

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: VII / 1, s. 129-159
Haziran-2003-SİVAS

İSLAMİ ANLAYIŞA GÖRE “el-HAYÂTÜ’D-DÜNYÂ” KAVRAMINI YORUMLAMA BİÇİMLERİ

Ramazan ALTINTAŞ*

altintas@cumhuriyet.edu.tr

Anahtar kelimeler: Dünya yaşamı, Ahiret, Tasavvuf, Teoloji, Zühd hayatı, Kötü dünya, İyi dünya.

ÖZET

İslam’da, bu dünya ve ahiret arasında bir ayrım yoktur. Bu iki kavram, birbirinin tamamlayıcısıdır. Kur’an’da dünya, kısa ve geçici; ahiret ise uzun ve ebedi anlamına gelir. Bu dünyadaki yaşam, asla değersiz olarak telakki edilmemiştir.

Milattan sonra 10. yüzyıl ve sonrasında, İslam dünyasında ahiret için kazanma yeri mesabesinde olan dünya, kötülenmeye başlanmıştır. Bunun sebebi de şu faktörlerdir: Hıristiyanlığın etkisi, saltanat yönetimleri, bu dünyada yapılan şeylerin boş olduğu ve kaderci tasavvuf anlayışı.

Objektif olarak bakılırsa, bu dünya, İslam’a göre kendisi kötü değildir. Kötü olan şey, bu dünyanın cazibeli zenginliğine aldanıp ahireti unutmaktır.

ABSTRACT

In Islam there is no differentiation between this world and afterlife. These two concepts are complementary one to another. In Arabic language, the world means short, temporary, and afterlife means long and eternal. Life in this world should never be considered as worthless.

From 10 th century (A.D) and so on, this world, which is the place to earn afterlife, has been slandered in Islamic world. This is mainly due to the following factors: Influence of the Christianity, patrimonial government style, fabricated narrations disparaging this world, and sufism.

This world, from an objective viewpoint, is not evil itself according to Islam. What is evil then is to forget afterlife being deceived by glamorous wealth of this world.

* C. Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Doç. Dr.

GİRİŞ

Her bilim dalının, her inancın ve her dünyâ görüşünün kendine ait kavramları vardır. Ancak bir medeniyet de kendi kavramları üzerinde inşâ edilebilir. Kavramlar, o medeniyetin dili, sözcüsü ve alâmet-i fârikalarıdır. İthal kavramlarla yeni bir medeniyet kurmak mümkün olmasa gerekir.

İslamî literatürde, kavram karşılığı olarak *'istilâh'* sözcüğü 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, bozunculuğun zıddı olup; düzelmek, doğru olmak, sağlam olmak, bozukluk kendinden gitmek gibi anlamlara gelirken, aynı kökle bağlantılı olan *'islâh'*, iki şey veya iki kişinin arasında meydana gelen ya da gelebilecek olan çatışmayı sona erdirmek¹; *istilâh ise*, lafzın ilk konulduğu yerden nakledilen şeyin ismiyle bir şeyin adlandırılmasında bir topluluğun söz birliği etmesi veyahut bir lafzın kullanılışı üzerinde anlaşmazlığın giderilmesi ya da bir kelimenin ilim dilinde ifade ettiği anlam konusunda söz birliği manasına gelir.² Her ilmin kendisine göre istilâhları vardır. Türkçe'de buna terim veya kavram adı verilmektedir. Arapça'da salâh kökünden gelen bütün kelimelerin temel anlamı, *'barıştırmak'*tır.³

Kavramlar, lafza sıkı sıkıya bağlı, aynı dili konuşan kimselerde ortak olan genel tasavvurlardır.⁴ Çünkü kavramlar, zihnin nesnelere kavramasına yardımcı olan mantıksal yapılardır. Bundan dolayı bazı dilbilimciler, yerine göre kavramı anlam, anlamı da kavram şeklinde kullanırlar.⁵ Bu tanıma göre, kavramla anlam arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Bazen de kavram, *"ortak nitelikleri olan nesnelere verilen ad"* olarak da tanımlanır.⁶ O halde kavram, herhangi bir dilde genelleme, soyutlama ve sınıflandırmadır.

Kavramlar, canlı organizmalar gibidir. Zaman içerisinde farklı etkenler sebebi ile; bazen anlam genişlemesi, bazen anlam daralması, bazen de anlam kayması gibi değişimler geçirirler. Kur'an nâzil olmaya başladığı zaman, kendi kavram dünyasını oluşturmuştur. Büyük oranda Kur'an'ın kullandığı kavram dünyası, her ne kadar câhiliyede kullanılan kavram dünyasının aynısı ise de Kur'an, bu kavramları, anlam yönünden köklü değişikliklere uğratmıştır. Değişim, genel plân ve sistem içinde gerçekleşmiştir. Kur'an'ın oluşturduğu yeni sistemde kullanılan her kelime, yeni mevki kazanır. Örneğin, câhiliye devrinde takvâ kelimesinin özü, "hayvan olsun, insan olsun, canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışındır." Bu kelime İslam inanç sistemine asıl manasını taşıyarak gelir. Ama sistemin etkisi altına ve İslam'a özgü monoteizm inancı alanına nakledilmesi dolayısıyla, çok önemli bir dini anlam kazanır. Takvâ "hüküm günündeki ilahi azap korkusu" sahnesinden geçerek şahsi saf dindarlık (zühd) anlamına erer.⁷ Yine buna, dünyâ ve âhîret kavramları da çok güzel örnek teşkil eder. Dünyâ kelimesi, İslam öncesi câhiliye döneminde kullanılıyordu. Örneğin, bir câhiliye şâiri olan *Antere b.*

¹ bk. Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut, 1979, I, 388; İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 419-420.

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

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

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

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 Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts., s. 20-21.

Şeddâd el-Absî'nin (ö. 8/614) şiirinde 'dünyâ' kelimesi geçiyor ve bu mısralarda dünyâ'dan, nimetler bağlamında söz ediliyor:

أَذِلُّ لِعَبَلَةٍ مِنْ فَرَطٍ وَجَدِي وَأَجْعَلُهَا مِنَ الدُّنْيَا إِهْتِمَامِي

"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)."⁸

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

تَرَوَدُّ مِنَ الدُّنْيَا مَتَاعًا فَإِنَّهُ عَلَى كَلِّ حَالٍ خَيْرٌ زَادَ الْمُرُودُ

(Hayat) yolculuğu için dünyâ geçiminden azık al, zira o ne olursa olsun, yoluna azık alanın en iyi azığıdır.⁹

Bu şiirlerde geçen 'dünyâ' tasavvurunun aksine Kur'an, aslında çağrışımlı 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/eski Arapça'da taşıdığı anlamda savrulmalar yaşanır. Böylece kavram, aslıyetinden kopuk bir şekilde yeni bir içerik kazanır. Bu da kavram kargaşasına yol açar. Halbuki kavram anlamına gelen istilâh sözcüğü, kök anlamı itibarıyla, 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 müdahale, özellikle İslâmî konularda birçok problemin doğmasına neden olacaktır. Böyle bir anlam değişiminin 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 biraz da 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 makalemizde evvelâ Kur'an sisteminde hayat ve dünyâ kavramlarının etimolojisini tahlil edecek sonra da el-hayâtü'd-dünyâ tabirinin İslâmî anlayışta nasıl bir anlam kaymasına yol açtığını belirlemeye çalışacağız.

I. HAYÂT KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

⁸ Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts, s. 168; krş. Izutsu, a.g.e., s. 81.

⁹ Abîd b. el-Abras, Divan, Beyrut, 1958, XV, 28; krş. Izutsu, a.g.e., s. 80.

Arapça'da "hayîye" fiilinin mastarı olan "hayât" (çoğulu; hayavât), ölümün zıddı olup; canlılık, zindelik, yaşamak ve yaşam sürmek gibi anlamlara gelir.¹⁰ Hayat kelimesi, genellikle şu anlamlarda kullanılır:

1. **Bitki ve canlılarda varolan gelişme gücüne ya da yağmura hayat denir.** Bunun için '*canlı bitki*' tabiri kullanılır. Şu âyetlerde hayat kelimesi bu anlamda geçer: "Bilin ki Allah ölümden sonra yeryüzünü **canlandırıyor**."¹¹ "Ve o su ile ölüleri **dirilttik**. İşte insanların **diriltilmesi** de böyledir."¹² "Ve bütün **canlıları** sudan yarattık."¹³ Bu âyetlerde görüldüğü gibi, bitkilere canlılık veren, Allah'ın rahmeti, yani, mecâzî anlamda *yağmurdur*.¹⁴ Ölü bir beldeye bulutlar sevkediliyor, adeta, bitki örtüsü bakımından ölümü yaşayan kupkuru toprak, yağmurla canlı bir hale geliyor. Özellikle, Fâtır Sûresi'nin 9. ve Kaf Sûresi'nin 11. âyetlerinin sonunda, tabiatın dirilişinden hareketle, insanın dirilişine gidilmesi anlamlıdır. Kur'an'ın bu yöntemi, mütekellimler tarafından şâhidin gâibe delil getirilmesi olarak formüle edilmiştir.

2. **Duyusal güce denilir.** Beş duyu organı, insan ve hayvan türlerinde bulunur. Aynı zamanda bu beş duyu organı, canlılarda hayatî fonksiyonları sağlar. Bu sebeple, canlı varlıklar, duyarlı olduğundan dolayı hayavân/canlı olarak isimlendirilmiştir. Şu âyetlerde geçen hayat kelimesi duyusal güç manasına kullanılır: "**Dirilerle** (ahyâu) ölümler de (emvât) bir değildir."¹⁵ "Ölümlere de **dirilere** de."¹⁶ "Ona *can veren* Allah, şüphesiz ölümleri de **diriltir**."¹⁷ Bu son âyette geçen "*ahyâhâ*" ifadesi, can veren güce işarettir.

3. **Aktif muhâkeme gücene verilen isimdir:** "Ölü iken (kalbini) **diriltip** insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nûr verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp çıkamayan kimsenin durumu gibi midir?"¹⁸ Bu âyette ölüm dalâlete, diriliş hidâyete nûr ise akıl ve muhâkeme gücüne benzetilmiştir. Aklını kullanıp olgular üzerinde düşünen kimseler hidâyet yolunu bulabilirler. Böylece, kalbin İslam ile dirilmesi, mecâzî manada onun hayat bulması demektir. Bu konuda şâir şöyle diyor: "Eğer sen, **canlı** isen beni iştirsin/Heyhat ki çağrılan kimsede **canlılık** yoktur."

4. **Kederin ortadan kalkmasından ibarettir.** Nitekim bu noktai nazardan hareketle şâir şöyle demiştir: "Ölüp de rahatlayan; ölü değildir/Asıl ölü, **yaşadığı** halde ölüye benzeyen kimsedir." Bu anlamda Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar Rableri katında **diridirler**."¹⁹

5. **Uhrevî ve ebedî hayat manasına gelir.** Bu hayata akıl ve ilim yoluyla ulaşılır. Şu âyetlerde geçen hayat kelimesi, ebedî hayat anlamında kullanılır: "Ey iman edenler! Sizi **hayat** verici şeylere çağırıldığı zaman Allah'a ve Resûlüne icâbet edin."²⁰ "Keşki bu **hayatım** için önceden bir şey yapsaydım."²¹ Bu son âyette

¹⁰ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Lüğâ*, (thk. Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1991, II, 122; Râzî, Abdülkâdir, *Muhtârü's-Sihâh*, Kahire, ts., s. 166; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, s.101.

¹¹ el-Hadîd 57/35; Fâtır 35/9.

¹² Kaf 50/11.

¹³ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁴ İbn Fâris, a.g.e., II, 122; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 197; Zemahşerî, a.g.e., s. 101-102..

¹⁵ Fâtır 35/22.

¹⁶ el-Murselât 77/26.

¹⁷ Fussilet 41/39.

¹⁸ el-En'âm 6/122.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/169.

²⁰ el-Enfâl 8/24.

²¹ el-Fecr 89/24.

geçen 'lîhayâtî' kelimesinde yer alan 'lam' harfi, ta'lîl (sebe) içindir. Ta'lîl olduğu taktirde, hayattan maksat, âhiret hayatıdır.²² Görüldüğü gibi her iki âyette geçen 'hayat' sözcüğü, âhiret hayatı anlamında kullanılmıştır.

6. **Allah'ın sıfatı manasına gelir.** Hayat kelimesinden sıfat olan Hayy kelimesi, 'hayat sahibi, diri' manasına gelir. Allah için O, diridir (haydir) denildiği zaman bunun anlamı, ölmesi sahih olmaz demektir. Burada hayat sıfatı, yalnız Allah'a mahsustur.²³ El-Hayy, kendisine yokluk sebkat etmeyen ve zevâl izlemeyen tam bir hayatı içeren Allah'ın en güzel isimlerinden bir isimdir. Allah, faaldir, idrâk edicidir. Çünkü, bir fiili bulunmayan ve idrâki olmayan şey, ölüdür. İdrâkin en düşük derecesi idrâk edenin, kendi zâtını bilmesidir. Kendisini bilmeyen, kendi varlığının şuuruna ermemiş olan cansız ve ölüdür. Allah mutlak Hayy'dır. O'nun dışındaki her bir hayy'ın hayatı, kendi idrâki ve fiili miktarıncadır. Bütün bunlar ise sınırlıdır.²⁴

Hyi maddesi Kur'an'da kullanılır. Fiil olarak en fazla "hayat vermek" anlamına gelen "if'al" şekli Allah'a izâfe edilmiştir. İhyâ' fiilinin başlıca mef'ulleri (tümler): Yeryüzü, yeryüzünde bulunan bütün canlılar, özellikle insanlar ve ahiret hayatı için diriltilecek ölümler (bütün insanlar)dir. Nadiren, *mane'vi hayat verme* manasına da kullanılır.²⁵ Bu fiilin her yerde fâili Allah'tır. İki âyette "hayat vermek" anlamında değil de "diri bir kimseyi hayatta bırakmak, öldürmemek" anlamında, insanlara muzaf kılınmıştır.²⁶ Ancak bir âyette ölümler diriltme Allah'ın izniyle Hz. İsa'ya izâfe edilmiştir.²⁷ Bu da istisna sayılmaz, zira mu'cize bahis konusu olduğundan gerçek fâil, Allah'tır.²⁸

Hayat kelimesinden sıfat olan Hayy, Allah'ın vasfı olarak beş âyette zikredilir. Hayy sıfatı, hepsinde de elif lam takısı almıştır.²⁹ Bu ayetlerde söz konusu edilen Allah'ın ilâhî vasfı, ya "ölümsüz" sıfatıyla ya "hasr" ifadesiyle ya da *el-Kayyûm* isminin bitişmesiyle bildiğimiz diriler gibi bir dirinin değil, müteâl bir Zât'ın karşısında olduğumuzu bize hatırlatır.³⁰

Dünya ve âhiret itibariyle hayat; dünya hayatı ve âhiret hayatı olmak üzere iki kısımdır. Nitekim bu manada Kur'an'da birçok âyette şöyle buyrulur: "İşte azıp da dünya **hayatını** tercih edenin varacağı yer, şüphesiz cehennemdir."³¹ "Ama sizler, dünyâ **hayatını** tercih ediyorsunuz."³² "İşte onlar âhirete karşı dünyâ **hayatını** satın almış olanlardır."³³ "Dünyâ **hayatıyla** öğünenler bilsinler ki, dünyadaki **hayat**, âhiret hayatının yanında sadece bir geçimlikten (metâ') ibarettir."³⁴ Bu son âyette dünyâ hakkında, geçici olarak kendisinden bir müddet faydalanılan şey manasına gelen *metâ'* nitelemesinin kullanılması anlamlıdır. "Onlar ki, bize kavuşmayı ummazlar, dünyâ **hayatından** hoşnut olarak ona bağlanırlar."³⁵ "Andolsun ki onları insanlardan şirk

²² Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, VIII, s. 5812.

²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 197-98.

²⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, Kahire, ts., s. 95.

²⁵ bk. el-En'âm 6/122).

²⁶ bk. el-Bakara 2/258; el-Mâide 5/32.

²⁷ Âl-i İmrân 3/49.

²⁸ Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987, s. 204.

²⁹ bk. el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Taha 20/11; el-Furkân 25/58; el-Mü'min 40/65.

³⁰ Yıldırım, a.g.e., s. 187.

³¹ en-Nâziât 79/37-39.

³² el-A'lâ 87/16.

³³ el-Bakara 2/86.

³⁴ er-Ra'd 13/26.

³⁵ Yunus 10/7.

koşanlardan daha çok (dünyâ) **hayatına** düşkün bulacaksın."³⁶ "Hani İbrahim, Rabbim, ölüleri nasıl **dirilttiğini** bana göster deyince .."³⁷ âyetinde Hz. İbrahim, dünyevî musibetlerden uzak, uhrevî hayatı göstermesini istiyordu. "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için **hayat** vardır."³⁸ Yani, kısas ile karşılık vermek, öldürmeye yeltenen kimseye engel olur, böylece insanın hayat sürmesinin yolu açılır. "Her kim bir kimseyi veya yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmadan bir canlıyı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu **diri** bırakırsa sanki bütün insanları **diriltmiş** gibidir."³⁹ Bu âyette geçen '*men ahyâhâ*' tabirinin manası, her kim ki herhangi bir kimseyi; ölse, boğulma, yanma, yıkım vb. gibi yollarla helâk olma sebeplerinden kurtarırsa, anlamına gelir.⁴⁰

Arapça'da hayîye fiilinin diğer bir mastarı olan "*hayevân*" kelimesi, "*gerçek hayat yeri*" demek olup, belli başlı iki anlama gelir: *İlki*, duylara sahip olan; *diğeri* ise, ebedî olan şey, anlamınadır. Şu âyette bu anlam zikredilmiştir: "Bu dünyâ **hayatı** sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat, âhiret yurdundaki (gerçek) **hayattır**. Keşki bilseler!"⁴¹ Bu âyetteki '*lehiye'l-hayevân*' ifadesinin anlamı, yok olmayan, belli bir süre varlığı devam edip de sonra yok olan da olmayan, ebedî âhiret hayatı demektir. Bir başka mana ile bu, içinde ölüm olmayan sürekli ebedî olan hayat, bizâtihi gerçek hayatın kendisidir. Bundan dolayı bazı dilciler, hayevân ve hayât bir manaya gelir, demişlerdir. Hayevân, kendisinde hareket ve canlılık olan; mevtân ise, kendisinde hareketin yerine sükun ve ölüm olan varlık hâlidir.⁴²

Yine "*el-hayâ*" sözcüğü, *hayâ*la bağlantılı olarak, '*yağmur*' manasına gelir. Çünkü yağmur, bitkilere canlılık kazandırmaya bir sebeptir. Bitkiler, can suyu olan yağmur sayesinde yaşarlar. Allah ölümden sonra yeryüzünü yağmurla canlandırır, yaşatır.⁴³ Şu âyet bu manaya işaret eder: "Bütün **canlıları** sudan yarattık."⁴⁴ Ayrıca şu âyette geçen '*yahyâ*' ifadesi de yaşama ile ilgili bir anlam taşır: "...Sana **Yahyâ** isminde bir oğlanı müjdeliyoruz."⁴⁵ İnsanın oluşumunda da su cinsi etkilidir: "O, ölüden **diri**, diriden ölü çıkarır. Yeryüzünü ölümden sonra O **canlandırır**. Ey insanlar! Siz de böylece **diriltileceksiniz**."⁴⁶ "Ölüden diri, diriden ölü çıkar" âyetinin manası; spermnden insan, gıdadan hayvan, yumurtadan civciv, topraktan bitki, câhilden âlim, kâfirden mü'min yahut insandan sperm, kuştan yumurta çıkar. Kabirlerden çıkış da böyle olacaktır.⁴⁷

Arapça'da selamlaşma manasına gelen ve özünde 'Allah'tan uzun yaşama dileği' manası bulunan 'tahiyye (çoğulu, tahâyâ) kelimesi de 'hayat' kelimesi ile irtibatlıdır. Tahiyye, lügatte, mülk ve bekâ manasına gelir. Tahiyye kelimesi, şu âyetlerde geçer: "Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha iyisi ile selâm verin veya aynıyle mukâbele edin."⁴⁸ "...Evlere girdiğiniz zaman, kendinize, ehlinize Allah katından bereket, esenlik ve güzellik dileyerek selam verin."⁴⁹ Bir kimseye "Hayyâkâllah" diye duâ etmeye de tahiyye denilir ki "Allah ömürler versin!" veya "Allah seni mülk sahibi

³⁶ el-Bakara 2/96.

³⁷ el-Bakara 2/260.

³⁸ el-Bakara 2/179.

³⁹ el-Mâide 5/32.

⁴⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 198.

⁴¹ el-Ankebût 29/64.

⁴² İsfehânî, a.g.e., s. 198; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts., III, 463.

⁴³ bk. el-Hadîd 57/17.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/30.

⁴⁵ Meryem 19/7.

⁴⁶ er-Rûm 30/19.

⁴⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 472.

⁴⁸ en-Nisâ 4/86.

⁴⁹ en-Nûr 24/61.

yapsın!” ya da “Allah seni mülkünde daim kılsın!” manalarına gelir. Câhiliyyede Araplar selam mevkiinde ‘Hayyâkallâh’ derlerdi. Sonraları bizim kültürümüzde yayılan ‘Allah ömürler versin!’ tabiri bunun bir ihyâsı olmuştur. Fakat, bunlar bir duâ olmakla beraber, mutlak bir surette hayırlı bir duâ değildir. Çünkü ömür, hayat ve mülk, mutlak mutluluk ve selâmet içinde değil, felâket içinde de geçebilir. Bundan dolayı bu şekilde selam, aslında noksan bir selamdır. İslam dini, bu noksan tahiyeleri selama çevirmiş, yerine dünyâ-âhiret selâmeti ve barışı yayan “esselâmü aleyküm” duâ ve iltifatını yerleştirmiş olduğundan İslam’da selam olmuştur.⁵⁰ Kur’an nâzil olunca asıl ‘tahiyeye’ bir selam olarak anlam genişlemesi yaşamıştır. Bugün müslümanların karşılaştıklarında birbirlerine verdikleri ‘esselâmü aleyküm’ ifadesi gerçek ‘tahiyeye’ anlamındadır. Bu tür selam, Allah’ın emriyle sâbittir. Meşrûyeti, Allah katındandır. Uygulaması, nebevî sünnete dayanır. Çünkü teslîm ve tahiyeye, müslümanın müslümana, güvende olma, güvenli yaşama ve uzun ömür sürme isteğinde bulunması manasındadır. Allah hakkında bütün duâlar övgüler Allah içindir manasına “ettehiyyâtü lillâhi”⁵¹ ibaresi kullanılır. Bu aynı zamanda Allah’a hayat ve yaşam talebidir. O’nun yaşamı; bekâ, yani, fâniliği olmayan, diğeri ise manaca, Yüce Varlığının insanların ölüm haline benzememesidir.⁵²

Utınmak anlamına gelen hayâ’ da ‘hayiyeye’ fiilinden türemiştir. Arapça’da istifâl bâbına nakledilen ‘istihyâ’, utanma, utangaçlık, mahcubiyet ve çekingenlik anlamına gelir. Bu, nefsi, her türlü kötülüklerden alıkoymak, demektir.⁵³ Kur’an’da alıkoymak, sağ bırakmak anlamında yerine göre istihyâ, fiil kalıbında kullanılır. Örneğin, “ve yestahyûne nisâeküm”⁵⁴ âyetinde geçen yestahyûne fiili, ‘sağ bırakıyor/yaşama hakkı tanıyor’ manalarına gelir. O halde bu âyetin anlamı, ‘kadınlarınızı sağ bırakıyor’ demektir.

Görüldüğü gibi ‘hayat’ kelimesi, bütün varlık alanlarıyla ilişkili bir kavramdır. Özellikle âyetlerde dünyâ kelimesine muzaf olarak da gelmektedir. O halde Kur’an sisteminde yer alan ‘el-hayâtü’d-dünyâ’ tabirinde muzafun ileyh konumunda bulunan dünyâ kelimesi hangi anlam alanlarına sahiptir. Şimdi de bu sözcüğün etimolojik analizini yapalım.

II. DÜNYÂ KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

Dünyâ kelimesinin anlamı üzerinde yapılan dil eksenli çalışmalarda, görüşler daha çok iki anlam üzerinde yoğunlaşmıştır:

1. Yakın/Kısa Hayat Anlamında

Bunlardan ilkinde göre Arapça’da (دني)“dünyâ” kelimesi (دني)“d-n-v” kökünden gelen (دني)“deniyyun” ya da (دن) “d-n-e” kökünden gelen (دني)“denîun” sıfatlarının müennes ismi tafdilidir. Arapça’da bir şey birşeye yakın olduğu zaman (دن) “denî” (بورغل سمشلا دن) “denetî”-ş-şemsü li’l-gurûb” demektirler. Bu sebeple Araplar, “güneş guruba yaklaştığı zaman”, (دني)“Dünüvv” ve (دن) “denâve” yakınlık ve yakın olmak demektir. (دني)“Denue” mazi fiilinin mastarı (دني)“denâe” şeklinde gelir. Bu kavramsal tahlile göre yaşadığımız âleme dünyâ denilmesinin sebebi, onun âhirete oranla bize daha yakın olmasıdır. Bu yakın olan hayatın arkasından gelecek olan hayata ‘sonraki hayat’ anlamında âhiret

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1407.

⁵¹ İsfahânî, a.g.e., s. 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 258.

⁵² bk. Zemahşerî, a.g.e., I, 299.

⁵³ İsfahânî, a.g.e., s. 199.

⁵⁴ bk. el-Bakara 2/48; el-A’râf 7/141.

hayatı ismi verilmiştir.⁵⁵ Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'de yeryüzüne en yakın olan gök tabakasına (الْأَرْضِ) 'es-semâü'd-dünyâ' (yakın gök) denilir.⁵⁶ Yakın hayat ve yakın semâ tamlamalarında geçen dünyâ kelimesi sıfat olarak kullanıldığı gibi, âhiretin mukâbili olarak da kullanılmıştır. Dünyâ ve âhiret kelimelerinin sözlük anlamları düşünülürse, burada yapılan ayırım dünyâ ve âhiret hayatlarının öncelik ve sonralık tespitine yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. (الْأَرْضِ) ed-Dünyâ, (الْأَرْضِ) el-Âhire'nin mukâbilidir. "ed-Dünyâ" kavramı "fu'lâ" formunda olduğu için içindeki (و) vâv harfî, (ي) yâ harfine dönüşmüştür. Araçlar, 'ed-dünyâ'nın el-âhire kelimesinin kavramsal düzeyde farklı olduğunu vurgulamak için, "ne dünyâ vardır ve ne de âhiret" anlamına gelen (فَرَاخُ الْوَالِدِ) "mâlehû dünyen velâ âhîratün" ibaresini kullanmışlardır.⁵⁷

Kur'an'da 'dünyâ' kelimesi (الْأَرْضِ) 'el-hayâtü'd-dünyâ' terkihi ile birlikte 115 defa geçmektedir.⁵⁸ 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 çağırıştırılmaktadır. Bu âyetlerde dünyâ, âhiretin karşılığı olarak kullanıldığı gibi, ayrıca, insanın doğumundan ölümüne, kısaca yaşadığı hayat ve bu hayatta meydana gelen olayların yaşandığı mekanı isimlendirmek bağlamında (الْأَرْضِ) 'arz/yer' anlamında da kullanılmıştır.⁵⁹ Çünkü âhiret, insanların ölümden sonraki yaşayacakları ebedî hayat olurken, dünyâ ise, âhiret öncesi yaşadıkları mekanın adıdır.

2. Çok Düşük ve Değersiz Anlamında

Dilcilere göre, dünyâ kelimesinin yaygın ve meşhur kullanım alanlarından ikinci şekli ise (دُنُو) 'denüe' mazi fiilinin (دَنَا) 'denâe(t)' kökünden türemiş olmasıdır. Denâet, âdi, aşağılık, bayağılık, rezil ve değersiz gibi anlamlara gelen "hasîs" kelimesinin karşılığıdır. Arapça'da, (دُنُو) "racülün deniün min kavmin edniyâe" ifadesinde geçen (دُنُو) 'denün' kelimesi, (دُنُو) 'denüe' kökünden gelip ahlâkî yönden düşük, alçak anlamındayken, (دُنُو) 'denüe' kökünden gelip gevşek, zayıf, cimri, sefil, kusurlu, âdi, bayağı anlamlarında olduğu söylenmiştir. Dilci *İbnü'l-Esir'e* (ö. 606/1209) göre, aslolan (دُنُو) 'dünyâ' kelimesinin hemzeli olan (دُنُو) 'denüe' mazi fiilinden türemiş olmasıdır. Bu demek değildir ki, (دُنُو) 'denâ' fiili sadece, hemzesiz gelir. Aksine, ister hemzesiz, isterse hemzeli ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, her ikisinin anlamı, hasîs ve zayıf manasınadır.⁶⁰

Görüldüğü gibi, 'dünyâ' kelimesi bizzat ya da hüküm ile zaman ve yer açısından yakına gelmek, aşağı çekmek anlamına gelen 'dünüvv-denâvet' kökünden türemiş olup *en yakın* anlamındaki 'ednâ' ism-i tafdilinin müennesidir.⁶¹ Bu dünyâ kelimesine yüklenen ilk anlamlar arasında yer alır. Dünyâ kelimesine yüklenen ikinci

⁵⁵ bk. İbn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüğâ*, (tahk. Remzi Münîr Baalbekî), Beyrut, 1987, II, 688; İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî), Beyrut, 1979, II, 137-38; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XIV, 272-73; Zemahşerî, *el-Esâsu'l-Belâğâ*, s. 137; Âsim Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 959.

⁵⁶ bk. es-Saffât 37/6; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5.

⁵⁷ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 274.

⁵⁸ bk. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, 1988, s. 27-30, 332-335.

⁵⁹ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 137. Ayrıca şu âyetlere bakılabilir. el-Kehf 18/7-8.

⁶⁰ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 137; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274; Âsim Efendi, a.g.e., IV, 959.

⁶¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 248.

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.⁶⁸ 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.⁶⁹ Şu halde üç tür çağırışım ilişkisi vardır: *Benzerlik*, *karşıtlık*, zaman ve mekan içinde *bitişiklik*. Örneğin, bitişiklik söz konusu olduğunda kıs düşüncesi kar fikrini uyandırır; benzerlik söz konusu olduğunda ise, bir şeyin resmi ya da fotoğrafı, aslını akla getirir. Buna karşın *karşıtlık* söz konusu olduğunda da, ak, karayı çağırıştırır.⁷⁰

Dünyâ ve âhiret kavramları ontolojik anlamda 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, karı-koca, kardeş-bacı 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 âlemi, yani âhiret kavramını ihtivâ eder. Kur'an bu iki kelimedenden hangisini kullanmışsa, bu çağırışımı göz önünde tutmuştur.⁷¹ Dolayısıyla semantik çalışmalarında çağırışım ilişkileri bağlamında 'dünyâ ve âhiret' kavramları, "*karşıtlık çağırıştırma*"nın içerisine girmektedir.

Kur'an'a göre dünyâ ilk, âhiret ise son hayattır.⁷² Bu iki kavram karşıtlık çağırıştırma 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.*"⁷³ Bu âyet bir savaş ortamıyla ilişkilidir. Müttekellimlerin literatüründe "*a'raz*", *devamı imkansız olandır*.⁷⁴ 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 anlaşılabileceğimiz *öte*'dir. Ayrıca, Allah'ın ahireti istemesi, kendisinin ebedi oluşuyla da ilgilidir.

⁶⁸ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 30.

⁶⁹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts., s. 44; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 114.

⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 114-115.

⁷¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 78.

⁷² ed-Duhâ 93/4.

⁷³ el-Enfâl 8/67.

⁷⁴ Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-Edille*, (thk. H. Atay), Ankara, 1993, I, 145.

İnsanın gördüğü ve üzerinde yaşadığı bu varlık alanına dünyâ denilmiştir. Kur'an'da dünyâ kavramı, salt dünyâ yerine, çoğu defa hayat kelimesine muzaf kılınarak '*el-hayâtü'd-dünyâ*' şeklinde kullanılmıştır. Bu kelime Kur'an'da oluş ve varlık âlemini gösterir (el-arz). Kur'an, dünyâ tabir edilen *çağrışımlı* bu kavramı, yeniden kurar ve dünyâ âhiret kavramını, yeni bir biçimde birbirinin mukâbili yapar. İşte bu da Kur'an'ın tüm sistemindeki ruhsal gerginlik havasını yaratan büyük faktörlerden *bir diğeridir*.⁷⁵

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.⁷⁶ 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.⁷⁷ İşte Kur'an'da "*el-hayâtü'd-dünyâ*" tabirinin *temel anlamı*, "*yakın/kısa hayat*" anlamını taşıırken, *yan anlamı* ise, "*alçak/değersiz hayat*" anlamına gelmektedir. Bu kavramın ilk anlamı *zâfi*, ikinci anlamı ise *îtibarî*dir. Yoksa, dünyâ tekil ve çağrışımsal anlamın ötesinde, sözgelimi, nesnel olarak şirk, karanlık, zulüm, küfür kelimelerinin 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.⁷⁸ Tarihi süreç içerisinde Müslüman zihniyette değerler yönüyle benzer bir durum '*el-hayâtü'd-dünyâ*' kavramının da başına gelmiştir. Bu kavram, Müslüman tecrübede, 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 Hıristiyanlığın etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Zemmedilmiş dünyâ tasavvuru, özellikle İsrâiliyyâta dayalı

⁷⁵ Izutsu, a.g.e., s. 78-81.

⁷⁶ Krş. Başkan, Özcan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988, s. 119; Cündioğlu, Dücane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998, s. 19-20.

⁷⁷ bk. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184.

⁷⁸ bk. Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998, s. 127.

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

IV. *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, kimi İslamî zihniyette bu iki anlam nasıl bir görünüm kazanmıştır? sorusuna gelince, işte bunun cevabı, bu her iki anlam alanını tahlil ederken, değerlendirmenin içerisinde tartışılacaktır.

1. *el-Hayâtü'd-Dünyâ* Kavramının "Yakın/Kısa Hayat" Anlamında Yorumlanması

Temel anlam yönüyle içerisinde yaşadığımız şu gezegene ad olarak verilen dünyâ kelimesi '*yakın olmak*' anlamında '*denâ*' kökünden türemiştir. *el-Hayat* kelimesine sıfat olan dünyâyâ, 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. Dolayısıyla Kur'an sisteminde '*el-hayâtü'd-dünyâ*' tabiri sıfat tamlaması olarak "en aşağı hayat" anlamına sahiptir. 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. Arz, göğe mukabil olan cisimdir. Çoğulu, 'arazûn' diye gelirse de Kur'an'da cem'i şeklinde gelmemiştir. Arz kelimesiyle bir şeyin altı kasdolunur. Bazen de arz, *el-Hadîd Sûresi*'nin 17. âyetinde geçtiği gibi, *bozulduktan sonra var edilen her şeyi* ifade etmektedir.⁷⁹ Elbette ki Kur'an'da geçen arz kavramı sadece dünyâ değil; dünyâ, yerküre, toprak ve bölge anlamlarına da gelmektedir.⁸⁰ Ama bütün bu anlamlar, dünyâ kavramının kapsam alanının dışında 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 Ortaçağdan 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.⁸¹

Halbuki Kur'an, üzerinde yaşadığımız yer küresini, yani jeolojik anlamdaki dünyâyı anlatmak üzere 'arz/yer' kelimesini kullanmıştır. Yer küre ile onun üzerinde

⁷⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 17.

⁸⁰ bk. *el-Bakara* 2/22, 71; *Yunus* 10/24; *er-Ra'd* 13/3.

⁸¹ Tasavvuf kitaplarına bakılırsa bol miktarda malumat bulunabilir. Örneğin bu konuda şu esere bakılabilir. Geylânî, S. Abdülkadir, *Gunyetü't-Tâlibin*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977, II, 476-483.

yaşanan hayat arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiler açısından dolayı 'dünyâ' kelimesi zaman içerisinde üzerinde yaşadığımız gezegenin adı olarak da kullanılmaya başlanmıştır.⁸²

Diğer taraftan 'arz' kelimesi, yeryüzünün coğrafi ve jeolojik yönünü, *dünyâ* ise, hayat veya insan hayatı ile (ilgi)li yönünü temsil etmektedir. Bu nedendir ki *dünyâ*, hayat kelimesiyle birlikte kullanılmış ve âhiret kavramının mukabili olarak zikredilmiştir. Nitekim ölümden önceki herşeye *dünyâ*, ölümden sonraki herşeye ise, âhiret denilmesi bu yüzdendir. Gitgide insanî bilinçte, 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.⁸³ Halbuki Kur'an'da *dünyâ* için '*laibün/oyun*' ve '*lehvün/eğlence*' diyen ve *dünyânın* içsel ilgi yanına dikkatler çeken âyetler olduğu gibi, "*hakkun/gerçek*" diyen ve *dünyânın* dışsal yanına dikkatleri çeken âyetler de vardır.⁸⁴ O halde uzağında durulması gereken varlık-*dünyâ*, içte, ilgi tarafında aranmalıdır.

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 ya da kısa hayat" anlamına geliyor. "Yakın olmak" iki şekilde de izah edilebilir: (a) *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 kısa/yakın, *dünyâyâ* nispetle âhiret 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*, mütakellimlerin çok kullandığı '*şâhid-gâib*' ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, insanın yaşadığı varlık alanı, hem *Allah'ı hatırlatıcı*⁸⁵ ve hem de mükellefiyetlerin yaşadığı mekan olması hasebiyle değerler bazında pozitif bir anlam taşır. Çünkü Allah, "*gökleri ve yeri hak ile yaratmıştır*"⁸⁶. Âyette geçen "*hakla yarattı*" pasajının anlamı, hakkın ortaya çıkması ya da hakka götüren bir delil olması yönüyledir.⁸⁷ Burada varlık, bilginin konusu yapılarak araç değerlerle *dünyânın*, insan yaşamı için yaşanılır kılınır hale getirilmesi istenmektedir. Bu övgüye değer bir tavidir. İşte *dünyâ* dediğimiz varlık alanı, insandan bitkilere, topraktan suya, ateşten havaya, hayvanlardan yakın semâyâya 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, araç değerlerle *dünyâyı* yeniden anlamlandırma

⁸² Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000, s. 156.

⁸³ Kırca, Celâl, "*Dünyâ*", İslamî Kavramlar, Ankara, 1997, s. 196.

⁸⁴ el-En'âm 6/ 32, 73.

⁸⁵ bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. F. Huleyf), İstanbul, 1979, s. 27.

⁸⁶ el-En'âm 6/73.

⁸⁷ bk. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, Beyrut, 1984, III, 67; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1550.

görevinin de kendisinin olduğunu bilmelidir. Belki buna *İslamî dünyevileşme* demek mümkündür.

Hiç şüphesiz yeryüzü, Allah'a giden yolda yol gösterici olmak bakımından bir araç olarak çok değerlidir; zira, burası, Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili 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 tecelli 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 mukâbili olarak değerlendirildiği zaman, anlamlandırılma açısından "*dünyada iyilik yapanlara âhirette iyilik vardır.*"⁸⁸

Ölüm öncesi hayat için bir hazırlık yeri olan dünyâ âhiretin üretim mekanıdır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "*Âhiret kazancını isteyen kazancını artırırız; dünyâ kazancını isteyene de ondan veririz; ama âhirette bir payı bulunmaz.*"⁸⁹ Bundan dolayı, bir rivâyette de "*dünyâ, âhiretin tarlasıdır.*"⁹⁰ denilmiştir. Allah yeryüzündeki her şeyi insanlar için yaratmıştır.⁹¹ Öyleyse insanın, 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.*"⁹²

Netice olarak, Kur'an'da geçen 'dünyâ' kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından analiz edildiği zaman, din-dışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülür. Sözcüğün arkâik Arapça'da "yakın olmak" anlamındaki 'denâ' kökünden geldiğini düşünülürse, dünyâ kelimesi, insanı Allah'a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an devamlı sûrette insanı, insanın bilincine yaklaştırılan tabiat hârikaları üzerinde tefekkür etmeye davet eder.⁹³ Kur'an'da dünyâ ve doğa, alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrâkine sunulmaz. Kur'an'da uyarı, sadece dünyâ hayatının, âhiret hayatı gözdârı edildiği taktirde Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir. Her ne kadar el-hayâtü'd-dünyâ ifadesi, dünyâyı dünyâ ile sınırlandırarak ahlâkî değerleri hiçe sayan bir anlam alanına sahip 'seküler' kelimesine çok yakın duruyor gibi görünse bile, gerçekte İslâm'ın âlem görüşünde kavramın böyle bir anlamı içeren karşılığı bulunmamaktadır.⁹⁴

⁸⁸ en-Nahl 16/30.

⁸⁹ eş-Şûrâ 42/20.

⁹⁰ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, I, 495. *Aliyyü'l-Kârî*, bu rivâyetin sahih olmadığını söyler. bk. *Aliyyü'l-Kârî*, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fi Ahbârî'l-Mevzûa*, (thk. Zağlûl), Beyrut, 1985, s. 123.

⁹¹ el-Bakara 2/29.

⁹² el-Bakara 2/201. Ayrıca bk. el-A'râf 7/156; en-Nahl 16/122.

⁹³ bk. el-Gâşiye 88/17-21.

⁹⁴ krş. Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989, s. 69.

2. el-Hayâtü'd-Dünyâ Kavramının “Değersiz Hayat” Anlamında Yorumlanması

Dilcilere göre ‘dünyâ’ kelimesinin bir diğer anlamı, onun ‘denâet’den ‘ednâ’ ism-i tafdilinin müennesi olup *pek alçak* manasına bir sıfattır. el-Hayâtü'd-dünyâ, es-semâü'd-dünyâ, ed-dârü'd-dünyâ gibi isimlere sıfat olarak kullanılmıştır. Bundan başka âhiret kelimesi gibi ve onun karşıtı bir isim olarak da kullanılır ki, o zaman el-hayâtü'd-dünyâ yahut ed-dârü'd-dünyâ terkiplerinden birinin yerine geçer. Bununla beraber Kur’an’da bu mana hep “el-hayâtü'd-dünyâ” sıfat tamlaması olarak yer almıştır. Şu halde “hayat-ı dünyâ” değil, dünyâ denilen hayat, yani aşığılık ve alçak hayat anlamındadır.⁹⁵

İslam’ın erken dönemlerinde ‘el-Hayâtü'd-Dünyâ’ kavramına ‘alçak ya da çok değersiz’ gibi anlamlar yüklenmesinde ve bu anlamların Müslüman kültüründe hızla yaygınlık kazanmasında biraz da yalın bir dil kullanan zahitlerin büyük payı vardır. Nitekim, *Süfyân-ı Sevrî* (ö. 161/778), “dünyâ denmesi, onun, alçak ve değersiz oluşu sebebiyledir”⁹⁶ derken; *Ebü Süleymân ed-Dârânî* (ö. 215/830) ise, dünyâyı, “seni Allah’tan uzaklaştıran şeydir”⁹⁷ şeklinde tanımlamıştır. İslam dini, kirlî ve günahkar bir varlık olarak “dünyâyı” dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi) tarafında arar. Bir hadiste denildiği üzere: “Her ne şey ki seni Rabbinden çekip kendisi ile meşgul ederse dünyâ odur.” Öyleyse, uzağıında durulması gereken varlık-‘dünyâ’ varsa, o içimizde aranacak demektir. İlgî tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal-mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyâımıza hükmetmeye kalkmadıkça yiyecek, içecek, giyecek olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur. Dünya malı, her birinin kendi maddesinden çok peşine taktığı hırs ve ihtiraslardan dolayı aşığılandığı görülür.⁹⁸

Halbuki, “el-hayâtü'd-dünyâ” tabiri, zaman olarak içinde bulunduğumuz şu ânı ifade etmektedir. Kur’an’da ‘dünyâ’nın zaman anlamını ifade etmesini şu âyet çok güzel açıklar: *‘Onlar, kendilerine söz verileni gördükleri gün dünyâda sadece gündüzün bir müddeti eğlendiklerini sanırlar.’*⁹⁹ Şu rivâyet de bu anlamı doğrular: *“Dünyâ, bir zamandır ve o zamanı itaatle geçiriniz.”*¹⁰⁰

Dünyâyı değerli veya değersiz kılan yargılar, mutlak ve nesnel değil, öznel ve izafidir. Sözelimi, kıymetler açısından iki değerli madde (altın ve gümüş örneğinde olduğu gibi) birbiriyle kalite ve değer açısından mukayese yapılırsa, birinin 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 bakacağız? Bu soruların cevabını en güzel bir şekilde

⁹⁵ bk. İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274. krş. Elmalılı, *Hak Dini*, I, 403.

⁹⁶ İsfehânî, Ebû Nu’aym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Estiyâ*, Beyrut, ts., VII, 10.

⁹⁷ İsfehânî, *Hilye*, IX, 264.

⁹⁸ Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1981, s. 30.

⁹⁹ el-Ahkâf 46/35.

¹⁰⁰ Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbâru'l-Mevzûa*, s. 122.

Izutsu'nun altını çizerek alıntılatacağımız şu cümlesinde bulabiliriz: "Bu âleme alçak bir şey gözüyle bakmak, ancak öteki âlemin değerli ve önemli olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde mümkündür."¹⁰¹ 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 en güzel bir şekilde yarattığı dünyânın kendisi değil, olsa olsa, ancak o dünyâda insanın yaşadığı hayatın niteliği olabilir.¹⁰²

Kur'an, dünyânın mâhiyetine dikkatlerimizi çeker. Dünyânın bu yüzü, insanın hevâsına bakar. Çünkü insan, iki özelliğe sahip bir varlıktır. Ontolojik manada insanı, diğer canlılardan ayıran 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.¹⁰³ Halbuki, Kur'an'ın öğretisi ya da mesajının temel ilkesi, gaybı hatırdâ 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'¹⁰⁴ 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 güdüleri" ifade eder. *el-Âhire*, "yüce değerleri, yüce hedefleri" temsil eder. Kur'an Mekke ticaret toplumunu eleştirirken: "Onlar bu hayattan görünen kısmını biliyorlar, halbuki onlar, âhiretten gâfildiler"¹⁰⁵ dediğinde, bir taraftan, zaman açısından burada, şimdiyi ve düşük değerde olanı, diğer yandan da henüz gelmemiş, ama kesinlikle gelecek olanı ve yüce değere sahip olanı hatırlatır.¹⁰⁶

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 mukayesesi durumunda değerinin düşüklüğünü, benzetmelerle (mesel) de ortaya koyar.¹⁰⁷

"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 bitirdiği, çiftçileri sevinçten hayrete düşürür. Bir de görürsün ki, sararmış çerçöp olmuştur. Âhirette ise şiddetli bir azab, bir de Allah'tan bir mağfiret ve rıza vardır. Dünyâ hayatı bir aldanış metâından başka bir şey değildir."¹⁰⁸

¹⁰¹ bk. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 79.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dini*, I, 402-403.

¹⁰³ eş-Şems 91/8.

¹⁰⁴ bk. el-Haşr 59/18; el-Lokmân 31/34.

¹⁰⁵ er-Rûm 30/7.

¹⁰⁶ Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 2000, II, 114-115.

¹⁰⁷ Güler, İlhamî, "Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık": Dünyevîleşme", *İslâmiyât* IV, (2001), Sy: 3, s. 45.

¹⁰⁸ el-Hadid 57/20. Şu âyetlere de bakılabilir. Âl-i İmrân 3/ 185; er-Ra'd 13/26; el-Mü'min 40/39.

Kur'an'a göre dünyâ hayatı âhiretle mukayese edildiğinde "oyun ve eğlence"¹⁰⁹, "aldatıcı"¹¹⁰, "kısa/az"¹¹¹, "geçici"¹¹² ve "sınırlı bir zaman diliminde faydalanılacak geçimlik"¹¹³ tir. Bu âyetlerde dünyânın dışta değil, içte ilgi tarafına ve öz niteliğine dikkatlerimiz çekilmektedir. Yoksa, dünya hayatının bizzat kendisi/dış maddesi kınanmamaktadır. Çünkü, yüce hedefleri taşıyan âhiret mutluluğunu kazanmak bu dünyâ hayatında gerçekleştirilecektir. *Şimdî'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 sınırsız sarılan", "hayat dolu bir insan" ya da "tam yaşayacağı sırada öldü" gibi ifadeler kullanılır. Bütün bu ifadeler, kısa olan insan ömrünün âhiretin ebedîliği karşısında bir acziyet itirafıdır. Zaten Kur'an'da, dünyâ hayatının kısa oluşu ve sınırlı zaman diliminde yararlanma gibi tasvirlerle bu anlatılmaktadır. Ayrıca bu âyetlerde "dünyâ-metâ" , "âhiret-takvâ" bir takım niteliksel kavramlarla birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kur'an'da geçen "metâ" kavramı, dünyâya ait olan şeylerin değerini ifade etmede kullanılan bir kavramdır. "Metâ" kelimesinin temel anlamı, *kendisinden sınırlı bir zaman diliminde faydalanılan şeydir*.¹¹⁴ 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, ebedîliği dünyânın mâhiyetinde aramazlar. Eğer, Kur'an'a göre, dünyâ ve âhiret kavramlarının niteliklerini karşılaştırırsak, dünyâ nimetlerinin daha az, âhiretin daha çok; dünyâ nimetlerinin sonlu, âhiret nimetlerinin devamlı olduğunu anlarız.¹¹⁵

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 çözümlüp 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 takvâya da sahip olacaktır ve hatta "Hüküm Günü"ne bile gerek

¹⁰⁹ el-Hadid 57/20. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/ 185; er-Ra'd 13/26; el-Mü'min 40/39

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/185; el-En'âm 6/ 70.

¹¹¹ en-Nisâ 4/77.

¹¹² el-Enfâl 8/67.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/185; en-Nisâ 4/77.

¹¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 699.

¹¹⁵ Şu âyette olduğu gibi. bk. Âl-i İmrân 3/14.

kalmayacaktır. Çünkü "Hüküm Günü"nde karşılaşılabilecek olan şey, insanın şimdiki davranışlarının değerlendirilmesidir.¹¹⁶

Âhiret olmaksızın insan, salt, *anlık doyumlara dayalı 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 gerçekleştirmeyle 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 ebedîlik (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. İslam öğretisine göre bu dünyâ geçicidir. Eğer hakikaten ölümsüzlük ve ebedî saadet arzu ediliyorsa, öteki-hayat ilkesi hayatın temeli kılınmak zorundadır. Şu âyetler bu gerçeği dile getirir:

"Geçici dünyâ malını istiyorsunuz. Oysa Allah âhireti kazanmanızı ister."¹¹⁷

"Mal ve oğullar, dünyâ hayatının süsüdür. Ama bâkî kalacak yararlı işler, sevap olarak da, emel olarak da, Rabbinin katında daha hayırlıdır."¹¹⁸

İslam öncesi câhiliyye toplumunda bu dünyâda her şeyin boş olup, onun ötesinde de hiçbir şeyin mevcut olmadığını, dolayısıyla kişinin şu fani hayatının mümkün olduğu derecede tadını çıkarması gerektiğini vaaz eder. Zevk düşkünlüğü, câhiliyenin dünyevi zihniyetli insanları için, çıkarılabilecek yegâne sonuçtur. Bu dünyanın sınırları ötesinde hiçbir mevcûdiyet olamaz. Onlara göre dünyâ mevcut olan yegâne dünyâdır.¹¹⁹ Onların sınırlı bu dünyâ tasavvurunu Kur'an şöyle aktarır: "*Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler, derler.*"¹²⁰

Nitekim Kur'an, böyle bir insan tabiatından daha somut bir biçimde bahseder: "*Fakat o, dünyaya meyletti (ضرالاً اىلدا دلخ) "ahlede ile'l-arzı" ve hevâsına uydu.*"¹²¹ Bu âyette, (ضرالاً) 'ilâ' edatıyla kullanılan (ضرالاً) 'el-arz' sözcüğü, yalın anlamda ed-dünyâ kavramı karşılığında dünyevîleşmek anlamına gelmektedir. Açıkça bu âyette, insan hayatını maddî dünya ile sınırlandıran ve ahlâki değerleri hiçe sayarak dünyâyı doya doya yaşamak isteyen bir kimsenin psikolojisi anlatılmaktadır. İslam'ın reddettiği dünyevîleşme budur. Arapça'da insan bir şeye meylettiği zaman (ضرالاً اىلدا دلخ) "*ahlede ileyhi*" denilir.¹²² İnsanda dünyevîleşme anlamında *huld/ebedîlik* düşüncesini körükleyen unsurlar arasında servet, taraftar çokluğu, istiğnâ, büyülenme, nankörlük gibi durumların etkileyici olduğu bir gerçektir.

¹¹⁶ Fazlur Rahmân, *İslamî Yenilenme*, II, 115.

¹¹⁷ el-Enfâl 8/67.

¹¹⁸ el-Kehf 18/46.

¹¹⁹ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. S. Ayaz), İstanbul, ts., s. 73-74, 78.

¹²⁰ el-Câsiye 45/24. Ayrıca bk. el-En'âm 6/29.

¹²¹ el-A'raf 7/176. Şu âyette de ebedîliği burada arayanların durumu tahlil edilirken (ضرالاً اىلدا دلخ) "*essâkaltüm ile'l-arz/yere çakılıp kalmak*" pasajının kullanılmış olması çok enteresan ve üzerinde durulmağa değer bir olgudur. bk. et-Tevbe 9/38.

¹²² Âsim Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 1133.

Bunlar tutkularının esîri olmuş ve bakışlarını buraya çevirmiş olan insanlarda *Allah'î unutma* gibi bir sonucun doğmasına yol açar. Nitekim câhiliyye şâiri *Tarafe'nin Muallâka'sından* alınan şu iki mısra, aslında onların bu dünyâda hulûd (ebedilik) düşüncesi bulmanın imkansız olduğunun bilincinde oluşları ile zevk peşinde koşmaları arasındaki ilişkiyi her şeyden daha iyi ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Ey beni savaşa girmekten ve zevk peşinde koşmaktan alıkoymak isteyen kimse, eğer bunları yapmazsam sen, benim *ebedî yaşayacağımı* bana sağlayabilir misin? Mademki benden ölümü defetmek senin elinde değildir, o halde ölüm gelinceye kadar beni zevklerle baş başa bırak.”¹²³

İslam öncesi şiir, bedenî keyf ve haz türküleriyle doludur. Onlar için en yüksek zevk kaynağı, kadın ve şaraptır. Câhiliyye şiirinin muhtevasını hep bunlar oluşturur.¹²⁴ Hz. Peygamber, işte böyle zevk peşinde koşan, ahlâkî değerlere kayıtsız kalan bir nesil içinde, gelecek hayat (âhiret)la ilgili inanışı tebliğ etti. Çevresinde şımarıklık, dünyevîlik ve zevk peşinde koşma dışında hiçbir şey yoktu. Kur'an, onların gelecek hayata karşı duyarsız oluşlarını şöyle anlatır: “*Dünyâ hayatı ile övünenler bilsinler ki, dünyâdaki hayat âhiret yanında sadece bir geçimlikten ibarettir.*”¹²⁵

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 iş adamı olmak zihniyetiyle izah edilebilir. Bu onlarda zengin tüccarların kendine güvenme halini, Kur'an'ın deyişiyle *'istiğnâ'*¹²⁶ (kendi başına buyrukluğa ya da Allah'a rağmenlik) psikolojisini beslemiştir.¹²⁷ 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.*”¹²⁸ 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.*”¹²⁹

Netice olarak, “*dünyâ*” kavramının, “denâet” kökünden gelmiş olduğunu kabul ederek ‘*değersiz*’ şeklinde yorumlasak bile, bu anlam yalın olarak değil, âhirete nispetle ve iç dünyaya hükmedici ilgi düzeyinde değerlendirilmelidir. Yoksa bizâtihi dünyâ, kötülenecek bir mekan değil, aksine, değerli bir yerdir. O halde dünyanın dışında ve uzağında değil, Allah'ın hoşnutluğunu celbedecek işlerle, dosdoğru içinde ve ortasında olmak gerekir. Fakat dahası var. Dünya bir yanı ile de, beşerî ihtirasların birikim ve odak noktası olarak alt edilecek bir düşman, bir hasım kuvvet .. Ama o haliyle de önünden kaçarak değil, içinde kalıp zararlı tesirleriyle savaşılarak alt edilecek bir hasım! Madem ki manevî varlığını “*mâsivâ*”ya (Hak'tan öte

¹²³ Tarafe, “*Muallaka*”, (İmriül Kays, Muallakat/Yedi Askı içinde), çev. M. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, 1989, s. 59-60.

¹²⁴ bk. Tarafe, “*Muallaka*”, s. 56-57.

¹²⁵ er-Ra'd 13/26. bk. el-En'âm 6/32.

¹²⁶ el-Alak 96/7.

¹²⁷ İzutsu, a.g.e., s. 84.

¹²⁸ el-Hümeze 104/1-3.

¹²⁹ bk. el-En'âm 6/29; el-A'râf 7/51; el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/29.

her türlü ilgi ve ilişkiye) karşı korumak ve ona kapılmamak gerekiyor; bu ondan elini, eteğini çekmek ve devamlı kaçmakla değil, etrafını saran geçici, fânî tezahürleriyle durup dinlenmeden uğraşmak ve pençeleşmekle mümkün olur. Savaşmak için düşmanın da savaş ortamında olması şarttır.¹³⁰ Buna rağmen, İslamî anlayışta, gelecekle ilgili her türlü kazanımımızın temel alanı durumundaki dünyânın nasıl olup da belli bir tarihi süreçten sonra tahkîr ve tezyife uğradığını irdelemekte yarar vardır.

V. İSLAMÎ ANLAYIŞTA "ÖTEKİ DÜNYÂCI DİNDARLIK" NE ZAMAN BAŞLADI?

Kur'an'ın ortaya koyduğu "*el-hayâtü't-dünyâ*" tasavvuru, "*el-âhire*"den kopuk değildir. Maalesef, İslami anlayışta, ruhçu yaklaşımların etkisiyle belli bir tarihsel süreçten sonra bu dünyâ ve gelecek hayat (âhiret) arasında varolan denge, dünyâ aleyhine ve âhiret lehine bozulmuştur. Halbuki, âhiret yurdundaki beklentilerin kaynağı ve meşrû zemini dünyâdır. Bu yüzden dünyânın ve dünyevî işlerin tamamıyla değersiz telakki edildikleri bir hayat mümkün değildir. Biz buradayız, dünyâlıyız ve bize verilmiş bir hayatı yaşamakla yükümlüyüz. Nasıl bizim dünyevi tabiatımız ilahi tabiatın bir tezahürü ise, tıpkı bunun gibi dünyevi tabiatımızın daha evrensel boyutlarda ve formlarda bir açılımı olan varlık âleminin maddi ve tabîî fenomenleri de, ilahi amaç ve hikmetin birer tezâhürüdür. Hayatın bizzat kendisi kötü olmadığı gibi, içinde hayatımızı sürdürdüğümüz dünyâ da bizatihi kötü değildir. Dünyâ, var kılınan asıl amacından koparıldığı zaman, ontolojik ve ilâhî kökeninden de koparılmış olur. Bu, artık dünyânın aşkın-ilahî, iç-bâtın ve öte-âhiret boyutlarını kaybedip kendinden ibaret sayılması, kısaca bizatihi izafi olanın mutlaklaştırılmasıdır ki, bu, hiyerarşi düzenini tersine çevirmek, dolayısıyla dünyevi tabiatı ilahi tabiatın önüne ve üstüne çıkarmaktır.¹³¹ Bu açıdan, tabiat ve top yekûn varlık dünyâsı değil Allah'tan kopmak, insanı Allah'a yaklaştırmada her biri bir işâret taşıdır, bir göstergedir.

Diğer taraftan, "*Allah ve Peygamber, hayat verecek şeylere çağırıyor.*"¹³² Hayat kelimesinin etimolojisini analiz ederken gördüğümüz gibi, hayat, bu âyette, 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, aşırı "*hubbu'd-dünyâ/dünyâ sevgisi*" tutkusunu aşmak sûretiyle kutsala varmak mümkündür. Burada, "hubb" kavramını kısaca tahlil etmede yarar olduğuna inanıyorum. Arapça'da "*hubb*", sevgi anlamına geldiği gibi, bitkilerin çekirdek ve özleri anlamına da gelir. Tane manasının yanında bu tanelerin sebebi olan tohum manası da vardır.¹³³ Arapça'da, harfe "u/ü" sesi vererek okutmaya yarayan hareketlerden 'damme' bir eylemin şiddet ve gücünü bildirir. İşte el-Hubb kelimesi "dammeli" okunduğu zaman sevgide aşırılığı ifade eder. Bunun aksine, harfe "i/i" sesi vererek okutmaya yarayan kesre hareketi ise, hafifliğe delâlet eder. Bu sebeple sevilenin, kalpte daima hatırlanıp ifade edilmesinden dolayı sevilen manasına 'kesre'li olarak "el-hıbb" kelimesi kullanılır. Elbette sevene, sevdiği hafif gelir. Muhabbet kelimesi de aynı

¹³⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 82-83.

¹³¹ Bulaç, Ali, "*Din-Dışı'nın Seküler Sitesinden "ed-Din'in Sahici Dünyâsına"*, *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1994/6), s. 8.

¹³² el-Enfal 8/24.

¹³³ bk. Cevherî, *es-Sıhah*, I, 105; İsfehânî, *el-Müfredât*, 151; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I, 294.

kökten türemiştir.¹³⁴ *Habbetü'l-kalb* terkihi ise, sevginin, kalbin derinliklerine inmesi, kalbin zarına ulaşması anlamına gelir.¹³⁵ Nasıl ki, tohum, bitkilerin plân ve kaderini ifade ederse, sevgi de insanlığın ve onun ortaya koyduğu uygarlığın özünü ve çekirdeğini ifade eder. Araplar, dişlerin beyazlık ve parlaklığını anlatmak için '*hubebü'l-esnân*' terkihini kullanırlar. Bu manaya göre sevgi, insanın sevilen varlığa karşı içinde beslediği temiz ve katışıksız duygu biçimidir. Sevgi manasına gelen "*hubb*", buğuz kelimesinin zıddıdır. Hubb, sevgi ve muhabbet manası ile eş anlamlıdır. Muhabbet, irade demek olup belli başlı üç anlama gelir: a) Bunlardan birisi, hoşlanmak ve lezzet duymaktır. Erkeğin karısından hoşlanması gibi. "Onlar, **icleri çektiği** halde, yiyeceği yoksula, öksüze ve esire yedirdirler"¹³⁶ âyetinde geçen sevgi de bu manayadır. b) İkincisi, fayda için sevmektir. Kendisinden faydalanan bir şeyi sevmek gibi. "Diğer biride ki onu **seveceksiniz**; Allah'tan nusret (zafer) ve yakın bir fetih!"¹³⁷ âyeti buna delildir. c) Üçüncüsü ise, faziletinden dolayı sevmektir. İlim ehlini sevmek gibi. O halde muhabbet, iki varlık arasında karşılıklı sevgidir. Allah'ın kullarına muhabbeti, onlara nimet vermesi; kulların Allah'a muhabbeti ise, Allah'ın dinine yakınlık talebidir.¹³⁸

Kur'an'da en çok durulan sevgi türlerinden birisi dünyâ ve hayat sevgisidir. Bu sevgi çoğunlukla, olumsuzluk arz etmektedir. Örneğin: "Andolsun ki, onların (Yahûdilerin) **hayata** diğer insanlardan ve hatta Allah'a eş koşanlardan da daha düşkün olduklarını görürsün"¹³⁹ âyetinde, 'şirk' koşan herkes bu mananın kapsamına girmiştir. Bilindiği gibi dünyâ sevgisi, insanda fitrîdir. Şu âyet buna işaret etmektedir: "Kadınlara, oğullara kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı **aşırı sevgi** beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünyâ hayatının nimetleridir. Oysa gidilecek yerin güzeli, Allah katındadır."¹⁴⁰ Bu âyette, lezzet veren şeylerden istifade etmek, âhiret yaşamına götüren bir vesile olması yönüyle bu vesilelere başvurmak gerektiği anlatılmak istenmektedir.¹⁴¹ Kur'an'da dünyâ hayatı ve metânın yerilmesi, onun, amacı dışında kullanılmasından dolayıdır. Aksine, eğer, dünyâ metânın hakkı veriliyorsa, bu övülmektedir.¹⁴² Burada asıl sorun, dünyâ hayatının ve metânın hakkını vermemekte yatıyor.

Arapça'da hubb kökünden türemiş ve bir şeyi sevmenin peşine düşmek manasına gelen "*el-istihbâb*", istif'âl formunda 'alâ' harf-i cerri ile birlikte kullanıldığı zaman tercih etmek ve seçmek anlamına gelir. Yani, iki şey arasından birini diğerine üstün tutmaktır.¹⁴³ "Dünyâ hayatını âhirete **tercih edenler**, Allah yolundan alıkoyanlar ve onun eğriliğini isteyenler var ya, işte onlar uzak bir sapıklık içindedir"¹⁴⁴ âyeti buna örnektir. Bu âyette, dikkat edilirse, bir metâ' olarak dünyâ hayatını tercih edenler değil, âhirete rağmen dünyâ hayatını tercih edenler ve üstün tutanlar kınanmaktadır.

¹³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Medâricu's-Sâlikin*, el-Kâhire, ts., III, 11.

¹³⁵ İsfehânî, a.g.e., s. 151.

¹³⁶ el-İnsân 76/8.

¹³⁷ es-Saff 61/13.

¹³⁸ İsfehânî, a.g.e., s. 151-152.

¹³⁹ bk. el-Bakara 2/96.

¹⁴⁰ Âli İmrân 3/14.

¹⁴¹ Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990, III, 176-177; VII, 169.

¹⁴² el-Bakara 2/29; el-A'râf 7/31-32.

¹⁴³ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 151; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 537.

¹⁴⁴ İbrahim 14/3.

Dolayısıyla, dünyâ hayatını amacının dışında kullanmak, dünyâyı âhirete tercih etmektir. Kur'an'ın şu uyarısı da bu manadadır: "Fakat siz (ey insanlar!) âhiret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünyâ hayatını **tercih ediyorsunuz.**"¹⁴⁵ İnsan ve toplumların hayatında gelecek tasavvuru olan âhireti göz ardı ederek dünyâyı tercih etmek iki şekilde olmaktadır: a) Âhireti hiç hesaba katmadan dünya lezzetlerine bağlanmaktır. Kur'an'da böyle kimselerden şu şekilde söz edilir: "Bizimle karşılaşmayı ummayan ve dünyâ hayatından hoşnut olmuş kimseler..."¹⁴⁶ b) "Ey Rabbimiz! Bize dünyâda da âhirette de iyilik ver!"¹⁴⁷ demekle beraber, bunlar, teâruz halinde dünyâyı âhirete tercih edip, dünyâ zevki için âhireti feda edenlerdir. Halbuki âhiret daha devamlı ve daha hayırlıdır.¹⁴⁸ Fâni olan dünyâ hayatı ne kadar zevkli olursa olsun, akıllı ve zeki olan insanların âhireti tercih ederek tezekkür ve fıkhetmeye çalışmaları gerekir.¹⁴⁹ Zira, Kur'an'a göre, Allah'tan başka herhangi bir varlığa, Allah derecesinde sevgi beslemek bir şirk vesilesidir.¹⁵⁰ Elbette dünyâ ve hayat sevilecektir. Bunları sevmenin ölçüsü, sınırlı bir tutku olup, bizi Allah'tan uzaklaştırmak yerine, O'na bizi daha çok yaklaştıracak bir boyutta olmalıdır.

Kur'an'a göre dünyâ, Allah'a bir yükseliş yeri olduğu gibi, aynı zamanda O'ndan koparak bir düşüş (hubut) yeridir de.¹⁵¹ Bu düşüş, Allah'a itaatsizlikle başlar. Düşüşün sürekli yaşanması, gitgide müteâl varlıktan kopmayı beraberinde getirebilir. İnsanoğlu, 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 tek varlıktır.¹⁵² Bu düşüşü durdurmanın yolu, hidâyetin kaynağına tutunmaktır. Tarihi süreçte bu yol göstericiler; ilâhi 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 sahip tek varlıktır. 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 şeyleştirilmesi, 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.*"¹⁵³

İşte Aydınlanmadan itibaren Kilisenin öngördüğü "*öteki dünyâcı dindarlığa*" içerisinde buldukları hayat ile irtibatsızlığı nedeniyle başkaldıran Batı'lı insan, bilim ve teknolojiyi ya da pozitif bilim denilen şeyi oluşturmuştur. Bizâtihi *hâl-i hazırı*, *şimdî*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

¹⁴⁵ el-A'lâ 87/16-17.

¹⁴⁶ Yunus 10/7. Ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/33: "*Dünyâ hayatında nimet verdiğimiz kimseler âhirete kavuşmayı yalanladılar.*"

¹⁴⁷ el-Bakara 2/201.

¹⁴⁸ A'lâ 87/16-17.

¹⁴⁹ Elmalî'î, *Hak Dini*, VIII, 5766-67.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/165.

¹⁵¹ el-Bakara 2/38.

¹⁵² bk. el-Bakara 2/35-38.

¹⁵³ Tâhâ 20/120.

anlamında bir âhiret görüşü oluşturmakta nasıl kullanılacağıdır; onun hizmetine nasıl sunulacağıdır.¹⁵⁴ Çünkü Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Batı medeniyeti, âhiretin sorunlarıyla hiç ilgilenmeyen bir dünyâ anlayışı oluşturmuş ve bu sebeple de dengeler, dünyevîleşmeden yana kaymıştır. Elbette bu savrulmada büyük oranda Kilise'nin 'zammedici dünyâ' tasavvurunun büyük etkisi olmuştur. Roma'nın kuvvet, zafer ve zevk düşkünü dünyâsında dini tebliğlerine başlayan ilk Hıristiyanlar, 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.¹⁵⁵ Hiç kuşkusuz böyle bir telâkkinin güçlenmesinde, *İncil*'de yer alan ve dünyânın kötülenmesini (zemmü'd-dünyâ) öğütleyen retoriğin katkısını da yabana atmamak gerekmektedir. İleride örneklerle buna temas edeceğiz.

Müslüman kültüründe "lânetlenmiş dünyâ" fikrinin doğmasının başında, özellikle Kur'an'da vurgulu bir şekilde geçen "el-hayâtü'd-dünyâ" kavramının tabiatına ait nitelikler hakkındaki uyarıları yanlış algılamanın ortaya çıkardığı *vehimde* aşırı yoğunlaşmalar sayılabilir. Önce, "dünyâ-âhiret" bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra ortaya çıkan 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, (Ebûzerri'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 olarak da, ahlâkî dindarlığın, yani, dinî hassasiyetlerin zayıflaması, dünyevî hassasiyetlerin artması olarak gösteriliyordu. İster istemez bu tutum, züht adına bireysel anlamda İslâm toplumunda "zemmü'd-dünyâ" fikrinin mayalanmasına hizmet etmiştir.¹⁵⁶

İslâmî anlayışta, *Fazlur Rahmân*'ın (ö. 1988) da belirttiği gibi¹⁵⁷ Orta Çağa değin Müslümanların hayatlarında kazanç ve zenginlik olumlu bir değer iken, Orta Çağdan itibaren, İslâm'ın özü ile uyuşmayan, dünyâya ve dünyevî kazançlara karşı olumsuz bir tavır sergileyen, bu hayattan tamamen ayrı ve bağımsız bir züht anlayışı geliştirilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın ameli, davranışsal "*sorumluluk duygusu*" anlamına gelen takvâsı yerine, başka bir tip dindarlık/takvâ talim ettirilmiştir. Bu da Müslümanların bakışını "*geleceğe*" sâbitleştirme anlamına gelip gelecek hayat da dünyâdan, bu hayattan kopuk bir şey olarak algılanmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, özellikle Ortaçağ sonlarında bu dünyânın sorunlarıyla hemen

¹⁵⁴ Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, II, 116.

¹⁵⁵ Bulaç, a.g.m., s. 8.

¹⁵⁶ bk. Watt, W. Montgometry, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fiğlalı), Ankara, 1981, s. 13-14; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s. 75-76.

¹⁵⁷ Fazlur Rahmân, a.g.e., II, 116.

hemen hiç ilgilenmeyen bir dindarlık anlayışı geliştirmişlerdir. Böyle bir anlayışın gelişmesinde değişik faktörler üzerinde durulabilir.

Siyasal erki elinde bulunduranların halkla ilişkilerindeki baskıcı tutumunun nasıl olumsuz bir dünyâ telakkisi yarattığının da altı çizilmelidir. Örneğin, Emevîler döneminden itibaren dinî hassasiyetler açısından yönetimden beklentiler konusunda büyük bir sükûtu hayâle uğrayan Müslümanlarda züht 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.¹⁵⁸ Bu tepkilerin amacına ulaştığını söylemek de mümkün değildir. Hatta, ilk dönem Emevî yöneticilerinin, iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında özgürlükleri kısıtlayıcı politikaları karşısında muhalefet yapma gücünü kaybeden insanlar, ahlâkî dindarlığı öne çıkararak hâricî dünyanın düzenini sağlamak yerine, manevî dünyânın düzenini sağlamayı tercih ederler. Böylece, Emevî muhalifleri emniyeti, zâhitlerin 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.¹⁵⁹ Yine, bireysel manada da olsa, bir aydın sorumluluğu taşıdığına inandığımız Mu'tezile ekolünün önde gelen teorisyenci bilginlerinden *Gaylan ed-Dımaşkî* (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.¹⁶⁰

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.*"¹⁶¹ Yukarıda da değindiğimiz gibi, bütün bu eleştiriler bireysel çaba olarak kalmıştır. Neticede, bütün dönemlerde olduğu gibi, hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar uzlet tercih ederek, öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir. Yaşadıkları çağda, inançlarıyla bağdaşır bir hayat sürme özgürlüğü 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*"¹⁶² öyküsüdür.

İslamî tecrübede sûfî itici gücün, hâricîliğin şiddet yanlısı dinî söylemine ve bu söylemin doğurduğu siyasî tartışmalara şiddetli tepki olarak "*inzivaya çekilme*"

¹⁵⁸ Fazlur Rahmân, *İslam*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981, s. 161.

¹⁵⁹ bk. Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbih ve'r-Redd*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968, s. 36; Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, Sy: 7, (Mayıs-Ağustos 2000), s. 118-119.

¹⁶⁰ bk. Ammara, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut, 1988, s. 171.

¹⁶¹ bk. Ammara, *el-Mu'tezile*, s. 171-172.

¹⁶² bk. el-Kehf 18/9-26.

politikasından güç aldığı doğrudur. 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.¹⁶³ Hadis kitaplarının *'Kitâbu'l-Fiten* bölümlerinde bu konularla ilgili çok sayıda rivâyet vardır. Fitne söyleminden hareketle, sosyal alanda sorumlulukları terketme düşüncesi, müslüman tecrübede, *'zemmü'd-dünyâ'* ahlâkını pekiştirici bir etki yaratmıştır.

İslâm Dünyasında *"öte-dünyâcı bir din"* anlayışını besleyen ve yaşadığımız dünyâyı küçümseyen etkenlerden bir diğeri de *kadercî- tevekkülcü* anlayıştır. Tevekkül, bir hedefe, bir amaca ve bir gayeye ulaşmak için beşerî plânda gerekli olan maddî ve manevî bütün sebepleri yerine getirdikten sonra, işin sonunu Allah'a bırakmaktır. Tevekkül hiçbir zaman insanın kendi gayretlerini ihmal ederek, her şeyi Allah'a havale etmek anlamında değildir. Esbâba tevessülü terk etmek İslam'ın rûhuyla çatışır. İslam, bireyin yeteneklerine ve dünyâ kurma yetilerine değer veren dinamik bir din anlayışı getirmiştir. Olgular dünyasında amaçsal bir neden yasası vardır. Bu yasayı göz ardı edenler Kur'an'da şöyle kınanır: *"Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Halbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir."*¹⁶⁴ Bu âyetin bize öğrettiği gerçek, herhangi bir meşrû amacı gerçekleştirmek isteyen kimse, öncelikle "fiil/eylem" plânında davranışın öncüllerini oluşturma gayreti içerisine girmelidir. Ayrıca Kur'an'da birçok âyette, sebeplere tevessül etmek emredilmektedir.¹⁶⁵ Diğer taraftan, sebeplere tevessül etmeden yapılan tevekkül tavrının Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarında yerinin olmadığını da görüyoruz. Örneğin, O'nun devesini bağlamadan salıp Allah'a tevekkül etmek isteyen bir Müslüman'a: *"Önce deveni sağlam kazığa bağla, sonra Allah'a tevekkül et!"*¹⁶⁶ buyurması, bizim için sebep-tevekkül ilişkisini en güzel bir şekilde yansıtan deliller arasındadır. İslam'ın tevekküle bakış açısı dinamik bir özellik arz ederken, tarihte, tevekkül anlayışı bazı sûfi çevrelerde dünyâyı reddetme biçiminde ortaya çıkar. Gittikçe bu anlayış, tabii sebeplerden bağımsız olma görüşüne dönüşür.¹⁶⁷ Böyle bir itikadî yapıyı, insanda müstakil irade hürriyetinin olmadığını dillendiren *cebriye* akımı, daha da yoğunlaştırır. Bu akımın iddiasına göre, her şey önceden belirlenmiştir. Makâlât kitaplarından öğrendiğimize göre cebriye akımının teorisyenlerinden birisi olan *Cehm b. Safvan* (ö. 128/745), ezeli takdir doktrinini meşrûiyetini şöyle dile getirmektedir: "İnsanın hiçbir şeye gücü yetmez. İnsanda iş yapma gücü (istidâat) yoktur; insan eylemlerinde mecburdur. Onun kudreti, irade ve ihtiyarı yoktur. Ancak yüce Allah, diğer cansızları yarattığı gibi insanda da fiilleri yaratır ve bu fiiller, cansızlara nispet edildiği gibi insana da mecâzi anlamda nispet edilir. Nitekim şöyle denilir: Ağaç meyve verdi, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu, güneş battı, gökyüzü bulutlandı, yağmur yağdı, yeryüzü sarsıldı."¹⁶⁸

¹⁶³ bk. Fazlur Rahmân, *İslam*, s. 162.

¹⁶⁴ er-Ra'd 13/14.

¹⁶⁵ bk. Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/71, 102; el-Enfâl 8/60; ed-Duhân 44/23.

¹⁶⁶ Tirmizî, "Kiyâmet" 60.

¹⁶⁷ Örneklendirmeler için bakınız. Altıntaş, a.g.m., s. 121.

¹⁶⁸ Şehristanî, Abdülkerîm, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1976, s. 85; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire, 1990, s. 211.

Tevekkül nazariyesinin gelişmesi, doğrudan doğruya sûfliğin ana kavramı durumundaki "İnsan-Allah" ilişkisi istikâmetinde oldu. 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 içe dönük bu hissî idealizm, İslam toplumlarının içinde bulunduğu duruma, yani dünyâyâ önem veren bir realizme, siyasi faaliyete, iç savaflara ve hukuki sistemin gelişmesine bir tepki olarak doğmuştur. Nasıl ki Mu'tezile, Allah'ın kudretini dışta tutarak O'nun adâletini ilke olarak benimsedi ve Hanbelîlerin muhalefetine hedef olduysa, tasavvufî 'derûnîlik' de İslam'daki siyasal ve hukûkî gelişmeler karşısında doğrudan doğruya ortaya çıkan bir tepki oldu.¹⁶⁹

İslam toplumlarında Emevîlerle birlikte başlayan hür seçim ve halk egemenliğine dayanmayan *patrimonyal yönetim* tarzlarında özellikle sûfi çevreler tarafından beslenen 'zemmü'd-dünyâ' edebiyatı biraz da iktidarların alanını kuvvetlendirici bir dolgu maddesi işlevi görmüştür. Bütün bir siyasî, kültürel ve dinî atmosferi göz önünde tutarak değerlendirmek gerekirse, sûfi kökenli kimi müelliflerin 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 büyük katkıda buldukları bir gerçektir. Örneğin sûfi *Abdülkerim el-Kuşeyrî*'nin (ö. 465/1072) kavramlar dünyâsında "özgürlük", dünyadan el-etek çekmek, dünyâyâ sırtını dönmek ve Hakk'ın zâtında fenâ bulmaya çalışmaktır.¹⁷⁰ 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.

Bilindiği gibi *Gazâlî* (ö. 505/1111) İslam âleminde gerek yazdığı eserler ve gerekse düşünce dünyasıyla büyük etkiler yaratmış olan bir düşünür profilidir. Müellif "din ilimlerini *ihyâ*" anlamına gelen ve halk İslâm'ına büyük açılımlar getiren "*İhyâ*" adlı meşhur eserinde ilimleri; genel manada dinî/naklî ve dünyevî/aklî ilimler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutar. Bu ilimlerin herbirisini dinî açıdan değerlendirir. Çağdaş düşünür *Nasr Hâmid Ebû Zeyd*'in (d. 1943) dediği gibi¹⁷¹ *Gazâlî*'nin ilimleri tasnifi, onun dünyâ ve âhiret ilişkisine yönelik telakkisinde söz konusu olan keskin düalliteye dayanır. Kur'an, dünyâ ve âhiret arasında bu tarz kesin bir çelişki gözetmezken ve Müslüman'dan da dünyadaki nasibini unutmamasını isterken; öte yandan hadisler bir Müslüman'dan ebedî yaşayacakmış gibi âhiret için çalışmasını talep ederken, *Gazâlî*, dünyâ ve âhiret arasında, aralarını bağdaştırmak mümkün olmayacak şekilde keskin bir dikotomi olduğu yönünde bir düşünce ortaya koymuş ve hatta bu düşünceden hareketle âhiret âliminin bilmesi gereken asgari ölçüdeki ilmi bile belirlemiştir.¹⁷²

"İlimlerin en küçük derecesi, dünyânın değersiz, alçak ve lezzetlerinin geçici olduğunu; âhiretin de kadrinin yüceliğini, devamını, nimetlerinin temiz ve

¹⁶⁹ Krş. Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 162-164.

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

¹⁷¹ Ebû Zeyd, *Nasr Hâmid, İlâhî Hitâbın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 295.

¹⁷² *Gazâlî, İhyâ*, I, 50-51.

mülkünün ihtişamını, dünyâ ve âhiretin bir araya toplanması mümkün olmayan iki zıt olduklarını bilmektir. Bunlar birer kuma gibidir: Birini memnun ederken, diğerini küstürürsün. Terazinin iki gözü gibidir: Bir tarafı ne kadar üstün gelirse diğeri o kadar hafif kalır. Doğu ile Batı gibidir: Birine yaklaşırken diğerinden uzaklaşırsın. Birisi dolu, diğeri boş iki bardak gibidir: Birinden öbürüne suyu aktarıırken diğeri boşalacaktır. Dünyânın değersizliğini, mihnet ve zorluğunu, lezzetlerinin kederlerle karışık olduğunu, sonra iyiliklerinin tez kaybolacağını bilemeyenlerin aklından zoru vardır.”¹⁷³ Bu keskin dikotomiye rağmen, dünyâ hayatından asgari ölçüde yararlanmak kaçınılmazdır. Dünyâ hayatı âhiret için bir geçit ve ona giden bir yol iken böyle bir şey mümkün olur mu?

Ayrıca Gazâlî'nin “*İhyâ*” adlı eserinde, ‘*zemmü'd-dünyâ*’ isimli bir bölümün yer aldığı malumdur. Gazâlî bu bölümün girişinde, “*Allah'ın dünyâyı yarattığından bu yana bir defa dönüp bakmadığını*”¹⁷⁴ söyler. Söz konusu eserinin “*zemmü'd-dünyâ*” bölümünde Gazâlî, dünyânın kötülenmesine dair naklî delil olarak; on iki (12) âyet ve kırk (40) hadis rivâyetine yer vererek, dünyâyı yeren ve öte-dünyâcı bir din anlayışını hadis eksenli rivâyetler ve İsrâiliyyatla temellendirme yoluna gider. Dünyâyı yeren hadis rivâyetleri arasında zayıfın da ötesinde, uydurma olanlar büyük bir yekûn teşkil etmektedir.¹⁷⁵ Gazâlî'nin ‘*zemmü'd-dünyâ*’ bölümünde yer verdiği bazı hadisler, İslâmî 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*”¹⁷⁶ şeklinde bir hadis rivâyetine yer verir.¹⁷⁷ 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.¹⁷⁸ Nitekim, dünyâyı kötüleme bağlamında 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 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, imârına bakmayın ve iyi biliniz 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.¹⁷⁹ Hıristiyanlıkta kâinatı sevmemek Yuhanna İnciline dayanır. Bu İncil, kâinatı sevmeyi yasaklar, hele hele bedeni hazlara hiç izin vermez. Bir defa dünyâ kavramı, güzellikten haz almayı değil, atılmışlığı, lânetlemeyi, günah ve göz yaşı vadisini hatırlatır.¹⁸⁰ Gerek Yahudilikte ve gerekse Hıristiyanlıkta **kadın**, Hz. Âdem'e günahı işletmede öncülük yapmış uğursuz bir yaratık olarak değerlendirilir.¹⁸¹ Ayrıca,

¹⁷³ Gazâlî, *a.g.e.*, I, 154.

¹⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, III, 452.

¹⁷⁵ bk. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Beyrut, 1992, s. 149.

¹⁷⁶ Ebû Davud “Edeb” 125.

¹⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, III, 454.

¹⁷⁸ Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbârü'l-Mevzûa*, s. 109.

¹⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, III, 455-56.

¹⁸⁰ Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Yuhanna, Bab: 15/18-19.

¹⁸¹ bk. Kitâb-ı Mukaddes, Eski Ahit (Tevrat), Tekvin, Bab: 3/12-17.

nesli çoğaltma niyetinin dışında haz gibi etkenlerle seks, daima bir günah aracı ve kutsallığın en büyük düşmanı olarak gösterilir.¹⁸²

Gazâlî, İhyâ'nın 'zemmü'd-dünyâ' bölümünde, dünyâ ve içindekilerin kötülüğüne dair daha başka İsrâiliyyata 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 tamine bakma."¹⁸³

Hıristiyanlığın, Müslüman tecrübede, 'çileci ve öte-dünyâcı' bir dini söylemin gelişmesinde tesirlerinin olduğu bir vâkıdır.¹⁸⁴ "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, semâi Babanız onları besler."¹⁸⁵

"Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır."¹⁸⁶

"Kayserin şeylerini Kaysere, Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin."¹⁸⁷

"Ne mutlu size fakirler, çünkü Allah'ın melekûtu sizindir. Fakat, vay size ey zenginler! Çünkü siz tesellinizi almışsınız."¹⁸⁸

Dünyâ ve zenginliği kötülemeye, yazgıcı tevekkül anlayışını beslemeye dair Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bu haberlerin, 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 hadislere de yer vermesi anlamlıdır:¹⁸⁹

"Eğer dünyâ, Allah'ın yanında sivrisineğin kanadı kadar değer taşıyaydı, tek bir kâfire ondan bir yudum su içirmezdi."¹⁹⁰

"Dünyâ içindekilerle birlikte lânetlenmiştir."¹⁹¹ Bu ve benzeri rivâyetleri çoğaltmak mümkündür. Hiç şüphesiz, şimdi'yi dışlayıcı, özünde çileci bir dindarlığın yeşermesinde bu rivâyetlerin etkisi göz ardı 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 dünyasında yer almasını hadis ve tefsire sızmış olan İsrâiliyyata dayalı rivâyetler de desteklemiştir. İslam tarihinde bu kötümser dünyâ telakkisi, yönetim tarzı dinî monarşiye dayalı iktidarlar için de bir oksijen çadırı hüviyeti taşımıştır.

¹⁸² bk. Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İstanbul, 1996, s. 171.

¹⁸³ Gazâlî, a.g.e., III, 461, 483.

¹⁸⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, 1979.

¹⁸⁵ Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Matta, Bab: 6/26.

¹⁸⁶ Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Matta, Bab: 19/24; Markos, Bab: 10/25.

¹⁸⁷ Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Markos, Bab: 12/17.

¹⁸⁸ Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Luka, Bab: 6/20, 24.

¹⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, III, 453.

¹⁹⁰ İbn Mâce, *Sünen*, "Zühd" 11; Tirmizî, *Sünen*, "Zühd" 13.

¹⁹¹ Tirmizî, "Zühd" 14.

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, çağrışım ilişkileri bağlamında tekâbuliyet esasına dayalı bir münasebet taşırlar. Birisi hatırlatıldığı zaman, diğeri zorunlu olarak onu hatırlatmış olur. el-Hayâtü'd-Dünyâ tabiri, ‘kısa hayat’ ve el-âhire kavramıyla birlikte kullanıldığında ise, “öteki hayatın değerli” olduğu düşüncesi konusunda insana mukayese yapma imkanı sağlamaktadır. Âhirete nispetle dünyâ tamamen değersiz değil, sadece daha az değerlidir. Çünkü, dünyâ hayatı kısa, gelip-geçici, âhiret hayatı ise, uzun ve devamlıdır. Yine 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 milâdi 10. yüzyılla birlikte bir anlam kayması yaşayarak ‘dünyâ-âhiret’ düalizmini ortaya çıkarmıştır. Gitgide bu düalizm, dünyâ aleyhine ve âhiret lehine bir anlayışı pekiştirmiştir. Müslüman zihniyette, kötümser bir dünyâ görüşünün temellendirilmesinde birçok etkenden bahsedilebilir. Bu etkenlerin başında, İslam toplumlarında özgürlük alanlarının kısıtlanmasına ek olarak, İsrâiliyyat kanalıyla Kur'an ve Hadis yorumlarına sızan Hıristiyanlığın lânetlenmiş dünyâ tasavvuru gelmektedir. Ayrıca bu bakış açısı, dünyâyı yeren uydurma bazı hadis rivâyetleriyle birlikte, kurumlaşmış tasavvufun dünyâyı olumsuz bakışını da kuvvetlendirmiştir. Hiçbir zaman İslam düşüncesi, Fars maniliğinden, Hind sūfiliğinden ve Hıristiyan ruhbanlığından vb. aşırı cereyanlardan Müslümanlara intikal eden fakirliğin takdis edilme görüşünü kabul etmez. Fakirliği öven ne Allah'ın kitabında bir âyet ve ne de Hz. Peygamberin sahih sünnetinde bir hadis vardır. Dünyâda zühdü övme konusunda vârid olan hadislerden, hiçbir zaman fakirliği övme kastedilmez. Çünkü züht anlam bakımından *mülkiyeti* gerektirir. Gerçek zâhid, dünyalığı elinde bulundurmasına rağmen onu kalbine sokmayandır.¹⁹²

Dünyâ ve âhiret; siyah ve beyaz gibi birbirinin karşıtı değil, biri diğerrinin karşılığıdır. Dünyâda iyi olan âhirette de iyi, dünyâda kötü olan âhirette de kötüdür. Yoksa dünyâda iyi olan âhirette kötü değildir. Âhiretin mukâbili ve yeryüzü anlamına gelen dünyâ, hem güzelliklerin ve hem de çirkinliklerin insanlar eliyle var edildiği bir mekandır. Rasyonel ahlâk anlayışına göre, erdemli davranışlar, toplumdaki 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 metâina takılıp, “öte”yi unutmaktır. Allah'ın yarattığı herşey güzeldir. Bize düşen bu güzellikleri korumak, bu güzelliklerden hareketle *Mutlak Güzelle* 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 şeyler içinde sen âhiret yurdunu da gözet, dünyadaki payını da unutma*”¹⁹³ uyarısıyla, kurtuluşun yine bu dünyâda

¹⁹² Kardâvî, Yusuf, *Müşkiletü'l-Fakr ve Keyfe 'Alecehâ el-İslâm*, Beyrut, 1987, s. 13.

¹⁹³ el-Kasas 28/76-77.

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, kendisine, Allah'ı unutturacak çirkinliklerden de uzak kalacaktır. Yoksa 'zemmü'd-dünyâ' müslümanca bir bakış açısı değildir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, 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, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fi Ahbâri'l-Mevzûa*, (thk. Zağlûl), Beyrut, 1985.
- Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, Sy: 7, (Mayıs-Ağustos 2000).
- Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305.
- Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, 1979.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, 1990.
- 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.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998.
- Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (thk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhi Hitâbın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Ankara, 2001.
- Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000.
- Elmalî'î, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
- 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 Ulûmi'd-Dîn*, (çev. A. Serdaroğlu), İstanbul, 1975.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, Kahire, ts.,
- Geylânî, S. Abdülkadir, *Gunyetü't-Tâlibîn*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977.
- Güler, İlhamî, "Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık": Dünyevileşme", *İslâmiyât* IV, (2001), Sy: 3.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. S. Ayaz), İstanbul, ts.
- İbn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüğa*, (thk. Remzi Münîr Baalbekî), Beyrut, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Lüğa*, (thk. Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Medâricu's-Sâlikîn*, el-Kâhire, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Telbisü İblis*, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fi Ilmi't-Tefsir*, Beyrut, 1984.

- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs*, (thk. 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 Garîbî'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut, ts.
- Kardâvî, Yusuf, *Müşkiletü'l-Fakr ve Keyfe 'Âlecehâ el-İslâm*, Beyrut, 1987.
- Kırca, Celâl, "Dünyâ", (İslâmî Kavramlar içinde), Ankara, 1997.
- Kıtab-ı Mukaddes.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (thk. Zekeriya el-Ensâri), Kahire, 1966.
- Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbih ve'r-Redd*, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu'l-Tevhîd*, (thk. F. Huleyf), İstanbul, 1979.
- Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-İnsâniyye*, Beyrut, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebssiratü'l-Edille*, (thk. H. Atay), Ankara, 1993.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
- Râzî, Abdülkâdir, *Muhtârü's-Sihâh*, Kahire, ts.
- Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990.
- Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), Ankara, 1991.
- Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1976.
- Tarafe, "Muallaka", (İmriül Kays, Muallakat/Yedi Askı içinde), çev. M. Şerafeddîn Yaltkaya, İstanbul, 1989.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1981.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fıglalı), Ankara, 1981.
- Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Kahire, 1960.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts.,