

Halbuki inkârcılar hoşlanmasa da Allah nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez" (et-Tevbe 9/32) meâlindeki âyet bunun delilini oluşturur. İmandaki artıştan bahseden bazı âyetler ise (el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124; el-Feth 48/4) imanın kuvvetiyle tevil edilmiş, imanın tasdik yönünden değil kemal ve kuvvet itibarıyla üstün olabileceği şeklinde anlaşılmıştır (Ali el-Kârî, s. 79; Abdüllatif el-Harpûtî, s. 258).

"İnşallah müminim" demenin câiz olup olmayacağını konu edinen istisna meselesi de imanın mahiyeti açısından tartışılmış, Mâtürîdîler, iman lafzı dinde kesinlik ifade ettiği için istisnadan söz konusu olamayacağı (Mâtürîdî, s. 388-389), Eş'arîler ise imanın hakikatıyla değil kemal ve âkibetiyle ilgili olarak istisnadan mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir (bk. İSTİSNA).

Hem Kur'an-ı Kerim'de hem hadislerde kullanılan "iman" ile "islâm"ın birbirinden farklı kavramlar olup olmadığı hususu da ele alınan konulardan birini teşkil eder. Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Ebû Tâlib el-Mekkî ve İbn Hazm gibi âlimler, kelimelerin terim anlamlarını göz önünde bulundurarak bunların aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş, Eş'arî kelâmcıları ise sözlük mânalarından hareketle aralarında fark gözetmeyi tercih etmişlerdir (Eş'arî, *el-İbâne*, s. 26; Mâtürîdî, s. 398).

Bir insanın mümin olması kelime-i şehâdetin muhtevasına inanmasıyla gerçekleşir. Kişi bununla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği iman esaslarını da kabul etmiş olur. Kelâm literatüründe iman esasları "Allah'a, Peygamber'e ve âhiret gününe iman" şeklinde önce üç (usûl-i selâse), ardından kelime-i şehâdette belirtildiği gibi Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman olarak iki ve nihayet Allah'a iman şeklinde (aslî-usûl) tek bir esasta özetlenmiştir. Kur'an'da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan iman esasları sadece yaygınlık kazanan altı unsurdan ibaret değildir. Dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan itikadî, amelî ve ahlâkî bütün hükümlere inanmak, bunların farz, helâl veya haram olduğunu tasdik etmek de mümin olmanın şartıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, "emn", "ykn" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "emn", "akd", "ykn" md.leri; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, "İmân" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "emn" md.; a.mlf., *Miftâhu künûzi's-sünne* (trc. M. F. Abdülbâki), Kahire 1353/1934, s. 72-73; *Müsned*, I, 21; II, 358, 397; Buhârî, "İmân", 9, 33, 37, "Tevhîd", 33, "Cihâd", 102, "Eş'ribe", 1, "Edeb", 29; Müslim,

"İmân", 1, 22, 40, 41, 60, 82; Tirmizî, "İmân", 9; Eş'arî, *el-Lüma'* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 75; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 26; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348, 375, 378-381, 388-389, 398; Bâkullânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 89-90, 236-237; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 707-709; İbn Hazm, *el-Faṣl*, III, 191; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 226; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), s. 798, 805-809; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yûn*, s. 145-146; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Muhammed ez-Zübeydî), Beyrut 1414/1993, s. 32-35; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aḳâ'id* (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1411/1991, s. 189; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, III, 248, 255; Ali el-Kârî, *Minḥu'r-rauḫi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkh'l-ekber*, Kahire 1323, s. 79-80; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkiḫu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 258; *The Mishnah* (trc. H. Danby), Oxford 1992, Nezikin, Aboth 1/17; C. H. Pickar, "Faith", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1981, V, 792-796; P. K. Meagher, "Faith", a.e., V, 798-804; Israel Abrahams – Jacob Haberman, "Belief", *EJd.*, IV, 429-436; George A. Grierson, "Bhakti-Marga", *ERE*, II, 539-551.



MUSTAFA SİNANOĞLU

□ DİN PSİKOLOJİSİ. Psikoloji, imana veya daha özel olarak Tanrı'nın varlığına dair bilgiyi psikolojik bir bilgi olarak değerlendirir; diğer bir ifadeyle din psikolojisi dinî bir inanca sahip kişiyi psikolojik bakımdan anlamayı hedefler. Her dinî inanma, "Allah vardır / yoktur" veya, "Kur'an Allah kelâmıdır / değildir" gibi olumlu yahut olumsuz bir önermeyi içerir. Fakat felsefenin aksine empirik bir disiplin olan din psikolojisi, ilâhî gerçekliği kanıtlamak veya reddetmek gibi bir görev üstlenmez; onun alanı, bilme eylemini gerçekleştiren kişiyi bağlayan kognitif bir olgu olarak gördüğü imandır. Bu bakımdan imanı, "ferdin kendisini inanmaya çağıran dinî davete verdiği olumlu bir derunî cevap" şeklinde tanımlamak mümkündür.

İlke olarak iman bilgisinin mantıkî doğruluğu sorgulanamaz. Çünkü bu, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp derunî ve sübjektif bir bilgi, bir duygu veya keşiftir. Şu halde acı duyduğunu söyleyen kişinin bu ifadesi nasıl reddedilemiyorsa Tanrı'nın varlığını hissettiğini söyleyen kişinin bu beyanı da objektif olarak yalanlanamaz (Watts – Williams, s. 47). Bu noktadan hareketle denilebilir ki dinî bilginin (iman), duyularla idrak ettiğimiz tabii dünyayı bilmek gibi somut bir veri ortaya koymasını beklemek yahut Tanrı'yı bu şekilde bilmemiz gerektiğini düşünmek pozitivist anlayıştan kaynaklanan bir yanılgıdır. Dinin gözü kapalı bir imandan veya

saçma hurafelerden ibaret olduğu kanaati böyle bir yanılgının sonucudur (a.g.e., s. 151). İmanın dile getirilmesine dair sözler, bilimsel yargılar gibi tahkike veya deneysel tekrara elverişli değildir. Bundan dolayı din psikolojisi sadece ferdin ve cemaatin dinî davranışlarını tasvir ve tahlil eder; gerçek ve sahte dindar gibi bir ayırım yapmaz (Vergote, s. 25). Bununla birlikte bilhassa din konularında tarafsız kalmak bilimde olduğundan daha güçtür. Nitekim William James'in din psikolojisinde dinî tecrübeyi duygular üzerine oturma çabası gibi bunun tam karşısında yer alan Sigmund Freud'un sübjektif şuura aşırı güvensizliği de kendi kültürel ortamlarından kaynaklanmaktadır (a.g.e., s. 26-27). İslâm dünyasında İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'deki Tanrı inancı ve diğer iman konularına yönelttiği eleştirilerin onun içinde yetiştiği kültürel şartlardan ileri geldiği söylenir. İbn Teymiyye de filozofların ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah inancı hakkındaki görüşleriyle içinde yetiştikleri kültür arasında ilişki kurmaktadır. Freud'un, dinin amelî boyutunu açık-larken aslı günah inancını dinî davranışların merkezine koyması, din psikolojisi tahlillerinde kültürel ortam etkisine ilginç bir örnektir. Tabiatı gereği imanın pozitif bilimin belirlediği anlamda bir objektif kesinlik arzetmesi gerekmemektedir. Bununla birlikte objektif kesinlik arayışı da psikolojik bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Çünkü insan inandığı şeyin objektif bir gerçeklik olduğunu hissetme ihtiyacı duyar. "O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz" (Fussilet 41/53) meâlindeki âyetin işaret ettiği gibi iman, bizim aklî (zâhirî) ve hissî (bâtınî) algılarımızın karşılıklı etkileşiminden doğar. Bunlardan birinin tek başına ifade edeceği anlam sınırlı olacaktır. Böyle bir tek yönlülüğe itibar etmek, insan bedeninin işleyişini sadece fizyolojik bir mekanizmadan ibaret gören, bu mekanizmaya aynı zamanda psikolojik süreçlerin de tesir ettiğini göz ardı eden eksik bir tabâbet anlayışına benzer. Dolayısıyla iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur'an'da imanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmekte-

dir (meselâ bk. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/5; el-Hucurât 49/7; el-Gâşîye 88/17-20).

İmandan nihai noktadaki kasıt Tanrı'nın varlığına olan inançtır. Çünkü vahiy, peygamberlik, âhiret gibi diğer iman konuları temelde Tanrı inancına dayanır. Bu sebeple İslâmî literatürde Allah'a iman "aslî-usûl" sayılmıştır. İnsanlığın kolektif şuurunda böyle bir Tanrı inancının var olduğu tarihen sabittir. Din psikolojisi, Tanrı inancının psikolojik kaynağı ile ilgilenmesi yanında daha ağırlıklı olarak inancın insanın ruhsal gelişimine tesiri ve ibadetin bu çerçevedeki yeri gibi konuları ele almaktadır. Esasen ibadet ve âyinler, en azından dindar kişinin duygu ve eğilimlerinde Tanrı'ya imanın hâkim olduğuna işaret etmektedir. Din psikolojisi, günümüzde giderek artan bir yoğunlukta "din ve ruh sağlığı" başlığı altında inancın ruh dünyamıza yaptığı katkıları da incelemektedir. Bu katkının genellikle pozitif olduğu ve hayatı anlamlandırdığı belirtilmektedir (*Handbook of Religion*, s. 37). Bu yönde düşünen psikologların çağdaş önderi konumunda olan Carl Gustav Jung, nevrozu, "hayatın kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlayamayan insanın mâruz kaldığı bir hastalık" şeklinde açıklamakta ve inanca insanı bu rahatsızlıktan koruyan bir rol tanımaktadır (bk. *Modern Man in Search of a Soul*, s. 260, 264). Hem bir teorisyen hem de ruh hekimi olan Jung kendi klinik tecrübelerini şu meşhur cümlesiyle özetler: "Hayatının ikinci devresini yaşayan otuz beş yaş üzerindeki bütün hastalarımın rahatsızlıklarının temel sebebi hayatı dinî bir perspektifle yorumlamamalarıydı." Buna göre iman etmekle kişi, hem kendi varlığı hem de bütün var oluşla ilgili olarak hayatın, dünyada çekilen sıkıntıların ve ölümün anlamı, insanın evrendeki yeri gibi temel sorulara cevaplar bulur. Bu cevaplar insanın varlığına kutsallık atfetmesini ve iman, teslimiyet, ibadet gibi dinî tutumlarıyla kendisinin de bu kutsala ait olduğu hissinin yaşamasını sağlar.

İnancın insanın ruhsal yönüne yaptığı bu olumlu etki üzerinde yoğunlaşan psikolojik yaklaşım imanın anlamını pragmatik sonuçlarda arama çabasını doğurmuştur. Bunun en uç örneği, âhirete inanmak gerektiğine dair ileri sürülen ve "bahse girişme" diye anılan kanıttır. İslâm dünyasında ilk defa Hz. Ali'nin bir inançsızla tartışması sırasında kullandığı belirtilen, daha sonra muhtemelen Gazzâlî'nin düşünceleri arasında Batı'ya geçip Pascal ta-

rafından da tekrar edilen (Ülken, s. 325, 328-329) bu kanıtla göre âhirete iman eden kişi eğer inancında hata etmişse hiçbir şey kaybetmeyecek, fakat inanmayan kişi yanılmışsa çok şeyden mahrum olacaktır. Pragmatik anlayışa göre inancımız, çünkü inanmak hayata anlam kazandırır, dolayısıyla da bizim için yararlıdır. Bu yaklaşım, bizim varlığı yorumlamamıza felsefî bir temel oluşturamaya çağrı gerektirir (Selbie, s. 118). Jung ise dinî imajların ve Tanrı inancının insan ruhunun derinliklerinde sanki kâğıt üzerine tabedilmiş yazı gibi var olduğunu, dolayısıyla inancın bir ruhsal gereklilik arzettiğini savunarak imana ontolojik bir temel göstermiştir (*Psychology and Alchemy*, XII, 15). Ancak dini bir psikolojizme indirgediği ve insan aklını devreden çıkardığı ileri sürülerek bu anlayış da eleştirilmiş (Wulff, s. 434), buna karşılık insan ruhunun derinliklerinde dine yer bulduğu düşüncesiyle birçok din taraftarınca da takdir edilmiştir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmek, aynı zamanda inancın gerektirdiklerini yerine getirmeye (ibadet) hazır olmak anlamına gelir. İbadet psikolojik açıdan önemlidir, çünkü inanç kendisini destekleyici bir unsura her zaman muhtaçtır. İbadetler inancı yaşatan, onu sürekli yenileyen bir görev üstlenir; inanılan şeye bağlılığı sürekli hatırlatır. İman bir taraftan sorular, şüpheler ve aykırı eylemlerin sarstığı, diğer taraftan amellerin teyit ettiği bir eğitimidir. İnsan Allah'a iman için programlanmış bir makine değil, ruh dünyasında birbiriyle çatışan iyi ve kötü kuvveler barındıran aklî ve duygusal bir varlıktır. İman bu çatışmalar neticesinde yenilenir ve insan bu sayede onu sürekli hisseder. Bu hissin yaşanmasına en büyük katkı ise ibadetlerden gelir (Vergote, s. 177, 180).

İmanın (dinî duygu) psikolojik kaynakları üzerine farklı görüşler ortaya konmuştur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür (Oates, s. 43): 1. İman bir insiyaktır; yaratılıştan var olan tabii bir duygu, bir melekedir. Ancak diğer içgüdülerden farklı olarak her insanda doğrudan zuhur etmemektedir, bunun da sebebi bazı insanlarda atıl vaziyette kalmasıdır. Biyolojik temelli bir yaklaşım olarak nitelenebilecek bu bakış açısına göre dinî veya ahlâkî değerler aşkın bir kaynağa ait olsalar bile artık insana mal olmuş, onun fitratına işlemiştir. Bu yöndeki en yeni iddialardan biri, Harvard Museum of

Comparative Zoology araştırmacılarından Edward Wilson tarafından ileri sürülen, din ve ahlâk duygusu da dahil olmak üzere insan davranışlarının gen kaynaklı olduğu şeklindeki görüştür (*On Human Nature*, s. 10, 95-97). 2. İman insan gelişiminin bir ürünüdür, bir insanın içgüdülerinin yönlendirilerek saf hale getirilmesi. Edwin Starbuck ve Gordon Allport gibi din psikologlarına göre iman, insan tabiatında var olanın geliştirilip mânevî olgunlaşma ile ortaya çıkarılmasıdır. Meselâ Allport, kişinin erişkinliğe ulaşmadan Tanrı düşüncesini kavrayıp tecrübe edemeyeceğini söyler. Bu görüşün temelinde insanın "gelişen" ve "sürekli arayan" bir varlık olarak tanımlanması yatar. 3. İman mutlak (sonsuz) olanı idraktır. Max Müller ve Blaise Pascal gibi düşünürler imanı insanın sonsuz olanla karşılaşmasının, sonsuzluk duygusunun bir eseri olarak görürler; pozitif bilgide önemli başarılar sağlayan insanın metafizik alan karşısındaki şaşkınlık ve başarısızlığını ancak imanla aşabildiğini belirtirler. 4. İman sonlu olanı idraktır. İnsanın sonsuzu idrakı aynı zamanda onun sonlu olanı yani kendini idraki demektir. Freud'un "Din insanın çaresizliği karşısında kendisinin icat ettiği bir şeydir, dolayısıyla bir illüzyondur" şeklindeki ateist söyleminin ardında da bu çıkış noktası vardır. Fakat aynı nokta teist olanları Tanrı'nın varlığına götürmektedir. Meselâ Paul Tillich, sonluluk kavramını idrakin Tanrı'yı algılamak için gerekli olduğunu vurgular (*Systematic Theology*, I, 166). 5. İman varlığı idraktır. Paul Tillich ve Gordon Allport gibi isimler, insanın insanlık âlemini anlamlandırma ve bu âlemden kendi yerini belirleme çabasının bir neticesi olarak görürler.

İnancı müsbet anlamda yorumlayan bu teorilerin yanında XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında gündeme gelen menfi teorilerin genel eğilimi ise onun insan zihninin bir vehminden ibaret olduğu şeklindeydi. Bertrand Russel bu vehme yol açan temel motivasyonu bilinmezlik, ölüm, yok olma ve mistik şeylerden kaynaklanan korkular şeklinde özetlemiştir. Ancak bir şeyden korkmak onun yokluğunun kanıtı olamaz. Şimşekten korkan insanı elektriğin sırrını çözmeye yönelten sebebin bu korku olması elektriğin gerçekliği hâle getirmez. Çünkü inanç korkudan doğan bir kuruntu değildir, aksine korkunun imdadına yetişen şey inançtır; iman korkuyu değil korku imanı takip eder (Lari, s. 10-11, 13). Nitekim,

"Allah'tan yalnızca bilenler korkar" (Fâtır 35/28); "Sen ancak ilâhî uyarıcıyı izleyen ve idrakin ötesinde bulunmasına rağmen rahmândan korkanı uyabilirsin" (Yâsîn 36/11) meâlindeki âyetler de korkunun imanı takip ettiğini göstermektedir.

Ludwing Feuerbach ve Sigmund Freud gibi ateist düşünürler dinî inançların temelsizliğini çeşitli iddialarla kanıtlamaya çalışmışlardır (bk. İLHÂD). Ancak Étienne Gilson, ateistler arasında Tanrı'nın var olmadığına dair metafizik deliller ileri sürmüş tek bir kişinin bulunmadığını belirtir. Onların yaptığı, sadece Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersiz olduğunu söylemektir. Freud inancını, medeniyetin kendisine kontrol görevi verdiği fonksiyonel bir güce, dürtüleri bastırarak onların yerine teselli mahiyetinde şeyler (meselâ cennet) sunan bir telâfi mekanizmasına indirgemıştır. İnançın medeniyeti kontrol eden bir yönünün olduğu, dürtülerin reddedilmesini istediği ve sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde işlerliğini garanti altına alma amacıyla olduğu doğrudur. Ancak Freud'un iddia ettiği gibi inançlar medeniyetler tarafından var edilmemiş, görevlendirilmemiş, aksine medeniyetleri yönlendiren güçler olmuştur. İnanç, insan dürtülerinin kontrolü için medeniyet tarafından uydurulmuş bir fonksiyon olarak görmek neticede, "Bu dürtüler olmasaydı, din de olmazdı" iddiasını gerektirir. Halbuki dinin diğer boyutları dikkate alındığında bu iddia mümkün görünmemektedir. Freud'un temsilciliğini yaptığı bu yaklaşım insanın ruh âlemini yorumlamada indirgemeciliği benimsemektedir. Bu yaklaşıma karşı en ciddi sorgulamalar yine Batılı düşünürlerden geldi. Bunlardan biri olan Ludwig Wittgenstein indirgemeci yöntemi tenkit ederken şu örneği veriyordu: İnsanların niçin konuştuğunu ortaya koyan sadece bir tek sebep yoktur. Küçük bir çocuk sırf gürültü yapmak ve ses çıkarma zevkini tatmak için konuşabilir. Bu aynı zamanda büyüklerin konuşma sebeplerinden biri de olabilir. Fakat başka birçok sebebin bulunması da mümkündür.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında benimsenen dini tek bir unsura indirgeme yaklaşımı, o yıllarda kişiliği tek bir faktör fenomenine indirgeyen psikolojideki hâkim unsurun din psikolojisine yansımasydı. Ancak 1950'li yıllardan itibaren kişiliğin daha karmaşık bir yapısının olduğu fikriyle birlikte din duygusunun da karmaşık, kapsamlı ve bütüncül süreçler içerdiği kanaati ortaya çıktı.

Bu kanaattaki psikologlardan biri olan Allport din duygusunun basit görünümü, fakat aslında çok renkli kompozisyonlardan oluşan beyaz bir ışık olduğunu savundu (*The Individual and His Religion*, s. 9). Allport ve onun gibi düşününlerin bu çıkışı aslında, XIX. yüzyıldaki dinle ilgili determinist-materyalist anlayışın yerini artık daha kapsayıcı bir bilim anlayışının alacağına işaret ediyordu. Aynı yıllarda modern psikolojiyi, objektiflik ve bilimsellik adına insanı dar kalıplara mahkûm ettiği için eleştiren Muhammed İkbâl de bu şekliyle psikolojinin kısmî bir hadise olmayan dinî tecrübeyi açıklayamayacağını söylüyordu. Çünkü din ne sadece düşünce ne duygu ne de aksiyondur; din bunların hepsiyle ilgili küllî bir fonksiyondur. İkbâl'den önce William James de muhtemelen Gazzâlî'nin tasavvufu ilgili görüşlerinden yararlanarak din konusunda entelektüel bilginin yaşanan ve tecrübe edilen dine eşit olamayacağını, bu bakımdan bilmenin bizatihi bir değer taşıyamayacağını ifade etmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Takyüüddin İbn Taymiyye, *Der'ü te'ârûzî'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 312-313; VIII, 175; W. Selbie, *The Psychology of Religion*, Oxford 1924, s. 112-115, 118; G. Allport, *The Individual and His Religion*, New York 1950, s. 9; P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I, 166; L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (trc. G. Eliot), New York 1957, s. 281-284; C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, London 1961, s. 260, 264; a.mlf., *Psychology and Alchemy*, New York 1967, XII, 15; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1962, s. 388-391, 467; B. Pascal, *Pensees*, London 1966, s. 61-62; M. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1968, s. 20-21; W. Oates, *The Psychology of Religion*, Waco 1973, s. 43, 44-54; Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (doktora tezi, 1977), AÜ İlahiyat Fakültesi, s. 19-24; M. İqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1982, s. 2, 26; R. M. Lari, *Knowing God* (trc. F. J. Goulding), [baskı yeri yok] 1983, s. 8-13; Mustafa Bilgin, *Kur'an-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi* (yüksek lisans tezi, 1984), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 278-279; Christopher Bryant, *Depth Psychology and Religious Belief*, London 1987, s. 32; F. Watts - M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988, s. 47, 151-152; B. Russel, *Why I am not a Christian*, London 1989, s. 46; S. Freud, *Civilization, Society and Religion* (ed. A. Dickson), London 1991, s. 213, 320; D. Wulff, *The Psychology of Religion*, New York 1991, s. 434; E. Gilson, *Ateizmin Çıkması* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1991, s. 73; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara, ts. (Selçuk Yayınları), s. 325, 328-329; L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics: Psychology and Religious Belief* (ed. C. Barrett), Berkeley, ts., s. 50; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara

1993, s. 155-159; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Samsun 1993, s. 46-48; E. O. Wilson, *On Human Nature*, Massachusetts 1995, s. 10, 95-97; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, İstanbul 1997, s. 25-50; *Handbook of Religion and Mental Health* (ed. H. G. Koenig), London 1998, s. 37; A. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, s. 25-27, 172-173, 177, 180; İsmail R. al-Faruqi, "Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects", *JIMMA*, I (1979), s. 92; Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 273-294; Asif Khan, "James and Iqbal: A New Approach to Psychology of Religion", *Iqbal Review*, XXXVII/3, Lahore 1996, s. 73-87; James Dittes, "Religion-Psychological Study", *International Encyclopedia of Social Sciences* (ed. D. L. Sills), New York 1968, XIII, 414-420.



ALİ KÖSE

□ DİN FELSEFESİ. İman kavramı felsefede iki farklı anlamda ele alınır. İlk anlamıyla iman güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutum anılır. Bu tutum, samimiyetine inanıp güvendiğimiz bir yakınımızla aramızdaki irtibata benzer bir ilişkinin ifadesidir. Fakat din felsefesinin asıl konusu, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü şeklinde özetleyebileceğimiz ikinci anlamdaki imandır. Esasen ilk anlamdaki imanın içerdiği güven ve bağlılığın gerçekleşmesi belli ölçüde dinî bilgi birikimine dayanan bir dinî tecrübeyle mümkün olmaktadır. Bu da daha önce, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü anlamında bir imanı gerektirir; imanın gerçekleşmesi Tanrı'yla ilgili birtakım dinî bilgi ve kanaatlere sahip olmaya, bu da kavrama ve bilmeyle ilgili bir işleme, bir kavrama ve bilme fiiline dayanır. Böylece felsefede iman denilince her şeyden önce kavrama ve bilme sürecinin bir aşaması olan bir zihnî fiil, zihnî durum akla gelir, konunun bütün önem ve ağırlığı da bu noktada toplanır.

Her zihnî kabulde olduğu gibi imanda da zihni iman konularını kabule sevkeden sebep ve gerekçelerin bulunması gerekir. Felsefe tarihinde bizzat imandan çok, imanın dayandığı zemini oluşturan bu sebep ve gerekçelerin değeri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Ayrıca burada, inanan kişinin fiillerinin gerisinde bir motivasyon olarak yer alan imanın değerinin yanında bilhassa imanın sevkettiği tutum ve davranışların mâkullüğü yahut telkin ettiği hayat tarzının haklılık derecesi, hatta bir bakıma inananın zekâ seviyesi ve dinî kişiliği de tartışma konusu edilmiş; bu sebeple bütün ayrıntılarıyla akıl-iman ilişkisi, imanla ilgili her felsefî incele-