

Bireyselden Toplumsala Geçişte Din

Abdurrahman Kurt

Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

k_abdurrahman@hotmail.com

Özet

“İman” kavramı, İslami terminolojide dinî inancı ifade eder. Bununla birlikte kelimenin tüm uzantıları, aynı zamanda sosyal anlam içeriğine de sahiptir. İmanın oluşumu organize bir süreci izler. Duygu, bilgi, mantık, sevgi, istek, iyimserlik, bazen şüphe bu sürecin temel taşlarıdır. Ancak, imanun oluşumu ve muhafazası için bahsedilen kognitif işlemler kendi başına yeterli olmaz. İman edimi, metafiziğin ilgi alanı içerisinde olan akıl ve vahyin devreye girmesiyle tamamlanır. İçeriğinin yapısı mantık, bilgi, metafizik, ahlâk ve estetikle ilişkili olması nedeniyle iman, kişinin duygu, düşünce ve dünyevi hareket tarzlarının motor saiki olarak etkinlikte bulunabilir. Bütün dinler, inanç, düşünce ve tasavvurlar üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle, sadece bunlarla sınırlı kalmaz, aksine her din, dış dünyaya bir inanç, renk, duygu, tavır ve davranış biçimleri olarak yansıma imkânı bulurlar.

Abstract

İman/Faith in the Transition from the Individual to the Communal

The concept of “İman (Faith)” means religious belief in Islamic terminology. Connotations of the word have also got social contents. Actualisation of iman follows an organised process.

Emotion, knowledge, rationale, love, optimism and sometimes doubt are the keystones of this process. But aforementioned cognitive processings are not enough for the actualisation and saving of iman. Iman act is complemented with wisdom and revelation which they are metaphysical concepts. However all religions take form on beliefs and thoughts, they don't remain limited and every religion reflects a colour, attitude and behaviour in the social life.

Anahtar Kelimeler: İman, Metafizik, Vahiy, Nesnelleşme.

Key Words: Faith, Metaphysical, Revelation, Objectivation.

Giriş

“İman” kelimesi sözlükte “emn” mastarından gelmektedir. Emn, “emanet”, “huzurda/sükûnette olmak”, “güvende olmak”, “güven vermek” ve “tehlikeye maruz kalmamak” “razı olmak”, “uymak”, “gönülden teslim olmak” demektir. Türkçede de kullanılan “emniyet” sözcüğü, emn'den türemiştir. Emanet, hıyanetin zıddıdır. Sözlükte kelimenin anlamları verilirken hadis olarak şu rivayet de zikredilir: “İman, emanettir; emanete sadakat göstermeyenin dini yoktur”. Aynı kökten gelen “emin” ise, “güvenilir” ve “güvenen” kimse demektir.¹

Burada belirtilmek istenen fikir, imanın huzur ve güvenlik bahşedeceğidir. İman, İslami terminolojide dinî inancı ifade eder. Bununla birlikte kelimenin tüm uzantıları, aynı zamanda sosyal anlam içeriğine de sahiptir.

Kelimenin semantik ve etimolojik anlamına göre iman; herhangi bir sözü, önermeyi, hiçbir zorlama olmaksızın, gönülden boyun eğerek tasdik etmek ve onaylamaktır². Yaygın kullanımı içerisinde “inanç” (belief); bilgi, kanaat, bağlılık, güven ve imanı içine alacak şekilde genel bir anlam ifade ederken, “iman” (faith) daha özel anlamda, dinî inanç karşılığında kullanılmaktadır. Ferdin duyu organlarıyla tahkikini imkânsız bulduğu inançlar iman konusunu teşkil ederler³. Mesela insan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten sonsuz kudret sahibi bir Allah'ın var olduğuna inanır ya da iman eder. Allah'ın varlığıyla birlikte diğer iman objelerinin kabulü hissi, ilmi, akli ve iradi bir entelektüel hazırlığın sonucunda sağlanan psikolojik bir denge ile gerçekleşir.

¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 1/21-25.

² Bkz., M. H. Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.1, Eser Y, İst. 1979, s.177-178; Saadetin Mesud b. Ömer et- Teftazani, *Haşiyetu'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akaid*, (Şerhu'l-Akaid) İst. 1315, s.151-152; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, c.5, Ank. 1995, s.68.

³ David Krech, *Sosyal Psikoloji*, çev. E. Güngör, Ötüken Y, İst. 1980, s. 179, 194.

Öznel bir deneyim olan iman, insanın mantık, bilgi, his, içgörü ve şüphe (sorgulama), ayrıştırma ve birleştirme gibi farklı safhalardan geçtikten sonra en sonunda tasdiğe ve dolayısıyla kemal noktasına ulaşması halidir. Bu safhaların her biri tek tek değil ama birer basamak halinde bir arada bulunduğu imanın oluşmasına köprü olabilir.

Sonlu organik idrakiyle doğrudan, Allah'ı ne görebilen ne de işitebilen insanoglu, ancak duyu ve sezgileriyle sonsuzu keşfedebilir. Sonsuzu ve hakikati keşf çabasında olan insan, bu süreçte edindiği bütün algı ve duyularını, gerçekte içimize köklü bir şekilde yerleşmiş bulunan "iyimser düşünce"nin tezgâhından geçirmeyi başarabildiği takdirde köklü bir imana ulaşabilir. "İyimser düşünce" ile büyük ölçüde bir "acılar manzumesi" olan hayatımıza anlam kazandırabiliriz⁴.

Bu makalenin konusu, "iman"ı belirleyen bilgi, sevgi, mantık, şüphe ve teslimiyet gibi metafizik ilişkilerin sosyolojik analizi ve imanın toplumsal yansımalarını tasvirdir. İman, özelde Müslümanların, genelde tüm insanların bir Tanrı'ya inanmayı ifade eden ve sadece psikolojik değil, aynı zamanda metafizik uzantıları olan bir kavramdır. Metafizik konular, sosyolojiye A. Comte (1798-1857) ve E.Durkheim (1858-1917) ile birlikte girmiş ve bir şekilde bu bilimle ilişkisini sürdürmeye devam etmiştir. Comte'un teolojik ve metafizik dönemin aşıldığını onların yerini deneysel pozitivizmin aldığı ileri sürmesine rağmen, genellikle metafizik çerçevenin içinde kalması onun için bir paradokstur.

İmanın oluşumu bir süreci izler. Duygu, bilgi, sevgi, mantık, bazen şüphe bu sürecin temel taşlarıdır. Şimdi bu sürece sırasıyla göz atabiliriz.

A- İman ve Bilgi

Objesi, duyularla idrak edilebilecek müşahede alanının dışında olan iman fiili, ancak zihinsel bir çaba sonucunda gerçekleşebilir.⁵ Sosyalleşme sürecinde kendisine öğretilen dinî inançları, çocukluk devresinde, büyük ölçüde, olduğu gibi kabul eden fert, büyüdükçe, öğrendiği dinî tecrübelerini mantıki analizlere tabi tutarak özgür iradesiyle imanını iyice pekiştirir veya inanmayı reddedebilir.

İslam dininin, iman edilecek konularda da tam bir bilgi sahibi olunmasını, iman etmenin şartlarından biri olarak gördüğünü ifade edebiliriz. İslam'da, âlimin imanı cahile göre daha güçlü ve yetkin kabul edilmiş ve ilme ve araştırmaya dayalı tahkiki bir imana sahip olan

⁴ G.S. Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. A. Demirhan, İz Y, c.1, İst. 1995, s. 97-98.

⁵ Mustafa Bilgin, "Kur'an-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi", (Yüksek Lisans Tezi), *U.Ü.Sosyal Bil.Enst*, 1984, s.31, 33; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Y, İst. 1997, s.67.

“yüksek dereceli ilim erbabı”nın, Allah’ın âyetlerine tereddütsüz “iman ettik” demeleri övgüye değer görülmüştür⁶.

Demek ki imanın oluşumu, öğrenme ve bilgi edinmeyle yakından ilgilidir. İmana ulaşmada bilgi, tek etken değilse de önemli bir işlevi bulunduğu açıktır. Bilgi iman ilişkisi, metafizik boyutlu bir yapıya sahip olduğundan burada öncelikle bilgi ve metafizik ve daha sonra akıl ve vahiy ilişkisi üzerinde durmak gerekecektir.

1. Bilgi ve Metafizik

Metafizik ve bilim sorunu, özellikle modern felsefenin önemli bir konusunu teşkil etmiştir. Modern bilimin iki kurucusu olan Descartes (1596-1650) Leibniz (1646-1716) felsefesinde metafizik, bilgi alanının içinde görülürken⁷, metafiziğin sorularını bilgi alanının dışına iten Kant, (1724-1804) “inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkâr ettiğini” söylemektedir⁸.

Buna karşın genellikle, A. Comte’dan beri gelen pozitivist bir anlayışla, deney dışı bilgi kaynaklarının temin ettiği bilgi yadsınmıştır. Bu durum, kaçınılmaz olarak, doğru bilgiye ulaşmakta aklın potansiyel gücünü işlevsellikten uzaklaştırmıştır. Sadece deneysel bilgilere ilim deyip bunun dışında aklın ilkelerine dayalı diğer akli ilimleri de içine alan –metafizik olsun ya da olmasın- her türlü bilgiyi bilimsel kabul etmeyişi, pozitivistimin ciddi bir çıkmazı olarak eleştiri konusudur. Buna paralel olarak, D. Hume (1711-1776) ile birlikte bir grup filozof da bütün bilgi kaynağımızın *duyu verileri* (duyularla idrak edilen sesler, renkler, kokular vs.) olduğunu iddia ettiler.⁹

Oysa duyu organlarımız bize zaman, mekân, illiyet –sebeptonuç ilişkisi- gibi kavramları tam olarak vermezler. Meselâ, sebeptonuç ilişkisi dediğimiz şey, iki veya daha çok olayın art arda görünmesinden çıkardığımız bir intibadan ibarettir. Kant, bu boşluğu kapatmak üzere bir zihin felsefesi geliştirdi. Ona göre insan, duyu organları vasıtasıyla bilgi verilerini topladıktan sonra zihinde onları bilgi haline getirir.¹⁰ Kant’a göre insan bilgisi, duyu organları vasıtasıyla edindiğimiz “*ampirik bilgi*” (a posteriori) ile bu duyu

⁶ *Fatr*, 35/28; *Mülk*, 67/4.

⁷ Bkz., Bumin Tülin, *Tartışılan Modernlik* (Descartes ve Spinoza), Yapı Kredi Y, İst. 1996, s.36.

⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea Y, İst. 1993, s.29.

⁹ Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İst. 1983, s.74-75; derli toplu bir tartışma için bkz, Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Y, 2003.

¹⁰ Kant, *age*, s.39 vd.; Güngör, *age*, 74-75; W. T. Jones, *History of Western Philosophy, Kant and the Nineteenth Century*, Harcourt Brace Javonich, Inc., New York, 1975, s.25-26.

verilerini düzenleyen *zihin kavramlarından* (a priori) ibarettir. Diğer bir deyişle, insan, duyu organları vasıtasıyla bilgi verilerini topladıktan sonra zihinde onları bilgi haline getirir. Oysa materyalist ve pozitivistler sadece “elle tutulan, gözle görülen” şeylerin bilgi olduğunu söylüyorlardı. Aslında biz dış dünyayı, ancak dolaylı bir şekilde idrak ediyoruz. Sözelimi gördüğümüz şey masa veya iskemle değil, onlara çarparak gözümüze gelen ışık dalgalarıdır¹¹.

Bundan dolayı Einstein (1879-1955), “bu suretle edindiğimiz bilgileri –yani fiziğin temel aksiyomlarını- değiştirmeye daima hazır olmalıyız” der. Bergson (1859-1941), hakikatin akılla değil, sezgi ile kavranabileceğini ileri sürdü. Kirkegaard (1813-1855), insanın ancak akla ve kendine itimadını terk edebileceği bir ümitsizlik noktasına geldiği takdirde hakikati kavrayabileceğini, Tanrı gibi paradoksların ancak böyle bir şahsî buhran döneminde çözülebileceğini belirtti¹². Gilson (1884-1978), bilimin ulaşamadığı yere metafiziğin; metafiziğin ulaşamadığı yere ise dinin ulaştığını söyler¹³. Ona göre modern bilim tarihinde çok az önemi bulunan Kant ve Comte’un doktrininde *bilgi* kavramı, kalp merkezli olmaktan çıkarılarak bilimsel bilgi kavramına, bilimsel bilgi kavramı da Newton fiziğinin sunduğu türden bir anlayışa indirgenmiştir. Buna göre “bilmek” fiili, belirli olgular arasında görülebilen ilişkilerin matematiksel ilişkiler terminolojisi içinde ifade edilmesi anlamına gelmektedir¹⁴.

Bahsedilen bilim insanlarından çok daha önce, İslam Kelâmcılarının benimsedikleri bilgi edinme kaynakları, pozitivist ve materyalistlerin sadece duyular ve deney yoluyla elde edilen bilginin güvensizliğini izale edebilecek bir yapıda görünmektedir. Onlara göre duyu ve deneyim kaynaklı bilgiler kadar bunların aciz kaldığı durumlarda vahiy de önemli bir kaynaktır. Kelâmcılar bilgi kaynaklarını *sağlam duyular* (havass-ı selime), *doğru haber* (haber-i sadık)¹⁵ ve *akıl* olmak üzere üçe ayırırlar.¹⁶

¹¹ Kant, *age*, 39; Güngör, *age*, s.73. İslam dini, deneyle elde edilen bilgilerin yanı sıra, aklın kontrolünde olmak şartıyla mütevatir haberi, Peygamber haberini ya da (bazen) sezginin sağladığı bilgileri de ilim kategorisine dahil eder.

¹² Güngör, *age*, 73-78; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İ. Şener, c. 1, Sistem Y, İst. 1995, s.353 ve c.2, s.49.

¹³ Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. M. S. Aydın, Birleşik Y, İst. 1999 içinde), Çevirenin Önsözü, s. 10.

¹⁴ Gilson, *Saf Aklın Tenkidinde* Kant’ın, akli ve teolojik delillerle Allah’ın varlığının kanıtlanamayacağını ortaya koyduktan sonra yine de Allah’ı hiç değilse nazari akıl düzeyinde, birleştirici bir fikir (idea) ve pratik akıl düzeyinde de ahlâki bir postulat olarak varsaymanın gereği üzerinde ısrar ettiğini vurgular. Bkz., Gilson, *age*, 91, 96-97.

¹⁵ *Doğru haber*, *mütevatir haber* ve *mu’cize ile doğruluğu tespit edilmiş peygamber haberi* olmak üzere iki kısma ayrılır. Mütevatir haber, yalan söyleme konusunda ittifak etmeleri düşünülemeyecek derecede güvenilir kimselerden

Bilgi kaynaklarını sadece duyuşsal verilerle sınırlandırarak varsayımdan öte geçmeyen izahlarda bulunan Comte ve yeni pozitivist akımlara rağmen metafizik ve doğa üstü olana inancın toplum hayatında kesintiye uğramadan devam ettiği bir gerçektir. Şüphesiz Tanrı, bir düşünce objesi olmakla birlikte diğer objeler gibi değildir. Tefekkürün belirlenimleri, bilimin ölçüleri, insanı ve nesnelere, şöyle veya böyle kesin bir şekilde tanımlamaya izin verirler. Oysa açıktır ki, Tanrı'yı, insan ve nesnelere düşündüğümüz gibi düşünmeyiz¹⁷. Bununla birlikte imanın asıl objesini oluşturan Tanrı'nın müşahhas olarak tarif edilememesi, teolojinin ya da metafiziğin anlamsız olduğunu göstermez. Yaratılış konusu ve Tanrı, -insan, bu iki mefhumun içini, asla tam ve uygun biçimde dolduramasa da- aklın tanımaya çalıştığı idealardır. Tanrı ve yaratılış ideasının kaçınılmaz olarak metafizik konusu olması, yapabileceği en büyük gelişmeyi gerçekleştirmek düşüncesinde olan insana potansiyel faaliyet programı sunar¹⁸.

Aslında, Tanrı fikrini reddederek metafiziği yıktığını iddia eden Marksizm'de süje (özne) kavramı yok olmaz, toplum özne haline gelir. Bu metafizik kavram artık *proletarya* kılığına girer. Proletarya kurtulduğu takdirde sınıfsız bir toplumda yeni bir insan tipi ortaya çıkacaktır. "*İnsan, insanın geleceğidir*" diyen Marksizm, teolojik kavramlardan arındırılmış değildir, bu doktrinde proletarya yeni mesihdir, sınıfsız toplum ideali, ahiretle aynı fonksiyonu haiz, âdeta bir yeryüzü cenneti toplumdur. Sonuçta, insan, insan için bir tanrı haline dönüştürülür¹⁹. Aynı eleştiri, biraz daha ileri ve belirgin formuyla, pozitivistlere de yöneltilebilir. Pozitivistler, modern insanın, teolojik ve metafizik dönemi aşmış olduğunu iddia etmelerine karşın,

duyulan haberdir. Bu, geçmiş hükümdarların ve bizden uzak ülkelerin varlığına dair bilgimiz gibi, kesin bilgi ifade eder. Peygamberlerin haberleri ise, Allah'ın âyetleri ve mucizelerle desteklendiği için, kanıtların incelenmesi (istidlâli) kaydıyla, inananlar açısından kesinlik arzeder. Bkz., et-Teftazani, *age*, 39-40.

¹⁶ Bkz., et-Teftazani, *age*, 29-44; Nureddin b. Ebi Bekir es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Dimaşık, 1979, s.16-17; Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Y, Ank. 1980, s.48-49; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi, Giriş*, Damla Y, İst. 1981, s.70-84.

¹⁷ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Z. Özcan, Alfa Y, İst. 2000, s.12; Ehl-i Sünnet itikadına göre, Şura suresinin 11. ayetinin ilk bölümünde yer alan "*O'na benzeyen hiçbir şey yoktur*" cümlesiyle her türlü teşbih bertaraf edilmiştir.

¹⁸ M. Aydın, "Tanrı'nın varlığına inanmayanların sözlerine bile inanılmayacağını" ileri süren J. Locke'ın, tutarsız olma pahasına, genel epistemolojisinden ayrılarak dinî bilgiye imkân tanıdığını; G. Berkeley'in bir din adamı olduğunu; tecrübeciliğin şüphecilik noktasına kadar gitmesine sebep olan D. Hume'un, ateizmi kesinlikle reddedip, eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına yönelttiğini belirtir. Bkz., Mehmet S.Aydın, *Älemden Allah'a*, Ufuk Kitapları Y, İst.2000, s.13-14.

¹⁹ Gusdorf, *age*, 31.

Comte'un soyut "İnsanlık dini" kavramıyla içinden çıkılmaz koyu bir metafizik alanın içinde kalmışlardır. Öyleyse, Tanrı'yı inkâr etsin ya da etmesin insan akli, bizatihi yapısı gereği teoloji ve metafizikten kendini alamamaktadır, denilebilir.

Pozitivist din anlayışına karşı tepki gösterenlerden biri de İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto'dur (1848-1923). Pozitivistlerinkine benzer bir şemadan hareket etmekle birlikte Pareto, sosyal eylemleri, mantıksal ve mantıksal olmayan (tecrübeyi aşan) eylemler olarak ikiye ayırır. Mantıksal olmayan eylem, mantıksal eylem dışındaki tüm eylemleri kapsar; duygulara, inançlara, sübjektif tutkulara dayanan ve belirli bir hedefe yöneltilen eylemler buraya girer. Sosyoloji, mantıklı olmayan davranışları bilinçli bir şekilde mantıklı gösterme amacındadır. Çünkü bu türden davranışlar da toplum için yararlı olabilir. Pareto'nun sosyolojiye getirdiği iki kavramdan birisi olan "kalıntılar-bakiyeler" (residues), insan zihninin temel değişmez öğeleridir. Bunlar insan doğasında var olan bazı duygular ya da duyguların anlatımıdır. Termometre tüpündeki cıvanın yükselmesi nasıl sıcaklığın bir belirtisi ise bazı kalıntılar da aktörün psişik yapısındaki duyguların ve içgüdülerin belirtisidir. İkinci kavram "türemler-inhiraflar" (derivations) ise, bireylerin akılcı olmayan öneri veya davranışlarına akılcı bir görünüş vermek için kullandıkları entellektüel doğrulama sistemleridir. İnsan gerçekte meşrulaştırıcı bir varlıktır²⁰. Dini, sosyo-ekonomik şartların bir sonucu olarak gören eğilim ile dini olayların köküne inilemeyeceğini savunan agnostik eğilim arasında yer almış görünmekle beraber Pareto, pozitivistlerin bilim, akıl ve tecrübenin her şeyi kuşatacağı iddiasına karşı çıkmıştır²¹.

Buraya kadar anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Hangi açıdan bakarsak bakalım, -dinlere göre Allah kavramının muhtevası farklı olmakla birlikte- Tanrı deneysel bilgi alanına girmediği için, maddi bir objeyi kavradığımız gibi Tanrı'yı kavrayamayız²². Ama bu, Tanrı'nın idrak edilemeyeceği anlamına gelmez. Âlem'i temaşa ederek Tanrı'yı bulma arayışları, birçok düşünürün ilgi alanına girmiştir²³. İslam tasavvufunda Allah'a atfen yer edinen;

²⁰ Raymon Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Bilgi Y, İst. 1989, s. 284-300; Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. N. Abadan, AÜSBFY, Ank. 1963, s. 87-90; Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri*, c.1, Emre Y, Konya, 1994, s. 301-309.

²¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Y, İst. 2000, s. 135.

²² Gilson, *age*, 91.

²³ Hartshorne, daha da ileriye giderek şunu iddia eder: "...Tanrı ne kadar yüceltilirse yüceltilsin ... O, yine de kendisine analogi yoluyla da olsa, kişilik atfedilen ferdi bir varlıktır. Öyle ki, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı söylenmektedir". Bkz., Hartshorne Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", *Âlemden Allah'a*, çev. M. Aydın, Ufuk Kitapları Y, İst. 2000, s. 129.

“Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve kâinatı yarattım”²⁴ anlayışı, âlemden hareket ederek Allah’ın idrak edilebileceğine işaret eder²⁵.

O halde, Allah’ın idraki ve kavranması, ister âlemin teması, isterse akli ilkelere dayalı kalp merkezli bilgi yoluyla olsun, imkân dahilindedir.²⁶ Pozitivizmin etkisiyle, bilimsel objektiflik ölçülerinin insan tecrübesinin her alanını kuşatması beklenirken bizzat bilimde bilginin dışındaki unsurların rolü kabul görür hale geldi. “Her bilme eyleminde bilen kimsenin kendine mahsus tutkularının (görüşlerinin) bir katkısı vardır... Bu katkı bir noksanlık değil, aksine bilginin hayati bir unsurudur”. Buna göre gerçeklik yalnızca nesnede değil, aynı zamanda özünde yer almakta, özellikle de özne-nesne (yani insan-eşya) ilişkisiyle ortaya çıkmaktadır. Pozitivist akıl, eşyanın gerçekliğini ortaya çıkarma saplantısı içinde, “deruni” yapıyı ihmal ederek Polanyi’nin (1964) “zahiri bilgi” dediği boyut üzerine yoğunlaşmış, batinî bilmeye ise hiç yer vermemiştir. Zahirî bilginin bilinçsiz faraziyelere dayandığını, batinî bilmenin ise daha esaslı olduğunu görmemiştir²⁷.

Oysa kalp ve onun akılca bilinmeyen gizemleri, “bilme” fiilini berraklaştıran bir işleve sahiptir. Dolayısıyla kalp destekli doğru bilgiye dayalı bir imanın, metafizik olduğu gerekçesiyle, saçma, kuruntu addedilmesi, bilimsel bir yargı olmayıp sadece bir zandan ibaret görünmektedir.

Acaba bilgi her zaman tek başına insanı imanla buluşturur mu? İnanma objesi hakkında yeterli bilgi donanımına sahip olmak, onun hakkında bir tasdiğe yol açar mı? Açıktır ki imanın ortaya çıkışında önemli payı olan tecrübi bilginin, yalnız başına imanı karşılaması mümkün değildir. Bilgi ile iman arasında sadece nedensellik ilişkisi vardır; bilgi kişiyi kalben tasdik etmeye götüren sebeplerden bir tanesidir²⁸. İnsanlar iyiyi, güzel ve doğru olanı kabul etmeye yatkın bir tabiata (fitrat) sahip oldukları halde, sadece yalın gerçeği bilmeleri, iman için yeterli olmayabilir. Sosyal çevrenin etkisi ve yaşanan deneyimler, bazen imanı engelleyici faktörler arasında yer alabilmektedir.

Gerçi, Kur’an’da anlatılan Hz. İbrahim gibi, sosyal çevresine rağmen, fitratını muhafaza ederek, akıl yürütme ile Allah inancına

²⁴ İsmail b. Muhammed el-Cerrahi el-Acluni, *Keşfu’l-Hafa*, c.2, Daru İhyai’t-Türas, Beyrut, 1351, s.173.

²⁵ Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz., Aydın, *Âlemden Allah’a*, 89-104.

²⁶ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985, s. 6.

²⁷ N. Robert Bellah, “Din ile Sosyal Bilim Arasında”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. A. Köse, Ufuk Y, İst. 2002, s. 182-183.

²⁸ Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. S. Ayaz, Pınar Y, İst. 2000, s.164.

sahip olabilen kimseler de görülebilir. Ancak olumsuz dış tesirlere maruz kalması ya da kin, nefret ve kıskançlık duyguları sebebiyle, gerçeği yakinen bildiği halde imanı benimsemeyen bazı kimseler olabilir. Kur'an, "öz oğullarını tanıdıkları gibi, Hz. Muhammed'i tanıdıkları"²⁹, "âyetler hakkında tam bir kanaat sahibi oldukları halde"³⁰, "sırf içlerindeki kıskançlıktan"³¹ ya da "zulüm ve kibirlerinden ötürü bile bile gerçeği gizleyen ve mü'minleri imanlarından vaz geçirip küfre döndürmek isteyenlerden"³² söz eder. Kur'an bununla da kalmaz, Hz. Muhammed'in güzel ahlâkının ve doğruluğunun ellerindeki Tevrat tarafından doğrulandığına³³ atıflar yaparak gerçeği bildikleri halde iman etmeyen Yahudi ve Hıristiyanları eleştirir³⁴.

İslam ve Hz. Muhammed'in şiddetli karşıtlarından Ebu Cehil ve Ebu Leheb Hz. Muhammed'in nasıl bir kimse olduğunu yakinen bildikleri halde, yine de onun çağrısına icabet etmemeleri de bu çerçevede yorumlanabilir. Ebu Cehil, Kureyş'in ileri gelenlerinden biri olup Hz. Peygamber'in, karizmasından da İslâm adına yararlanmak amacıyla, Hattab oğlu Ömer ile birlikte İslâm'a girmesini arzuladığı iki insandan biriydi.³⁵ Ebu Leheb ise Hz. Muhammed'in öz amcasıydı. Onların vb.lerinin İslam'ı kabul etmeyişlerinde bilgi ve tanıma sorunundan çok, İslam öncesi yıllara uzanan ve bireysel ilişkilerden kaynaklanan başka sosyo-psikolojik sebepler olmalıdır.

İlk gençlik yıllarına ait kin ve kabilecilik hisleriyle dolu deneyimlerinin bilinçaltına atılmasının Ebu Cehil'in tutumunda önemli rol oynadığı söylenebilir. Hz. Muhammed, Kureyş'in en önde gelen boylarından Haşim oğullarına mensup iken Ebu Cehil, Kureyş'in Mahzum oğulları boyundan geliyordu. Her iki kabile arasında zaman zaman siyasi ve ticari rekabetler yaşanmaktaydı³⁶. Hamidullah'a göre Rasullullah ile Ebu Cehil'in, bir daha uzlaşmamak üzere, arasının açılmasına neden olan olay, ilk gençlik dönemlerine kadar uzanır. İslam'ın gelişine daha 20 yıl varken, Hilful Fudul'un güvenilir üyesi genç Muhammed'in, Ebu Cehil'in haksız kazancına engel oluşu, bir daha düzelmemek üzere, aralarının açılmasına neden olmuştur³⁷. Şayet bu olay doğruysa, başkasının hukukunu her fırsatta

²⁹ Bakara, 2/109.

³⁰ Neml, 27/14.

³¹ Bakara, 2/146.

³² Neml, 19/14.

³³ Bakara, 2/89.

³⁴ "Ey kendilerine kitap verilenler! Gerçeğe şahit olduğunuz halde niçin Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz; bildiğiniz halde niçin gerçeği (hakk) batıl ile kamufler ediyorsunuz?" Bkz, Al-i İmran, 3/70-71.

³⁵ Kadı İyaz, eş-Şifa, c.1, Kahire, ts., s.101.

³⁶ İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, c.1, Beyrut, 1971, s.337-338.

³⁷ Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev. M.S. Mutlu, c.1, İrfan Y, İst, 1966, s.50-51.

çiğnemekten çekinmeyen Ebu Cehil'e göre Hz. Muhammed, peygamberliğinden çok önceleri bile istenmeyen bir kimseydi. Üstelik kabile rekabetini de sürekli içerisinde taşımaktaydı. Onun İslam'ı benimseyebilmesi için önce, hak yeme düşüncesinden vazgeçip adil bir paylaşım ve kazanca razı olması gerekiyordu. İşte, geçmişe uzanan çatışma hissiyle birlikte böyle bir yaşantıyı göze alamamış olması, Hz. Muhammed'i tasdik etmemesinde muhtemelen rol oynamıştı.

Peygamber'in amcası Ebu Leheb'in durumu, Ebu Cehil'ininki ile benzerlik göstermektedir. Ebu Leheb de geçmişteki bir olaydan dolayı Hz. Muhammed'e kin duyanlardan birisiydi³⁸. Diğer amcası Ebu Talib'in durumu ise daha farklı bir görünüm sergiler. Bazı tutum ve davranışlarından anlaşıldığı kadarıyla o, yeğenin taleplerinin, hak ve gerçekten uzak olmadığını bilmekteydi. Fakat atalarının inançlarına bağlılığı ve Kureyş toplumu tarafından kınanma endişesi, içinde saklı tuttuğu bilgiyi açığa vurmasını engelledi. Batıl olandan tamamen vazgeçerek kalbindeki bilgi, sevgi ve amcalık desteğini, gaybe iman ile yanyana getiremediği için, (kardeşi Abbas, ölümü esnasında, fısıltı halindeki "Lâ ilahe illallah" sözünü işittiğini bildirdiği halde, Hz. Peygamber "Ben duymadım" karşılığını vermiştir) onun mü'min olarak öldüğüne dair herhangi bir itirafını bilmemekteyiz³⁹.

Şüphesiz, iman gibi önemli bir mefhum, şahısların sadece, Peygamber'e olan kızgınlığından, nefretinden ya da toplumun kınama endişesinden kaynaklanan bir psikolojik olguya indirgenemez. Bununla birlikte, geçmişteki deneyimlerin bilinçaltına atılmasından kaynaklanan öfke ve rekabet duygusu; mevki ve nüfuz endişesi; karşılarında daha zengin ve olağanüstü derecede güçlü ve farklı birini peygamber olarak görme isteği⁴⁰ gibi girift, birbiriyle irtibatlı birçok sosyo-psikolojik deneyimler, Mekke'deki inançsızlığın önemli faktörleri olarak görülebilir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Ebu Cehil ve diğerlerinin, önceki deneyimlerinden ötürü, İslam'a girmemesinin haklı gerekçeleri mi vardı? İnsanların iman etmeleri ya da etmemeleri İlâhi iradenin bir sonucu değil midir?⁴¹ Doğrusu Kur'an-ı Kerim,

³⁸ M. Asım Köksal, *İslam Tarihi, Hz. Muhammed (As.) ve İslamiyet, Mekke Devri*, İst. 1981, s.223.

³⁹ Müslim, *İman*, 39; Ebu Talib'in imanı konusunda ihtiyatlı tutum için Bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3747.

⁴⁰ *Zuhruf*, 43/31.

⁴¹ Nitekim Ebu Talib ile ilgili nazil olduğu belirtilen *Kasas* suresinin 28/56. âyeti insanların eylemlerine yön veren İlâhi iradenin gücüne işaret etmektedir: "Ey Muhammed! Sen sevdiğini doğru yola eriştiremezsin, ama Allah dilediğini doğru yola eriştirir."

defalarca, gerçeği algılama konusunda bazı insanların, kalpleri ve kulaklarının mühürlü; gözlerinin perdeli⁴² olduğunu belirtir. Ancak, biliyoruz ki insanlar özgür iradeleri ile doğruyu-yanlışı ayırt edebilecek vasıftadırlar. Doğruyu bildikleri halde kabullenemiyorsalar, işte o zaman, sosyo-psikolojik faktörler devreye girmektedir. Ebu Cehil'in söz konusu faktörlerden dolayı iradesini Hz. Muhammed'i tasdik etmeme yönünde işletmesiyle ilgili sebepleri zikretmek, İslam inancı bakımından onun haklı gösterilmeye çalışıldığı anlamına da gelmez. Birey, iman objesi ile birlikte kendisine sunulan inanç sistemini, kendi bireysel amacına ve duygusal yapısına uygun bulmadığı için onu reddedebilmektedir.

Dolayısıyla, imanın oluşumu ve muhafazası için bilgi ve işlek bir zekânın her zaman yeterli olmayacağını, bunun için ilâve yapılara ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür. Bunu görebilmek için metafiziğin ilgi alanı içerisinde olan akıl ve vahiy ilişkisinin incelenmesi gerekecektir.

2. Akıl-Vahiy İlişkisi

Bilgi vehme, hayale değil de akli ilkelere dayandığı ölçüde doğru olanı bulmak elbette kolaylaşacaktır. Hiç kuşkusuz akıl, Allah'ın insanoğluna bahsettiği, en önemli nimetlerden ilk önde gelenidir. İslami kaynaklarda akıl, doğruyu ve yanlışı ayırt edebilmek için hükmüne müracaat edilen âdil ve tarafsız bir hâkim olarak kabul edilir; ancak onun yardımıyla peygamberlerin sözlerinin doğruluğuna ve gerçek olduğuna delâlet eden mucizeleriyle, sahtekârların hilelerini ayırmanın mümkün olabileceğine; ancak akıl sayesinde Allah'ın sayısız nimetleri, varlıkların yaratılışındaki ve O'nun emir ve yasaklamalarındaki hikmet, gaye ve düzenin anlaşılabilmesine inanılır⁴³.

Doğru ve gerçek bilgiye ulaşmadaki önemi sebebiyle Kur'an, akli çalıştırmayı (taakkul) temel hususlardan biri olarak sürekli, inananlara hatırlatır. "Usa vurmak", "fikirleri birbirine bağlamak" anlamına gelen "akala" fiili Kur'an'da yaklaşık 50 kez; "aklınız yatmıyor mu, aklınız ermiyor mu" şeklindeki soru formları 16 kez geçmektedir. İmansızlık insan aklının bir kusuru olarak görüldüğünden dolayı kâfirler, düşünmeyen, akıl yormayan, akli yatmayan insanlar olarak⁴⁴ kınanmışlar⁴⁵ ve "koyun sürüleri"ne benzetil-

⁴² Bakara, 2/7.

⁴³ et-Teftazani, *age*, 39.

⁴⁴ Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. O. Suda, Gün Y, İst. 1969, s.153.

⁴⁵ Maide, 5/58, 103; Yunus, 10/42-43; Hac, 22/46.

mişlerdir⁴⁶. İnançsızların “kalbî hastalık”larının bir sebebi de bilme, idrak etme, yorumlama ve öylece karar verme kabiliyetlerinde ortaya çıkan bir sakatlıktır; yani akli yerinde ve gereği gibi kullanmamaktır. Tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar, kalpleri olduğu halde anlamayanlar, gözleri olduğu halde göremeyenler, kulakları olduğu halde duyamayanlardır⁴⁷.

Görüldüğü üzere, İslamiyet’te akla büyük önem verilmekle birlikte doğruya ulaşmada onun tek başına yeterli olmadığı; âciz kaldığı durumlarda vahiyle desteklenmesine ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Aklın ne dereceye kadar işlevsel olabileceğine dair Müslümanlar arasında farklı görüşler vardır. Vahyi ve nübüvveti çelişkilerden ibaret görüp onun yerine, kurtuluş için aklın yeterli olduğunu savunan ve filozof-tabip Ebu Bekir Zekeriya er-Razi (925) tarafından savunulduğu ileri sürülen⁴⁸ oldukça marjinal görüşü bir kenara bırakırsak, akıl-vahiy ilişkisine dair iki farklı İslami ekolden bahsetmek mümkündür:

Birincisi; aklın, iman alanının dışında tutulmasını isteyen, bir diğer ifadeyle, bu konuda akli pasifleştiren “fideizm (imancılık)”dır. Fideizm akla karşı imanın savunusu anlamına geliyor.⁴⁹ Bazı sufiler tarafından savunulan fideizme göre iman dünyası, özü itibarıyla bir sır dünyasıdır ve aklın orada teslimiyetten ve benimsemekten başka yapabileceği bir şey yoktur. Ortodoks (dindar) Hıristiyanlar da çoğunlukla fideist tutum sahibi olarak tanınırlar. Geleneksel olarak Batı, “*inanıyorum, çünkü saçmadır*” teolojisine aşınadır. Bu tutumun ortaya çıkmasında bazı temel dinî akidelerin rolü inkâr edilemez. Hz. İsa’nın ulûhiyeti, teslis, enkarnasyon, asli günah vs, Hıristiyanlığın akli yorumunu başından beri güçleştiren nedenlerden birkaçıdır⁵⁰.

İkincisi, Müslüman alimlerin çoğunluğunun benimsediği ılımlı görüştür. Bunlar, aklın önemine inanmakla birlikte gücünün sınırlı olduğunu kabul etmektedirler. Vahiy akli zayıflatmak için değil, onun yoluna ışık tutmak için vardır. O ışık altında akıl, tek başına, asla varamayacağı düşünce mertebelerine ulaşır. Öyleyse vahiy, aklın kullanım gücünü, iştiğal alanını artırıcı bir fonksiyon ifa etmektedir. Kur’ani vahiy, zaten akla hitap ettiği; onun

⁴⁶ *Bakara*, 2/171; *Furkan*, 25/44.

⁴⁷ *Bakara*, 2/8,10.

⁴⁸ Abdurrahman Bedevî, *min Tarihi’l-İlhâd fi’l-İslam*, Dirasati’l-İslamiyye, Kahire, 1945, s.207-208; Ancak Fazlur Rahman, bunun, İsmaililer tarafından er-Razi’ye atılan bir iftira olduğu kanısındadır. Bkz., Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Değişim ve Kimlik*, çev. A. B. Baloğlu, A. Çiftçi, Ankara Okulu Y, Ank. 1997, s.125, 145.

⁴⁹ Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu, Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Y, İst. 2006.

⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *İslâm’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları Y, İst. 2000, s. 101-103.

çalıştırılmasını istediği; akletmemeyi şiddetle kınadığı için akılı sınırlaması ve gelişmesini engellemesi mümkün görünmemektedir.

Kur'an'da anlatılan imanın "kognitif" bir yanı var. Bundan dolayı özellikle Hanefi-Maturidi geleneği "iman" ile "marifet" arasında rasyonel, organik bir bağ görüyor. Bu gelenek, imanı "akıl dışı" (irrasyonel) bir teslimiyet ve böyle bir bağlanmayı aklen "saçma" gören Hıristiyan fideistlerin –meselâ Kierkegaard'ın- inandığı çizgiden çok farklıdır. Bir başka deyişle Maturidi geleneği, fideist bir yaklaşımla vahiy konusunda ne akla gerek duyulmadığını, ne de aklın vahye ihtiyacı bulunmadığını iddia etmiştir⁵¹.

Dolayısıyla "Aklıma yatmıyor ama inanıyorum" anlayışının, İslâm'ın genel ruhuyla uyummadığı söylenebilir. İmanın "akıldan ayrı" veya "akıl dışı bir kabul" olduğu düşüncesi, daha çok Kitab-ı Mukaddes geleneğine ait bir düşüncedir. Tanrı'ya inanmayı "Beyaz ata oynuyorum" ve "Gönlün gerekçelerine aklın akli ermez" diyen Blaise Pascal'ı (1623-1662) bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Durum böyle iken, iman konularında insanı bir noktaya kadar getirebilen aklın, tek başına kaldığında alabildiğine güçsüz bir konuma düştüğünden, yolun tamamını hiçbir zaman kat edemeyeceği açıktır. İman alanında aklın ehemmiyeti bir gerçek olmakla birlikte, -hiçbir zaman diğer iki ilâhi din düzeyinde olmasa da- İslam dininde de onun tek başına altından kalkamayacağı yaratılışla ilgili problemlerin varlığı bir gerçektir. Doğal olarak aklın soru sormadığı ya da Allah'tan geldiğine inandığı, 'bilme'nin dışında kalan inanç objelerine (gayba) teslimiyetten başka bir şey yapamayacağı alanların varlığını kabul etmek gerekir⁵².

Hiç kuşkusuz imanın kazanılmasında akıl ve bilgiye ilâveten, bireyin, böyle bir yapılanmayı kişisel bütünlüğü için gerekli görmesi, istemesi ve özgür iradesiyle tercih etmesi; bu yapılanmayı benimsemediği takdirde kişisel bütünlüğünün zarar görebileceğinden endişe duyması gibi duygusal mekânizmalara da ihtiyaç vardır. Söz konusu duygusal mekanizmalar iman ve sevgi ilişkisi içerisinde ele alınacaktır.

B- İman ve Sevgi

İman, sadece bilgiye dayalı tek boyutlu bir fiil olmayıp, irade, his, heyecan, tutku, korku gibi tutum ve davranışları içine alan insan tabiatının bütüncü bir yönelimidir. Âlemde görülen nizam ve gaye

⁵¹ Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV, İst. 1998, s.173.

⁵² "İnsanlar, birbirlerine birşeyler sorup duracaklar ve diyecekler ki, 'Allah mahlûkatı yarattı, peki Allah'ı kim yarattı?' Böyle bir durumla karşılaşan, derhal 'ben Allah'a iman ettim' desin". Bkz., *Buhari*, İ'tisam, 3; *Bedü'l-halk*, 11; *Müslim*, İman, 212-217; *Ebu Davud*, Sünnet, 18.

kadar, orada mevcut tüm güzellik ve nimetler de insanı imana yönlendiren unsurlardır⁵³.

Şüphesiz insan, sadece bu güzellik ve nimetlerden hoşlanmakla kalmaz, aynı zamanda, bunu kendisine bahşettiğini bildiği varlığa karşı sonsuz muhabbet ve hürmet hissini de taşır. Bu, insanın sadece bilgi yoluyla değil, estetik duygu (sanat) yoluyla da hayatı anlamlandırarak hakikatin bulunabileceği anlamına gelmektedir. O halde, dinî *sevgi*, insana lütfettiği sonsuz nimetler karşılığı Allah'a duyulan derin minnettarlık ve şükran hisleriyle yakından ilgilidir. Allah sevgisinin doğrudan bağlı olduğu *Allah korkusu* ise, kendisine bahşedilen nimetlerin gerektirdiği itaat ve kulluğu yeterince yapamamasının doğurduğu hassas bir sorumluluk hissini ifadesi olarak görülebilir⁵⁴. Aslında klasik İslam metinlerinde mehafet, muhabbet ve marifet şeklinde geçen üç yüce makam *korku*, *sevgi* ve *bilgiyi* ilgilendirdiği kadarıyla, bireyin manevi yaşamında bir eş zamanlılık ve başarı ögesi vardır. Özellikle bu üç duygu, insanı Allah'a yaklaştıran önemli motivasyon kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle Allah'a teslimiyet, manevi gerçekleşme için yüce yol olan korku, bilgi ve sevgiyle, çok yakından alâkalıdır.⁵⁵

İnsan mükemmel olarak düşündüğü şeye sevgi duyar. Mükemmelliğin en ileri mertebede fark edildiği alan ise "güzellik"tir, denilebilir. Hz. Muhammed, çok bilinen bir hadisinde güzele ve güzelliğe dikkat çekerek "*Allah güzeldir; güzeli ve güzelliği sever*"⁵⁶ buyurmuştur. Böylece Allah'ın, tüm güzelliklerin kaynağı olduğu ve güzelliğe sevginin sonuçta Allah'a sevgiye ulaştıracağı vurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle varlık ve oluştaki tenasüp, uyum, insicam gibi güzellik ve mükemmelliği sergileyen görünümler, yüce Yaratıcıyı yansıtan bir ayna konumundadırlar. O, insanı kendi sureti üzere yarattığından insan, güzel olanı sevme yoluyla, esas ve mükemmel olan, noksansız kaynak güzele yaklaşır. Anlaşılan odur ki sevgi, güzel ve mükemmel olandan kaynaklanmaktadır. En güzel ve mükemmel varlık Allah olduğuna göre sevginin kaynağı da Allah'tır. Bunun içindir ki Kur'an, insanla Allah arasındaki sevgi ilişkisinden söz ederken "*Allah onları sever ve onlar da Allah'ı sever*"⁵⁷ diyerek

⁵³ Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, 126.

⁵⁴ Hökelekli, *age*, 167.

⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat:Allah", çev. A. Çaksu, *Dîvân*, İlmî Araştırmalar, Bilim ve Sanat Vakfı Y, S.11, 2001/2, s.8.

⁵⁶ Müslim, *İman*, 147; İbn Mace, *Dua*, 10.

⁵⁷ *Maide*, 5/54.

sevgi aktivitesinde ilk hareketin Allah'tan geldiğine dikkat çekmiştir⁵⁸.

Kur'an'da Allah'ı arayış kıssası anlatılan Hz. İbrahim, başlangıç safhasında, "rab" yerine koyduğu bir yıldız karşısındaki tepkisini dile getirirken; "*ben ufûl edenleri (kaybolanları) sevmem*"⁵⁹ cümlesindeki "*la uhibbu* (sevmem)" kelimesi, "rububiyyet (rablik) ve ubudiyyet (kulluk)" ilişkisinde sevgi ve muhabbetin "üssül-esas" olduğuna işaret ediyor⁶⁰. Demek ki, inanılan varlık, aynı zamanda, muhabbet duyulan varlıktır.

Bu nedenle İslamiyet'te Allah, sadece hâkim bir güç olarak görülmez; bunun yanı sıra Allah sevgisi anlayışı da önemli bir yer tutar. Allah'ın doksan dokuz isminden birisi, sevgi anlamına gelen "el-Vedûd"dur. İslam Peygamberi de "sevgili" anlamındaki Arapça "Habib" veya Farsça "Hazret" sözcüğüyle anılırken, Rûmî ve Hâfız gibi tasavvuf şairleri de Allah'a sık sık "sevgili" diye atıfta bulunurlar. Üstelik ermiş kişilere Allah'ın velisi, yani dostu veya bazen de Allah'ın aşığı denir. Bütün bu terimler Müslümanların günlük konuşmalarında epeyce yaygındır⁶¹.

Gerçekte, sevgi ve muhabbet, tüm inançların temelinde bulunan asli bir duygudur. Tutkuya varıncasına sevilen şeyler ne olursa olsun bir bakıma ilâhlaştırılmış olur. Kur'an-ı Kerim'de, bir kısım insanların, Allah'a ortak koştukları şeyleri, Allah'ı seviyormuşçasına sevdikleri belirtilirken mü'minlerin, Allah'a olan muhabbet ve sevgilerinin ise onların kutsadıkları putlara yönelik sevgilerinden çok daha güçlü olduğu vurgulanarak "*inanamların en çok Allah'ı sevdikleri*" belirtilir⁶².

İslam inancına göre, gönülde esas aşkın sahibi Allah değilse ortada *şirk* var demektir. Şirkin esası, gönle Allah dışında bir sevgilinin egemen olmasıdır. Mü'min esas sevgiyi Allah'a özgü kılar; diğer şeyleri ise Allah'ın rızasına uygunlukları şartıyla, ikincil bir seviyede sever. Allah'ın dışında sevilen şeyler, Peygamber, insan, evliya sevgisi vb. hiçbir zaman Allah sevgisi ölçüsünde bir sevgi ifade etmezler. Bunlar, bireyi Allah sevgisine ulaştıran vasıtalar olarak düşünülür.⁶³

Bununla birlikte Allah ile kurulan sevgi bağının, nesnelleşerek dışa, -sırf Allah için olması kaydıyla- Peygamber ve insan sevgisi

⁵⁸ Y.Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Y, İst.1997, s. 190, 198.

⁵⁹ *En'am*, 6/76.

⁶⁰ Yazır, *age*, 3/1967; Aydın, *age*, 127.

⁶¹ Nasr, *agm*, 9.

⁶² Bkz., *Bakara*, 2/165; Yazır, *age*, 1/571-579.

⁶³ Nasr, *agm*, 10.

olarak da yansıması beklenir⁶⁴. Allah sevgisiyle gelinen nokta artık, *Yunus Emre*'nin ifadesiyle, “Yaratılanı hoş görürüz Yaradan’dan ötürü” noktasıdır. Bunun Hıristiyan kültüründeki karşılığı, her görelî varlığa ihtiramı belirten; “Ben senin Tanrın Rabbinim, bundan dolayı her ne oluyorsa iyidir” vecizesidir⁶⁵.

Sevgi ve muhabbetin sonucu itaat ve teslimiyettir. Kişinin kendisine ait istek ve arzularından sıyrılarak, benliğini bütünüyle Allah’a hasretmesiyle iman gerçekleşir. Kalpte var olan sevgi ve tasdik, gerek söz ve gerekse eylemle insanın harekete geçmesini sağlar. İman ve eylemler arasındaki ortak bağ sevgidir. Uygarlıklar, büyük ölçüde birbiriyle iç içe geçmiş olan iman, sevgi ve aksiyon etkileşiminin bir sonucudur denilebilir.

İçeriğinin yapısı mantık, bilgi, metafizik, ahlâk ve estetikle ilişkili olması nedeniyle iman, “*insanın içinde her şeyi aydınlatan bir lâmba gibi*”⁶⁶ faaliyet gösterecektir. Bu inanç düzeyine yükselen insan, artık, hayata inançlarının penceresinden bakacak ve attığı her adımda bile inancının izlerini arayacaktır⁶⁷. Çünkü iman, kişinin duygu, düşünce ve dünyevi hareket tarzlarının motor saiki olarak etkinlikte bulunabilmektedir. Bu durum, belirgin bir şekilde imanın toplumsal boyutuna işaret etmektedir.

C- İmanın Toplumsal Gerçekliği

Bütün dinler, inanç, düşünce ve tasavvurlar üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle, sadece bunlarla sınırlı kalmaz, aksine her din, dış dünyaya bir inanç, renk, duygu, tavır ve davranış biçimleri olarak yansıma imkânı bulurlar. Dinî inançlar, kapalı bir kap

⁶⁴ Hz. Peygamber, “*üç şey kimde bulunursa, imanın zevkini tatmış olur: 1.Allah ve Rasulünü herşeyden fazla sevmek, 2.Bir kimseyi ancak Allah için sevmek, 3.İmandan sonra inkârı (küfre dönmeyi), ateşe atılmak gibi korkunç görmek*” buyurdu. Bkz., *Buhari*, İman, 9.

⁶⁵ H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York, Harper, 1970, s. 32.

⁶⁶ İsmail Faruki, *Tevhid*, çev. D.Yardımcı ve L. Boyacı, İnsan Y, İst. 1995, s. 56; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİF, İst. 1997, s. 79.

⁶⁷ İman içselleştirildikten sonra bile “sapıtma” ve “yoldan çıkma” endişesinin sürekli yaşanması, bireyi koruyucu, alternatif eylemlere yönlendirebilmektedir. Kalvinistlerin dünyevileşme nedenlerinden biri olarak “sapıtma” ve “yoldan çıkma” endişesiyle kendilerini devamlı çalışmaya adanmaları gösterilir. Devamlı çalışma ve sistemli olarak kendini kontrol etme, *Kalvin*’in izleyicileri tarafından *dinî şüpheye* karşı çare olarak tavsiye edilmiştir. İşte bu dinî şüpheye karşı aktif nefis kontrolü, dünyevi zühdün (worldly ascetism)temelini oluşturmuştur. Bkz., Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, c. 1, University of California Press, 1978, s.572 vd.; *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Y, İst. 1985s. 81, 89; F.Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İst. 1981, s. 42.

içerisinde duran sıvı bir madde gibi değildirler; tıpkı koku veren bir çiçek gibi, bir şekilde dışa yansır ve insan eylemlerine yön verirler.

Daha önce açılımını verdiğimiz iman kavramının semantik yapısı da dinî inancın, objektifleşerek insanın davranışlarına yansıdığını anlatmaktadır. Aslında, inanan bir kimsenin doğru olarak kabul ettiği inançları istikametinde alenen hareket etmesi – dinî olsun ya da olmasın- tabii bir inancın temel özelliklerindedir. Dinî inancın aklileşmesi ile birlikte, önce ulûhiyete tapınma fikrinin ve hemen onun peşinden dinin ahlâki yönünün benimsenmesi zincirleme birbirini izler⁶⁸.

İmanın dil ile dışa vurumu, ilkin, o dinin akidesinin özünü ifade eden bir formülün tekrarlanmasıyla gerçekleşir. İslâmiyet'te Yüce Allah'ın vahdaniyetini, ifade eden “Kelime-i Tevhid” veya yine O'nun vahdaniyetini ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve Rasûlü olduğunu tasdik etmekten ibaret bulunan “Kelime-i Şehadet”, bu dine mensubiyetin sembolü olan ilk formüllerdir, denilebilir⁶⁹.

İman, ilk olarak, sosyal ilişkilerin önemli bir aracı olan “lisan” ile topluma açılma imkânı bulur. Dinsel dil, ancak ortaya çıktığı toplum içinde iman fiilini somut bir tatmine ulaştırır.⁷⁰ O, dil ile bilinç haline gelmeden, bir tatmine doğru yönlendirilmeden kalsaydı belki de hiç ortaya çıkmayacaktı. İslâmî terminolojide iman, Hz. Muhammed'in Allah tarafından getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylere, herhangi bir zorlama olmaksızın gönülden, “*kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel*” olarak tanımlanır⁷¹. Dil ile ikrar, sadece dünyada, -birini imam kabul edip peşinde namaz kılma, Müslüman biriyle evlenme, Müslüman mezarlığına defnedilme, bazı vergilerden muafiyet ve savaşta can güvenliğinin sağlanması gibi- Müslüman ahkâmının yürütülmesi için gerekli olup bunların dışında kalben tasdik olmaksızın, tek başına dil ile ifade etmek, iman için yeterli görülmemiştir.

Keza dinî inançlar, bir yandan sosyo-ekonomik hayatı derinden etkilerken diğer yandan yaşanan toplum gerçeğinin belirgin izlerini de taşır⁷². Dinî inançların sosyo-ekonomik hayat üzerindeki rolü, Max Weber'in (1864-1920) çalışmalarının omurgasını teşkil eder. Gerçekte geleneksel dinler veya ahlâki sistemler (Örneğin Konfüçyüs öğretisi) kültürel olarak belirlenmiş davranışların belli başlı

⁶⁸ J. Freund, “Max Weber'in Din Sosyolojisi”, çev. Ü. Günay, *EÜİFD*, S.3, Kayseri, 1986, s.332.

⁶⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 219.

⁷⁰ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, London, 1957, s. 24.

⁷¹ Muvaffaku'd-Din Abdullah b. Ahmed, İbn Kudame, *Lum'atu'l-İ'tikad*, İzmir, 1981, s.24; İbn Hüمام, Kemal b. Kemal, *Kitabu'l-Musayere*, Çağrı Y, İst. 1979, s. 290-291.

⁷² Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâki*, 27.

kurumlaşmış kaynaklarını oluşturur. “İman” kavramıyla çok yakın ilişkisi bulunan ve ekonomik yaşamda kritik bir konumu olan güven duygusu, rasyonel hesaplamalardan çok, tarihi süreçte dinî alışkanlıklardan bir diğer ifadeyle kültürel unsurlardan doğmuştur. Alışkanlıklar ve dünyevi olmayan amaçlar doğrultusunda işleyen kültürel gelenekler, fayda maksimizasyonu sağlayabilir⁷³.

The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism adlı eserinde Weber, yalnızca Tanrıyı yüceltmek isteyen ilk Pürütenlerin, dürüstlük ve tutumluluk gibi sermaye birikiminin oluşmasında son derece yardımcı olan bazı erdemler geliştirdiklerini göstermiştir. Protestanlık'ta imanla icra edilen bütün mesleklerin kutsal bir nitelik kazandığına; imanın, her şeyden önce meslekte tamamlandığına inanılır⁷⁴. Weber, Almanca ve İngilizce'deki “meslek (beruf-calling)” sözcüğünde, -Tanrı tarafından verilen bir ödev anlamında- açıkça dinî bir tasarım görür⁷⁵. Meslek, ona göre, belli bir maksadın ve özellikle Tanrı katında makbul bir işin icrası için “kişinin çağrıldığı yer” demektir. **İslam** kültüründe de “meslek” sözcüğünün kökünde, aynı şekilde, din motifinin yattığını söylemek mümkündür. Meslek ve sülûk, aynı kökten gelir; sülûk, dinî ya da yarı dinî bir topluluğa (tarikât, fütüvvet vs.) dahil olmayı ve kabul edilmeyi belirten bir sözcüktür⁷⁶.

Sabri Ülgener'in (1911-1983), iktisadi başarıdan çok toplumsal dayanışma ve kardeşliği amaç edindiğini ileri sürdüğü XIII. yüzyıl Orta Asya ve Anadolu kökenli mistik “*fütüvvet teşkilatları*” için de aynı durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, esas amacı dünyevileşmek olmasa bile bu teşkilâtların, sosyo-ekonomik ve siyasal hayata belirgin olumlu katkıları olmuştur. “*Ahî*” (kardeş) denilen bir dinî liderin etrafında toplanarak sosyo-ekonomik hayatın tüm evrelerinde kardeşlik (uhuvvet) ilkelerini gözetmeye çalışan teşkilât mensupları (Ahîler), aslında, sosyo-ekonomik hayatı dinî değerlerle renklendiren sanat ve meslek (esnaf) topluluklarıdır.

Fütüvvetin anlayışının aslı imandır ve fütüvvet Yüce Allah'ın sıfatıdır. Allah'ın fütüvvet sıfatıyla muttasıf olmak isteyen ahîler, insani ilişkilerden icra ettikleri sanatlar ve vatan savunmasına kadar tüm dünyevi işlerinde fütüvvet ideolojisinin bilincini taşımışlardır. “Bu idealler, umumiyetle, kapalı ve disiplinli bir topluluk ruhunun taşıdığı kıymetlerdir. Yerine göre, birbirini kollamak ve yardımlaşmak; dış tehlikeye karşı –bazen cengâverlik ve bahadırılık

⁷³ Fukuyama Francis, *Güven, Sosyal Erdemler ve Refah*, çev. A. Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Y, İst. 1999, s. 43-47.

⁷⁴ Gustave Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Din Bilimleri Y, Konya, 1994, s.103-104.

⁷⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 63.

⁷⁶ Ülgener, *age*, 42.

derecesine varan- bir topluluk gayretiyle beraberce savunmak; kendilerine sığınanlara, başka bir dinden ve topluluktan olsa bile kapılarını açmak”⁷⁷, bu toplulukların temel niteliklerindedir.

Ahilikte mertebeler silsilesi halinde pirlar ve ustalar zincirine bağlanmadan sanatta olgunluğa ermenin imkânsız olduğuna inanılır. Esnaf teşkilâtları, sözü geçen mertebeler silsilesine dinî bir renk ve kimlik kazandırmak suretiyle topluluğunu asırlarca muhafaza edebilmeyi başarmışlardır. Geçmiş dönemlerin yarı gerçek, yarı masallaşmış öyle kahraman, aziz ve pirları vardır ki, her biri bir sanat kurucusu gibi sanatkâr ruhunda hükümrân olmuş, “pirimiz, üstadımız” diye nesilden nesle devredilip gitmiştir. Fütüvvet silsilesi yalnız pirlara dayanmakla kalmaz; gerilere uzandıkça sıra ile peygamberlere, Cebrail’e ve oradan da nihayet Allah’a varmış olur⁷⁸.

Bu hiyerarşik silsilede peygamber inancının ağırlıklı yeri vardır. Hayatında çeşitli sanat ve meslekleri icra etmiş bulunan birçok peygamberin, esnaf teşkilâtlarınca “pir” kabul edilmek suretiyle, yapılan işi, bir bakıma meşrulaştırıcı ya da ona kutsallık kazandırıcı bir zemin fonksiyonu gördüğü söylenebilir. Nitekim Müslüman sosyal bilimci İbn Haldun’a (1332/1406) göre, etrafına serilen sayısız nimetlerden faydalanabilmesi için gerekli güç, kuvvet, akıl, gibi imkânları insanlara bahşeden Allah, çiftçilik ve diğer meslek ve sanatlarla ilgili ana bilgi ve hünarleri de peygamberleri vasıtasıyla öğrenmelerini sağlamıştır.⁷⁹ Örnek vermek gerekirse sade ve tabii bir geçinme vasıtası olan çiftçilik, beşeriyetin babası olan Hz. Âdem’e; şehirli sanat ve hünarler, özellikle terzilik İdris’e; marangozluk Nuh’a; miğfer ve zırh sanatı Hz. Davud’a; ve çobanlık da Musa’ya nispet edilir⁸⁰. Hz. İsa, bir tabip değildi ama mucize olarak hastaları iyileştirirdi. Hayatının ilk dönemlerinde çobanlık yapan Hz. Muhammed ise daha sonra, eşi olan Mekke’nin ileri gelen tacirlerinden Hatice’nin teşvikiyle ticarete atılmıştı. İşte bu ve benzeri peygamberlerin hepsi, aynı meslekleri icra eden insanlar tarafından “pir” kabul edilmekte ve kutsal bir örneklik olarak izlenilmekteydi. Böylece her iktisadi faaliyet kolunun, mesleğin, sanatın ilk öğreticisi piri olarak genellikle bir peygamberin görülmesi, iktisadi faaliyete dini bir anlam kazandırmıştır.

⁷⁷ F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Y, İst. 1981, s.58.

⁷⁸ Ülgener, *age*, 90-91, 111.

⁷⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, Dergâh Y, c.2, İst. 1991, s.906-907; Erol Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Y, İst. 1984, s.35.

⁸⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*, c.1, Bedir Y, İst, 1976, s.18-35.

Sonuç

Dinî inancın İslami terminolojideki karşılığı “iman” kelimesidir. Ferdin duyu organlarıyla tahkikini imkânsız bulduğu inançlar iman konusunu teşkil ederler. Allah’ın varoluşuyla birlikte diğer iman objelerinin kabulü hissi, ilmi, akli ve iradi bir entelektüel hazırlığın sonucunda sağlanan psikolojik bir denge ile gerçekleşir. İman, tek boyutlu psikolojik örüntü olmayıp, irade, his, tutku, korku gibi tutum ve davranışları içine alan insan tabiatının bütüncü bir yönelimidir. Daha açık bir ifadeyle, bilgi, sevgi, korku, mantık örgüsü içerisinde şekillenen bir süreçtir.

İman, öznel bir deneyimdir. Sonlu organik idrakiyle doğrudan, Allah’ı ne görebilen ne de işitebilen insanoğlu, ancak duyu ve sezgileriyle sonsuzu keşfedebilir. Sonsuzu ve hakikati keşf çabasında olan insan, bu süreçte edindiği bütün algı ve duyumlarını, gerçekte içimize köklü bir şekilde yerleşmiş bulunan “iyimser düşünce”nin tezgâhından geçirmeyi başarabildiği takdirde köklü bir imana ulaşabilir.

İman, ferdin duyu, düşünce ve dünyevi hareket tarzlarının motor saiki olarak etkinlikte bulunabildiğinden dolayı, sadece iman objeleriyle sınırlı kalan metafizik bir yapı değildir. İnsan, her şeyden önce, iman sayesinde hayatına bir anlam kazandırarak, birçok bilinmeyenin yaratacağı huzursuzlukların, acılar manzumesinin üstesinden gelebilir. Buna ilâveten Allah ile kurulan sevgi bağının, nesnelleşerek dışa Peygamber ve insan sevgisi olarak da yansıması beklenir. İman kaynaklı insan sevgisi, Yunus Emre’nin; “Yaratılanı hoş görürüz Yaradan’dan ötürü” ifadesinde en güzel karşılığını bulur.

Kutsal objelere yönelik kalpte var olan sevgi ve tasdik, gerek söz ve gerekse eylemle böylece insanın harekete geçmesini sağlar. İman ve eylemler arasındaki ortak bağ sevgidir. Bu sevgiyle insani ilişkiler saygı, zerafet çizgisi üzerinde şekillenir; bu sevgiyle tüm canlılara iyilik ve hizmet etme tutkusu ortaya çıkar. İnsanları büyüleyen görkemli uygarlıkların ortaya çıkmasında, büyük ölçüde birbiriyle iç içe geçmiş olan iman, sevgi ve aksiyon etkileşiminin katkısı yadsınamaz. Kaynağını sevgiyle yoğrulmuş imandan alan dinî düşünce, insanlık tarihinin her döneminde çeşitli mabetler, çeşmeler, kervan-saraylar, hayır kurumları, en güzel besteler, şarkılar, en büyüleyici çizgilerde kendini hissettirmiştir.

Kaynakça

Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşunun İman Savunusu, Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Y, İst. 2006.

Abdurrahman Bedevî, *min Tarihi’l-İlhâd fi’l-İslam*, Dirasati’l-İslamiyye, Kahire, 1945.

- Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Y, İst. 1997, s.67.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*, Bedir Y, İst, 1976.
- Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985.
- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi, Giriş*, Damla Y, İst. 1981.
- Bumin Tülin, *Tartışılan Modernlik* (Descartes ve Spinoza), Yapı Kredi Y, İst. 1996.
- David Krech, *Sosyal Psikoloji*, çev. E. Güngör, Ötüken Y, İst. 1980, s. 179, 194.
- Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İst. 1983.
- Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Y, İst. 1984.
- étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. S. Aydın, Birleşik Y, İst. 1999.
- F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Y, İst. 1981, s.58.
- F.Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İst. 1981.
- Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Değişim ve Kimlik*, çev. A. B. Baloğlu, A. Çiftçi, Ankara Okulu Y, Ank. 1997.
- Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İ. Şener, c. 1, Sistem Y, İst. 1995, s.353 ve c.2, s.49.
- Fukuyama Francis, *Güven, Sosyal Erdemler ve Refah*, çev. A. Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Y, İst. 1999.
- G.S. Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. A. Demirhan, İz Y, İst. 1995.
- Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Z. Özcan, Alfa Y, İst. 2000.
- Gustave Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Din Bilimleri Y, Konya, 1994.
- H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York, Harper, 1970.
- Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, MÜİF, İst. 1997.
-, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV, İst. 1998.
- Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. N. Abadan, AÜSBFY, Ank. 1963.
- Hartshorne Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", *Âlemden Allah'a*, çev. M. Aydın, Ufuk Kitapları Y, İst. 2000.
- Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ank. 1995.

- Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea Y, İst. 1993.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, Dergâh Y, c.2, İst. 1991.
- İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1971.
- İbn Hümam, Kemal b. Kemal, *Kitabu'l-Musayere*, Çağrı Y, İst. 1979.
- İsmail b. Muhammed el-Cerrahi el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, Daru İhyai't-Türas, Beyrut, 1351.
- İsmail Faruki, *Tevhid*, çev. D.Yardımlı ve L. Boyacı, İnsan Y, İst. 1995.
- J. Freund, "Max Weber'in Din Sosyolojisi", çev. Ü. Günay, *EÜİFD*, S.3, Kayseri, 1986.
- Kadı İyaz, *eş-Şifa*, Kahire, ts., s.101.
- Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Y, Ank. 1980.
- M. Asım Köksal, *İslam Tarihi, Hz. Muhammed (As.) ve İslamiyet, Mekke Devri*, İst. 1981.
- M. H. Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Y, İst. 1979.
- Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978.
-, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Y, İst. 1985.
- Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev. O. Suda, Gün Y, İst. 1969.
- Mehmet S. Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları Y, İst. 2000.
-, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları Y, İst.2000.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. M.S. Mutlu, İrfan Y, İst, 1966.
- Mustafa Bilgin, "Kur'an-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi", (Yüksek Lisans Tezi), *U.Ü.Sosyal Bil.Enst*, 1984.
- Muvaffaku'd-Din Abdullah b. Ahmed, İbn Kudame, *Lum'atu'l-İ'tikad*, İzmir, 1981.
- N. Robert Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. A. Köse, Ufuk Y, İst. 2002.
- Nureddin b. Ebi Bekir es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Dimaşk, 1979.
- Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, London, 1957.
- Raymon Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Bilgi Y, İst. 1989.

- Saadettin Mesud b. Ömer et-Teftazani, *Haşiyetu'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akaid*, (Şerhu'l-Akaid) İst. 1315.
- Seyyid Hüseyin Nasr, "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", çev. A. Çaksu, *Dîvân*, İlmî Araştırmalar, Bilim ve Sanat Vakfı Y, S.11, 2001/2.
- Sezgin Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri*, Emre Y, Konya, 1994.
- Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Y, 2003.
- Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. S. Ayaz, Pınar Y, İst. 2000.
- Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Y, İst. 2000.
- W. T. Jones, *History of Western Philosophy, Kant and the Nineteenth Century*, Harcourt Brace Javonich, Inc., New York, 1975.
- Y.Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Y, İst.1997.