sıfat tamlaması şeklinde yorumlandığı zaman -ki tamlama sıfat tamlamasıdır- "yakın hayat" anlamına geliyor. "Yakın olmak" iki şekilde de izah edilebilir: (a) Âhirete nispetle *dünyâ*, duyularımızla ilişkide bulunduğumuz bir hayattır. Yeme-içmeden, nefsanî arzu ve isteklerden üremeye, doğumdan-ölüme, savaştan barışa varıncaya kadar bütün insan hayatını ilgilendiren olayların cereyan ettiği bir mekândır. Bu açıdan âhirete nispetle *dünyâ* çok yakın, *dünyâyâ* nispetle âhiret biraz uzaktır. Burada kullandığımız uzaklık göreceli bir zaman yönündendir. Yine (b) yakın olmak, somut anlamda varlık alanının insan bilincine yaklaştırılmış olmasındandır. "*Âhiretin önündeki hayat*" anlamına gelen *dünyâ*, mütekelimlerin çok kullandığı '*şâhid-gâib*' ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, insanın yaşadığı varlık alanı, hem Allah'ı hatırlatıcı<sup>40</sup> ve hem de mükellefiyetlerin yaşadığı mekan olması hasebiyle değerler bazında pozitif bir anlam taşır. Çünkü Allah, "*gökleri ve yeri hak ile yaratmıştır*"<sup>41</sup> Âyette geçen "*hakla yarattı*" pasajının anlamı, hakkın ortaya çıkması ya da hakka götüren bir delil olması yönüyledir.<sup>42</sup>

Kur'an'ın, eşyâ üzerinde tefekküre teşvik edici âyetleri, bilgi üretme faaliyetini insanın gerçekleştirmesi içindir. Bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisini kavramak(i'tibâr), bir bilgi merhalesidir. İşte bu faaliyetin nesnesi durumunda olan yeryüzü dediğimiz varlık alanı, insandan bitkilere, topraktan suya, ateşten havaya,

38 Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000, s. 156.

39 Kırca, Celâl, "*Dünyâ*", *İslâmî Kavramlar*, Ankara, 1997, s. 196.

40 bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. F. Huleyf), İstanbul, 1979, s. 27.

41 el-En'âm 6/73.

42 bk. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1984, III, 67; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts., III, 1550.

hayvanlardan yakın semâya vb. varıncaya kadar, insan idrâkine yaklaştırılmış, somut varlıklar dünyâsıdır. Bizzat insan ve onu çevreleyen varlık alanı, onun bilgi objesini oluşturan en yakın unsurlardır. Bunların her birisi, İslamî bakış açısında bir amaç değil, araçtır. Bu sebeple insan, araç ile amacı birbirine karıştırmamalı, her birini ayrı anlam alanlarında değerlendirmelidir.

Hiç şüphesiz yeryüzü, Allah'a giden yolda yol gösterici olmak bakımından bir araç olarak çok değerlidir; zira, burası, Allah'ın sıfatlarıyla içkin bir varlık alanıdır. Tâbir-i câizse, yeryüzü bütün unsurlarıyla, Allah'ın sıfatlarına aynalık yapmaktadır. Dünyânın yeryüzüne bakan cephesi bu yönüyle güzel olup, değersiz ve nefret edilecek bir yer değil, aksine, bir aşk kaynağıdır. Beşerî kulluğun geliştiği, Allah'ın isminin yüceltildiği bir yerdir. Kevnî âyetler burada tecellî eder. O taktirde, dünyânın bir cephesini oluşturan içerisinde yaşadığımız bu hayat, amacına uygun olarak anlamlandırılmalıdır. Çünkü, Allah bizden bunu istemektedir. Yeryüzü, bir a'raz olarak, yaşanılır kılınmak için maddî ve manevî plânda mü'minler tarafından imar edilecektir. Bu, halife oluşun bir gereğidir. Böylece dünyâ, âhiretin mukâbilî olarak değerlendirildiği zaman, anlamlandırılma açısından "*dünyada iyilik yapanlara âhirette iyilik vardır.*"<sup>43</sup>

Ölüm öncesi hayat için bir hazırlık yeri olan arz, âhiretin üretim mekanıdır. Bundan dolayı, bir rivâyette, "*dünyâ, âhiretin tarlasıdır*"<sup>44</sup> denilmiştir. Allah yeryüzündeki herşeyi insanlar için yaratmıştır.<sup>45</sup> Öyleyse insan, onların maddî nimetlerinden faydalanması, onlara sahip olması, mutluluğu yakalama adına kötü ve haram değildir. Yani, dünya mutluluğu, âhiret mutluluğunun karşılığı olamaz. Nitekim bir âyette hem dünya ve hem de âhiret için iyilik istememiz istenmektedir: "*Rabbimiz! Bize dünyâda da iyilik ver, âhirette de iyilik ver.*"<sup>46</sup>

Netice olarak, Kur'an'da geçen 'dünyâ' kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından değerlendirildiği zaman din-dışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülmektedir. Sözcüğün arkâik Arapça'da yakın olmak anlamındaki '*denâ*' kökünden geldiğini gördük. Dolayısıyla dünyâ kelimesi, insan zihnini, görüp tecrübe ettiği şeylere yaklaştırır. O halde 'dünyâ' ve onun bir aksamı olan tabiat, insan bilincine yaklaştırılan Allah'ın bir âyeti ise, dünyâ, insanı Allah'a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an devamlı sûrette insanı, insanın bilincine yaklaştırılan bu hârikaları incelemeye çağırmaktadır.<sup>47</sup> Bu yapılırken, asla Kur'an'da dünyâ ve doğa,

43 en-Nahl 16/30.

44 Acîûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, I, 495. *Alıyyü'l-Kârî*, bu rivâyetin sahih olmadığını, ama, manasının doğru olduğunu, böyle bir mananın "*âhiret kazancını isteyen kazancını artırır; dünyâ kazancını isteyen de ondan verir; ama âhirette bir payı bulunmaz*" (eş-Şûrâ 42/20) âyetinden ıktibas edildiğini söyler. bk. *Alıyyü'l-Kârî*, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbâri'l-Mevzûa*, (tahk. Zağlûl), Beyrut, 1985, s. 123.

45 el-Bakara 2/29.

46 el-Bakara 2/201. Ayrıca bk. el-A'râf 7/156; en-Nahl 16/122.

47 bk. el-Gâşiye 88/17-21.

alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrâkine sunulmaz. Biraz sonra da göreceğimiz gibi, Kur'an'da uyarı, sadece dünyâ hayatının, âhiret hayatı gözardı edildiği taktirde Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir. Her ne kadar el-hayâtü'd-dünyâ ifadesi 'seküler' kelimesine çok yakın duruyor gibi görünse bile, gerçekte İslâm'ın âlem görüşünde kavramın böyle bir anlamı içeren karşılığı bulunmamaktadır.<sup>48</sup>

## B. EL-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ KAVRAMININ "DEĞERSİZ HAYAT" ANLAMINDA YORUMLANMASI

'Dünyâ' kelimesinin menşei hakkında dilcilerin ikinci iddiası, onun 'alçaklık/değersiz' anlamına gelen 'denâet' kökünden geldiğidir. 'Dünyâ' kelimesine bu anlamı verenler, Kur'an'da 'el-hayâtü'd-dünyâ' tabiri sıfat tamlaması şeklinde geçmesine rağmen, mana olarak şanki bu ibareyi, "hayâtü'd-dünyâ" şeklinde algılamışlar ve buradan hareketle dünyâ hayatı şeklinde anlam vermişlerdir. Halbuki, "el-hayâtü'd-dünyâ" tabiri, 'alçak hayat ya da değersiz hayat' ya da şu anda zaman olarak içinde bulunulmak itibarıyla en yakın bulunan hayat anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Şu rivâyet de bu anlamı doğrulamaktadır: "Dünyâ, bir zamandır ve o zamanı itaatle geçiriniz."<sup>50</sup>

Dünyâyı değerli veya değersiz kılan yargılar, mutlak ve nesnel değil, öznel ve ızaftır. Sözgelimi, kıymetler açısından iki değerli madde (altın ve gümüş örneğinde olduğu gibi) birbiriyle kalite ve değer açısından mukayese yapılırsa, birisinin diğerinden daha çok değerli olduğu kanaatine varılmış olsa bile, diğeri çok değerli olan karşısında tamamen değersizdir, sonucuna ulaşamaz. İşte bunun gibi yalın olarak dünyânın 'denâet' kökünden türediği kastedildiğinde âdi ve bayağı bir şekilde değerlendirilmesi, Allah'ın hiçbir şeyi gayesiz ve amaçsız olarak yaratmadığı ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Dünyâ kelimesinin 'denâet' kökünden türediğini varsayalım. Buradaki değersizliğin ölçüsü neye ve kime göredir? Her zaman için bu âleme değersiz ve bayağı diye mi bakaçağız? Bu soruların cevabını en güzel bir şekilde Izutsu'nun altını çizerek alıntılatacağıımız şu cümlesinde bulabiliriz: "Bu âleme alçak bir şey gözüyle bakmak, ancak öteki âlemin değerli ve önemli olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde mümkündür."<sup>51</sup> Aksi taktirde, dünyâyı genellemelere giderek lânetlenmiş bir gözyaşı vadisi olarak değerlendirmek İslami bakış açısına aykırı bir durumdur. Âyetlerde olumsuz bir anlam yüklenen dünyâ kavramı, Allah'ın

48 Attas, S. Nakib, *Moder Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989, s. 69.

49 bk. İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274. krs. Elmalılı, *Hak Dini, Kur'an Dili*, I, 403.

50 Yine Aliyyü'l-Kârî, "böyle bir hadisin aslı yoktur, fakat manası doğru olan bu söz, mana olarak 'onlar, kendilerine söz verilen gördükleri gün dünyâda sadece gündüzün bir müddetli eğlendiklerini sanırlar' (el-Ahkâf 46/35) âyetinin bir iktibasıdır" diyor. bk. Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbârü'l-Mevzûa*, s. 122.

51 bk. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 79.

en güzel bir şekilde yarattığı dünyânın kendisi değil, olsa olsa, ancak o dünyâda insanın yaşadığı hayatın niteliği olabilir.<sup>52</sup>

Kur'an, dünyânın mâhiyetine dikkatlerimizi çeker. Dünyânın bu yüzü, insanın hevâsına bakar. Çünkü insan, iki yönlü bir varlıktır. Ontolojik manada insanı, diğer canlılardan ayıran bu özelliklerdir. İnsanın doğasında bulunan bu özelliklerden birisi ilâhi öz (nefha), diğeri ise, dünyevîleşmeye meyyâl olan nefs'tir. İnsanın doğuşuyla birlikte getirdiği ve inanmanın da cevheri olan ilâhi öz, onu aşkın olana bağlamaya çalışırken; dünyevî tabiatında içkin olan nefs, onu zaman olarak buraya, şimdiye bağlamaya çalışır.<sup>53</sup> Halbuki, Kur'an'ın öğrettiği ya da mesajının temel ilkesi, gaybı hatırd tutmaktır (takvâ). Gayb, çeşitli anlamlara gelmesine rağmen, özel manada, "el-Âhire" manasını da içine alır. *el-Âhire, ötede olan; burada ve şimdi olmayan, ama burası ve şimdinin götürmesi gereken şey*, demektir. Kur'an'ın, insanlara sık sık 'yarın için birşeyler hazırlamasını'<sup>54</sup> söylerken kastettiği mana budur. Kur'an terminolojisinde *el-Âhire*'nin zıddı, *ed-Dünyâ*'dır. Bu iki terim birbiriyle bağlantılı iki anlama sahiptir. Birisi zaman unsuru içerir. Bu açıdan *ed-dünyâ*, kelime olarak alındığında "yakın", "burada" ve "şimdi" olan anlamına gelirken; *el-âhire*, buraya ve şimdiye ait davranışların neticelerinin ortaya çıkacağı "*geleceği*" ifade eder. İkinci anlam da birincisiyle yakından irtibatlıdır. *ed-Dünyâ*, "alt seviyedeki değerleri", "düşük, bayağı, basit dürtüleri ve güdülerini" ifade eder. *el-Âhire*, "yüce değerleri, yüce hedefleri" temsil eder. Kur'an Mekke ticaret toplumunu eleştirirken:

"Onlar bu hayatın sadece dış yüzünü (şimdi ve burasını) iyi bilirler, ama sonunu (*el-âhire*) müdrük değildirler"<sup>55</sup> dediğinde bu iki anlamı birden işaret eder. Yani, bir tarafta zaman açısından burada, şimdiyi ve düşük değerde olanı, diğer yanda da henüz gelmemiş, ama kesinlikle gelecek olanı ve yüce değere sahip olanı hatırlatır.<sup>56</sup>

Temelinde, Allah ve âhiret inancı bulunan bir "dünyâ görüşü"ne dayanan Kur'an, insanların dünyevîleşmelerini engellemek için, dünyâ hayatının insan içgüdüleri açısından çekiciliğini, bu çekiciliğin insanın ölümlülüğü karşısındaki değerini ve âhiret ile mukayesesinde durumunda değerinin düşüklüğünü, benzetmelerle (mesel) de ortaya koyar:<sup>57</sup>

"Biliniz ki dünyâ hayatı, bir oyun bir eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve mal-evlât konusunda bir çokluk yarışında bulunmadan ibarettir. Bir yağmur misali: Onun otu çiftçileri imrendirir, sonra heyecana gelir. Bir de görürsün ki, sararmış çerçöp olmuştur. Âhirette ise şiddetli bir azab, bir de Allah'tan bir mağfiret ve rıza

52 Elmalılı, *Hak Dini*, I, 402-403.

53 eş-Şems 91/8.

54 bk. el-Hasr 59/18; el-Lokmân 31/34.

55 er-Rûm 30/7.

56 Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 2000, II, 114-115.

57 Güler, İlahî, "Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık": Dünyevîleşme", *İslâmîyât* IV, (2001), Sayı: 3, s. 45.

vardır. Alçak hayat bir aldanış metâından başka bir şey değildir.”<sup>58</sup> Belki de bu âyette dünyaya olduğundan fazla değer veren anlayışa tepki olarak “alçak hayat” nitelemesi kullanılmıştır.

Kur’an’a göre dünyâ hayatı âhiretle mukayese edildiğinde “oyun ve eğlence”<sup>59</sup>, “aldatıcı”<sup>60</sup> “kısa/az”<sup>61</sup> “geçici”<sup>62</sup> “sınırlı bir zaman diliminde faydalanılacak geçimlik”<sup>63</sup> tir. Bu âyetlerde dünyânın öz niteliğine dikkatlerimiz çekilmektedir. Yoksa, dünya hayatının bizzat kendisi kınanmamaktadır. Çünkü, yüce hedefleri taşıyan âhret mutluluğunu kazanmak bu dünyâ hayatında gerçekleştirilecektir. *Şimdi*’yi yaşadığımız bu hayatın, oyun ve eğlenceye benzetilmesi, süresinin az olduğunu beşerî dil seviyesinde anlatmadır. İnsan, bir oyun ve eğlenceye başladığı zaman bir haz duyar. Sonra insanın haz aldığı bu şeyler sona erince, içinde bir nedâmet kalır. İşte bu dünyâ hayatı da böyledir. Gündelik hayatta, ölüp giden insanlarla ilgili konuşulurken, “hayata sınıksı sarılan”, “hayat dolu bir insan” ya da “tâim yaşayacağı sırada öldü” gibi ifadeler kullanılır. Bütün bu ifadeler, insan ömrünün âhiretin ebedîliği karşısında bir âcziyet itirafıdır. Zaten Kur’an’da, dünyâ hayatının kısa oluşu ve sınırlı zaman diliminde yararlanma gibi tasvirlerle bu anlatmaktadır. Ayrıca bu âyetlerde “dünyâ-metâ” , “âhiret-takvâ” bir takım niteliksel kavramlarla birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kur’an’da geçen “metâ” kavramı dünyâyâ ait olan şeylerin değerini ifade etmede kullanılan bir kavramdır. “Metâ” kelimesinin temel anlamı, kendisinden

sınırlı

bir

58 el-Hadid 57/20. Şu âyetlere de bakılabilir. Âl-i İmrân 3/ 185; er-Ra’d 13/26; el-Mü’min 40/39.

59 el-Hadid 57/20. Şu âyetlere de bakılabilir. Âl-i İmrân 3/ 185; er-Ra’d 13/26; el-Mü’min 40/39

60 Âl-i İmrân 3/185; el-En’âm 6/ 70.

61 en-Nisâ 4/77.

62 el-Enfâl 8/67.

63 Âl-i İmrân 3/185; en-Nisâ 4/77.

*zaman diliminde faydalanılan şeydir.*<sup>64</sup> Metâ' dünyânın mâhiyetini ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple bir de herkesin dünya hayatından ne anladığına bakmak gerekir. İnsanlar çoğu defa onu; kişisel istek, arzu, meslek, hedef ve gayelerine göre değerlendirmektedirler. Herkesin zihninde kurguladığı öznel bir dünyası vardır. Örneğin dünya bir çiftçiye göre, sadece ekmek ve biçmek yeri, bir bilim adamına göre bilim alanı, bir âbide göre ibadet mekanı, nefsinin esiri olmuş bir kimseye göre gönlünce eğlenme yeridir. Bundan dolayı, kimileri âhireti unutarak, dünyayı ebedileştirme yoluna giderken, Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıyan kimseler (müttakîn) ise, ebediliği dünyânın mâhiyetinde aramazlar. Eğer, Kur'an'a göre, dünyâ ve âhiret kavramlarının niteliklerini karşılaştıırırsak, dünyâ nimetlerinin daha az, âhiretin daha çok; dünyâ nimetlerinin sonlu, âhiret nimetlerinin devamlı olduğunu anlarız.<sup>65</sup>

Kur'an, sürekli aşkınlık, yücelik ve "öte" fikrini insanda canlı tutmak için Allah'a karşı sorumluluk bilinci anlamı taşıyan '*takvâ*' kelimesini öne çıkarır. *Takvâ*, insanın ahlâki alanda bozulmaya karşı kendini korumasına ve kendisini şahsiyet açısından çözülüp dağılmaktan kurtarmasına yardımcı olan ve özünde erdemli nitelikler taşıyan bir kavramdır. Kur'an'daki bütün âhiret fikri, işte bu kavrama dayanır. Eğer insan kalbini, zihnini, gözlerini, "*aşkınlığa*" çevirir ve yöneltirse ve "*ben*"inde/"*bilinç*"inde, gereken sorumluluk duygusunu oluşturur ve geliştirirse; yeterince takvâyâ da sahip olacaktır ve hatta "*Hüküm Günü*"ne bile gerek kalmayacaktır. Çünkü "*Hüküm Günü*"nde karşılaşılabacak olan şey, insanın şimdiki davranışlarının değerlendirilmesidir.<sup>66</sup>

Âhiret olmaksızın insan, *anlık yaşama* haline düşer. Allah'a karşı sorumluluk bilincini diri tutmak anlamına gelen takvâ, elbette insana, âhirette değil, burada gereklidir. Âhiret kavramıyla birlikte takvâ kavramının geçmesi, âhiretteki kurtuluşun dünyâda takvâyâ dayalı bir yaşam biçimini gerçekleştirmekle alakalı olduğunun hatırlatılmak istenmesinden dolayıdır. İşte insanda takvâyı harekete geçiren güç, âhiret sorumluluğudur. İnsanda âhiret bilinci, takvâyı gözardı eden insanın eşyânın çekiciliğine dalıp giderek buraya, şimdiye (ed-dünyâ) çakılıp kalmasını önler. Evet, ben burada yaşıyorum ama öteye mensubum fikrinin kökleşmesine âhiret şuuru yardım eder.

Elbette her insanda ebedilik (huld) düşüncesi vardır. Kendisinde yeterli düzeyde "*takvâ*" gelişmemiş insanlar, Kur'an'ın "*aldatıcı zevk ve geçinme*" diye tanımladığı dünyânın câzibesine tutularak "*ebedî*"liği bu dünyâda aramaya kalkabilirler. Nitekim Kur'an, böyle bir insan tabiatından bahseder: "*Fakat o, dünyaya meyletti*

64 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 699.

65 Şu âyette olduğu gibi. bk. Âl-i İmrân 3/14.

66 Fazlur Rahmân, a.g.e, II, 115.



( ) (إلى) 'ilâ' edatıyla kullanılan (الارض) 'el-arz' sözcüğü, yalın anlamda ed-dünyâ kavramı karşılığında dünyevileşmek anlamına gelmektedir. Arapça'da insan birşeye meylettği zaman (إلى) 'ahlede ileyhi' denilir.<sup>68</sup> İnsanda dünyevileşme anlamında *huld/ebedîlik* düşüncesini körükleyen unsurlar arasında servet, taraftar, istiğnâ, büyükleme, nankörlük gibi durumların etkileyici olduğı bir gerçektir. Bunlar tutkularının esiri olmuş ve bakışlarını buraya çevirmiş olan insanlarda *Allah'ı unutma* gibi bir sonucun doğmasına yol açar.

Yine Kur'an'ın verdiğı örnekten de öğrendiğimize göre, Mekke müşriklerinin bütün gayretleriyle bu dünyâda refah içinde yaşama arzusu, onları *nihilist* bir anlayışa götürmüştür. Zeki, yetenekli tüccarlar, dünyâ arzusuyla dolu iş adamları olan bu insanlar, gelecek hayata, âhirete ait hiçbir şey öğrenmek istemiyorlardı. Mekke'lilerin Kur'an'ın tekrar dirilme fikrine karşı olan bu olumsuz davranışları, ancak bu iş adamı olmak zihniyetiyle izah edilebilir. Bu onlarda zengin tüccarların kendine güvenme halini, Kur'an'ın deyişyle '*istiğnâ*'<sup>69</sup> (kendi başına buyrukluğa ya da Allah'a rağmenlik) psikolojisini beslemiştir.<sup>70</sup> Güçlü bir âhiret inancıyla donanmayan insanlarda servet, dinî hassasiyetleri zayıflatmakta, hatta gitgide, seküler bir kimlik kazanmada etkili olabileceğini Kur'an'da şu âyetler çok güzel anlatmaktadır: "*Mal toplayarak onu tekrar tekrar sayan, diliyle çekiştirip alay eden kimsenin vay haline! Malının kendisini ölümsüz (ahlede) kılacağını sanır.*"<sup>71</sup> Halbuki Kur'an'a göre, dünyâ hayatını tek hayat olarak görmek inkarcılıktır: "*Onlar, hayat ancak bizim şu dünyâ hayatımızdan ibarettir, biz bir daha dirilecek değiliz derler.*"<sup>72</sup>

Netice olarak, "*el-hayâtü'd-dünyâ*" tabirini sıfat tamlaması olarak yorumlasak bile, burada bu kavrama '*değersiz hayat*' anlamı yüklemek, yalın olarak değil, âhirete nispetlidir. Yoksa bizâtihi dünyâ, kötülenecek bir mekân değil, aksine, değerli bir yerdir. Bunu en güzel bir şekilde şu *rivâyet* doğrulamaktadır: "*Dünyâ, âhiretin tarlasıdır.*"<sup>73</sup>

### III. İSLAMİ GELENEKTE "ÖTEKİ DÜNYÂCI DİNDARLIK" NE ZAMAN BAŞLADI?

Kur'an'ın ortaya koyduğı "*el-hayâtü't-dünyâ*" tasavvuru, "*el-âhire*"den kopuk değildir. Bu yüzden şu denilebilir ki, mutlak zühdün, yani, dünyânın ve dünyevî

67 el-A'raf 7/176. Şu âyetle de ebedîliği burada arayanların durumu tahlil edilirken (إلى) 'ilâ' edatıyla kullanılan (إلى) 'essâkaltüm ile'l-arz'/'yere çakılıp kalmak' pasajının kullanılmış olması çok enteresan ve üzerinde durulmağa değer bir olgudur. bk. et-Tevbe 9/38.

68 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 1133.

69 el-Alak 96/7.

70 İzutsu, a.g.e., s. 84.

71 el-Hümeze 104/1-3.

72 bk. el-En'âm 6/29; el-A'râf 7/51; el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/29.

73 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 495.

işlerin tamamıyla değersiz telakki edildikleri bir hayat mümkün değildir. Biz buradayız, dünyâliyız ve bize verilmiş bir hayatı yaşamakla yükümlüyüz. Nasıl bizim dünyevi tabiatımız ilahî tabiatımızın bir tezahürü ise, tıpkı bunun gibi dünyevi tabiatımızın daha evrensel boyutlarda ve formlarda bir açılımı olan varlık âleminin maddî ve tabîî fenomenleri de, ilahî amaç ve hikmetin birer tezâhürüdür. Hayatın bizzat kendisi kötü olmadığı gibi, içinde sürdüğü dünyâ da bizatihi kötü değildir. Dünyâ onda içkin olan anlamdan ve amaçtan koparıldığı zaman, ontolojik ve ilâhî kökeninden kopar. Bu, artık dünyânın aşkın-ilahî, iç-bâtın ve öte-âhiret boyutlarını kaybedip kendinden ibaret sayılması, kısaca bizatihi izafi olanın mutlaklaştırılmasıdır ki, bu, hiyerarşik düzeni tersine çevirmek, dolayısıyla dünyevi tabiatı ilahî tabiatın önüne ve üstüne çıkarmaktır.<sup>74</sup> Bu açıdan, tabiat ve topyekûn varlık dünyâsı değil Allah'tan kopmak, insanı Allah'a yaklaştırmada herbiri bir işâret taşıdır, bir göstergedir.

Diğer taraftan, "*Allah ve Peygamber, hayat verecek şeylere çağırıyor.*"<sup>75</sup> Hayat, nihâî hakikatin kendisidir. Bu hayat, dünyâda anlamlandırılacaktır. Böyle bir varlık alanı, aşkın varlıkla bağlantılıdır. Sorun, "el-hayâtü'd-dünyâ"yı reddetmek değil, belki, din-dışı sekülerliğin kutsadığı ve gönüllerle egemenlik yarışına giren "*hubbu'd-dünyâ/dünyâ sevgisi*" tutkusunu aşmak sûretiyle kutsala varmak mümkündür. Zira Kur'an'a göre ed-dünyâ, bir düşüş (hubut) yeridir.<sup>76</sup> Düşüşün sürekli yaşanması, müteâil varlıktan kopmayı beraberinde getirir. İnsan, Hz. Âdem ve eşinin hayatında olduğu gibi bu düşüşü bir yerde noktalamak zorundadır. İnsan, aynı varlık alanını paylaştığı ama ontolojik manada kendisinden ayrılan canlılardan farklı olarak, yeniden ait olduğu yere yükselebilmek imkânına sahip olan bir varlıktır.<sup>77</sup> Bu düşüşü durdurmanın yolu, hidâyetin kaynağına tutunmaktır. Tarihi süreçte bu yol göstericiler; ilâhî kitaplar, peygamberler, akıl, kevnî âyetler vb. gibi rehberler olmuştur. Çünkü insan varlık kategorileri içinde akıl ve fehim yardımıyla eşyâyı anlamlandırma ve eşyâyı kavramsal düzeyde adlandırma yeteneklerine sahiptir. Bütün bir varlık alanı ona boyun eğmişken, insanın varlık sıralamasında "*metâ*"nın bize hükmedici bir pozisyona yükseltilmesi "*teshir*" amacının tepe taklak getirilmesiyle eş değerdedir. Böyle bir ameliye ise insanın varlık alanında değersizleştirilmesi ve önemsizleştirilmesi, yani şey'leştirilmesi, nesneleştirilmesidir. Böyle bir ortam, insanı "*âhiret dediğimiz uzun vadeli yüce hedefleri*" gerçekleştirmekten alıkoyar. Âdem'in cennetinde şeytan da ona iki şey vadetmişti: "*Ölümsüzlük ve yok olmayacak bir mülk.*"<sup>78</sup>

İşte Aydınlanmadan itibaren Kilisenin öngördüğü "*öteki dünyâcı dindarlığa*" içerisinde bulundukları hayat ile irtibatsızlığı nedeniyle başkaldıran Batı'lı insan,

74 Bulaç, Ali, "*Din-Dışı'nın Seküler Sitesinden "ed-Din"ın Sahici Dünyâsına*", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1994/6), s. 8.

75 el-Enfal 8/24.

76 el-Bakara 2/38.

77 bk. el-Bakara 2/35-38.

78 Tâhâ 20/120.

bilim ve teknolojiyi ya da pozitif bilim denilen şeyi oluşturmıştır. Bizâtihi *hâl-i hazırı*, *şimdi*'yi ihyâ edici olan bu çaba kötü değildir. Bugün için, en önemli sorun, bilimsel ve teknolojik gelişmenin daha yüce bir hayat görüşü, yani yüksek insani değerler anlamında bir âhiret görüşü oluşturmakta nasıl kullanılacağıdır; onun hizmetine nasıl sunulacağıdır.<sup>79</sup> Çünkü Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Batı medeniyeti, âhiretin sorunlarıyla hiç ilgilenmeyen bir dünyâ anlayışı oluşturmıştır. Dengeler, dünyevileşmeden yana kaymıştır. Elbette bu savrulmada büyük oranda Kilise'nin '*zemmedici dünyâ*' tasavvurunun büyük etkisi olmuştur. Roma'nın güç, başarı ve zevk düşkünü dünyâsında dini tebliğlerine başlayan ilk Hristiyanlar iktidar ve cinselliğin mutlaklaştırıldığını görüp bunlardan kaçınmak istediler. Bu kaçış güvenlik sebepleri gibi faktörlerin de yardımıyla ıssız dağ başlarında inşa edilen manastırlara çekilmeye dönüştü ve manastırların dünyâdan kopuk loş duvarları arkasında dünyevi tabiatın tümünden mahkum edilmesi şeklinde yerleşik bir dinî telâkkinin doğmasına sebep oldu.<sup>80</sup> Hiç kuşkusuz böyle bir telâkkinin güçlenmesinde, *Yuhanna İncil*'inde yer alan ve dünyânın kötülenmesini (zemmü'd-dünyâ) öğütleyen retoriğin katkısını da yabana atmamak gerekmektedir.<sup>81</sup>

İslâm geleneğinde âhiret kavramı *Fazlur Rahmân*'ın (ö. 1988) da belirttiği gibi<sup>82</sup> daha *belirgin* bir tarzda ortaçağla birlikte bu hayattan tamamen ayrı ve bağımsız bir şey olarak algılanmaya başlamıştır. Bu nedenle Kur'an'ın ameli, davranışsal "*sorumluluk duygusu*" anlamına gelen takvâsı yerine başka bir tip dindarlık/takvâ talim ettirilmiştir. Bu da bakışımızı "*gelecek dünyâya*" sâbitleştirme anlamına gelip gelecek hayat da, dünyâdan, bu hayattan kopuk bir şey olarak algılanmıştır. Bu sebeple müslümanlar, özellikle Ortaçağ sonlarında bu dünyânın sorunlarıyla hemen hemen hiç ilgilenmeyen bir dindarlık anlayışı geliştirmişlerdir. Böyle bir anlayışın gelişiminde daha başka değişik etkenler üzerinde durulabilir.

Müslüman kültüründe "*zemmü'd-dünyâ*" fikrinin doğmasının başında özellikle Kur'an'da vurgulu bir şekilde geçen "*el-hayâtü'd-dünyâ*" kavramının mâhiyetine yönelik uyarıları algılamının ortaya çıkardığı *vehimde* aşırı yoğunlaşmalar sayılabilir. Önce, "*dünyâ-âhiret*" bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra da bu düalizm, davranış tarzına yansımıştır. Böyle bir sürecin ortaya çıkması tamamıyla iyi niyetlerin mahsulü de olabilir. Nitekim, İslâm tarihinde Hz. Osman'ın iktidarına yöneltilen itirazların başında İslâmı olabildiğince idealize etmiş olan Müslümanların, (Ebüzzeri'l-Gıffârî örneğinde olduğu gibi) toplumun gerçek İslâm'dan uzaklaştığı şeklindeki şikayetleri geliyordu. Çünkü toplumda gelir dağılımındaki adaletsizlikler ve varlıklı Müslümanlarda aşırı lüks ve konfora özentî, sınıfsal ayrımları derinleştirmeye başlamıştı. Bu durum, Hz. Peygamber ve ilk iki halife dönemindeki İslâm anlayışından bir uzaklaşma olarak görülüyor, sebep de, ahlâkî

79 Fazlur Rahmân, a.g.e., II, 116.

80 Bulag, a.g.m., s. 8.

81 Yuhanna İncil, 4/5.

82 Fazlur Rahmân, a.g.e., II, 116.

dindarlığın, yani, dinî hassasiyetlerin zayıflaması, dünyevî hassasiyetlerin artması olarak gösteriliyordu. İster istemez bu tutum, zühd adına bireysel anlamda İslam toplumunda "zemmü'd-dünyâ" fikrinin mayalanmasına hizmet etmiştir.<sup>83</sup>

Bir diğer etmen de Emevîler döneminden itibaren dinî hassasiyetler açısından yönetimden beklentiler konusunda büyük bir sükûtu hayâle uğrayan Müslümanlarda zühd hayatı diğer bir ifade ile 'zemmü'd-dünyâ' anlayışı, büyük bir kabul görme eğilimine yol açar. Geniş ve yeni bir imparatorluğun kurulmasıyla lüks ve dünyâ zevklerinin oluşturduğu bir ortam, Müslüman toplumda hâkim olmaya başlar. Bu sebeple, Râşid halifelerin yaşadıkları saf dinî hayatın geniş ölçüde zıddını yaşayan özellikle Emevî saltanatının yeni yöneticilerinin pek de dindarca olmayan ve dünyevî amaçlara yönelik tutumları karşısında sert tepkiler gösterilir.<sup>84</sup> Bu tepkilerin amacına ulaştığını söylemek de mümkün değildir. Hatta, ilk dönem Emevî yöneticilerinin, iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında hürriyetleri kısıtlayıcı politikaları karşısında direnme/muhalefet yapma gücünü kaybeden insanlar, ahlâkî dindarlığı öne çıkararak hâricî dünyanın düzenini sağlamak yerine, manevî dünyânın düzenini sağlamayı tercih ederler. Emevî muhalifleri emniyeti, zâhidlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde ararlar. Buna örnek olarak boş yere Müslümanların kanının dökülmesini istemediği için hilâfeti *Muâviye*'ye (ö. 60/680) terk ederek artık kendisini ibadet ve ilme adayacağını söyleyen *Hasan b. Ali* (ö. 49/669) gösterilebilir.<sup>85</sup> Yine, bireysel manada da olsa, bir aydın sorumluluğu taşıdığını gördüğümüz *Gaylan ed-Dimaşkî* (ö. 101/720) Emevî yöneticilerinin haksız bir şekilde halkın mallarını gasbederek adâletten ve Hz. Peygamberin yolundan uzaklaştıklarını söyleyerek sert muhalefet göstermiş ve neticede *Hişam b. Abdülmelik* (ö. 126/743) tarafından önce dili kesilmiş ve sonra da öldürülmüştür.<sup>86</sup> Diğer taraftan *Hasan-ı Basrî* (ö. 110/728) de özellikle Emevî valilerinden *Haccac b. Yusuf*'un (ö. 95/714) icraatlarına fikrî temelde şu eleştirileri yöneltmiştir: "Onlar, dinlerini alaya aldılar. Bineklerini semizlediler. Dairelerini, evlerini genişlettiler, ama kabirlerini daralttılar. Ayrıca onlar, giysilerini yenileyip dinlerini geriye attıklarını görmüyorlar mı? Bunlardan biri sağ yanına yaslanıp başkasının malını yer. Yemeği gasptan elde edilmiştir. Hizmetlileri, karın tokluğuyla çalışan ırgatlardır."<sup>87</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi, bütün bu eleştiriler bireysel çaba olarak kalmıştır. Neticede, bütün dönemlerde olduğu gibi, hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar uzleti tercih ederek, öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir. Yaşadıkları çağda, inançlarıyla bağdaşır bir hayat sürme özgür-

83 bk. Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fiğlalı), Ankara, 1981, s. 13-14; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s. 75-76.

84 Fazlur Rahmân, *İslam*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981, s. 161.

85 bk. Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, (neşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968, s. 36; Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, Sayı: 7, (Mayıs-Ağustos 2000), s. 118-119.

86 bk. Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkilletü'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut, 1988, s. 171.

87 bk. Ammara, *el-Mu'tezile*, s. 171-172.

lûğü elinden alınan bir grup inanmış insanın köpekleriyle birlikte bir mağaraya sığınmak suretiyle toplumdan kopmalarına sebep olan bir başka örnek olay, Kur'an'da anlatılan "*ashâb-ı kehf*"<sup>88</sup> öyküsüdür.

Diğer taraftan, Müslüman gelenekte, hâriciliğin şiddet yanlısı dinî söylemine ve bu söylemin doğurduğu siyasî tartışmalara şiddetli tepki olarak "*inzivaya çekilme*" politikası yeni bir yaşam biçimi olarak seçilir. Bu da bir çeşit dünyâdan kaçmaktır. Hadis literatüründe *icma'* ile birlikte zikredilen bu inzivaya çekilme politikası, sadece siyasetten değil, yönetim ve kamu işlerinden bile uzak kalmayı öğütlemektedir. Birçok hadis, insanın bir mağaraya çekilmesini ve başkalarını kendi hallerine bırakmasını tavsiye etmektedir.<sup>89</sup> Fitne söyleminden hareketle, sosyal alanda sorumlulukları terketme düşüncesi, müslüman tecrübede, '*zemmü'd-dünyâ*' ahlâkını pekiştirici bir etki yaratmıştır.

İslâmî gelenekte "*öte dünyâcı bir din*" anlayışını besleyen etkenlerden bir diğeri de *yazgıcı tevekkül* anlayışıdır. İslam tarihinde özellikle Kur'an'ın tevekkül anlayışı bazı sûfi çevrelerde dünyâyı reddetme biçiminde ortaya çıkar. Gittikçe bu anlayış, tabîi sebeplerden bağımsız olma görüşüne dönüşür.<sup>90</sup> Böyle bir itikadî yapıyı, insanda müstakil irade hürriyetinin olmadığını dillendiren cebriye akımı, daha da yoğunlaştırır. Tevekkül nazariyesinin gelişmesi, doğrudan doğruya sûfililiğini ana kavramı durumundaki "*insan-Allah*" ilişkisi istikâmetinde olur. Hiç kuşkusuz tevekkülün Kur'an'da çok önemli bir yeri vardır. Fakat burada tevekkül, Allah'ın *sebepler* aracılığıyla faal olduğu görüşüne karşı olmadığı gibi, bu görüşü dışında bile tutmamaktadır. Sûfi çevrelerde yazgıcılıkla eşleştirilen tevekküle dayalı bu hissi idealizm, İslam toplumlarının içinde bulunduğu duruma, yani dünyâyı önem veren bir realizme, siyasi faaliyete, iç savaflara ve hukuki sistemin gelişmesine bir tepki olarak doğmuştur.<sup>91</sup>

Emevîlerle birlikte başlayan İslam toplumlarında hür seçim ve halk egemenliğine dayanmayan *patrimonial* yönetim tarzlarında '*zemmü'd-dünyâ*' edebiyatı biraz da iktidarın alanını kuvvetlendirici bir dolgu maddesi işlevi görmüştür. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi, iktidarın meşrûyetini sorgulayan her muhâlif ses, değişik yöntemlerle susturulmuştur. İslam toplumlarının başka dönemlerinde de benzer tutumları görmek mümkündür. Örneğin, *Gazâlî*'nin (ö. 505/1111) yaşadığı dönem, Halîfe *el-Mustahzır Billâh*'ın (ö. 512/1118) iktidarının muhâlifler tarafından eleştirildiği bir dönemdir. Felsefenin insana kazandırdığı eleştirel performansla donanan bazı dinî akımlar *el-Mustahzır*'ın iktidarını eleştirmişlerdir. Bu halife, muhâlifleri susturmada ve onların kültürel alt yapılarını etkisiz hale getirmede halk üzerinde etkileyici bir karizmaya sahip olan *Gazâlî*'den yardım ister. Ondan özellikle, hem felsefeyi eleştirmesini ve hem de kendi iktidarının dinî ve hukukî

88 bk. el-Kehf 18/9-26.

89 bk. Fazlur Rahmân, *İslam*, s. 162.

90 Örneklendirmeler için bakınız. Altıntaş, a.g.m., s. 121.

91 krş. Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 162-164.

açıdan meşrûiyetini ortaya koymasını istemiştir. Gazâlî de bu isteği '*Batınlılığın İçyüzü*' ve '*Filozofların Tutarsızlığı*' adını taşıyan eserleriyle yerine getirmiştir. Bütün bu girişimler, aslında iktidar alanını bir başkasının paylaşımına açmama çabalarıdır. Elbette insanda, dünyâ ve riyâset hırsı vardır. Bunlar kendi bağlamında kötü değildir. Önemli olan riyâset hırslarını yok etmek değil, onu meşrû bir çerçevede, toplumun menfaatleri doğrultusunda faydalı hale getirmektir. Şimdi, bütün bu siyasi, kültürel, dinî atmosferi göz önünde tutarak değerlendirmek gerekirse, sûfî kökenli müellifler hem insanlarda bir nevi iktidarı paylaşma ve dünyâyâ düzen verme arzularını etkisiz bir duruma getirmede ve hem de dinî monarşilerin sürmesine işlerlik kazandırmada yazdıkları eser ve söylemleriyle de büyük katkıda bulundukları bir gerçektir. Örneğin sûfî *Abdülkerim el-Kuşeyrî*'nin (ö. 465/1072) kavramlar dünyâsında "*özgürlük*", dünyadan el-etek çekmek, dünyâyâ sırtını dönmek ve Hakk'ın zâtında fenâ bulmaya çalışmaktır.<sup>92</sup> Böyle bir özgürlüğün tefsiri, dünyevî sorumluluklardan kaçmak ve cebir fikrini içselleştirmektir. Hiç şüphesiz bu ve benzeri düşünceler, Kur'an'da geçen "el-hayâtü'd-dünyâ" kavramının anlam kaymasına uğramasına büyük oranda hizmet etmiştir.

Bir başka örneği de çok tanınmış olmasından dolayı Gazâlî'den verelim. O, İslam âleminde gerek yazdığı eserler ve gerekse düşünce dünyasıyla büyük etkiler yaratmış olan bir düşünür profilidir. Müellifin halk İslâm'ına büyük açılımlar getiren "*İhyâ*" adlı meşhur eserinde '*zemmü'd-dünyâ*' isimli bir bölümün yer aldığı malumdur. Gazâlî bu bölümün girişinde, "*Allah'ın dünyâyı yarattığından bu yana bir defa dönüp bakmadığını*"<sup>93</sup> söyler. Sözkonusu eserin "*zemmü'd-dünyâ*" bölümünde Gazâlî, dünyânın kötülenmesine dair naklî delil olarak; on iki (12) âyet ve kırk (40) hadis rivâyetine yer vererek, dünyâyı kötileyici ve öte dünyâcı bir anlayışı hadis eksenli rivâyetler ve İsrâîliyyatla temellendirme yoluna gider. Bu hadisler arasında zayıfın da ötesinde uydurma olanlar da vardır.<sup>94</sup> Gazâlî'nin '*zemmü'd-dünyâ*' bölümünde yer verdiği bazı hadisler, İslamî zihniyette, İslâm'ın dinamik bir düzlemde ortaya koyduğu "*dünyâ-âhiret*" dengesini sarsıcı bir katkı yapmadığını kim, nasıl söyleyebilir? Örneğin, Gazâlî, "*dünyâ sevgisi, bütün hataların başıdır*"<sup>95</sup> şeklinde bir hadis rivâyetine yer verir. *Aliyyü'l-Kârî* (ö. 1014/1606), bu hadisi cerh ve ta'dile tabi tutarak uydurma olduğu sonucuna varmakla kalmaz, ayrıca bu rivâyetin Hz. İsa'ya ait bir söz olduğunu da zikreder.<sup>96</sup> Nitekim, dünyâyı kötüleme sadedinde hemen karşı sayfada Gazâlî'nin, Hz. İsa'ya atıfta bulunduğu ibarenin içinde, daha önce hadis olarak zikrettiği söz geçmektedir. Şöyle ki, Hz. İsa @ havarilerine şu tavsiyelerde bulunur: "*Ey havârilirim! Sizin için dünyâyı ben sırt üstü yere vurdum. Sakın*

92 Geniş bilgi için bakınız. Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (tahk. Zekerîya el-Ensârî), Kahire, 1966, s. 170-171.

93 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, (çev. A. Serdaroğlu), İstanbul, 1975, III, 452.

94 bk. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Beyrut, 1992, s. 149.

95 Gazâlî, *İhyâ*, III, 454.

96 Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbâru'l-Mevzûa*, s. 109.

benden sonra onu ayağa kaldırmayın. Dünyânın habîs olduğunun bir delili, onda Allah'a isyân edilmesi, diğer delili de âhiretin ancak onu terk etmekle elde edileceğidir. Dünyâdan geçin, îmarına bakmayın ve iyi bilin ki, **bütün kötülüklerin başı, dünyâ sevgisidir**". Yine Hz. İsa @, "dünyâ sizin için bir döşek oldu da üzerinde oturdunuz. Yöneticilerle kadınlar bu hususta sizinle tartışmasın. **Yöneticilerin** dünyâlıklarına karışmazsanız, onlar da size bir şey demezler ve bu sûretle onlardan kurtulursunuz. **Kadınlara** gelince; onlardan da, oruç, namaz ile kendinizi korumağa çalışın" şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>97</sup> Hristiyanlıkta kâinatı sevmemek Yuhanna İnciline dayanır. Bu İncil, kâinatı sevmeyi yasaklar, hele hele bedeni hazlara hiç izin vermez. Bir defa dünyâ kavramı, güzelliğinden haz almayı değil, atılmışlığı, lânetlemeyi, günah ve göz yaşı vadisini hatırlatır.<sup>98</sup> Gerek Yahudilikte ve gerekse Hristiyanlıkta **kadın**, Hz. Âdem'e günahı işletmede öncülük yapmış uğursuz bir yaratık olarak değerlendirilir<sup>99</sup> ayrıca, nesli çoğaltma niyetinin dışında haz gibi etkenlerle seks, daima bir günah aracı ve kutsallığın en büyük düşmanı olarak gösterilir.<sup>100</sup> Gazâlî, İhyâ'nın 'zemmü'd-dünyâ' bölümünde, dünyâ ve içindekilerin kötülüğüne dair daha başka İsrâîliyyata ait rivâyetlere dayalı haberlere atıflarda bulunur. Bunların başında Hz. İsa'ya ait olduğunu söylediği şu sözlere yer verir:

"Asıl iyilik, dünyâyı, terketmektir." "Dünyâ bir köprüdür, üzerinden geç tami-rine bakma."<sup>101</sup>

Hristiyanlığın, Müslüman gelenekte, 'çileci ve öte dünyâcı' bir dini söylemin gelişmesinde tesirlerinin olduğu bir vâkiadır.<sup>102</sup> "Yeni Ahit" (İncil)den alınan şu âyetleri, tasavvuf kitaplarının 'zemmü'd-dünyâ' ve 'tevekkül' bölümlerinde ya hadis rivâyeti ya da ehl-i hikmet sözü olarak bulmamız mümkündür:

"Göğün kuşlarına bakın, onlar ne ekerler, ne biçerler, ne de ambarlara toplarlar, semâî Babanız onları besler."<sup>103</sup>

"Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır."<sup>104</sup>

"Kayserin şeylerini Kaysere, Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin."<sup>105</sup>

"Ne mutlu size fakirler, çünkü Allah'ın melekûtu sizindir. Fakat, vay size ey zenginler! Çünkü siz tesellinizi almışsınız."<sup>106</sup>

97 Gazâlî, İhyâ, III, 455-56.

98 Yuhanna 15/18-19.

99 bk. Eski Ahit (Tevrat), Tekvin 3/12-17.

100 bk. Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İstanbul, 1996, s. 171.

101 Gazâlî, a.g.e., III, 461, 483.

102 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâîliyyât*, Ankara, 1979.

103 Matta 6/26.

104 Matta 19/24; Markos 10/25.

105 Markos 12/17.

Dünyâ ve zenginliği kötölemeye, yazgıcı tevekkül anlayışını beslemeye dair Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bu haberler, maalesef, Müslüman gelenekte "öte dünyâcı dindarlığı" teşvik etmede önemli bir katkı yaptığı söylenebilir. Diğer taraftan Gazâlî'nin İhyâ adlı eserinin 'zemmü'd-dünyâ' bölümünde şu hadislerle de yer vermesi anlamlıdır:<sup>107</sup>

"Eğer dünyâ, Allah'ın yanında sivrisineğin kanadı kadar değer taşıysaydı, tek bir kâfire ondan bir yudum su içirmezdi."<sup>108</sup>

"Dünyâ içindekilerle birlikte lânetlenmiştir."<sup>109</sup> Bu ve benzeri rivâyetleri çoğaltmak mümkündür. Hiç şüphesiz, *şimdi*'yi dışlayıcı, özünde çileci bir dindarlığın yeşermesinde bu rivâyetlerin etkisi gözardı edilemez.

Bütün bu gerekçeler gösteriyor ki, özellikle daha belirgin bir şekilde ortaçağ İslam dünyasında "*zemmü'd-dünyâ*" edebiyatının gelişmesi Kur'an'da yer alan "el-hayâtü'd-dünyâ" kavramının anlam alanında kötümser bir anlayışın ortaya çıkmasında etkileyici olmuştur. Böyle bir bakış açısının ümmetin düşünce dünyâsında yer almasını hadis ve tefsire sızmış olan İsrâîliyyata dayalı rivâyetler de desteklemiştir. Bu kötümser dünyâ telakkisi, yönetim tarzı dinî monarşiye dayalı iktidarlar için de bir oksijen çadırı hüviyetli taşımıştır.

## SONUÇ

Kur'an'da geçen "el-hayâtü'd-dünyâ" tabiri, dilbilim alanında önemli bir konu olan '*ikizine bağlı çift kelimeler grubundan*'dır. Dünyâ ve âhiret kavramları, çağırışım ilişkileri bağlamında karşılıklı ilişkisine dayalı bir münasebet taşırlar. Birisi hatırlatıldığı zaman, diğeri zorunlu olarak onu hatırlatmış olur. el-Hayâtü'd-dünyâ tabiri, insan şuuruna 'yaklaştırılan bir hayat' ve el-âhire kavramıyla birlikte kullanıldığında ise, "öteki âlemin değerli" olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde 'alçak, değersiz' anlamlarına gelmektedir. Bu kavramlardan dünyâ, zamanı; âhiret ise, yüce hedefleri temsil eder.

el-Hayâtü'd-dünyâ kavramı Müslüman tecrübede, kökü daha öncelere (Hz. Osman dönemi) dayanmakla beraber *zihniyet tamamlaması* olarak adlandırabileceğimiz milâdî 10. yüzyılla birlikte bir anlam kayması yaşayarak 'dünyâ-âhiret' düalizmini ortaya çıkarmıştır. Bu görüşü besleyen etkenlerin başında İsrâîliyyat kanalıyla Kur'an yorumlarına sızan Hristiyanlığın lânetlenmiş dünyâ anlayışı, kurumlaşmış tasavvufun dünyâya olumsuz bakışı ve bazı hadis rivâyetleri gelmektedir.

Halbuki, âhiretin mukâbili ve yeryüzü anlamına gelen dünyâ, hem güzellikle rin ve hem de çirkinliklerin varolduğu bir mekandır. Rasyonel ahlâk anlayışına göre,

106 Luka 6/20, 24.

107 Gazâlî, *İhyâ*, III, 453.

108 İbn Mâce, *Sünen*, "Zühd" 11; Tirmizî, *Sünen*, "Zühd" 13.

109 Tirmizî, "Zühd" 14.



erdemli davranışlar, toplumdan ve toplumsal sorumluluklarından kaçarak münzevî bir hayat seçmek yerine, yine o toplum içinde kalarak ve toplumla birlikte yaşayarak elde edilir. Bizâtihi dünyâ kötü değildir. Kötü olan, dünyânın göz kamaştırıcı metâına takılıp, "öte"yi unutmaktır. Allah'ın yarattığı herşey güzeldir. Bize düşen bu güzellikleri korumak, bu güzelliklerden hareketle Hüsn-ü Mutlak'a yol bulmaktır. Kur'an'dan öğrendiğimize göre, mal sevgisiyle Allah'a rağmen yaşama biçimini kendisine bir tarz seçmiş olan Karun'a: "*Allah'ın sana verdikleri içinde sen âhiret yurdunu ara*"<sup>110</sup> uyarısıyla, kurtuluşun yine bu dünyâda gerçekleştirilmesi istenmiştir. Kur'an'da geçen bu uyarı oldukça öğretici ve anlamlıdır. Zira âhireti bize kazandıracak olan bu dünyâdır. O halde insan, dünyânın güzellikleri içinde yaşarken, ona Allah'ı unutturacak çirkinliklerden uzak kalacaktır. Yoksa 'zemmü'd-dünyâ' müslümanca bir bakış açısı değildir.

### KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'ânı'l-Kerîm, Kâhîre, 1988.
- Abîd b. el-Abras, *Dîvan*, Beyrut, 1958.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts.
- Aksan, Doğan, *Ana Çizgileriyle Anlambilim*, Ankara, 1978.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1990.
- Aliyyü'l-Kârî, Nureddîn Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbârî'l-Mevzûa*, (tahk. Zağlûl), Beyrut, 1985.
- Altıntaş, Ramazan, "*Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışı*", *Dinî Araştırmalar*, Sayı: 7, (Mayıs-Ağustos 2000).
- Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305.
- Attas, S. Nakib, *Moder Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâilliyât*, Ankara, 1979.
- Başkan, Özcan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988.
- Bulaç, Ali, "Din-Dışı'nın 'Seküler Sitesinden' 'ed-Din'in Sahici Dünyâsına", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1994/6), s. 8.
- Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut, 1979.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996.

110 el-Kasas 28/76-77.

- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998.
- Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rifât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987.
- Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul, ts., III, 1550.
- Eski Ahit (Tevrat), Tekvin 3/12-17.
- Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İstanbul, 1996.
- Fazlur Rahmân, *İslam*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981.
- Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 2000.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, (çev. A. Serdaroğlu), İstanbul, 1975.
- Geylânî, S. Abdülkadir, *Gunyetü't-Tâlibîn*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977.
- Güler, İlhamî, "Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık": Dünyevileşme", *İslâmiyât* IV, (2001), Sayı: 3.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts.
- İbn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüğa*, (tahk. Remzi Münir Baalbekî), Beyrut, 1987.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, (tahk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî), Beyrut, 1979.
- İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- Kırca, Celâl, *"Dünyâ"*, İslâmî Kavramlar, Ankara, 1997.
- Kitab-ı Mukaddes.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (tahk. Zekerîya el-Ensâri), Kahire, 1966.
- Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbih ve'r-Redd*, (neşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. F. Huleyf), İstanbul, 1979.
- Muhammed Ammara, el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-İnsâniyye, Beyrut, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-Edille*, (tahk. H. Atay), Ankara, 1993.
- Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
- Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), Ankara, 1991.
- Vardar, Berke, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, İstanbul, 1998.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fiğlalı), Ankara, 1981.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Kahire, 1960.