

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

Ludwig Feuerbach ve Sigmund Freud gibi ateist düşünürler dinî inançların temelsizliğini çeşitli iddialarla kanıtlamaya çalışmışlardır (bk. İLHÂD). Ancak Étienne Gilson, ateistler arasında Tanrı'nın var olmadığını dair metafizik delilleri ılerî 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 işlemesini 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 benimsemekteydi. 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 gürlütü 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 kanaatteki 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 bizâtihi bir değer taşıyamayacağını ifade etmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Takyüüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-'aql ve'n-nakl* (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.m.f., *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 İnanç 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), ÜÜ 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 Fitratın Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 273-294; Asif Khan, "James and İqbâl: A New Approach to Psychology of Religion", *İqbâl 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 anlatır. 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 bilmeye 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, iman dayandığı zemini oluşturan bu sebep ve gerekçelerin değeri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Ayrıca burada, inanan kişinin fiillerinin gerisinde bir motivasyon olarak yer alan iman 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-

lemenin seyrini belirleyen merkezî bir problem olagelmıştır. Çok geniş bir literatür ve bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu problem felsefe tarihi boyunca incelenmişse de Aydınlanma döneminden itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınmış ve imanın mâkul veya rasyonel olup olmadığı, doğrulanıp doğrulanamayacağı gibi sorularla konu devamlı gündeme getirilmiş, günümüze kadar canlılığını korumuştur.

Felsefede “mâkul olmak” belli bir bağlam içerisinde bir delilin, prensibin veya kuralın tanıklığını ve işleyişini göstermek demektir. Bu aynı zamanda doğrulama işleminin de bir parçasıdır. Rasyonalist bakışa göre bir fiil veya bir inanç kendi başına mâkul olmaz, onun mâkul olması bazı delillere ve ilkelere uygun olup olmasına bağlıdır. Bu açıdan herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka bir delile uygun olması, eğer konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse o zaman hükmün askıya alınması gerekecektir; konu bir inançla ilgiliyse delillerin dengede olması halinde ne inanmak ne de inanmamak, yani agnostik kalmak mâkul bir tutum olacaktır. Burada olduğu gibi bir problemi delil ışığında ele alan ve kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı kılan rasyonel tutuma felsefede “delilcilik” adı verilmiştir.

Rasyonellik sürecinde bütün vurgu delil üzerinde toplandığına göre “rasyonel inanç” tâbiriyle ancak delile dayanan inanç kastedilmektedir. Teist veya ateist birçok filozof, bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisinde. Meselâ Saint Thomas, Descartes, Bertrand Russell gibi filozoflar inancın rasyonelliğini tesbit edebilmek için, onun, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisinin test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre rasyonel inanç, ya duyulara açık olan bir önermeye ya da bu tür önermelerle sağlanan bir delille açıklık kazanan önermeye inanmayı ifade eder. Şu halde inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. Rasyonellik kriterini dile getirmeye çalışan bu görüşe felsefede “temelcilik” adı verilir. Buna göre bir hükme ulaşabilmek için o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir temel bulmak gerekir, bu da temel kabul edilebilecek önermelerin vasıtasız olarak kavranabilmesine bağlıdır.

Eflâton, Aristo, Saint Thomas, Descartes, Leibnitz ve John Locke gibi önemli taraftarları bulunan temelcilik, aslında inançların bir kısmının diğerlerine dayandığı görüşünü benimser. Yani temel inanç veya temel önerme olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir temel teşkil eder. Bu sebeple temelciler inançları temel inançlar ve türetilmiş inançlar olmak üzere iki kategoride ele alırlar. Temel inançlar, a) Kendi kendine açık olan önermelerle ilgili inançlar; b) Bir insanın acı hissettiğini bildirmesinde olduğu gibi yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan durumları ifade eden önermelerle ilgili inançlar; c) Kabul edilebilir bir mantık çıkarım metodu kullanılarak ilk iki şıkta belirtilen inançlardan çıkarılan inançlardır.

Temelcilige göre ancak bu şartları taşıyan inançların kabul edilmesi rasyonel bir davranış olarak görülebilir. Aksi halde temelciliğin bir sözcüsü olarak görülen Clifford’a göre yetersiz bir temele ve zayıf bir delile dayanarak bir şeye inanmak, her zaman ve her yerde herkes için yanlış olduğu gibi bu aynı zamanda temel bir hata ve bir inanmadan zevk alma hastalığıdır. Bu durumda bize düşen görev, bu tür inançlardan kendimizi korumak ve başkalarına da kötü örnek olmamaktır. Görülüyor ki burada iman konusu, sadece epistemolojik açıdan değil ahlâk açısından da değerlendirilmektedir.

Çeşitli psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkisiyle bilimde bile temelci idealden uzaklaşma yönünde bir eğilim vardır. Temelci ideale sıkı sıkıya bağlı kalan Descartes’ın delillerinin ikna ediciliğinin zayıflaması ve hatta David Hume’un Kartezian şüpheli bilgiye bir temel kazandırmaktan çok topyekün şüpheliliğe götüren bir yol olarak görmesi, temelci ideale sonuna kadar bağlı kalınamayacağı fikrini desteklemektedir. Ayrıca Locke ve Saint Thomas’ın dine özgü bir rasyonellik standardının yakalanabileceğini düşünmeleri de temelci kriterden uzaklaşmayı ifade etmektedir.

Bu tür farklı anlayışlar sayesinde inanılması istenen konuların ne ölçüde inanmaya değer bulunduğu, imanının nasıl bir esasa dayandığı, inanmada aklın rolünün ne olduğu gibi problemlerin tartışılma imkânı devam edebilmiştir, bu konuların başında da Tanrı inancı gelmektedir. Hume’a göre akıl hiçbir zaman bu inancı temellendiremez. Dolayısıyla tabiata dayanarak ileri sürülen hiçbir ispat ve delilin bu konuda başarılı olacağı beklenmemelidir.

Bu sebeple din akla değil imana dayandırılmalıdır. Bu görüşler aynı zamanda tabii teolojinin imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İslâm dünyasında Gazzâlî, Batı’da Saint Thomas başta olmak üzere birçok filozof, bir kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli akli delilin bulunmadığını kabul etmiştir. Esasen Gazzâlî’nin felâsifeye yönelttiği eleştiriler de onların aslında akli ispat veya red için elverişli olmayan ilâhiyyât konularında akli delillerle kesin sonuçlara ulaşıklarını iddia etmelerine karşı olmuştur. Hatta Gazzâlî, filozofların bu yolla Allah’ın varlığını ve birliğini savunmalarını dahi temelsiz bulur (*DİA*, XIII, 499).

Bu görüşte olan düşünürlerden bir kısmı “imancılık” denilen başka bir yaklaşımla problemi aşmaya çalışmıştır. İmancılığa göre dinî inançlar rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamaz. İmanda akla ihtiyaç olmadığı gibi her türlü delil ve ispat da iman için zararlıdır. İnsan dininin isteğine uyarak inanabilir. Şu halde William James’in de belirttiği gibi samimi bir mümin hata riski vardır diye inanmayı terketmemeli, imanın toplumdaki faydasından ve nimetlerinden faydalanmalıdır. Gerek James’in faydacılığın motive ettiği inanma isteğini dile getiren görüşü, gerekse Blaise Pascal’ın inanmayı bir şans oyununa veya bir bahse girişmeye benzeten ve inanmanın inanmamadan daha ihtiyatlı veya avantajlı olduğu esasına dayanan meşhur yaklaşımı, delilcilik ve temelcilikten kaynaklanan agnostisizmin belli ölçüde aşılmasını sağlamakta, fakat inanmanın inanmamadan daha sağlam bir teorik temele sahip olmadığını dile getirerek imanda iradenin vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Böylece imancılık sonunda iradeciliğe dönüşmüş ve imanda iradeci teorilerin haklılık payı artmış görünmektedir. Ayrıca imanda aklın başarısızlığı yönündeki görüşler, imanı savunan düşünürlerce farklı imancılık anlayışlarının geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Meselâ imanla akıl arasında görülen mesafeye göre radikal imancılık, ılımlı imancılık, septik imancılık, Wittgensteinci imancılık gibi isimlerle adlandırılan görüşler çerçevesinde zengin bir literatüre rastlamak mümkündür. Tertullian, Kierkegaard ve Pierre Bayle gibi filozofların çarpıcı görüşleri bu alanı oldukça zenginleştirmektedir. Bu tartışılmanın ortak yönü hiçbir iman riskiz olamayacağı, esasen imanının faziletinin ve dinî sorumluluğun da buradan geldiği, imanının akılla değil bir

“kabul sıçrayışı” ile mümkün olduğu noktasında toplanmaktadır.

Yine imancılığın önde gelen filozoflarından Saint Augustin ve Pascal, imanda önemli olanın ilâhî otoriteye ve onun yönlendirmesine uyararak inanmak olduğunu ifade ederler. Onlara göre anlamak için önce kabul etmek gerekir, yani inanmak anlama ve bilmenin ön şartıdır. Hatta Pascal imanı akla değil daha mistik bir anlam yüklediği kalbe dayandırır ve orada bir “sezgisel mâkullük” görmek ister. Ona göre iman Tanrı'nın kalple bilinmesidir. Çünkü akla göre kalp daha derin bir sezme gücüne sahiptir. Esasen bu görüşler, Gazzâlî'nin genellikle “dinî tecrübe” olarak adlandırılan yönteminin bir devamıdır. Nitekim inanç hayatının taklit, ilim ve zevk şeklinde üç safhada geliştiğini söyleyen Gazzâlî taklit safhasında akîdenin tartışmasız kabul edilmesini, ilim safhasında akîdeyi destekleyen delillerin sağlanmasını öngörür. Zevk safhası ise akîdenin özüne nüfuz etmek, mârifet seviyesine ulaşmaktır. Bu mârifet yalnız bir bilme değil aynı zamanda bir yaşamadır. Dinde aslolan müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır, sadece bu derecede kesin iman (yakın) hâsıl olur (Aydın, s. 16, 67).

Wittgenstein ve Wittgensteinci gelenek içerisinde yetişen Noel Malcolm ve Devi Zephaniah Phillips gibi çağdaş düşünürler, dil tahliline dayalı açıklamaların bir sonucu olarak dinî ifadelerin, dolayısıyla dinin kendine özgü bir mantığı bulunduğunu, bu mantığın ancak ona iştirak edenler tarafından anlaşılabileceğini ileri sürerek antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, imanin rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştirmek suretiyle bu alanda bir tür imancılığın gelişmesine öncülük etmiştir. Ancak onlar, çağdaş din felsefesine hâkim olan epistemolojik temelciliğin bir sonuç olarak ortaya koyduğu imanın mâkul ve rasyonel olamayacağı fikrini de bir bakıma kuvvetlendirmişlerdir. Bunun yanında imanin rasyonel olamayacağı fikrini çağımızla bağdaşır bulmayan Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve William P. Alston gibi yazarların temsil ettiği “yeni-düzenlenmiş epistemoloji akımı”, dinî inançları destekleyen hiçbir delil bulunmasa bile yine de onların mâkullüğünü ve haklılığını savunmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu akıma göre dinî tecrübe geleneği içinde yürütülen bir fikrî faaliyet olarak değerlendirilmek kaydıyla imanı desteklemek üzere tabii

teolojiden faydalanmak, hatta yeni bir temelcilik ihdas etmek bile mümkündür.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki artık çağımızda iman söz konusu olunca katı bir imancılık kadar katı bir akılcılık da zihinleri rahatsız etmektedir. Bu sebeple inanmanın en azından aşırı iddialara kapılmadan, fakat bilinçli bir fikrî faaliyet olduğunun dile getirilmesi gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise ancak tartışmalarda üzerinde durulması gereken temel noktalara “tenkitçi akılcılık” veya “tahlilî akılcılık” diye ifade edilebilecek çağdaş akılcılık açısından yaklaşmakla mümkündür. Çünkü bunun dışındaki yaklaşımlar, problemin çözümüne katkıda bulunmaktan çok onu daha karmaşık hale getirmekte ve hatta çözülemeyen bir noktaya vardırılmaktadır. Tenkitçi akılcılığa göre irrasyonel olma bakımından dinî dogmatizm ile Kant'ın “dogmatik inançsızlık” dediği tavır arasında esasta hiçbir fark yoktur. Kesin ve bağlayıcı bir sonuca ulaşmanın imkânsız olduğunu peşinen bilmek ve kabul etmek kaydıyla dinî inanç sistemlerinin rasyonel bir tahlile tâbi tutulması mümkündür. Eleştiriye her zaman açık olan ve çağdaş bir zihniyeti yansıtan bu tenkitçi akılcılık anlayışıyla bakıldığında inanç konuları için geleneksel kelâm ilminde ileri sürüldüğü şekliyle bir kesinlikten bahsedilemez. Nitekim Gazzâlî ve Descartes gibi çok sayıda âlim ve düşünür imanmanın fitrî olduğunu savunmuşsa da tarih boyunca imanmanın lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ileri sürülmüş olup bunların hiçbirini tartışmayı iman veya inkâr yönünde noktalayan bir kesinlikte görülmemiştir. Esasen İslâm'da imanla ilgili konuların gayb alanı olarak görülmesi, sırf akıl ve bilim yoluyla böyle bir sonuca ulaşmanın imkânsız olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca bu durum dinî yükümlülüklerin bir özgürlük alanı olmasıyla da alâkalıdır. Çünkü bilimsel sonuçların kabulünde özgürlükten söz edilemez. Buna karşılık imana dair olanları da dahil olmak üzere bütün dinî buyruklar, insanın aynı zamanda bu buyruklara uymamakta özgür olduğunu, bundan dolayı da sorumluluğu bulunduğunu zımnen ifade etmektedir.

Öte yandan akıl üstünlükle akla aykırılık farklı şeyler olduğu halde Batı düşünce geleneğinde imanla akıl ve mantığa uygunluk zaman zaman karşı karşıya getirilmiş; ateistler, “İnanmıyorum çünkü saçma” derken birçok hıristiyan ilâhiyatçı da, “İnanıyorum çünkü saçma” demiştir (a.g.e., s. 18). İslâm düşünce geleneğinde

bu iki uç anlayışa da rastlanmaz. Kur'ân-ı Kerîm iman konularını gayb alanı olarak ifade etmekle birlikte insanın, varlık ve oluş üzerine analitik bakış ve değerlendirmeler yaparak başta Allah ve âhiret günü olmak üzere inanç konularına inanmanın doğru, inkârın ise yanlış olduğu sonucuna varabileceğini kabul eden bir üslûp kullanır. Bir mümin bu şekilde varlık ve oluşu Tanrı'nın varlığı ile anlamlı kıldığı takdirde bunu çürütecek hiçbir ilmi veya akfî delil ile karşılaşmaz. Nitekim koyu bir ateist olan Russell bile dini bir hakikat olarak görüp bundan dolayı ona inanmanın gerekli olduğunu savunan mümine saygı duyduğunu, buna karşılık sırf dinin işe yaramasını ölçü olarak inanmak gerektiğini savunmayı ahlâkî bakımdan son derece çirkin bulduğunu ifade eder (a.g.e., s. 255). Kur'ân-ı Kerîm, dinî bağlılıklarını çıkar ilişkileriyle sürdürenleri mümin dahi saymadığı gibi böylelerini zihnen veya ahlâken kusurlu olabileceğine de işaret eder (en-Nûr 24/47-50). Ancak dinin bir hakikat olduğunu düşünerek ona inanan gerçek dindarin, daha yüksek bir değer tanıyarak dini ona araç kılmamak şartıyla inancının son noktada kendisine mutluluk kazandıracığını düşünmesinde ahlâka aykırı bir durum yoktur. Nitekim hakiki dindar imanda erdemlere götürme işlevi de görür ve eğer kendisi yeterince erdemli değilse bunu dindarlık-taki kusuruna bağlar; yoksa imanın işe yaramadığını düşünerek ondan sıyrılmak gerektiği gibi bir fikre kapılmaz. Ateistlerin, bazı insanların din adına haksızlık yapmalarını gerekçe göstererek dinî inancı tehlike saymalarının ilmi ve akfî bir temeli yoktur. İnsanlar başka birçok gerekçeye dayanarak da kötülük işleyebilirler, hatta tanrısızlık veya başka bir ideoloji adına da kötülükler işlenmektedir. Din gibi bilim ve sanat da kötüye kullanılabilir; buradan hareketle inançsızlığın da tehlikeli bir inanç olduğu söylenebilir (a.g.e., s. 250). Aslında tarih boyunca ve bütün toplumlarda gerçekten dindar ruhlar aynı zamanda birer ahlâk kahramanı olarak görülmüş ve hemen her inanç ve seviyedeki insanlar tarafından saygıyla karşılanmıştır (ayrıca bk. İLHÂD; KÜFÜR).

BİBLİYOGRAFYA :

Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript* (D. F. Swenson), Princeton 1941, s. 31, 189; W. Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy*, New York 1961, s. 114-117; A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford 1979, s. 3 vd.; a.m.f., *Faith and Reason*, New York 1983, s. 11 vd., 13; H. Küng, *Does God Exist?: An Answer for Today* (trc. E. Quinn), New York 1981, s. 63,

66, 68; K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982, s. 65-66, 80; A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion* (ed. S. M. Cahn – D. Shatz), New York 1982, s. 259 vd., 260, 261; a.mlf., "Theism, Atheism, and Rationality", *Truth: A Journal of Modern Thought*, III, London 1991, s. 2; a.mlf., "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P. L. Quinn – C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 383; C. S. Evans, *Philosophy of Religion*, Illinois 1985, s. 23, 24-25, 185; J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, New York 1986, s. 199, 207; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 16, 18, 66-75, 250, 254-257; D. Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, London 1988, s. 5, 8, 12; M. Peterson v.dğr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991, s. 18-19, 20, 35, 37, 38, 41, 121; T. Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P. L. Quinn – C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 377-380, 381; M. Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", *The Philosophical Form*, II/1, Boston 1970, s. 107-108; Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 499.



HANİFÎ ÖZCAN

İMÂRE (العمارة)

Kâbe'yi ve Mescid-i Harâm'ı bayındır hale getirme, orada huzuru sağlama görevi ve yetkisi.

Câhiliye döneminde Kâbe'ye hizmet için daha çok kimseye yetki vermek amacıyla siyaseten küçük farkları olan imâre, sikâye, hicâbe, sidâne gibi görevler ihdas edilmişti. İbn Atiyye el-Endelüsî imârenin Mescid-i Harâm'da zulme, çirkin söze izin vermemeye yetkisi demek olduğunu ve Kâbe'ye hizmet görevi olan sidâne ile aynı anlama geldiğini kaydeder (*el-Muharrerü'l-vecîz*, VIII, 149). Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, Câhiliye devrinde sidâne görevinin livâ göreviyle birlikte Abdüddâroğulları'nda bulunduğunu belirtir (*Ğaribü'l-ğadîs*, I, 288; ayrıca bk. *Lisânü'l-'Arab*, "sđn" md.). Abdülhay el-Kettânî de Huzâî'den iktibasla hicâbenin imâre ve sidâne ile aynı vazife olduğunu söyler (*et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, 194).

Câhiliye döneminde imâre görevini Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmüttalib'in yürütmekte olduğu rivayet edilir. Hz. Abbas'ın biyografisini anlatırken imâre hakkında da bilgi veren İbn Abdülber, imâreyle görevli kişinin Mescid-i Harâm'da çirkin söz halkı söylemesine izin vermedirdiğini kaydeder (*el-İstî'âb*, III, 811). Mekke'nin fethinde Hz. Ali ile birlikte Kâbe'nin anahtarını istemesi Abbas'ın bu

görevi bir müddet yapmış olduğuna işaretle sayılabilir. Ancak Resûl-i Ekrem'in Kâbe'nin anahtarını, hicâbe görevi Kusay'dan beri kendilerinde olan Abdüddâroğulları'ndan Osman b. Talha b. Ebû Talha'ya verdiği bilinmektedir. Hz. Abbas'a da Tâif'te bağları olması dolayısıyla malî yük getiren sikâye görevini verdi. Osman b. Talha'dan sonra bu görevi üstlenen aynı aileye mensup Şeybe b. Osman'ın, Hz. Ömer'in Kâbe'deki hazineyi insanlar arasında taksim etmesine karşı çıkmasından (*Müsned*, III, 410; Buhârî, "Hac", 48, "İ'ti-şâm", 2) imâre görevlisinin Kâbe hazinesini tasarrufa ve Mescid-i Harâm çevresinde yapılan Kâbe'den yüksek binaları yıktırmasından (Fâkihî, I, 338-339) çevrenin imarına da yetkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mescidleri kimlerin imar edeceğini, sikâye ve imârenin Allah'a ve âhiret gününe iman ve Allah yolunda cihadla bir olmadığını vurgulayan âyetler (et-Tevbe 9/19) ve nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetler, gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm'ın ilk döneminde bu görevleri yürütmenin iftihar vesilesi olduğunu ve birçok amelden üstün görüldüğünü ortaya koymaktadır (Müslim, "İmâre", I, 111; Taberî, X, 94-96; İbn Kesîr, II, 343). Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde müfâhare vesilesi olan Mescid-i Harâm'la ilgili görevlere sidâne (imâre, hicâbe) ve sikâye dışında son vermiştir (*Müsned*, III, 410; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "sđn" md.; *Müsned*, II, 36, 103; III, 410; V, 412; Buhârî, "Hac", 48; "İ'ti-şâm", 2; Müslim, "İmâre", 111; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24; Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, *Ğaribü'l-ğadîs* (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1384/1964, I, 237, 288; Fâkihî, *Ağbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, I, 338-339; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân*, X, 94-96; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferid* (nşr. Müfîd M. Kumeyha – Abdülmecid et-Terhîni), Beyrut 1404/1983, III, 268; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 811; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Rabat 1981, VIII, 149; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Kürâ' li-kâşidi Ümmi'l-kurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1390/1970, s. 502-506; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 343; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâli'ti-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 130, 147; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, V, 366-369; Elmallı, *Hak Dini*, IV, 2478-2484; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 251; Ali Hüsnî el-Harbütî, *Târîhu'l-Kâ'be*, Beyrut 1408/1987, s. 115; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), I, 173-174, 194-196.



NEBİ BOZKURT

İMÂRET (bk. EMİR).

İMARET (عمارت)

Osmanlı döneminde fakirlere ve medrese talebesine sıcağk yiyecek dağıtmak amacıyla kurulmuş hayır müessesesi.

Vesikalarda bazan imarethâne olarak da geçen kavram kelime olarak "imar edilmiş, inşa edilmiş" demek olup cami, mescid, medrese, tabhâne, dârülit'âm, dârüşşifâ, aşevi, kervansaray, muvakkit-hâne, türbe gibi birimlerin tamamı için olduğu gibi bu binalardan biri olan aşhane için de kullanılmıştır. Anadolu ve Rumeli'deki pek çok mimari eserin kitâbesinde yapılar imaret adıyla zikredilmiştir. Evliya Çelebi imareti hem külliye hem de birimlerinden biri olarak kaydetmiştir. Osman Nuri Ergin, bu konudaki yayınlarında ısrarla imaretin aşevi olmayıp "imar edilmiş" anlamına geldiğini söylemektedir. Ancak bazı kaynaklarda imaret doğrudan doğruya "aşevi" mânasında geçer. Meselâ Hezarfen Hüseyin Efendi, Fâtih Külliyesi'nin yapılışından bahsederken cami, medrese, tetimme, türbe, mektep, dârüşşifâ, timarhâne, tabhâne ve tabhânenin imarete giden bir kapısı olduğunu yazdıktan sonra "Bu imaret dedikleri mahal bir muhavvete-i azîmenin derûnunda bina olunmuştur" diyerek gece gündüz burada pişen yemeğin fukaraya, gurebâya ve talebeye verildiğini yazmaktadır (*Telhîsü'l-beyân*, s. 49). Kelimenin her iki anlamda da kullanıldığını buna benzer pek çok kaynakta görmek mümkündür. Nitekim mühimme defterlerindeki kayıtlarda da imaret hem aşevi hem külliye mânasında kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde birçok içtimaî ve beledî hizmet vakıflar tarafından karşılanmakta olup çeşitli eser ve hizmetlerin vakfedildiği bilinmektedir. İmaretler de her biri birer vakıf olan külliyelerin parçası veya müstakil kurumlar olarak vakıf nizamnamelerine göre işlerdi. Bu durumda imarete çalışanların alacakları ücret vakıf tarafından belirlendiği gibi imaretin nasıl işleyeceği, ne kadar ve nasıl yemek dağıtılacağı, dağıtılacak yemeklerin çeşidi de bu nizamname ve vakfiyelerde kayıtlıydı. Büyük bir külliyenin parçası olmayan küçük aşevleri de daha çok misafir ve fukara için hizmet verirdi.

İmaretlerdeki işleyiş biçimi vakıflarına göre farklı olmakla birlikte birbirine benzemektedir. Genel olarak iki öğün yemek çıkarılan bu mekânlarda ramazanlarda iki