

**ÜÇ DÜNYA TASAVVURU: YERĞİ-DÜNYACILIK, SEKÜLERİZM VE DÜNYEVÎ İSLÂM\***  
**THE IMAGINATION OF THREE WORLDVIEWS: IGNORING-WORLD, SECULARISM AND WORLDLY ISLÂM**

**Hamdullah ARVAS\***

Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı.

e-posta: harvas13@gmail.com

Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

**Öz**

İnsanların dünya tasavvuru onların varlık, bilgi, değer ve estetik anlayışı üzerinde belirleyicidir. Dolayısıyla dünyanın nasıl anlaşıldığı meselesi önemlidir. Bu bağlamda, dünyanın mahiyeti ve dünya hayatının değeri konusunda, üç anlayış biçimi bulunmaktadır. Bu anlayışlardan biri, içinde yaşanılan dünya gerçekliğinin reddedildiği, hayatın bütün hakikat ve anlamının dünya ötesindeki başka bir hayata ertelendiği yergi-dünyacılıktır. İkincisi ise yergi-dünyanın tutarsızlıklarına karşı hayatın bütün anlamını bu dünyanın hakikatine indirgeyen ve Batı'da sekülerizm kelimesi ile ifade edilen dünyacılıktır. Üçüncüsü ise her iki dünya tasavvuruna alternatif bir dünya görüşü olarak "Dünyevi İslâm" anlayışıdır. Çalışmamızda *dünya*, *dünyevileşme* ve *sekülerizm* kavramları hakkında bilgi verildikten sonra, insanların dünya hayatına karşı takındığı yergi-dünyacılık ve sekülerizm arasında alternatif bir yol olarak "Dünyevî İslâm" yaklaşımının imkân ve koşulları ele alınmıştır. Bu yolla dine ve dünyaya dair yaklaşımlar ekseninde bir yöntem sunulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak dünyevî İslâm tasavvurunun insanın bir ahlak varlığı olmasının koşulları içinde gerekli olduğu hususu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İslâm, Dünya, Sekülerleşme, Yergi-Dünyacılık, Dünyevî İslâm

**Abstract**

The way of perceiving the world is determining the understanding of human beings, knowledge, value, and aesthetics. People have developed three ways of understanding the nature of the world and the value of world life. One of these understandings is the ignoring-world, which rejects the reality of this world and postpones all the truth and meaning of life to the afterlife beyond the world. The second is secularism, against the inconsistencies of the ignoring-world, in which the entire meaning of life is reduced to the core substances. The third one is "Worldly Islâm" as an alternative world view to both world understandings mentioned before. In this study, after doing conceptual analyses of *dunyâ*, *secularism*, and *dunyeveleşme*, information about secularism and the ignoring-world are given, and the possibilities and circumstances of the concept of Islamic Worldlife are evaluated.

**Keywords:** Kalâm, Islâm, Earth, Secularisation, Ignoring-World, Worldly Islâm

\* Bu makale "Kelâmî Açından Dünya Hayatının Değeri" adlı yüksek lisans tezindeki bilgilerden yararlanılarak üretilmiştir.

## Giriş

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre *dünya*; öbür dünya-bu dünya, duyulur dünya-düşünülür dünya, dış dünya-iç dünya, görüngüler dünyası-kendinde şeyler dünyası; gelip geçici dünya- ideler dünyası örneklerinde olduğu gibi, insanın üzerinde yaşadığı toprak ve denizler, yeryüzü; dış, çevre, ortam; herkes, başkaları; inançları bir olan ülke veya insanlar topluluğu; meslek veya iş birliği içinde bulunma, camia; birbiriyle yasal bağlantısı olan, bir düzenle belirlenmiş tek tek şeylerin ve olayların bütünü anlamlarına gelir. Bitkiler dünyası, hayvanlar dünyası örneklerinde olduğu gibi aynı yasalara ve aynı düzene bağlı olan nesnelere, varlıkların oluşturduğu bütünü de ifade eder. Bir diğer anlamı da insanın üzerinde yaşadığı *gezegeni* belirtir. İnsan varoluşunun içinde yer aldığı *çevre*; nesnelere dünyası örneğinde olduğu gibi bilincin dışında kalan nesnelere oluşturduğu bütün anlamına gelir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde *dünyacılık* kelimesine ise bireysel katılımı önemli gören, dinin devletten ayrı ve özerk olmasını savunan öğretisi, *sekülerizm* anlamı verilmiştir. Dünyevi kelimesi ise dünya ile ilgili, dünya işlerine ilişkin, uhrevi karşıtı anlamında yer bulmuştur.<sup>1</sup> Dünya görüşü kavramına ise bir insanın davranış, değerlendirme, düşünüş ve eylemlerinden meydana gelen yaşam üzerindeki kanılarının bütünü anlamı verilmiştir.<sup>2</sup>

Dünya, Arapça asıllı bir kelimedir. Sözlüklerde *yaklaşmak*, *zaman ve yer açısından yakına gelmek*, *aşığı çekmek*, *yakın*, *burada ve şimdi olan* anlamına gelen dünya kavramı *ednâ* fiil kökünden türemiştir.<sup>3</sup> *Ednâ* kelimesi Kur'ân'da; *küçük*, *az veya eksik*,<sup>4</sup> *daha uygun*, *daha münasip*, *daha yakın*,<sup>5</sup> *daha değersiz*, *âdi*, *hayır yönünden daha az*,<sup>6</sup> *yakın mekân*, *yer olarak daha yakın* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Fahreddin Râzî de (ö.1210) *ednâ* kelimesine fayda bakımından ahiretten daha aşağı olan anlamını vermiştir.<sup>8</sup> Zemâşerî kelimeyi daha düşük, önemsiz ve aşağı değerde olmak şeklinde almıştır.<sup>9</sup> Mâtürîdî burada aşağının intisap ettiği konular ekseninde kıymet, hatır ve rağbet bakımından daha aşağıda, fayda bakımından daha düşük olan, kendisine meşakkat ve minnetle ulaşılan şeyler şeklinde izah etmiştir. Bu anlamda aşağı değersiz kelimesinin mukabili olarak hayır kelimesi kullanılmıştır ki burada kendisine meşakkat ve minnet vermeyen şeyler hayır olarak anılmıştır.<sup>10</sup> *el-Âhire* ise şimdiye ait davranışların neticelerinin ortaya çıkacağı *içinden bulunulan andan sonraki zamanı*, *geleceği* ifade etmektedir.<sup>11</sup> *Yakınlık ve yaklaşma* bildiren *ednâ* kökü dikkate alındığında dünya-âhiret bağıntısı iki varlık arasındaki öncelik sonralık durumuyla açıklanabilmektedir. Âhiret sözcüğü de *hayat* kelimesini zaman bakımından niteleyen bir sıfattır.<sup>12</sup> Bu bağlamda *hayâtü't-dünyâ* kavramı, *hayâtü'l-âhire*'ye göre yakın hayat olarak tanımlanmaktadır. Yakın olan anlamındaki ıstılah, insanın ilk geldiği *ed-dünyâ*, insanın ilk geldiği varlık alanı, ayrıca âhirete nispetle bize daha yakın olması yönüyle bütün canlı varlıkların doğum, üreme gibi faaliyetlerinin gerçekleştiği hayata verilen isimdir.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Bk. TDK Sözlüğü "Dünya", "Düyevi" ve "Sekülerizm" md; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 130.

<sup>2</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılap Yayınları, 1998), 50.

<sup>3</sup> Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 323.

<sup>4</sup> el-Mücâdele, 58/7; el-Müzemmil, 73/20.

<sup>5</sup> el-Bakara, 02/282; el-Mâide, 05/108; el-Ahzâb, 33/51.

<sup>6</sup> el-Bakara, 02/61; Secde, 32/21.

<sup>7</sup> er-Rûm, 30/2-3; Süleyman Uludağ, "Dünya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1994, 10/22-25.

<sup>8</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 3/531.

<sup>9</sup> Mahmud bin Ahmed Zemâşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/144.

<sup>10</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005), 1/481

<sup>11</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 114.

<sup>12</sup> Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 323.

<sup>13</sup> Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayâtü'd-Dünyâ' Kavramını Anlama Biçimleri", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Üniversitesi, 2003). 13.

Batı dillerinde *dünya* kelimesini belirtmek için *earth* ve *world* kelimeleri kullanılmaktadır. İngilizce’de yer, toprak, kirlî yer, memleket, bölge anlamına gelmektedir. World kelimesi ise eski İngilizce’de insanın varoluşu, ahiret hayatı anlamındaki afterlife kelimesinin zıddı, insanın “earth” denilen dünyada kurduğu uygarlık, insan çağı, oluşun zamansal biçimi, kozmos, fikir ve düşünce bütünü gibi anlamlara gelmektedir.<sup>14</sup> Milattan sonra on beşinci yüzyıldan itibaren içinde yaşadığımız gezegeni, on sekizinci yüzyıldan itibaren kimya terimini ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Kelime köken olarak sekizinci yüzyıl Anglo-sakson kültürüne dayandırılmaktadır. Ayrıca yerin altı manasındaki underworld ile gökyüzü anlamındaki heaven arasında orta yeri, yerin altına göre örtü olmayı ifade eden bir anlama genişletilmiştir. Kelime, Latince kilden yaratılan anlamında *crêta* kelimesine anlam bakımından benzemektedir.<sup>15</sup> *Crusta* kelimesine yakın olan *hruse* kelimesi de earth ile aynı anlama gelmektedir.<sup>16</sup> Yeri kazmak anlamında *êruere*; bölge anlamında *terra* kelimeleri de earth kelimesinin anlamını paylaşmaktadır.<sup>17</sup> Arapça’daki *arz /ard* kelimesi ile olan fonetik benzerliği aralarında anlamsal bir ilişkinin bulunduğunu düşünmek için güçlü bir gerekçedir. Nitekim bu kelimenin etimolojisini veren kaynaklar *eart* kelimesinin Arapça *eard* kelimesi ile birlikte Akadca *erşetu*, *irşetum* kelimesinden geldiğini belirtmişlerdir.<sup>18</sup>

Batı dillerinde kullanılan ve içinde yaşadığımız gezegeni ifade eden earth kelimesi Türkçe’de *arz*, Arapça’da *ard* ile belirtilen gerçekliktir. Batı dillerinde insanın bu dünyadaki hayatı, maddi ve manevi uygarlık girişimi içindeki zamansal bulunuşunu ifade eden *world* kelimesi ise Türkçe’de *Dünya Hayatı*, Kur’ân’da ise el-hayâtü’-d-dünyâ ile belirtilmektedir. Dolayısıyla kavramsal ilişkilerde bir mutabakat olduğu görülmektedir. Fakat daha sonra özellikle Arap dil özelliklerinin bilinmediği toplumlarda *dünya* kelimesi, bir sıfat olmasına rağmen, anlam bağlamından koparılmış, jeolojik anlamdaki *arz* ya da *ard* yerine kullanılmıştır. Bu yanlış adlandırma, İslâm’ın dünya hayatına getirdiği tanım ve ölçünün yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Buradan hareketle, İslâm’ın üzerinde yaşadığımız *dünyayı/arzı* kötülediği sanılmış, bu dünyadan yüz çevirmenin fazilet ve yükselme sebebi olacağı iddia edilmiştir.<sup>19</sup>

İnsanın kendinden ya da her türlü kurulu dünyadan bu şekilde yüz çevirmesi bir yabancılaşma problemi. Yabancılaşma ya da *ekstasis* kavramı birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin kaybolduğu süreci ifade eder.<sup>20</sup> Tarihsel bir form olarak Grek *ekstasis* fikri kişinin gizem ayinlerinde bedeninden ayrılması fenomenine dayanmaktadır. Burada ekstasis, kendinden geçme benliğinin dışına çıkma anlamına gelmektedir. Bu durum Romalılarca zihinsel yabancılaşma olarak görülmekteydi ve takdire değer bir iş sayılmaktaydı. İlk Hıristiyanlar içinse yabancılaşma, insanın Tanrı’dan ayrılmasıydı.<sup>21</sup> Modern haliyle yabancılaşmayı beşeri bilimlere taşıyan en önemli şahsiyetler Weber ve Durkheim olmuştur.<sup>22</sup> ABD’de 1960’lı yılların buhranlı sonlarında rastlanan yabancılaşma problemleri daha sonra deneysel sosyolojinin konusu olmuştur.<sup>23</sup>

Yabancılaşma, insanın maddi veya manevi boyutuna karşı kayıtsız kaldığı; Dünyayı, ahireti ya da her ikisinin göz ardı ettiği nihilist bir varlık tasavvurunu ifade etmektedir. Zira bütün yabancılaşmanın özü, hayali bir kaçınılmazlığın insanların kurduğu dünya üzerine empoze

<sup>14</sup> Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English* (London: Routledge, 1966), “world” md.

<sup>15</sup> Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden: Brill, 2008), 144.

<sup>16</sup> Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 147.

<sup>17</sup> Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 530, 616.

<sup>18</sup> Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English*, “earth” md.

<sup>19</sup> Uludağ, “Dünya”, 10/22-23.

<sup>20</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 142.

<sup>21</sup> Sibel Özbudun - Temel Demirer, *Yabancılaşma* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007), 14-16.

<sup>22</sup> Özbudun - Demirer, *Yabancılaşma*. 29.

<sup>23</sup> Özbudun - Demirer, *Yabancılaşma*. 38.

edilmesidir. Böylece bireylerin sosyo-kültürel dünyası hızlı bir biçimde beşeri olmaktan çıkarılmaktadır.<sup>24</sup>

Sonuç olarak dünya hayatının fiziksel ve toplumsal koşullarında, nihai kaygının kaçınılmaz bir sığınağı olarak beliren Tanrı ve ezeli madde fikrine paralel bir şekilde insanlığın dini tecrübesinde,<sup>25</sup> dünyayı kabul etme ve onu reddetme şeklinde iki temel eğilim ortaya çıkmıştır. Birincisi varlıkla ilişkinin ölümle son bulacağını düşünen *maddeci* dünya tasavvurudur. İkincisi ise dünyada yaşamakla birlikte kurtarıcı formlar içerisinde dünyayı dışlayan yergi-dünya tasavvurudur. Üçüncü bir yol olarak bütün hakikati maddi dünyaya indirgeyen sekülerizm ile hakikati bu dünyadan soyutlayan yergi-dünyacılık arasında dengenin gözetildiği Dünyevî İslâm Tasavvurudur.

### 1. Varlığa Yabancılaşma Olarak Yergi-Dünyacılık

Yergi-dünyacılık, düşünsel seviyedeki ideal dünyanın gerçek dünya karşısında yüceltilmesidir. Bu anlayış ilk etapta din uğruna dünyayı feda etmektedir. Ancak meşruiyet zemini için dünyaya ihtiyaç duymaktadır. Böylece dünyevî araçları yedeğine alarak dinsel bir dünya kurmaktadır.<sup>26</sup>

Yergi-dünya tasavvurunun psikolojik, politik ve dini-ahlaki olmak üzere birçok nedeni bulunmaktadır. Fakat tanımından da anlaşılacağı üzere yergi-dünyacılık, sosyo-ekonomik durumu düşük veya otoriteler tarafından ezilen bireylerin kendi hayatlarına yönelik bir çıkış yolu olarak içlerinde idealize ettikleri ve erteledikleri duygu düşünce ve beklentilerin bir yansımasıdır. Bu bilince göre dünya *fanidir* ve değişmeyen sürekli güzelliklere bir gün ulaşılacaktır. O ana kadar her şeyi ertelemek ve sabretmek gerekmektedir. Böylece varlığa ilişkin derin kaygıyı dindirmek için, uzletin gölgesiyle ruhsal bir anlam şemsiyesi edinmektedirler. Anlam şemsiyesi önemlidir. Çünkü anlamlı düzenin koruyucu şemsiyesi altında sıkıntılar daha çok dayanılabilir olmakta ve korku daha az bunaltıcı hale gelebilmektedir.<sup>27</sup>

Yergi-dünyacılık, her ne kadar zühd hareketi ile birlikte İslâm dünyasına girmiş olsa da temelleri İslâm öncesi köklere dayanır. Kötülenen dünya hayatının vasıfları, İslâm öncesi Arap düşüncesindeki *dehr* inancıyla benzerlik göstermektedir.<sup>28</sup> Âhiret inancının olmaması insanı yaşamın güçlükleri karşısında umutsuzluğa itmekteydi. İslâm sonrasının cebri muhtevasına da sirayet eden felek fenomeni, hayata tutunamayan bireyleri kötümser bir dünya anlayışına sürüklemiştir.<sup>29</sup>

Yergi-dünyacılık, dünyanın sorunlarından kaçış için bir savunma mekanizması olarak işlev görmüştür. Sosyal muhitte güçlüler egemen oldukça tutunamayan bireyler eski alışkanlıklarına dönmüşlerdir. Dünyadan kurtulmanın yegâne çare olduğuna inanmışlardır.<sup>30</sup> Yedinci yüzyıldan itibaren Müslümanlar bu dünyevileşme tarzına iştirak etmişlerdir. Fakat Müslümanların dünyayı zemmetmeleri daha çok alt toplumsal tabakaları etkilemiştir.<sup>31</sup> Bu dünyada etkili olmayı başaramamış insanlar bir sığınak olarak gördükleri yergi-dünyacı bir tavır benimsemişlerdir. Örneğin Emevî yöneticilerinin iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında hürriyeti kısıtlayıcı politikaları karşısında muhalefet yapma gücünün kaybeden insanlar, ahlâki dindarlığı öne çıkararak harici dünyanın düzenini sağlamak yerine manevi dünyanın düzeni ile kendilerini

<sup>24</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 154.

<sup>25</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000). 49.

<sup>26</sup> Nadim Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Üniversitesi, 2002). 112.

<sup>27</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 103.

<sup>28</sup> Ramazan Altıntaş, "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı", *İslamîyat* 4/3 (2001). 13.

<sup>29</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsân*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: AÜ Basımevi, 1975). 118-122.

<sup>30</sup> Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri". 13.

<sup>31</sup> Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri", 29.

avutmuşlardır. Böylece Emevî muhalifleri, emniyeti, zâhitlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde aramışlardır. Neticede, bütün dönemlerde olduğu gibi hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar uzleti tercih ederek öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir. Örneğin Hasan b. Ali (ö. 49/669), Müslümanların kanının dökülmesini istemediği için hilafeti Muaviye'ye (ö. 680) terk etmiş, artık kendisini ibadet ve ilme adayacağına söyleyerek geri çekilmiştir. Abbasi Devleti de zındıklık ve ilhad hareketine karşı Mu'tezile'yi kullanmıştır. Gazzâlî, (ö.111) günün politik etkisinden kaynaklanan temayüllerle *yerghi-dünyacılığı* destekleyen görüşleri savunmuştur.<sup>32</sup>

Yergi-dünya anlayışının somut örneklerinden biri teşekkül devri itibarıyla Mu'tezile'dir. Müsteşriklere göre burada, kendilerini ibadete veren zahid kimseler, dünyadan yüz çevirmişlerdir. İsimlendirmede etkisi olduğu düşünülmemekte ve geçtiği üzere anlatılan tarihsel olgulara binaen Mu'tezile, uzlete çekilen manasına gelmektedir. Çoğunluğu mevâlî olan Mu'tezile; Hz. Hasan'ın, Muaviye'ye teslim olması sonucunda, Hasan ve Muaviye'den el çekmiştir. Fakat özellikle Abbasi Mu'tezilesi, bir iktidar tekniği içerisinde dünyaya yeniden dönüşü temsil etmektedir. Bu süreçte Halife Me'mûn (ö. 833), her ne kadar fukahâ ile Mu'tezile'yi barıştırmak için münazaralar düzenlese de daha sonra fukahâ ve muhaddisleri Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesinde Mu'tezile'nin akidesini kabule zorlamıştır. Bu durum Mu'tasım (ö. 842) döneminde de devam etmiştir. Halife Vâsık (ö. 847) ise mevcut dünyevî hegemonya argümanlarına bir de Allah'ın âhirette görülemeyeceği tezini eklemiştir.<sup>33</sup> Bu konuda, bir dönem ahlâki amillerle dünyadan yüz çeviren Mu'tezile, vakti geldiğinde uygun politik araçlarla yeniden dünyaya dönmüştür. Bu durum yergi-dünyacılığın dini olmayıp insani koşulların bir yansıması olduğunu göstermektedir.

Hâricîlerin arzularını dikkate almayan ve onları derin bir belirsizliğe iten sosyo-ekonomik süreçler Haricilerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Arap badiyesinden müteşekkil olan Hariciler, İslam'dan önce son derece fakir idiler. Yeni dinlerinin kendilerine bir imkân sunacağına inandılar. Fakat İslam'dan sonra sosyo-ekonomik durumlarında bir düzelme olmadığını gördüler. Burada İslâm sevgisi kalplerine girmesine rağmen fikirleri basit ve sade kalan badiye Arapları, maddi mahrumiyeti manevi bir imkân arayışıyla gidermeye yöneldiler. Onun için Haricilerde, dini zühdün kuvvetli olduğu görülmektedir. Eğer halleri değişir refah içinde yaşasalardı bu haşin ve sert hallerinde yumuşama olurdu. Nitekim nimete kavuşunca sertliklerinin azaldığına ilişkin örnekler de bulunmaktadır. Ebu'l Hayr isiminde yoksul bir Harici, Ziyad b. Ebih (ö. ???) tarafından kendisine valilik verilince eski sert tavırlarından vazgeçmiştir.<sup>34</sup>

Yergi-dünyanın bir diğer nedeni mistik eğilimlerdir. Mistisizm, kelime olarak kendisine birtakım bâtinî bilgiler verilmiş kimsenin bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesidir.<sup>35</sup> Bilgi kaynağı olarak, ansızın kavrama anlamındaki *sezgiye* dayanan mistisizm, görünen dünyanın ötesinde, ondan tamamen farklı bir realitenin mevcudiyetine inanmaktadır. Bu gerçek dünyanın, duyuların ince perdesiyle kapatıldığını dolayısıyla sadece nazar sahibi bir zihnin bu perdeyi kolayca aralayabileceğine inanılmaktadır.<sup>36</sup> Tarihte mistisizmin ilk örneği Protagorastır (ö. MÖ 420). Protagoras ölümsüzlüğe ve dünyanın ebediliğine inanmaktaydı. Bu döngüsel zaman anlayışına göre ebedi dünya, duyu organlarıyla değil ancak zihinle kavranabilmektedir.<sup>37</sup> Felsefi bir düşünce sisteminin savunmasını yapma amacında olmayan İslâm mistisizmi ise dünyaya karşı belli bir tavır takınmak, bu tavra uygun bir hayat yaşamak şeklinde bir yergi-dünyacılık tavrını benimsemiştir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, çev. Osman Kesioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000). 117.

<sup>33</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*. 119-121.

<sup>34</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*. 106.

<sup>35</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1996). 15-21.

<sup>36</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 16-17.

<sup>37</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 29.

<sup>38</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 17.

Dini inanç ve esaslara karşı aşırı hassasiyet de yergi-dünyacılığa yol açabilmektedir. Bu anlayışı benimseyen Müslümanlara göre insan mutlaka bir gün ölecektir. Dolayısıyla gelip geçici olan bir dünyanın önemsenmesine gerek yoktur. Bu tasavvur, dünyanın geçiciliğinin abartıldığı, varlık realitesinin göz ardı edildiği, dünyaya karşı tepkinin ahlâki bağlamından koparıldığı bir anlayışa dayanmaktadır. Bu bakış açısı ile dine ve dünyaya yaklaşan Müslümanlar geniş bir *yergi-dünya literatürü* oluşturmuşlardır. Bu literatürün önemli temsilcilerinden biri olan Said-i Nursi'ye göre dünyayı tahkir edenler dört sınıftır; Birincisi, Ehl-i marifettir ki Cenâb-ı Hakk'ın marifetine, muhabbet ve ibadetine set çektiği için dünyayı tahkir etmektedir. İkincisi, Ehl-i Âhirettir. Dünyanın zaruri işleri onları uhrevi amelden men ettiği için tahkir etmektedirler. Üçüncüsü; dünyaya duyduğu nefretten değil onu kazanamamaktan dolayı tahkir edenlerdir. Dördüncüsü ise eline geçmesine rağmen elinde tutamayıp teselli bulmak için tahkir etmektedir.<sup>39</sup> Bu anlama geleneğinin dayandığı en eski metin olan Gazzâlî'nin *İhyau-Ulûmu'd-Din* adlı eserinin altıncı kitabı Yergi-dünyaya ayrılmıştır. Gazzâlî, eser boyunca geniş bir hadis yelpazesi altında dini açıdan dünyayı tahkir etmenin ahlâki temellerini işlemektedir.<sup>40</sup> Burada dünya, üzerinden geçip gidilecek bir köprü mesabesinde tutulmakta, dünyanın geçiciliğinin hiçbir zaman unutulmaması gerektiğinin dini ve ahlaki gerekçeleri verilmektedir.<sup>41</sup>

Misticizm eksenli yergi-dünyacılık tasavvuf hareketi ile birlikte İslâm düşüncesine sinmiştir. Yün anlamındaki "süf"den yapılmış kıyafet giyenlere verilen isimden mülhem Tasavvuf hareketi, İslâm medeniyeti tarihinde hem çok büyük faydaları hem de çok büyük zararları ortaya çıkaran bir harekettir.<sup>42</sup> Çünkü öte dünyacı anlayışın??? en belirgin yönleri tasavvufta kendisini ortaya koymaktadır. Lüks hayatın şımarıklığına karşı sosyal bir devrim olan tasavvuf, ilkin kitap ve sünnet çerçevesinde zühd şeklinde doğdu ve seçkin bir kısım Müslümanların dikkatlerini Kur'ân'ın güzel ahlâkla ilgili ayetlerin ince manalarına çevirdi. Bu seçkin grup çoğu insanın anlamakta güçlük çektiği Kur'ân'ın söz konusu ayetlerindeki gizli hakikatleri keşfettiklerini söylediler. Müslümanlar hayata dalıp dünyalık şeylerle haşır neşir olmaya başlayınca bu halis insanların kalplerini bir tedirginlik bürümüştür. Kur'ân'ın ince ve derin anlamlarını kendilerine birer sığınak bulup orada sükûnet buldular.<sup>43</sup>

Hz. Muhammed'in birinci şahsiyeti mistik bir şahsiyettir. Medine'deki devir ise Şari' vasfını ortaya koymaktadır. Ancak zühdün sosyalleşmesi Emevîler döneminde gerçekleşmiştir. Emevîler devrinde, istila dolayısıyla ganimet sınıfı ortaya çıkmıştır. İşte bu ganimet sınıfına karşı bir zühd hareketi meydana gelmiştir. Bu cereyanda Hz. Muhammed'in Mekke hayatı, hatta *Hira İnzıvası* temel alınmaktadır. Zühd hayatı, Abbasi devrinde daha da yayılmıştır. Müfrit bir şekilde dünyadan vazgeçmek, dini görevlerin aşırı derecede ifası, zikir ve tevekkül en belirgin vasfıdır. Zühd, hicri ikinci asırdan itibaren Ebu Haşim (ö. 933) tarafından sistemleştirilmeye başlanmıştır. İlk büyük nazariyecisi Haris el-Muhasibîdir (ö.???). Daha sonra *zühd* metafizik bir mahiyet kazanmıştır.<sup>44</sup>

Tasavvufun, zühd devrinde, Sünni akideyle bir çatışması olmamıştır. İlk büyük mutasavvıf kabul edilen Hasan Basri (ö.728), ulu'l-emre itaati salık vermiştir. Bununla birlikte tasavvufun İslâmî bir istikamette kalması için en büyük uğraş Hz. Muhammed'den sonra İslâm dünyasındaki dini düşüncenin dönüm noktası olan Gazzâlî'nin çalışmaları olmuştur. Gazzâlî'nin katkısı, tasavvuf ile şeriatı uzlaştırması değil aynı olduğunu göstermesidir. Burada Gazzâlî, süfî metodunu, Sünnî

<sup>39</sup> Halil Dülger, *Bediüzzaman'dan Dünya Hakkında 99 Tavsiye* (İstanbul: Moralite Yayınları, 2007). 34.

<sup>40</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyau Ulumu'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: DİB Yayınları, ts.). VI, 59-115.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VI/86, 96.

<sup>42</sup> İsmail R Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev. M.Okan Kibaroglu (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999). 323.

<sup>43</sup> Ali Sami En-Neşşar, *İslam'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999). I/58-59.

<sup>44</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995). 23.

imanın tahkiki için bir vasıta haline getirmektedir.<sup>45</sup> Gelinen noktada züht hayatının savunurluluğu büyük rağbet görmüş ve İslâm toplumlari içe kapanmayı öte dünyanın anahtarı şeklinde düşünmüşlerdir.

Sonuç olarak *Yergi-Dünyacılık* ise psiko-sosyal, politik veya dini-ahlaki gerekçelerle dünyanın yerildiği bir anlayış biçimidir. Gerçekte dünyayı değersiz gören bir kimse ona gereken önemi veremeyecektir.<sup>46</sup> Dünyanın tasarlanabilecek dünyaların en kötüsü olduğunu düşünen bir insan için güzelliklerin ne anlamı olabilir ki?<sup>47</sup> Böyle bir kimse hayatın idamesi için gereken tedbirleri almayacaktır. Hâlbuki hiç yaşamıyormuş gibi yapmak bir kimsenin gözlerini kapatarak güneşin yok olduğunu iddia etmesi gibidir. Dünya hayatının hakikatini inkâr eden yergi dünyacılıkta dünya ve ahiret hayatında mutluluğu temin etmek olan bir dinin müntesipleri mutsuzdur. Dünya anlayışının düzeltilmesi için öncelikle insanın yeniden doğru bilgi ile kurulması gerekmektedir. Kötü bir insanlık üzerine daha iyi bir dünya kurma girişimi bizzat insanın bile ortadan kalkmasına yol açacak riskler taşımaktadır.<sup>48</sup> Dolayısıyla Müslümanların dünyaya bakışını müsbet anlamda geliştirecek, dünyayla ahlâki ilişkisini yeniden tesis edecek zihniyet dönüşümlerine ihtiyaç vardır. Bunun için Müslümanların kendilerini Allah'a, topluma ve tabiata karşı yabancılaştıran yapılanmalarla iletişime geçmeleri, varlık tasavvurlarını topyekûn elden geçirmeleri gerekmektedir.<sup>49</sup>

## 2. Dine Yabancılaşma Olarak Sekülerizm

Dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden sekülerleşme,<sup>50</sup> genel olarak, dünyayı, maddi ve görülür âlemi, dünyadaki hayatı ön plana çıkarıp bu hayatın metafizik âlemlerle ve dinle ilgisini kesmek anlamına gelir. Sekülerleşme, gerekçeleri sosyo-ekonomik olan toplulukların, inanç ve kültür saharalarını etkileyecek şekilde hayatın tüm alanlarına nüfuz eden maneviyattan kopmasını; insanın, etrafını saran fiziksel çevrenin, tabiatın, evrenin varlığını ve değerini yeniden izah etmek ve metafizik anlamdan yoksun bir yorumla tanımlama hareketidir. Sekülerleşme, dünyanın varlığını hor gören, ona değer vermeyen bir takım dini, metafizik ve mistik görüşlerin ortadan kaldırılması, dünyanın tek ve ebedi yaşanacak yer olduğu inancının meşrulaştırılması, dolayısıyla insanın eşya ile münasebetlerinin yeniden düzenlenmesidir. Aynı zamanda buna paralel olarak toplum hayatının, siyasetin, ahlâkın da dünya hâkimiyeti idealine uygun olacak şekilde düzene sokulmasıdır.<sup>51</sup>

Seküler dünyevileşmenin başlangıcı Protestan tarihi olarak alınsa da, kökleri eski Yahudi kaynaklara kadar gitmektedir. Sosyo-ekonomik bir kavram olarak sekülerleşme, ilk defa din savaşlarından hemen sonra mülkiyetin kilise otoritelerinin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Aynı kavram Roma dini hukukunda tarikatlardaki bir müridin maddi imkân arayışına yönelişini göstermektedir.<sup>52</sup> Kilise ruhbanlığı ilk etapta din uğruna dünyayı feda etmektedir. Fakat her dünya görüşü gibi meşruiyet zemini için dünyaya ihtiyaç duymaktadır. Dünyevileşirken de dünyevî araçları yedeğine alarak dinsel bir dünya kurmaktadır.<sup>53</sup> Ancak teorik anlamda dünya hayatına ilişkin maddi imkânları yeren din ve düşünce müntesiplerinin aynı zamanda dünya nimetlerinden hesapsız faydalanmaları yoksul insanların dikkatinden

<sup>45</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 55-68.

<sup>46</sup> Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001). 21.

<sup>47</sup> Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001). 15.

<sup>48</sup> Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 19.

<sup>49</sup> Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000). 43; Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000). 36.

<sup>50</sup> Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005). 116.

<sup>51</sup> Bolay, *Felsefe Sözlüğü*. 131.

<sup>52</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 166.

<sup>53</sup> Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". 112.

kaçmamıştır. Bu bağlamda ikinci bir ilişki biçimi olan *sekülerizm* Hıristiyan teolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>54</sup>

Sekülerlik, toplumsal olgulara göre değiştiğinden çevresinden bağımsız bir kavram olarak düşünülmemelidir. Sekülerleşme, zaman ve mekân olarak *dünyayı* ve *anı* vurgulamaktadır. Şimdiki zaman içindeki çağdaş vakıalara işaret etmektedir.<sup>55</sup> Orta Çağda öte dünya anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkan sekülerizmde,<sup>56</sup> günümüzde gerçekleşen *bireysel dindarlığa* ulaşmak için büyük mücadele verilmiştir.<sup>57</sup> İnsan dünyası demek olan kültür dünyasında, aslında karşı olunan dinin istismar edilen taraflarıydı.<sup>58</sup> Sekülerizasyonla, toplumun ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç kastedilmektedir.<sup>59</sup> Bununla birlikte dinin toplumsal belirtilerine karşı gösterdikleri ataklara rağmen sekülerizmin, ateizm olarak değerlendirilmemesi salık verilmiştir. Çünkü Katolik kilisesine yönelik duruşundan dolayı dine karşıymış gibi algılanan sekülerizmde,<sup>60</sup> aslında dine karşı çıkmadığı sadece dinin yeniden tanımlandığı iddia edilmiştir.<sup>61</sup>

Rönesans boyunca hakikatin arayış çabaları bulunmakla birlikte yöneliş maddi haza dayanan dünyevileşmeye doğru olmuştur.<sup>62</sup> Bu durumun sonucunda Rönesans süreci insanın ve bilginin radikal bir şekilde sekülerleşmesine dönüşmüştür. Hiç kuşkusuz en büyük tahribat, kozmolojinin sekülerleştirilmesiyle gerçekleşmiştir.<sup>63</sup> Böylece Hıristiyanlık teolojisinden kaynaklanan Hıristiyanlık ve bilim çatışmasının evrenselleştirilmesinden din-bilim çatışması ortaya çıkmıştır.<sup>64</sup> Yüksek sesle dinin artık toplumsal hayatta yer bulamayacak şekilde öldüğü, dünyanın akıl ve bilim çağına girdiği belirtilmiştir.<sup>65</sup>

Sonuç olarak kusurlu dünyevî anlayışlardan biri olan *seküler dünyevileşme* ölümü öteleyen, insanın manevi yönünü yok sayan, dünyayı sadece dünyada olan şeylerle sınırlandıran,<sup>66</sup> nihai hakikati maddeye indirgeyen, böylece ruhun intihar teşebbüsü olan materyal kaygıları eksene alan bir dünya görüşüdür.<sup>67</sup> Bu zihniyet; melekleri, şeytanları, mucizeleri kısacası maddi terimlerle anlatılamayan tüm gayri maddi fenomenleri öznel ve psikolojik düzeye indirgemek eğilimindedir. Modernizm kapsamında teologların da düşünce anlayışlarını etkilemiştir. Örneğin miraçtan bahsedilen bir konuda yokluğun nerede son bulacağını soran bir teologun seküler atakların etkisi altında kaldığı varsayılabilir.<sup>68</sup> Fakat bu anlayışta, Hegel'e göre; seküler olan her şey sonunda kabalığa ve keyfi saldırganlığa terk edilmektedir.<sup>69</sup> Kötü bir insanlığın temeli üzerine daha iyi bir dünya kurma girişimi bizzat insanın bile ortadan kalkmasına ve mutluluğun yok olmasına neden olmaktadır.<sup>70</sup> Örneğin, sekülerleşme, sadece aşkın bir Allah'ın yüceliğini vurgulayayım

<sup>54</sup> İbrahim Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, (2003). 173

<sup>55</sup> Ahmet Zeki Önal, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları", *İslamiyat* 5/4 (2002). 67, 77.

<sup>56</sup> Sönmez Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003). 40.

<sup>57</sup> Altıntaş, "İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı". 137.

<sup>58</sup> Vadim Mejuyev, *Kültür ve Tarih*, çev. Suat Yokova (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998). 77.

<sup>59</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 168; İlhami Güler, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001). 35.

<sup>60</sup> Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*. 3.

<sup>61</sup> Önal, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları". 76.

<sup>62</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012). 63-64.

<sup>63</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*. 41, 69,103.

<sup>64</sup> Bilal Sambur, *İslâm'ın Aktüel Değeri* (Ankara: Katkı Yayınları, 2007). 77.

<sup>65</sup> Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. 36.

<sup>66</sup> Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". 127.

<sup>67</sup> Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 21.

<sup>68</sup> Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998). 66.

<sup>69</sup> Hişam Cuayyit, *Avrupa ve İslâm*, çev. Kemal Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995). 116.

<sup>70</sup> Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme". 19.

derken ulûhiyet dünyasını bozmaktadır. Protestan dünyasında, tek gerçek mucize olan Allah'ın yüce lütfuna insanı çok açık tutayım derken insanı top yekûn bir *terk edilmişliğe* bırakmaktadır.<sup>71</sup> Kısacası seküler modern toplum, fert hakkındaki bilgisizliğinden dolayı toplum hayatını tahrip etmektedir.<sup>72</sup> Kaldı ki bütün toplumda inanç ve değerde şüphe oluşturmak insanların çoğunun taşıyamayacağı bir yükür. Bu yönleriyle, arzu ve kaygıların dizginlenemediği bir varlık dünyası olarak sekülerizm, ya üretim ve emeği ülkü edinme yerine insanlığı ülkü edinen bir değerler manzumesi yaratacak ya da kendinden önceki birçok kültür gibi yok olup gidecektir.<sup>73</sup>

### 3. Dünyevî İslâm: Mahiyet, İmkân ve Koşullar

Kelâm düşüncesinde varlığın hakikati esas alındığından dünyayı doğru tanımlama, ulûhiyeti doğru anlamının ilk merhalesidir. Dolayısıyla dünyayı doğru anlamak oldukça önemlidir.

Dünya kelimesi, hayatla anılmasından dolayı genel olarak olumlu bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Dünya kelimesine ilişkin kötü olduğu kadar ümit kırıcı olan tanımlama *sekülerleşme* manasında kullanılan *dünyevileşmedir*. Batıdaki sekülerleşme, ideal olmasa da büyük oranda kazanılmış bilim, teknoloji, rasyonel düşünme ve modernleşme gibi olumlu kelimelerle akrabalık içinde kullanılırken, İslâm dünyasında kavramsal bir hatadan dolayı yanlış bir tanımlamaya sahiptir. Kullanıldığı şekli ile dünyevileşme; *alçak, fani, lanet, şeytanlaşma, günah* gibi anlamlarla iç içe kullanılmaktadır.<sup>74</sup> Hâlbuki kötülener dünya hayatının *vasıfları*, İslâm öncesi Arap düşüncesindeki *dehr* inancıdır. Çünkü sekülerleşme, dünya hayatına odaklanma olarak değerlendirildiğinde, *şu dünya hayatımızdan başkası yok. Ölüyoruz, diriliyoruz. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor, ayetinde*<sup>75</sup> geçen *dehr* kelimesi söz konusu ayetin vurgusuyla beraber anlam morfolojisini de karşılamaktadır.

Kur'ân'da dünya kelimesi *arz* anlamında değil de, ahlâki ve dini anlamda insanların yaptıkları yanlış eylemlere binaen kötülenmektedir. Burada kötülener *dehre* ilişkin hayat tasavvurudur. Dolayısıyla *dünya-arz* farkının tespiti ancak akademik bir seviyede mümkün olabilmekteyken, *seküler* kavramı yerine toplumun genel dünya görüşünün rasyonel bir zeminden kopmasına neden olan *dünyevileşme* kavramının kullanılması doğru olmayacaktır. Türk Dil Kurumu, seküler kavramı yerine *din dışılık* tanımını önermektedir.<sup>76</sup> Bunun bile dünyevileşme kavramından daha rasyonel olduğu düşünülebilir. Ancak, sanılanın aksine, sekülerleşmenin köklerini Kur'ân'da bulmanın mümkün olmadığı, sekülerleşmeye en yakın kavramın *el-hayatu't-dünya* olduğu tezi doğru değildir.

İnsan hayatta iken dünyanın tabiatına aittir. Varlıkla doğru ilişki kurmak için bu gerçeğin kabul edilmesi gerekmektedir. İnsanın bedensel ve ruhsal mutluluğu eşyayla doğru ilişkiler kurmasına bağlıdır.<sup>77</sup> Bir irade varlığı olan insanın ahlaki davranışlarının sonuçlarını taşıması, yargıların etkilerini nesnelere yüklememesi gerekmektedir. "Eşyada ibaha esastır."<sup>78</sup> Nihayetinde yüzme bilmeyen insanın durumu denizin kötü olduğuna yorumlanamaz. Dolayısıyla dünya kötü olmayacağını işaret etmektedir. Günlük dilde kullanılan *iyi adam, güzel çiçek* gibi terkipler, dünyevileşmenin de benzer niteliklerle vasıflandırılmasının doğru biçimini ortaya koymaktadır. Buna göre *seküler dünyevileşme, doğru dünyevileşme* tanımları varlığın hakikatine daha uygundur. Öte yandan insanın ruhsal yönünü görmezden gelen, Batı dillerinin ortak terimi olan

<sup>71</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*. 174.

<sup>72</sup> Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdemir (İstanbul: Hayat Yayınları, 1973). 329.

<sup>73</sup> Erich From, *Çağımızın Özgürlük Problemleri*, çev. Bozkurt Günenç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995). 77.

<sup>74</sup> Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamîyât* 4/3 (2001), 13.

<sup>75</sup> el-Câsiye, 45/ 24.

<sup>76</sup> Bk. TDK Sözlüğü "Dünyevileşme" md.

<sup>77</sup> Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010). 101.

<sup>78</sup> Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010). s. 200-201.

sekülerleşmenin,<sup>79</sup> İslâm düşüncesinin zemini olan “dünya” kelimesinden türetilmiş dünyevileşme ile belirtilmesi âlem mefhumunun işaret ettiği gerçeklikle çelişmektedir. Buradan hareketle “insanın başına gelen büyük sapkınlık, insanlaşmadır ifadesinde olduğu gibi *dünyanın başına gelen derin sapkınlık, dünyevileşmedir*”<sup>80</sup> ifadesi doğru olamaz. Eşyanın ve insan davranışlarının iyi ve ya kötü değerini alması onların insanın akli, duygusu ve sevgisiyle olan ilişkisine bağlıdır.<sup>81</sup> Buradan hareketle dil, düşünce ve varlık ilişkisini gözetilen anlamsal bir sistemi esas almak gerekmektedir. Çünkü yanlış şeyler, doğru kelimelerle ifade edilemeyeceği gibi doğru şeylerin de yanlış ifadelerle tanımlanmaması gerekir.

Dünyanın iyi olması onun Allah’ın iyiliğinin belirtileri olarak tecrübe edilmesinde ortaya çıkmaktadır. İyi bir Allah’a işaret kılınmış âlemin yaşantıya dönük kısmı olan dünya hayatı, doğrusal bir zaman algısıyla ahiret düşüncesine bağlanmakta ve bu yönüyle imanın hakikatine delil olmaktadır. Dünyevileşme biçimleri, bizatihi dünyanın hakikatiyle ilgili olmayıp o hakikatin beşeri arzu ve kaygıların tesiriyle farklı şekillerde idrak edilmesiyle ilgilidir. Burada dünyevileşmenin kavram olarak sekülerleşme anlamında düşünülemez. Çünkü dünyanın ahlâki bir yönelimin aracı olmaktan çok eşyanın ibahâsına aykırı olarak insanı saptıran bir şey olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla sekülerleşme yanlış bir dünyevileşme biçimi olarak kabul edilmelidir.

Dünyanın kötü olduğu tezi Platonculukla başlamış Hristiyan doktrinleri ile dini bir boyut kazanmıştır. Hristiyan antropolojiye göre insan düşüktür ve bu düşüklük, silinmez bir alın yazısıdır. Bu durum hep böyle devam edecektir. Bir defa ilk günah olmasaydı, insan, bu dünyayı hiç tanımayacaktı. Şu halde fizik dünya, önceden insan için var kılınmış değildir. İnsan tesadüfen işlenen bir suç sonucu cezalandırılmak üzere bu dünyaya lanetlenerek fırlatılmıştır. Bu şekilde dünya cezalandırmanın bir aracı olması hasebiyle kötü bir anlam kazanmıştır.<sup>82</sup> Fakat Kur’ân’da geçen *dünyâ* kelimesinin etimolojisi analiz edildiği zaman, dindışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülecektir. Sözcüğün arkâik Arapça’da *yakın olmak* anlamındaki *denâ* kökünden geldiği düşünülürse, *dünyâ* kelimesi, insanı Allah’a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur’ân, devamlı surette insanı, insanın bilincine yaklaştıran tabiat harikaları üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir.<sup>83</sup> Burada dünya ve doğa, asla alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrakine sunulmamaktadır. Kur’ân’da uyarı, dünya hayatının, âhiret hayatı göz ardı edildiği takdirde Allah ile olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir.<sup>84</sup> *Dünya* tabiat, meleke ve ruhun asli içeriği olarak hayatın faaliyet alanıdır.<sup>85</sup>

Müslüman kültüründe *lanetlenmiş dünyâ* fikrinin doğmasının başında özellikle Kur’ân’da vurgulu bir şekilde geçen *el-hayâtü’t-dünyâ* kavramının anlaşılma biçimleri etkili olmaktadır. Tarihsel süreçte önce *dünyâ-âhiret* bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra ortaya çıkan bu düalizm davranış tarzına yansımıştır.<sup>86</sup> Dünya kelimesinde *basit, iğreti* bildiren *denâet* kökü esas alınmış, *dünya-âhiret* bağintısında ahlâki bir yönelimin aracı olarak konumlandırılmıştır. Burada *hayâtü’t-dünyâ; hayâtü’l-âhire*’ye göre önemsenmeyecek bir süreç olarak görülmüştür. Çünkü ed-dünya, *düşük, bayağı, basit dürtüleri ve güdüleri* ifade ederken el-âhire ise *yüce değerleri ve hedefleri* temsil etmektedir.<sup>87</sup> Hâlbuki sonraki nesillerde görülen dünya ve âhiret arasındaki kesin ayırım ilk müslüman nesillerin zihinlerinde bulunmamaktadır. Onların

<sup>79</sup> Aydın, “Dünyevileşme”. 13

<sup>80</sup> Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme”. 46

<sup>81</sup> Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1993). 297

<sup>82</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*.12.

<sup>83</sup> Yunûs 10/24, er-Ra’d 13/2.

<sup>84</sup> Altıntaş, “İslâmî Gelenekte ‘el-Hayâtü’-d-Dünya’ Kavramını Anlama Biçimleri”. 13.

<sup>85</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998). 39.

<sup>86</sup> Altıntaş, “İslâmî Gelenekte ‘el-Hayâtü’-d-Dünya’ Kavramını Anlama Biçimleri”. 28.

<sup>87</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme*.114.

duygularında, âhiretten tamamen kopmuş yalnız dünya için olan ve dünyadan kopmuş yalnız âhret için olan ameller yoktur. Onların anlayışında dünyanın âhiretten koparılması mümkün olmadığından, ibâdetleri, hayatları, ölümleri, her şeyleri Allah içindir.<sup>88</sup>

İnsanın dünyayı yermesi eşyanın hakikatine aykırıdır. Yaşamak ve düşünmek için gerekli olan her şey dünyevî bilgiye dayanır. Aynı dünyevî bilgi Allah'ı bilmenin tek yoludur. Fakat dünyevî kelimesi, İslâm düşüncesi için çok yeni ve materyalizmi savunma gibi yanlış anlaşılma tehlikesi bulunan bir kavramdır. Dünyevi olanı makulleştirme süreci, dinde bir reform hareketi olarak yansıtıldığı için de dinin dünyevî boyutlarına karşı birçok alandan şiddetli tepkiler oluşmaktadır. Dinsel olguların herhangi bir tarihsel görünüm veya ifadesine yönelik eleştiriler ise İslâm kültüründe büyük bir suç olarak görülmektedir. Hâlbuki dünyevî bilgidan bahsetmek gibi “dünyevî İslâm’dan kasıt, Batı kültür ve düşüncesindeki ontoloji ve kozmolojide karşılığını bulan ve Hıristiyan teolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerizm anlamında değil; Müslümanların dünya hayatına karşı çekingen davranmalarına sebep olan, sonradan İslâm’a zıfede edilmiş yabancı unsurların dikkatle ayıklanması, *Numenal İslâm*’da mevcut olan fakat *Fenomenal İslâm*’da dünya aleyhine bozulan, din-dünya, din-âhret ilişkisindeki dengenin yeniden tesisine matuf bir hayat anlayışdır.”<sup>89</sup>

Son dinlerin bu dünya üzerine yoğunlaşmalarının sebebi bu dünyadan kaçmak değildi.<sup>90</sup> Yergi-dünyacılık İslâm’ın özüne aykırıdır. Hz. Peygamber’in sahabeleri arasında, zihni eğilimi daha ziyade müşahedeye ve içe *dönmeye* uygun olan kimselerin mevcut olduğu kabul edilmektedir. Ebu Zer Giffârî bunlardan biriydi.<sup>91</sup> Fakat bu sahabelerin hayatlarında, zühd ve takva üzerinde ısrar etmeleri, genellikle cemaati meydana getiren adetlerden müstakil bir hayat tarzı oluşturmamıştır. Eğer öyle olsaydı asırlarca süren dinamik bir kültür var olamazdı. Dolayısıyla bugün toplum tarafından benimsenen kaderci ve yergi dünyacı anlayışların antropolojik, sosyolojik ve politik bir dizi teamül ve baskı aracının İslamileştirilmesi sonucu ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>92</sup> Öte yandan dünyayı terk etmeyi ve tamamen âhirete yönelmeyi sürekli telkin eden ve insan fitratına taban tabana zıt olan bu öğretisi, insan da yaratılış itibarıyla var olan dünya nimetlerinden faydalanma arzusunu yok etmeyi hedeflediğinden çok geçmeden psikolojik ve sosyolojik alanda insanda ters tepki meydana getirip dengesizlikleri kaçınılmaz hale getirmiştir.<sup>93</sup> Hâlbuki dünya karşısında olumsuz bir tavır takınmak insan tabiatına ters düşmektedir. Burada dinin istediği, arzuların yok edilmesi değil, onların insanın doğasına ve nihai gayesine yaraşır bir sıra düzenine girmesi ve terbiye edilmesidir.<sup>94</sup>

İnsanın dünyada yaşayan bir varlık olması ve İslâm’ın, insanın dünyevî hayatına dair bir değerler dizisi sunmasından dolayı dinin dünyevî bir medeniyet projesi olduğu açıktır. Kuşkusuz Allah ile bir iletişim kurmasından dolayı ve vahiyile ifade edildiği şekilde insanın kendinde ilahi bir boyut bulundurması ve bir de asıl hayatın âhret hayatı olacağına dair temel bilgilerin bulunması, insanın dünya hayatını içine sindirmesini zorlaştırmaktadır. İnsan en başından beri kendini bu âleme yakıştırmadığından olacaktır ki hep uzakları gözetleyen bir ruh hali ile yergi-dünyacılığı benimsemiştir. Fakat insanın ontolojik hakikati bu dünyaya aittir ve ölünceye kadar bu gerçek değişmeyecektir. Dolayısıyla dinin dünyevî uygarlığa vurgusu, aşkınlığa zarar veren bir kara leke

<sup>88</sup> el-En’âm, 06/162.

<sup>89</sup> Coşkun, “Dünyevî İslâm’ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru”. 172.

<sup>90</sup> Martin Lings, *On Birinci Saat*, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 28.

<sup>91</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 54.

<sup>92</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997). 106.

<sup>93</sup> Muhammed Yazıcı, “Dünya-Ahret Kavramlarının Analizi”, *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, 43.

<sup>94</sup> Mehmet S. Aydın, *İçeride Kritik Bakış*, ed. Mehmet Gündem (İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1998). 226.

gibi anlaşılmalıdır. Gerçekte “İslam’da, her şeyden önce dünya hayatı karşısında olumlu bir tavrın takınılması gerekmektedir. Mademki bu dünya ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının eseridir o halde insan böyle bir dünyada değerli ve anlamlı bir hayat geçirecek ve kendinden bekleneni geliştirecektir. Dolayısıyla dünya kötü olamaz.”<sup>95</sup>

İslam’ın temel kaynağı Kur’ân’da çatışma yoktur. Bu yüzden Nietzsche’nin belirttiği şekilde ölmek üzere olan bir düşünceden kasıt, din ve bilim değil, herhangi bir tarihi ortamda yapılan yorumdur.<sup>96</sup> Bu iddia din ile bilim arasındaki mücadeleyi iki eş kuvvet arasında gerçekleştirdiği döneme denk gelir. Esasında, batıda bilim, dinden güç alarak değil çoğu zaman dine rağmen gelişmiştir.<sup>97</sup> Yine de genel anlamıyla dinin, bilimle bir sorunu bulunmamaktadır. Var olduğuna inanılan çatışma aslında iman ve bilim arasında değil her biri kendi doğru boyutunun farkına varamamış olan bir iman ve bir bilim arasındadır. Bilim olarak kalan bilim; iman olarak kalan imanla çatışmamaktadır.<sup>98</sup> Dolayısıyla batıda kilisenin baskı ve zulümlerine karşı yöneltilmiş hareketleri dine karşı yöneltilmiş bir hareket olarak göstermek doğru değildir.<sup>99</sup>

Kur’ân zımnen hayatı reddeden çileciliğin, dünyayı terk ediciliğin kendine- eziyetçi eğilimlerin her çeşidini yermekte ve mahkûm etmektedir. İyi ve güzel şeylerin dünya hayatında hem inananlar hem de inananlar eşit şartlarda arz edildiği ama âhirete inananlar için bu kapının kapanacağı ima edilmektedir.<sup>100</sup> A’râf Sûresinin 50–51. ayetlerinde ahlâki temayülün farkı ortaya konulmaktadır. “Onlar, kendi dinlerini eğlence ve oyun haline getirdiler, iğreti hayat onları aldattı. Onlar bugüne kavuşacaklarını unuttular. Ayetlerimize karşı direniyorlardı. Bugün de biz onları unutuyoruz. Yemin olsun ki, biz onlara, ilme uygun biçimde, ayrıntılı kıldığımız bir Kitap getirdik. İnanan bir topluluk için bir kılavuz, bir rahmettir.”<sup>101</sup>

Kur’ân’da vurgulanan ana düşünce bu dünya hayatının ilkeli ve anlamlı bir şekilde yaşanması ve yaratılışa uygun değerlerin geliştirmesidir. Aksi durumda bütün zamanlar boyunca ilahi emirlerin ana gayesi olan insanlaşma amacını gütmeyen ve dünyanın denaetine sebebiyet veren tüm saiklerin akıbetlerinin mutlaka karşılığını bulacağına yönelik güçlü uyarılar yapılmaktadır: “Diyelim, siz onlar için dünya hayatında mücadele verdiniz. Peki, kıyamet günü Allah'a karşı onlar için kim mücadele verir ve onlar hakkında kim vekillik yapar?”<sup>102</sup>

Kur’ân’ın, inanç ve vahiy karakterleri etrafındaki dünyevileşme sahaları keşfedilmeye çalışıldığında dünya hayatının âhiretin kazanılmasında bir zaman kesiti olduğu ancak bunun dünyanın değersizliğine yorumlanmayacağı kesinlik kazanmaktadır. Cezalandırmanın bireysel ve sosyal yönlerinin olması dünya hayatının, insanın ahlâki gelişmesine paralel olarak değiştiğini göstermektedir. Burada, İslam’ın dünyaya bakışının proaktif olduğu görülmektedir. Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalışırken yarın ölecekmiş gibi ahirete çalışmayı salık vermektedir. Dünya hayatında çalışmayı tavsiye ederken *öncelemeyi*; âhiret hayatı için çalışmayı tavsiye ederken de *önemsemeyi* vurgulamaktadır. Bu ilahi denge, dünya hayatını, ahretin sorgusu altında yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan her nefis yarın denen âhiretin bu dünyada hazırlamakla mükellef tutulmaktadır. İnsanın dünyadaki amellerini ölçecek terazi ağır basmazsa âhireti harap olmaktadır. Bu dünyada manevi körlüğün ahirette karşılığı ayındır. Buna göre öteki

<sup>95</sup> Aydın, *İçerik Kritik Bakış*, 225.

<sup>96</sup> Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. 36.

<sup>97</sup> Aydın, *İçerik Kritik Bakış*. 198.

<sup>98</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*. 77.

<sup>99</sup> Akdemir, *Kur’an ve Laiklik*. 4.

<sup>100</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. C. Koytak - R. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999). 275

<sup>101</sup> el-A’râf, 7/51-52

<sup>102</sup> en-Nisâ, 04/109; Bu ayet aynı surenin 105–113 ayetlerin siyak-sibakında nazil olmuştur. Ubeyrik oğullarından üç kardeşin başından geçen bir hadiseye istinaden inen ayet kötülüğün gizlenemeyeceğini vurgulamaktadır. Üç kardeşten Buşeyr, Müslümanlar aleyhine şiiir üretir sonra da iftirayla başkasının üstüne atardı. Bk. Abdulfettâh el-Kadî, *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996). 143

âlemde karşılaşılabilecek muamele ancak bu âlemde hak edilendir.<sup>103</sup> Bu bağlamda âhiret düşüncesinin aynı zamanda bir otokontrol sistemi olduğu, burada insanın, günü birlik olarak bu ilahi muhtevayı yakalaması gerektiği sonucu önem kazanmaktadır.

### Sonuç

Dünyaya ve dünya hayatına yaklaşım biçimlerinin ele alındığı bu çalışmada üç dünya anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan Yergi-Dünyacılık, bu dünya hayatının dini, psikolojik ya da politik gerekçelerle dışlanması ifade etmektedir. Bununla birlikte dünyanın maddi imkânlarını yedeğinde tutan bu anlayış sekülerizm görüşünün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Sıradan insanlar dini kültürel hayatta görünmeyecek şekilde şiddetli bir tepki ile Yergi-Dünyacılığa karşı çıkmışlardır. Bu iki anlayış arasında alternatif bir dünya görüşü olarak duran Dünyevî İslâm tasavvuru hiçbir zaman tam ve tatmin edici bir şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü niyetlerin son terminali olan değerler ilahi kaynaklı olsa bile tam olarak hiçbir zaman gerçekleşmemektedir. Bu değerler içerisinde hem yergi-dünyacılığa hem de sekülerizme şiddetle karşı çıkmaktadır. Bir defa İslâm'da insanların yaşadıkları dünyaya hitap etmeyen aksine dünyayı kötüleyen teolojik zühd ve mülahazalar da reddedilmektedir. İkincisi ahiret hayatı bu dünya hayatına dalmamanın bilinç kurucu değeri olarak yerleştirilmiştir. Bu bağlamda dünya ve âhiret hayatı, sıralama ve değerlendirme itibarıyla, aynı doğrusal zamanın parça-bütün ilişkisini ifade etmektedir. Bu anlayış içinde dünya kelimesi bizatihi dini değerlerin yaşandığı alan olarak öne çıkmaktadır.

Her şeyden önce dünya Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği ilim alanıdır. Burada insan, düşünce gücü ile âlemi tasavvur etmekte Allah'ın hakikat ve değerini tasdik etmektedir. Kur'ân'ın mana ve maksadının pratik vechesi olan dünya bir taraftan Allah'ın kudretine teslimiyeti vurgulayan tabii bir delaleti resmederken diğer taraftan kendisi üzerinde tefekkür eden aklın ilahi prensiplerle mutabık olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelligâhı olan tabiat doğrudan vahyin kendisi ve ilahi kanunlara mutlak intibak olunması bakımından Müslüman olarak değerlendirilmiştir. Bu teslimiyeti müşahede eden insanın tabiat yolu ile ilahi prensiplere katılması önemli bir gaye olarak belirlemektedir. Dolayısıyla dünya kötü olmayıp bir nesne olarak onun hükmü nötrdür. Zira şeylerin doğalarında iyi veya kötü niteliği bulunmamaktadır. Bir şeyin iyi veya kötü olması şeylerin doğalarına dair olmayıp insan fiilleri üzerinden yapılan değerlendirmelerin nesne üzerine yansıtılmasının bir sonucudur.

### Kaynakça

- Abdulfettâh el-Kadî. *Esbab-ı Nüzul*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Altıntaş, Ramazan. "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı". *İslamiyat* 4/3 (2001).
- Altıntaş, Ramazan. "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum, 2003.
- Aydın, Mehmet S. "Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001), 13.
- Aydın, Mehmet S. *İçeride Kritik Bakış*. ed. Mehmet Gündem. İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1998.
- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdemir. İstanbul: Hayat Yayınları, 1973.
- Coşkun, İbrahim. "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum, 2003.
- Cuayyit, Hişam. *Avrupa ve İslâm*. çev. Kemal Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Dülger, Halil. *Bediüzzaman'dan Dünya Hakkında 99 Tavsiye*. İstanbul: Moralite Yayınları, 2007.

<sup>103</sup> Mehmet said Hatipoğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine* (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2004). 105.

- Ebu Hamid Gazzâlî. *İhyau Ulûmu'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: DİB Yayınları, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Şafii*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- En-Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Erol Güngör. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1996.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. C. Koytak - R. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Faruki, İsmail R. *İslâm Kültür Atlası*. çev. M.Okan Kibaroglu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 1997.
- From, Erich. *Çağımızın Özgürlük Problemleri*. çev. Bozkurt Günenç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Güler, İlhami. "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001).
- Hatipoğlu, Mehmet said. *Müslüman Kültürü Üzerine*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2004.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005).
- Kutlu, Sönmez. *Din Anlayışında Farklılaşmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Lings, Martin. *On Birinci Saat*. çev. Ufuk Uyan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Macit, Nadim. "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum: Çorum Üniversitesi, 2002.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. ed. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2005.
- Mejuyev, Vadim. *Kültür ve Tarih*. çev. Suat Yokova. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Nadim Macit. *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Önal, Ahmet Zeki. "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları". *İslamiyat* 5/4 (2002).
- Özbudun, Sibel - Demirer, Temel. *Yabancılaşma*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007.
- Özcan, Hanifi. *Matûrîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1993.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English*. London: Routledge, 1966.
- Peter L. Berger. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Râgıb İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 3. Basım, 1420.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme". *İslamîyat* 4/3 (2001).
- Sambur, Bilal. *İslâm'ın Aktüel Değeri*. Ankara: Katkı Yayınları, 2007.
- Schuon, Frithjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanik. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Dünya". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 10/22–25, 1994.
- Vaan, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden: Brill, 2008.
- Zemâşşerî, Mahmud bin Ahmed. *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.