

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)

VİCDANIN AHLÂKÎ VE TEOLOJİK TEMELLERİ

Yüksek Lisans Tezi
Zeynep Hümeysra KOÇ

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)

VİCDANIN AHLÂKÎ VE TEOLOJİK TEMELLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep Hümeysra KOÇ

Danışman

Prof. Dr. MAHMUT AY

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)
VİCDANIN AHLÂKÎ VE TEOLOJİK TEMELLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: **Prof. Dr. MAHMUT AY**

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:

İmzası:

Tez Sınavı Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'ne

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../20....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İmzası

KISALTMALAR

ADY.U.S.B.D. : Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

a.g.e.: Adı Geçen Eser

A.Ü. : Ankara Üniversitesi

A.Ü.İ.F.D. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

A.Ü.H.F.D. : Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

ATA.Ü.İ.F.D. : Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

b. : bin / ibn

bkz.: Bakınız

C.: Cilt/ S.: Sayı/ s.: Sayfa

Çev.: Çeviren/ Terc.: Tercüme/ Thk.: Tahkik

Ç.Ü.İ.F.D. : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

D.E.Ü. : Dokuz Eylül Üniversitesi

D.E.Ü.İ.F.D. : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Edt.: Editör

karş.: Karşılaştırınız

T.A.E.D. : Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi

Tsz.: Tarihsiz

vd.: Ve Devamı.

Yay.: Yayınları

Y.Y.Ü.E.F.D. : Yüzüncüyl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	3
A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
B. KAVRAMIN TARİHSEL KÖKLERİ VE GELİŞİMİ	15
I. BÖLÜM.....	25
VİCDANA DAİR TEOLOJİK VE ANTROPOLOJİK SÖYLEMLER	25
A. VİCDAN VARLIK İLİŞKİSİ	25
B. VİCDANIN KAYNAĞINA DAİR TARTIŞMALAR.....	32
1. Vicdan Teorileri.....	32
1.a. Vicdanın Kaynağına İlişkin Teoriler	32
a. Vicdanın Doğuştan Olduğu Düşüncesi.....	32
b. Vicdanın Sonradan Oluştuğu Düşüncesi	33
1.b. Söylem Teorileri.....	37
a. Teolojik-Metafizik Tez	37
b. Rasyonalist/Pozitivist Tez	48
c. Antropolojik Tez.....	50
2. Otoriter Vicdan Eleştirisi	51
2.a. Vicdanı Gölgeleyen Bir Söylem Olarak İtaat	61
2.b. Vicdanı İşlevsiz Kılan Bir Eylem Olarak Günah	63
C. VİCDAN DİN İLİŞKİSİ	65

1. Vicdanin Sesi ve Objektivite	69
2. Bir Lütuf Olarak Vicdan	74
II. BÖLÜM.....	77
VİCDANIN BİLİŞSEL VE AHLÂKÎ TEMELLERİ	77
A. DOĞAL YASA	77
B. BİR PRAXİS OLARAK VİCDAN	83
C. VİCDANIN BİLİŞSEL TEMELLERİ	96
1. Akıl	96
2. İdrâk	100
3. Bilgi	104
4. Bilinç.....	110
D. VİCDANIN AHLÂKÎ İŞLEVLERİ.....	114
1. Hikmet	114
2. Adâlet.....	119
3. Basîret	123
4. Merhamet.....	126
5. Şükür.....	129
6. Nedamet.....	133
7. Tövbe	135
III. BÖLÜM	140
VİCDANIN KUR'AN'DAKİ ANLAM ÇERÇEVESİ.....	140

Kur'an'da Vicdana Temel Oluşturan Kavramsal Çerçeve.....	140
1. Nefs.....	140
2. Kalp.....	147
3. Fitrat.....	163
4. Furkan	169
5. Şehîd	172
SONUÇ	178
ÖZET.....	183
ABSTRACT.....	184
KAYNAKÇA.....	185

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, varlığa dair her şeyi çalışma alanı içine almasıyla insana rehber olan Kelâmullah'ın salt okunmasından öte hayata geçirilmesini hedeflemektedir. Çoğunlukla ahlâk kapsamında değerlendirilen *vicdan*, Kelâm'ın tartışma konularından biri olmayı hak etmektedir. Vicdan, Kelâm ilmi açısından insan hayatının yapı taşlarından biri olarak incelenmesi, tanımlanması ve değerlendirilmesi gereken varlığa ait önemli bir kavramdır. Var olanı, var olan olarak saf halde ele alarak yani öncelikli olarak varlıktan yola çıkıp vicdanın varlığını müstakil bir şekilde ele alarak başlamak gerekmektedir. Vicdanın gerçekliği temellendirilmedikçe mahiyetini anlamak, onun üzerine kurulu bir psikoloji ve epistemolojinin ikna ediciliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Müslüman geleneğinde vicdan, özel olarak ele alınmamıştır. Özgürlükle ve sorumlulukla yakından ilişkisine sık sık değindiğimiz vicdanın, sadece ahlâk bazında ele alınması aslında Kelâm literatüründe bir boşluk oluşturmuştur.

Çalışmamızda öncelikli olarak vicdanın sözlük ve terim anlamları üzerinde durulacak ve bu tanımların ortak noktaları ve ayrışan yönlerinden hareketle vicdanın ne olduğu ya da ne olmadığı konusunda değerlendirmeler yapılacaktır. Vicdanın kaynağına ilişkin tartışmalar ve kavramın tarihsel analizi yapılırken aynı zamanda tarihsel kişiliklerin vicdan tanımlarına da yer verilerek bu tanımlara ilişkin değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Vicdan soyut bir kavram olarak kendini bireyin fiil ve davranışlarında göstermektedir. Bu vicdanın etkinlik alanıdır. Vicdan değer kavramıyla ilişkilendirilmeden tanımlanamayan hatta ifade edilemeyen bir yapıya sahiptir. Vicdanın ahlâk değerlerine göre yargıda bulunması bunu göstermektedir. Bu bağlamda çalışmamızda ahlâki açıdan değerlendirmesi yapıldıktan sonra alanımız açısından temellendirmemiz gereken vicdanın, Kur'an'daki anlam çerçevesi, Kur'an bütünlüğü açısından ele alınacaktır.

Her tanım bir sınırlamadır mantığıyla soyut bir kavram olarak vicdanı tam manasıyla tanımlamak yerine onu anlamayı/anlamlandırmayı ve çeşitli kavramlarla ilişkisini ortaya koymayı uygun bulduk.

Bu konuyu bana öneren, çalışmam boyunca destek ve katkılarını esirgemeyen Sayın Danışman Hocam Prof. Dr. Mahmut AY'a, katkılarından dolayı başta Prof. Dr. Hüseyin ATAY olmak üzere, Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, Prof. Dr. İlhami GÜLER, Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN'a ayrıca Prof. Dr. Muammer ESEN, Doç. Dr. Sabri ERDEM, Yrd. Doç. Dr. Rabia ÇETİN ve Ar. Gör. Tuğba GÜNAL'a, sevgili aileme ve kıymetli oğlum Furkan'a teşekkür ederim.

Zeynep Hümeysra Koç

01.06.2015

GİRİŞ

İnsanla ilgili çalışmalarında dolaysız olarak insana, insanlara ilişkin yapı sorunlarına değinen Ernest Cassirer (1874-1945), "insanın özüne veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir"¹ der. Gerçek bir insanî simge, tek biçimliliği ile değil, çok yönlülüğü ile belirlenir.² Bu bağlamda öncelikli olarak vicdan-varlık ilişkilendirmesine ve akabinde vicdanın insanın doğasında var olan akıl, bilgi gibi kavramlarla işlevselliğine yer vermek gerekmektedir.

Doğası ve işlevselliği hakkında farklı görüşler barındıran vicdan, düşünce tarihine bakıldığında Antik Yunan'dan beri kendisine büyük önem atfedilen, hakkında büyük bir literatürün ve felsefenin oluştuğu bir kavramdır. İnsanın varoluş gayesine yani ahlâkiliğine temel oluşturan ve insan doğasının vazgeçilmez bütünlüğünü sağlayan vicdan konusunu çalışmamızda teolojik ve ahlâkî çerçeveye sınırlı tutmaya çalıştık.

İnsan varlığının (*nefs*) eylemselliğinin temelinde bulunan vicdan, insanda doğru ve yanlış arasında ayırt edicilik görevi üstlenen ve eylemlerin bu yargı üzerine

¹ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İst., 1980, s. 71.

² Cassirer, *a.g.e*, s. 42.

inşa edildiği verili bir yapıdır. Bu verili yapı, bilişsel bir temele sahip olması açısından akıl, idrâk, bilgi, bilinç kavramlarıyla ilişkilidir. Ahlaki işlevleri bakımından ise insanın eylemlerinin sağlam bir zemine dayanmasını imleyen *hikmet*, eylemlerde hakkaniyetin ve dengenin ortaya çıkması bakımından *adâlet*, insanda bilişsel farkındalığın aktif kılınmasını sağlayan *basîret*, ötekiyle ilişkide ihtiyacını gidermeyi, rahmet duygusuyla iyiliğin ortaya çıkmasını sağlaması açısından *merhamet*, eylemlerdeki hatanın bilincine varan bir yeti olması dolayısıyla *nedâmet* ve *tövbe*, varlığın nimet olduğunun bilinciyle ilgili olması açısından da *şükür*'ün ortaya çıkmasını sağlayan yetidir. Vicdan bu kavramlardan hiçbirisine indirgenemediği gibi bu kavramların bütünü adı da değildir.

Bu bağlamda vicdanın öncelikli görevi, kişide öz denetim sağlamasıdır. Öz denetimi sağlayan bu mekanizma insanın dışında bir otorite değil, yaratılış itibarıyla Allah'ın insan potansiyeline yerleştirdiği bir yetidir. Düşüncesi, duygusu ve davranışlarıyla varlık bulan insanın varlığını anlamlı hale getiren ise düşüncesi, duygusu ve davranışına temel yaptığı vicdandır.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Vicdan, vücud, vecd, ve vücd, Arapça *v-c-d* fiilinin mastarlarıdır. Buna göre vücud, yokluktan varlık alanına çıkmak yani var olmak ve hazır bulma anlamlarına gelmektedir. Vicdanla aynı köke sahip *vucd*, *vecd* ve *vicd* mastarları, kolaylık, bolluk, refah ve zenginlik anlamında da kullanılmaktadır. Allah'ın isimlerinden olan *el-Vâcid*, sürekli zengin olan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan demektir. *Vâcid*, insanlar için kullanıldığında ise, Allah'ın zengin kıldığı anlamı yanında, dinin gereklerini yerine getirmeye güç yetiren kişi manasında da kullanılmaktadır.³

Vicdan ile aynı kökten gelen ve Tasavvuftaki coşku halini ifade eden *vecd* terimi, bulma, keşfetme, aşırı sevgi besleme, Tanrı aşkı ile dolma, kalbin tanıklığı

³ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, 3/445; İsfahanî, *Müfredât*, s. 1537-39; Firûzabâdî, *Kamus'ul Muhît*, II/ 1622-24. İsfahanî, *Müfredât*'ta *vecede* (bulma) fiilinin çeşitli biçimlerde olduğunu belirtir. 1- Beş duyuyla bulmak; tadını duydum, sertliğini duydum, sesini duydum, gibi. 2- Şehvet kuvvesi aracılığıyla bulmak. 3- Gazap; öfke kuvvesi aracılığıyla bulmak. 4- Akılla ya da akıl aracılığıyla bulmak ise, Allah'ı ve nübüvveti bilmek: "...yanında vicdanı, Allah'ı bulur, O da onun tamamıyla hesabını görür." (Nur, 24/39) Bu basiret vasıtasıyla bulmadır. İsfahânî, *a.g.e.*, s. 1537-38.

gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Tasavvufta *vücûd*, vecdin ötesindedir. Hak'la Hak olmak ve varlığından geçip Hak varlığına bürünmek, Hak'tan başka hiçbir varlığı bilmemek, görmemek, anlamlarını içerir.⁵

Vicdan kelimesi, nefis ve nefsin içsel gücü, içsel yetisi anlamında kullanılmaktadır.⁶ Vicdanın söz konusu ayırt edici özelliği vurgulanarak, onun Tanrı tarafından bahşedilen fitrî bir yetenek ve içsel güç olduğu ifade edilir. Ayrıca vicdanın bu özelliğini öne çıkaranlar vicdanın insan davranışlarını ahlâkî anlamda yönlendirmede kınama ve uyarma işlevi gördüğünü belirtirler.⁷ Vicdana ait iş ve

⁴ Meninski, *Thesaurus*, 1680 Basımının Tıpkıbasımı, Simurg, İst., 2000; Ahmet Vefik Paşa, *Lugat-ı Osmani*, Editör: Recep Toparlı, İlk Basım: 1876, TDK, 2000; Nişanyan, Sevan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü*, Adam Yayıncılık, İst., 2007; erişim: <http://www.nisanyansozluk.com>

⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 169.

⁶ Benzer bir tanımlama Bilmen tarafından yapılmaktadır. Buna göre; "Bir mevhibe-i ilahiye şeklinde adlandırılan vicdan, hayr ve şerri tefrik, insanı doğru yola sevk eden manevi bir kuvvettir. Tanrısal lütuf olan ruhun kuvvetlerinden ve özelliklerinden biri olan vicdan sayesinde iyilik kötülükten, yararlı zararlıdan ayırt edilir." Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İst. 1972, s. 68; Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, İst. 1949, s. 8.

⁷ Çağlı, Yusuf Ziya, "İslam Dininde Vicdanın Mahiyeti", *Sebilürreşad*, C. XII, Sayı:289, İst., 1959, s. 212; Akseki, A. Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İst., 1968, s.103; Kam, Ömer Ferid, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, Ank., 1339-1341, s. 17; Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lugât*, Bahar Yay., İst., 1982, s. 1633.

özelliği ifade eden *vicdanî* kelimesi, ister içsel bir durum olsun, isterse içsel yetiler/güçler vasıtasıyla algılanan şey olsun, her insanın nefsinde/içinde aklî olarak bulunduğu şeyi ifade eder. Aynı zamanda vicdan, içsel yetilerle algılanan şey anlamına gelmektedir.⁸ Kişiyi ait melekeleri⁹ ifade eden *vicdaniyyat* ise, kişinin bizzat var olduğunu, kendisine ait bir düşüncesinin ve mutluluğunun bulunduğunu bilmesi gibi, nefsin bizzat idrak ettiği ya da iç duyu yoluyla algıladığı gerçeklikler ve bunlara dayalı olarak oluşturduğu önermelerdir.¹⁰ Arapçada duyusal, duygusal, ve içgüdüsel

⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, III/ 446; İsfahanî, *Müfredât*, "v-c-d" maddesi.

⁹ Sadru'sh-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh ala't-Tenkîh*, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, tsz., I/17.

¹⁰ Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, Ayışığı Kitapları, İst., 2004, s.141. Vicdaniyyat: Bulmak, elde etmek, idrak etmek" anlamlarında mastar olup isim olarak da kullanılır. İnsanın daha çok iyiliğe ve adil olmaya yönelik iç alemi için kullanılan vicdanın sonuna nisbet 'ya'sı getirilmesi ve kelimenin çoğul şekle çevrilmesi suretiyle elde edilen *vicdaniyyat* "akıl veya batınî bir kuvvet vasıtasıyla kişinin iç aleminde hissettiği şey" diye tanımlanabilir. Buna göre akıl yoluyla hissedilen şey kişinin öz varlığını bilmesi diğeri de korku, arzu ve lezzet gibi hisleridir. Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., 'vicdaniyyat' maddesi. İbn Arabî'ye göre, lezzet ve elem hakkındaki bilgimiz gibi, ruhta hazır bulunan bilgilere vicdaniyyat adı verilir. Bkz: Keklik, Nihat, *İbni Arabî*, İst., 2008, s. 52.

psikolojik durumları anlatan vicdan¹¹ kelimesi, Türkçede tutum ve davranışların ahlâkîliği ile ilgili duygusal ve içgüdüsel durumları anlatır. Vicdan kelimesi, Arapçadan Türkçeye geçerken anlam daralmasına uğramıştır.¹²

Vicdan, adâlet anlamında kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlâk değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç olarak ifade edilmektedir.¹³

Vicdanın ahlâkî içeriğini yansıtmaları açısından Arapça'da vicdanı karşılayan *zamîr* kavramı oldukça ilgi çekicidir. Ahlâkın, metafiziğin ve psikolojinin ortak kavramlarından biri olan zamîr, iyi ve kötü arasındaki farkı takdir eden ve bunun sonucunda da iyi olanı tercih eden düşüncenin kaynağı konumundadır.¹⁴ Zamîr, terim olarak, insanın bu yetiyle belli işlerin ahlâkî kıymetine doğrudan hüküm verdiği bir nitelik olarak bilinmektedir. Başkalarına yönelmeden, geçmiş bir tecrübeye

¹¹ Vicdan, *fu'lan* veznindendir. *Fu'lan* vezni hem ism-i fail hem ism-i mef'ul anlamında olup, bu kalıbın kendisi için kullanıldığı şeyin, kelimenin taşıdığı anlam ile dolu olmasını gerektirir. Şatıbî, *Muvâfakat*, I/80.

¹² Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 18, Ağustos- Ekim 2003, s.131.

¹³ *Güncel Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ank., 2011, "vicdan" maddesi.

¹⁴ Paron, R., Parot, F., *el-Mevsu'atu' İlmi'n-Nefs*, Tercüme (Ta'rib): Fuad Şahin, Beyrut, 1997, I/ 244-248.

dayanmadan, doğal olarak insanın hayrı ve şerri birbirinden ayıran fitrî bir kuvvesidir¹⁵.

Zamîr anlamını içerdiği iddiasıyla¹⁶ Kur'ânî bir kavram olan *zâcir*¹⁷ kelimesi de vicdan anlamında kullanılmıştır. Bu doğrultuda Sâffât sûresinin 2. ayetteki *ez-zacirât* ifadesi *Bulutları sevk eden veya şeytanları tard edip kovan ya da iyiliği ilham etmekle kulları kötü şeyleri işlemekten alıkoyan 'melekler'dir.*¹⁸ şeklinde açıklanmıştır. Fakat içerden, doğuştan, fitrî, innî bir olgu olan vicdanın, dışardan kabul ettiğimiz "melek" kavramıyla karşılanması mümkün değildir. Buraya meleke ifadesi daha uygun düşmektedir. Vicdan varlığa aittir, dışardan bir etki olması vicdanın kelime anlamıyla bile ters düşmektedir.

¹⁵ Zâ'id, Muhammed ve Arkadaşları, *El-Mevsû'atu'l Felsefiyye el-Arabiyye*, Beyrut, 1986, s. 542-551; Gulab, Muhammed, "ez- Zamîru ve Kuvvetu Sultânuhu ala'n Nufûsi", *Mecelletu'l Ezher*, C. 8, Sayı: 6-7, Kahire, 1937, s. 498; Zakzuk, Mahmud Hamdi, *El-Mevsu'atu'l İslamiyyetu'l Âmme*, Kahire, 1422/2001, s. 903.

¹⁶ Şarkavi, Hasan, "El-Mefahimu'l Nefsiyyetu'l İslamiyyetu fi'l Kur'an'il Kerim ve Hudurat'il Istılahı", *İslam ve Psikoloji İlmi (El İslam Ve İlmu'n Nefs)* içinde, Müellif: Nezzar Muhammed Said el-Âni, Özetleyen: Cihan Kaya, El-Mahed El-Alemi li'l Fikril Islami; Erişim: <https://tr.scribd.com/doc/115737939/%C4%B0slam-ve-Psikoloji-%C4%B0lmi>

¹⁷ 37/2, 19; 54/4, 9; 79/13.

¹⁸ Çanga, Mahmud, *Mu'cemu'l Müfrehes Tercümesi*, Timaş Yay., İst., 1986, s. 224.

Psikoloji ilmi açısından ise vicdanın, iyiliği kötülükten ayırt etmesinin yanında akletmenin bir sonucu olarak görülmesi de dikkat çekicidir.¹⁹ Vicdan, süjenin davranışlarının ahlâkî değeri veya genel olarak çeşitli davranış tarzları hakkında hüküm verme ve yargıda bulunma melekesidir.²⁰ Vicdan, bireyin insan davranışlarının ahlâkî olup olmadığına dair tecrübesi ve sonuç olarak bu davranışa ilişkin kendi öz değerlendirmesidir. Vicdan, ya bir kişinin ahlâkî değerler sistemi ya da kişiliğin ahlâkî değerleri ifade eden kısmı olarak da değerlendirilebilir.²¹ İç huzuru veya iç sıkıntısı vererek kişiyi uyaran vicdan bir kavram değil, kişinin bir yeteneği veya kendini yargılama gücüdür. Vicdan neyin doğru neyin yanlış olduğunu, iyiyi ve doğruyu gösteren en iyi yol gösterici, insan için hata ve doğrunun ne olduğunu ona bildiren içsel, içgüdüsel bir ses (*instinct*), insanın bütün duygu ve düşüncelerini ve niyetlerini yargılayan aktif bir yetidir.²²

¹⁹ Muallim Naci, *Lugât-i Naci*, Hazırlayan: Ahmet Kartal, Ank., 2009, s. 747.

²⁰ Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1994, s. 523.

²¹ Ferit Develioğlu'nun Osmanlıca-Türkçe Lügâtî'nde *vicdan*, "insanın içindeki iyi ile kötüyü ayırt eden duygu" olarak tanımlanmıştır. Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lugât*, Doğu Matbaası, Ank., 1962.

²² Rosenthal, M., Yudin, P., *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yay., İst., 1997, s. 521; Hendel, C. W., *J. J. Rousseau: Moraliste*, The Library of Liberal Arts, NY/Londra, 1934, s. 313; Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford, 1973, s. 67; aktaran: Kahveci, K.A. (2012), "J.J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri", *ÇÜİFD* 12 (1), 205-213; ayrıca Psikanaliz sözlüğünde vicdanın, kişinin bilinçli değerlerine karşılık gelen bir kavram olduğu, kısmen bilinçdışı olan ve bireyin

Vicdanın Türkçe karşılığı olarak *bulunç*²³ ve *duyunç*, kişiyi davranışlarını incelemeye zorlayan, kendi ahlâk anlayışını sorgulamasını ve kendini yargılamasını sağlayan içsel güçtür. İnsanın kendisinde doğuştan var olan, daha sonra da eğitim ve toplumsal yaşam ile biçimlendirilen içsel algı süreçleriyle doğruyu ve yanlış bulabileceği anlamı taşır. Bazen 'içsel bir mahkeme' olarak da algılanır. Tüm kültürlerde vicdana, insanın yaratıcıya açılan kapısı olarak bakılır. Doğru olanı bulmak için aslında başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Eğer vicdanının sesini dinlerse, insan tek başına bile olsa vicdan sayesinde kötülükten kaçınabilir. Türk mitolojik anlayışında bulunç bir ses gibi insana "eyitir/ayıtır" (konuşur). Bu *duyma*, iyi ruhlarla iletişimin bir sonucu olarak da düşünülmektedir. Bu anlamda duyunç (vicdan) ve ötüğ (dua) aslında iki yönlü bir işleyişe sahiptir. Duyunç içten gelen sesi dinlemek, ötüğ ise Tanrıya yakarmaktır. Bazı yörelerde vicdan için *uyat/oyat* tabiri de kullanılır. Pek çok din ve inanç sisteminde vicdana büyük önem verilmesi onun Tanrısal iletişime veya kâinata açılan bir unsur olarak algılanması nedeniyledir.²⁴

farkında olmaksızın uyduğu, yaptırımlar taşıyan süper ego ile karıştırılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Rycroft, Charles, *Psikanaliz Sözlüğü*, Çev. Sağman M. Kayatekin, Ara Yayıncılık, İst.,1996, s. 171.

²³ Bulunç, "Kişinin tasarladığı ya da yapmakta olduğu davranışlarının uygun olup olmadığını kestirmesini sağlayan törel değerlerinin dizgeleştirilmiş durumu" şeklinde tanımlanır. Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 45, 191.

²⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Türk Dili Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, s. 111, 191; *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, "bulunç" maddesi; Karakurt, Deniz, *Türk Söylence Sözlüğü*, Türkiye, 2011.

Vicdan, ahlâk ve hukuk felsefesinin önemli kavramlarından birisidir. Ahlâk felsefesine göre, iyilik ve kötülük kriterinin belirlenmesinde vicdan referans alınır.²⁵ İslam hukuk metodolojisinde de iyilik ve kötülük emir ve nehiyle ilgili olarak değerlendirilir. Ayrıca fıkıh literatürünün ibadetler bölümünde ve niyetin etkisinin görüldüğü çoğu hükümlerde hep kalp-vicdan-iman meselenin mihenk noktasını oluşturmaktadır.²⁶

Vicdan kavramının anlamına yakınlığı dolayısıyla sağduyudan da bahsetmek gerekmektedir. Sağduyu, her insanın kendi doğal yapısında mevcut olan zihinsel ve aktif güçler şeklinde anlaşılabilir. Thomas Reid (1710-1796), sağduyuyu, hem doğruluğun prensipleri hem de doğruluk ölçütü olarak iki anlamda kullanmaktadır. Reid'in bu terimi Aristoteles'ten etkilenecek kullandığı ileri sürülür. Onun felsefî sisteminde de Aristoteles'teki anlamları ile örtüşen biçimde sağduyu, hem bir insanın sahip olduğu ani bir "sezgi"yi (kavrama gücünü ve yargılamayı), hem de apaçık hakikatler olan zihinsel ve ahlâkî prensipleri ifade eder.²⁷ Felsefe tarihinde sağduyuyu akıl ile aynı anlamda kullanan Descartes'dan (1596-1650) sonra Thomas Reid de sağduyunun doğuştan olduğunu ileri sürmüştür. Böylelikle sağduyu kavramı; "herkesçe aynı biçimde duyulan"ı ifade eden "ortak duyu (*commun sens*)" anlamında kullanılmıştır. Descartes sağduyu hakkında şunları söyler: "İnsanlar arasında

²⁵ Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Ank., 2001, s. 21; Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İst. 1998, s. 57.

²⁶ Mavsili, Abdullah b. Muhammed, *el-İhtiyar li Ta'lili'l Muhtar*, İst., tsz. I/ 47.

²⁷ Tunç, Aynur İlhan, "Aydınlanma Döneminde Realizm ve Ahlâk Öğretimi", *YYÜFED*, Haziran 2006, C. III, Sayı: I, I-11, s. 2.

sağduyu kadar eşit dağıtılmış bir şey yok²⁸, çünkü herkes kendisinin o kadar sağduyulu olduğunu düşünüyor ki, en doymaz arzuları olanlar ve doğadaki her şeye burun kıvrıranlar bile sahip olduklarından fazlasını istemeyi akıllarına bile getirmiyorlar. Bu konuda herkes topyekun yanılmış olamaz. Aksine bu, doğru karar verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisinin bütün insanlara daha doğuştan eşit paylaştırılmış olduğunu gösteriyor. Fikir ayrılıklarımızın nedeni, bazılarımızın bazılarına göre daha üstün bir akılla donatılmış olması değil, yalnızca farklı yöntemlerle düşünmemiz ve dikkatimizi aynı şeylere yöneltmememizdir."²⁹ İskoçya Okulunun kurucusu Thomas Reid'e göre ise öyle yargılar vardır ki, bunlar kendiliğinden insanın ruhunda meydana gelir. Erdem/ahlâk yargısı bunların başında gelmektedir. Doğruyla yanlış, iyi ile kötüyü ayırt eden, inançla beraber doğmuş olan bir yargı gücüdür. Reid, iç deneylerin bir ürünü saydığı bu yargı gücüne sağduyu (commen sense) adını verir. Bu yargılar Reid'e göre, zihnin içgüdüleridir ve bizimle

²⁸ Descartes'in Seneca'ya ait bir terim olan sağduyudan (*bona mens*) anladığı, doğru kullanıldığında insanları bilgelige, yani doğru bilginin sonucuna ulaştıracak olan yargı gücüdür. Kendi terminolojisinde ise sağduyu, evrensel bilgeliktir (*universalis sapientia*). Seneca, *Epistulae*, 41,1,50; Descartes, *Regulae*, 8. Çevirenin notu; Descartes, Renatus, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İst., 2013, s. 197.

²⁹ Descartes, *a.g.e*, s. 25.

birlikte doğarlar. Bu sağduyudan kuşgulanılmaz ve her sağlam insanda aynıdır.³⁰ Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı gibi sağduyu vicdan anlamında kullanılmıştır.

Kanaatimizce vicdanın en iyi tanımı, ego'ya zıt, onu dengeleyen bir iç değer olmasından dolayı, 'ego' karşısındaki içeriğidir. İnsanı kendinden uzaklaştıracak ve yabancılaştıracak olan 'ego'dan beslenen her eylem, fikir ve tutum vicdan engeliyle karşılaşmaktadır. Egonun her uzaklaştırma ve yabancılaştırma eylemine karşı vicdan bireyin yeniden kendisini bulmasını (v-c-d) sağlamaktadır.

Vicdan tanımlarının çoğunun ortak noktası, vicdanın verili olduğu yönündedir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmak, iyiye doğru meyletmek, bireyin eylemleri hakkında yargıda bulunmak, vicdana biçilen işlev olması açısından ortaktır. Yine bu tanımlara göre, vicdanın en önemli işlevlerinden biri bireyde öz denetim sağlamaktır.

³⁰ Tunç, Aynur İlhan, "Sağduyu Etiği: Thomas Reid'de Ahlâk Duyusu ve Ödev Kavramı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 43, Ank., 2006, s. 144.

B. KAVRAMIN TARİHSEL KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

Zihinsel güç ve kapasite, içsel güç, ses ve kapasite anlamları ile birlikte doğası ve işlevselliği hakkında farklı görüşler barındıran vicdan, düşünce tarihine bakıldığında Antik Yunan'dan beri kendisine büyük önem atfedilen, hakkında büyük bir literatürün ve felsefenin oluştuğu bir kavramdır.

Vicdan kavramının spesifik olarak ahlâkî bir zeminde ele alınması ilk olarak M.Ö birinci yüzyılda erken dönem Stoacılığında görülmektedir.³¹ Özellikle Cicero (ö.M.Ö.43) ve Seneca (ö.M.S.65), vicdandan, davranışımızı Ahlâkî niteliklerine göre suçlayan ya da savunan bir *iç ses* olarak söz etmişlerdir.³²

³¹ Gruber, Hans-Günter, "Vicdan", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Kolektif, AÜ Yay., C.2, s. 823.

³² Grekçe'de vicdan, 'birlikte bilme' yani kendisiyle bilme, kendisine tanık olma anlamında "*syneidesis*" ya da "*syneidenai*" ile ifade edilmektedir. Eski Ahit'in etkisi altında olan İskenderiyeli Philo, *syneidesis* kelimesindeki etik özgülleme vurgu yapmış ve ona, *elenchos*'un fonksiyonunu, yani suçlama ve mahkumiyetin fonksiyonunu atfetmiştir. Cicero ve Seneca gibi filozoflar, onu etik alana dahil edip savunmanın yanında suçlamada da, kişinin kendisini denemesi olarak yorumlarken, popüler Grek kullanımını takip eden Roma dili, teorik ve pratik vurguları,

Stoa felsefesi, vicdanın kendini koruma (kendine dikkat ve ilgi gösterme) ile ilişkili olduğunu öne sürmüştür, Khrysippos (M.Ö. 280-207) ise onu insanın kendi içerisindeki uyumun bilincine varması olarak tanımlamıştır. Skolastik felsefede vicdan, aklın yasası (*lex rationis*) olarak görülmüş ve insana Tanrı tarafından verildiği kabul edilmiştir; vicdanla "synderesis (kendisine tanık olma)" birbirinden ayrılmıştır; bu sonuncusu, yargıda bulunabilme ve doğru olanı isteme alışkanlığı ya da yeteneği olduğu halde, vicdan genel ilkeyi özel hareketlere uygulama yetisidir.³³

Skolastisizm, şu soruyu ortaya çıkarmıştır: Vicdan hangi normlara göre yargılar? Bu normlar, vicdan tarafından nasıl tanınır? Cevap, yapay (ya da tahrif edilmiş) *synteresis*³⁴ sözcüğüne, yani bizi iyiyi tanımaya götüren aklımızın mükemmelliğine dayanarak verilir. O, Fransiskanların iddia ettiği gibi ruhun derinliğinde yaratılmış ışık; Dominikanların ifade ettiği gibi sezgisel zihnimizin yaratılmış ışığı ya da Tanrısal ışığın bizdeki bir kıvılcımı olan doğrudan ve yanılmaz kanıta sahiptir. Synteresis'le verilen temel ilkeler şunlardır: 1- İyi yapılmalı, kötünden sakınılmalıdır. 2- Her varlık doğaya göre yaşamalıdır. 3- Her varlık mutluluk için

conscientia sözcüğünde birleştirmiştir. Bkz: Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s.56; Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 145; Greklerde ahlâk ve bilişsellik ayrı değildir. Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963, s. 58-59.

³³ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Çev. Ayda Yörük, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s. 171-172.

³⁴ Ortaçağ felsefesinde, özellikle de tanrıbilimsel ahlâkta, her insanda var olduğu düşünülen, insanın ahlâkın ve ahlâkî akıl yürütmenin temel ilkelerini sezgisel olarak bilmesini sağlayan düşünsel yetiye verilen ad. (Çev.) Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 60.

çabalamalıdır. Vicdan, bu ilkeleri somut duruma uygulayan pratik yargı ve pratik kıyastır (*sylogismus practicus*).³⁵

Yahudilik vicdanı fenomen olarak ele almakta ve bu olguyu ifade etmek için kalp kavramını kullanmaktadır.³⁶ Dolayısıyla vicdanı bireye bağlamaktadır. Eski Ahit'te on emirde³⁷ ahlâka konu olan davranışların bir tanımı verilmemiştir. Örneğin 'yalan söylememek' vurgulanmış fakat yalanın tanımı yapılmamıştır. Bu tanımlama çoğu kez bireylerin vicdanına bırakılmıştır. İsrailîliler'in yabancılarla ilişkileri Musa kanunuyla düzenlenmiş olup temeli adâlet ve iyi niyete dayanmaktadır.³⁸

Vicdan, Hristiyanlıkla birlikte ise temel teolojik ahlâkî bir kategori halini almıştır.³⁹ Latincedeki *conscientia* kelimesi Romalıların güçlü hitabetlerinde ve yasal savunmalarında, İsa'nın doğumundan çok önce kullandıkları gelişmiş bir kavram olarak geçmektedir. Romalıların vicdan kavramı ilk Hristiyanlık inanç sisteminin oluşmasına zemin hazırlamış ve bu kavramın özellikleri Katolik ve Protestan görüşlerin oluşmasında kaynak olmuştur.⁴⁰

³⁵ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 60-61.

³⁶ Mezmurlar 16:7; Yeremya, 31:33

³⁷ Eski Ahit, Çıkış, 20/2-17; Tesniye, 5/6-22.

³⁸ Çıkış, 22/21; 23/9; Levililer, 19/34.

³⁹ *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Kolektif, AÜ Yay., 2/ 823.

⁴⁰ Strohm, Paul, *Conscience -A Very Short Introduction*, Oxford University Press, NY, 2011 s. 6.

Yeni Ahit'teki vicdan, insan doğasının bir unsuru olarak düşünüldüğü için dinsel değil ahlâkî bir içeriğe sahiptir.⁴¹ Bir nevi vicdan dîni olarak da görülen Hristiyanlığın temeline yerleştirilen bu kavram için, Hristiyan teolojisinin önemli sözlüklerinden birinde de 'vicdan dışardan bir ses değildir', ifadesine yer verilmektedir.⁴² Vicdan dinin yaptığı gibi, kanunlar vermez, ancak kanunu yerine getirmeyeni suçlar ve kınar. Romalılara Mektup 2:14-15'te Paul, bunu çok güçlü bir şekilde ifade etmektedir.⁴³

Ayrıca Yeni Ahit'te dinsel hayatın kaynağı olarak ahlâkî vicdanın inançla ilişkisi öncelikli olarak "Hediye kurbanların ibadet edenin vicdanını kemale erdirememesi"nden⁴⁴ dolayı, ritüel dinin eleştirisi şeklinde ele alınmaktadır "İman güvencesiyle kalplerimiz işlevsiz vicdandan temizlenmiş bir halde Rabbe yaklaşalım."⁴⁵ derken ise tek mükemmel kurtuluşun iyi bir vicdanın sonucu olan ahlâkî statüyü verebileceğinden bahsedilir.

⁴¹ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 58.

⁴² Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology/ Conscience
<http://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/conscience.html>

⁴³ "Kanunu olmayan milletler, Kanun'un gereklerine kendiliklerinden itaat ettiklerinde, kanunları olmasa bile, onlar kendilerine bir kanundurlar. Onlar, yüreklerine yazılan Kanun'un etkisini sergilerler, ahlâkî kanaatleri, onları suçladığında ya da belki de savunduğunda da vicdanları, onlara tanıklık eder."

⁴⁴ İbranilere Mektup 9/9.

⁴⁵ İbranilere Mektup 10/21.

Hristiyanlık'ta, temeline yerleştirilen vicdanın "Bu buyruğun amacı, pak yürekten, temiz viddandan, içten imandan doğan sevgiyi uyandırmaktır.", "İmana ve temiz viddana sarıl. Bazıları temiz viddanı bir yana iterek iman konusunda battılar."⁴⁶ gibi ifadelerde bireyselliğinden bahsedilmektedir. Fakat bireyin, viddanını ön planda tutmaya çalışırken tutku ve isteklerine yenilebileceği düşüncesiyle viddanın yanılabilirliğine ve bireyin yanlış düşünebileceğine dair sonraki zamanlarda gerek kilise gerek konsüller tarafından açıklamalar yapılmıştır. Bu da viddanın alanını olması gerektiği yerden ve viddanı da bireye ait olmaklıktan çıkarmış, viddanı yalnızca Mesih İsa'nın öğretisine uymaya indirgemıştır.⁴⁷ Süreç içerisinde kilise otoriteleri özellikle de kefaret ayininde günah çıkaranlara kişinin kendi viddanî durumuna uygun kolleksiyonlar (*summae de casibus conscientiae*) dağıtmaya başlamışlardır. Bu şekilde viddan, insanın doğasına ait bir olgu olmanın ötesine geçirilip git gide kilise otoritesine bağlı hale getirilmiştir.⁴⁸ Bununla da kalmamış bireyden alınan yetki, kilise otoritelerine, Azizlere ve İlahiyatçılara verilmiştir. Kilisenin bireysellikten uzak din anlayışı insanlık tarihinde ilk defa din ve viddan hürriyeti söylemlerinin ortaya çıkmasına temel oluşturmuştur.

⁴⁶ Timoteos'a 1. Mektup, 1/5 ve 19.

⁴⁷ Matta, 23/20.

⁴⁸ Örneğin, Cizvitler, *synteresis*'i ve onunla birlikte Tanrı ve insan arasındaki doğrudan bağlantıyı, rahip ve özellikle de öğüt veren Cizvitler yer değiştirerek ortadan kaldırmışlardır. Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 61.

Vicdan (*conscientia*)⁴⁹ terimine Batı düşüncesinde ilk kez 13. yüzyılda, Latince kökenli ve içinde hem ahlâkî hem de bilgisel boyut barındıran bir sözcük olarak rastlanmaktadır.⁵⁰ Bu anlam alanıyla günümüze kadar taşınan bu kavram, bugün vicdan konusundaki farklı bakış açıları üzerinde halen etkisini sürdürmektedir.⁵¹

"Synderesis" kelimesi çağdaş yazarlar tarafından artık kullanılmamakla birlikte, "vicdan" deyimini çoğu zaman skolastik felsefenin synderesis'den anladığı şekliyle, ahlâkî ilkelerin içten bilincine varma anlamında kullanılmaktadır. Bu bilinçliliğin duygusal unsuruna İngiliz yazarlar dikkat çekmiştir. Shaftesbury, insandaki "ahlâkî duygu"nın varlığını yani doğruyu yanlıştan ayırma imkanını veren duygusal bir tepkinin varlığını kabul etmiş ve bunu insan aklının evrensel düzenle uyum içerisinde bulunduğu gerçeğine dayandırmıştır. Butler, ahlâk ilkelerinin insan yapısının ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürmüş ve vicdanı, özellikle, iyi hareketlerde bulunmak için doğuştan gelen bir istek olarak nitelemiştir. Adam Smith'e göre, başkaları için hissettiğimiz duygular ve onların bizi onaylamasına ya da onaylamamasına karşı gösterdiğimiz tepkiler, vicdanın çekirdeğini oluşturmaktadır.

⁴⁹ "*Conscientia*" Latince vicdan anlamına gelir ve batı dillerine vicdan Latince'den geçmiştir. İngilizce ve Fransızca'da ise vicdan "*conscience*" kelimesiyle ifade edilir. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İst., 1341, s. 124-126.

⁵⁰ Nişanyan, S., *Sözlerin Soyağacı.-Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü*, Adam Yayıncılık, İst., 2007. Erişim: <http://www.nisanyansozluk.com/>

⁵¹ Strohm, Paul, *Conscience -A Very Short Introduction*, Oxford University Press, NY, 2011 s. 6.

Kant, vicdanı her türlü özel içeriğinden soyutlamış ve başlı başına bir görev duygusu olarak görmüştür. Dinsel anlamda "kötü vicdan"ı eleştiren Nietzsche, gerçek vicdanın insanın kendini onaylamasından, "kendine evet diyebilme" yeteneğinden kaynaklandığını öne sürmüştür. Max Scheler, vicdanın akla uygun bir yargının ifadesi olduğuna, ama düşünce ile değil de, duygu ile varılan bir yargı olduğuna inanmıştır.⁵²

Avrupa düşüncesinde, zaman içinde, "vicdan" teriminden hareketle "bilinç" (*consciousness*) teriminin doğduğunu ve 18. yüzyıldan itibaren, özellikle Descartes'ta ve onu izleyen düşünürlerde, vicdan ve bilinç kavramlarının kendi başlarına anlamsal özerklik kazanarak, birbirleriyle ilintili halde fakat farklı anlamlar içeren koşutlar şeklinde kullanıldıkları görülmektedir.⁵³ Çağdaş anlamda da "vicdan" terimi doğru-yanlış konusunda ahlâkî ve normatif bir çağrışım taşıırken, "bilinç" ya da "akıl" terimi daha ziyade ahlâkî çağrışımından bağımsız, bilgibilim ve uslamlamayla ilgili bir kavrama işaret etmektedir. Vicdan ve akıl kavramlarının anlam olarak farklı ama birbirleriyle derinden ilintili halini ve insanlık durumunu anlatırken birbirlerini tamamlayıcı şekilde kullanılmasının örneklerini çok daha yakın zamanlarda görmek mümkündür. Örneğin, II. Dünya Savaşı'nın ardından kaleme alınan ve bütün insanlığa hitap edecek ve dünya barışına yardımcı olacak

⁵² Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s. 171-172.

⁵³ Güzeldere, G., "The Many Faces of Consciousness". *The Nature of Consciousness* (1997), N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, MIT Press. Bkz. *Psikeart*, Vicdan Özel Sayısı, Sayı: 25/2013, s.14.

şekilde evrensel gözlemler ve ilkeler içermesi ümidiyle 1948 yılında yayımlanan *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*'nin ilk maddesi, şöyle demektedir:

"Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar."

Buradaki temel varsayım, aklın ve vicdanın, insan doğasından gelen ve insan türünün bütün bireylerinde var olan, birbirlerinden farklı fakat birbirlerini tamamlayıcı işleve sahip en temel iki kapasite olmasıdır. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'ndeki bu giriş varsayımı, vicdan kavramının düşünce tarihi içinde izlediği yolla örtüşmektedir. Öte yandan, vicdan kavramına derin bir kuşkuyla yaklaşan ve tam da bu tür bir nitelendirmeyi reddeden görüşlerin, özellikle 19. yüzyıldan itibaren çoğaldığı ve giderek 20. yüzyıl ortalarında en güçlü hale geldikleri görülmektedir.⁵⁴ Frankfurt Okulu düşünürlerinden Max Horkheimer'a (1895-1973) "*Akıl Tutulması*" kitabını yazdıran ruh hali, birçok başka düşünür için aynı zamanda bir "vicdan tutulması" dönemine işaret ediyordu denilebilir.⁵⁵

Vicdan, ahlâkî bir yasaya göre değil, ahlâkî emirler alanını aşan bir realiteye katılımına göre yargıda bulunursa, "ahlâk ötesi" (transmoral) olarak isimlendirilebilir.⁵⁶ Bu öğreti, hiçbir dîni yönlendirme olmaksızın insanın fıtraten

⁵⁴ Aydınlanmadan sonra aklın öncelenmesi, her durumun salt akıl merkezinde değerlendirilmesi, insanı 'bütünsel' bir varlık olduğuna ilişkin yapısından uzaklaştırma sonucu duygunun yok sayılması, bu duruma sebep olmuştur denilebilir.

⁵⁵ Güzeldere, Güven, "Vicdan: Bazen Sızlar!", *Psikeart*, s. 9.

⁵⁶ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 55-70.

ahlâkî eğilim taşıdığı ve dolayısıyla vâ'z edilen ahlâkî emirlerin ötesinde bir potansiyele sahip olduğu ve aslında dinin de insanda bulunan bu zemin üzerine kurgulandığı anlamına gelmektedir. Vicdan da dinin teorik ifadesini pratikleştirme misyonuna sahiptir.

Görüldüğü üzere vicdan, insanlığın gelişmiş örneği olan ve ilk vahye muhatap kılınan Hz. Adem'den itibaren tüm dönemlerin yasalarının ve vahiylerinin temellerini oluşturan, insanlık tarihiyle eş zamanlı ele alınıp incelenmiş bir olgudur. Antik Yunanla literatüre geçmeye başlayan bu konu, erken dönem Stoacılığında ilk defa ahlâkî zeminde irdelenmiştir. Daha sonra Stoa düşüncesi vicdanı, 'kişinin kendi bütünsel yapısı içerisindeki uyum bilinci' şeklinde tarif ederek vicdanın kişiye ait fitrî bir meleke olduğu konusuna ciddi bir vurgu yapmıştır. Yahudilik Stoa düşüncesinden bir adım daha ileri giderek, vicdanı, kişinin zihni ve duygusal boyutunu ifade eden kalp kelimesiyle karşılayıp, bu olguyu insanın merkezine yerleştirmiştir. Hristiyanlıkta bu kavram, teolojik temelden yoksun olmayan fakat ahlâkî bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu insanî meleke, kişinin bireysel otoritesinden alınıp kilise otoritesine verildikten sonra problemli hale gelmiştir. Bu durum 'Otoriter Vicdan Eleştirisi' başlığında daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Batı düşüncesine gelindiğinde ise vicdanın hem ahlâkî hem de bilgisel bir zemine oturtulduğu görülmektedir. Bu iki yönün insanın ayrılmaz parçaları olduğu bilinci hakim olmuştur. Fakat Aydınlanma'yla birlikte insan sadece akla indirgenmiş ve insanın bütünsel yapısı göz ardı edilmiştir.

İslam'la birlikte 'düşünce, duygu ve davranış' birlikteliği dinin temeline yerleştirilmiş; amaç olarak vicdana ters düşmeyen, maslahat olarak vicdanı

önceleyen hitap zinciri insanlığa bir rehber olarak sunulmuştur. Başka bir deyişle vahiyle insanın aklı ve vicdanı muhatap alınmıştır.

I. BÖLÜM

VİCDANA DAİR TEOLOJİK VE ANTROPOLOJİK SÖYLEMLER

A. VİCDAN VARLIK İLİŞKİSİ

Sözlükte "kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak" anlamlarındaki *vecd* kökünden türeyen *vücûd* aynı kökten türeyen *vicdân* ile birlikte algılamak (idrak) manasında da kullanılmaktadır.⁵⁷ Arapça *masdar* formundaki *vücûd* kelimesi, beş duyunun her biri aracılığıyla elde edilen veya algılanan şey, başka bir ifadeyle beş duyunun her biri aracılığıyla var olduğu anlaşılan şey anlamına gelmektedir.⁵⁸ *Vücûd* kavramı, ortak olarak iki anlama delalet etmektedir. Birincisi epistemolojik anlamda, "bulma/algılama/hissetme" anlamına, ikincisi ise ontolojik anlamda, "bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olduğu" anlamına delalet etmektedir. Birinci anlam kastedildiğinde, *mevcut* demek "algılanan/hissedilen şey" demek olup, ikinci anlam kastedildiğinde ise, "a'yânda (dış alemde) var-olan meydana gelen şey" demektir. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik anlamdaki varlık "zihnî varlık" ; ontolojik anlamdaki varlık ise zihnin dışında bizzat

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, "v-c-d" mad.

⁵⁸ İsfahanî, *Müfredât*, s. 1537-39

varlığı bulunan "haricî varlık" tır.⁵⁹ Varlık sözlüksel anlamda "zat" manasına gelmektedir.⁶⁰ Vücûd, yok iken varlık alanına çıkmanın ifadesidir. Dolayısıyla insanın özyüklemi, var olmaktan ibarettir.⁶¹ Varlık, tanımlanmaya ihtiyaç dahi gerektirmeksizin⁶² bizatihi anlam ve değer ifade etmektedir. Bir varlığa sahip olan insan da var olması sebebiyle kendinde bir anlam ve değer taşır. Bu özelliği onun kendi dışındaki varlıklara da anlam ve değer yüklemesini gerektirmektedir. İnsan, yalnızca duyularıyla algılayan değil aynı zamanda aklı ve vicdanıyla da değer

⁵⁹ Razî, *Mefatihü'l Gayb*, I/164.

⁶⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7, 42, 43, 104; Neseî, *Tabîratu'l Edille*, C. I, s. 70.

⁶¹ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 27.

⁶² "Varlık" kavramı bir şey ve zorunlu örneklerindeki diğer ve "aşkın" kavramlar gibi, zihin tarafından doğrudan kavranır; çünkü o en basit kavramdır ve bu sebeple başka kavramlara dayanılarak tarif edilemez. Gerçekten bu kavram o kadar şümullüdür ki, karşıtı olan 'yokluk' bile ona müracaatla kavranabilir. Bkz: Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1987, s. 117; "Varlığın tanımı nedir?" şeklindeki bir soruya İbn Sina, tıpkı niçin bütün parçadan büyüktür diye sorulamazsa, aynı şekilde varlık için de "nedir?" diye sorulamaz. Çünkü varlık kendiliğinden tasavvur edilir, bütün tasavvur edilenlerden daha yalın (basît) ve öncedir (evvel) diyerek cevap verir. İbn Sina, *Ecvibe an Aşere Mesail*, s. 112; Ayrıca bkz. İlahiyat I, s. 29-36. Bu niteliklerinden ötürü "varlık" kavramı, kendi dışındaki bütün kavramların nedeni olmaktadır. Hatta "yokluk" kavramı bile ona dayanılarak anlaşılabilir. İbn Sina, *eş-Şifa*, İlahiyat I, s. 32 vd.; Peker, Hidayet, *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa, 2000.

atfeden varlıktır. Vicdan, varlığın ve bütünlüğümüzün tanığıdır.⁶³ Bu bağlamda vicdandan uzaklaştıkça varlıkla olan bağı kopması kaçınılmazdır.

Heidegger'e göre Dasein'in⁶⁴ kendisi tarafından kendi varoluşuna dair imkanını delillendirebilmemiz lazımdır. O, *Dasein'in bir fenomeni* olmasını görmezden gelemeyeceğimizi söyleyerek *vicdana* işaret eder. Dasein ancak, kendine ait en derin potansiyele, varlığın-bizzat-kendi-potansiyeline (*potantiality-for-being-its-self*) çağıran vicdan (*gewissenruf*) yoluyla kendini ortaya koyabilir. Heidegger bu şekilde vicdana başvurmayı, "bir bilince sahip olmayı isteme" ya da "kararlılık" (*entschluss*) diye nitelemektedir.⁶⁵ Ona göre vicdan, sadece Dasein'in anlık minvali içinde *var* olup kendini bir vakıa olarak sadece fiili varoluş sırasında ve onunla birlikte beyan edebilir.⁶⁶ Dolayısıyla var olmak, vicdanlı olmayı da beraberinde getirmektedir.⁶⁷ Heidegger, vicdanın varlığa ait olduğunu, doğuştan varlıkla birlikte bulunduğunu, varlığın varlık olmasını vicdana bağlayarak ifade etmiştir. Burada Heidegger'e yöneltilebilecek bir eleştiri olması açısından, insanın bütünlüğünün göz

⁶³ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 158.

⁶⁴ Heidegger'e göre Dasein, 'varolma tarzı', anlamına gelmektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 283.

⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 298; aktaran: Yıldız, Murat, "Heidegger'in Din Felsefesi", J. Williams, Martin Heidegger's Philosophy of Religion (Canadian Corporation for Studies in Religion, Canada, 1977, part 2). *Tabula-Rasa*, 2 (6): 187-224, 2002. (M. Türkeri ile birlikte).

⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 282-285.

⁶⁷ Elmalılı, *Metelib ve Mezahib İçinde Dibace/Önsöz Kısmı*, s. XXIII.

ardı edilmemesi gerektiğini ve varlığın var olmasını delillendirenin salt vicdan olmadığını söylemek önem arz etmektedir.

İnsan otonom bir varlıktır. Kendine özgü ve özerk bir yapısı bulunan, insan onuruyla bağdaşmayacak hiçbir kişi ya da şeye tabi olmayan, doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin arasında tercihte bulunabilme kapasitesi olan, kendi kendini yönetme yetkisi ve yeteneği olan, özgür bir varlıktır. İnsanın otonomluğu ise ancak vicdanı sayesinde anlam kazanmaktadır. İnsanın bu yapısı yaratıcısıyla bağlantısının olmadığı anlamına gelmemektedir. Varlığının farkına varan insanın yapacağı ilk sorgulama, kendisini var ediciye ulaştıracaktır. Var edilen ve varlığının gereğini yapan insan tarafından Tanrı bilincine varılması vicdanın aktif hale geldiği ilk noktadır.

İnsan özgür bir varlıktır. Vicdan özgür insan modellemesinde önemli bir unsurdur. Özgürlüğün tanımı akla ve vicdana uygun hareket etmeyi içine almaktadır. Mâturîdî'ye göre özgürlük kişinin psikolojik olarak farkında olduğu bir haldir. Her mükellef, cebr ve zorunluluk altında olmadığını iç duyular ve şuur ile bilir.⁶⁸ Böylece kişi bir şeyi yapmaya muktedir olduğunu ve gerçekleştirdiği işin tersini yapmayı da tercih edebileceğini bilir ve bunu benliğiyle hissederek⁶⁹

Özgür olan insan, iradî olarak seçtiği davranışları neticesinde kendini yargılamayı bilen varlıktır. Kendini yargılama, insanı öteki canlılardan ayıran en belirgin niteliklerden biridir. Yargı, varlığın özüdür ve benlik bilincine

⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İst., 2014, s 364.

⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 465.

dayanmakta,⁷⁰ varlığın sonlu, sorgulanan, tartışılan olmasını ifade etmektedir. Sorgulanan olmak, var eden zorunlu varlık karşısında, varlık sorumluluğuna uygun bir şekilde bulunmayı gerektirir.⁷¹ Burada devreye vicdan girmektedir, çünkü sorgulamanın akabinde gelen yargılamayı vicdan yapmaktadır. Yargılama bir bilgi aşamasına ulaşmanın ve belli bir aydınlık düzeyine çıkmanın olumlu bir sonucu ve olgunluk belirtisidir.⁷² Vicdan varlığın hayatını yönlendirmesinde başat rol oynamaktadır.

Vicdanı özel ahlâkî durumlara has bir çerçeveye indirgemeksizin, aslında onun kendi varlığına ilişkin aslî özelliğini tanımamız gerekmektedir.⁷³ Doğuştan verili olan vicdan, kendi içinde bir fenomendir. Fenomen kendini ifşa edendir.⁷⁴ Kendini ifşa edişi, aktive olmasıyla doğru orantılıdır. Bu bağlamda vicdanın geliştirilmesinde insanın seçimleri rol oynamaktadır. Potansiyel olarak bireyde var olan bir değeri kullanmamak/aktifleştirmemek insan onuruyla bağdaşmamaktadır.

Varoluşsal olarak vicdanın varlığı ve işlevselliği hakkında Heidegger'in 'dasein, her bir duruma temelde ölümlülüğünün ve bunun gerektirdiği her şeyin

⁷⁰ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 29; Eyüboğlu, İsmet Zeki, *İnsanın Boyutları*, Çağdaş Yay., İst., 1979, s. 141-142.

⁷¹ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 29.

⁷² Eyüboğlu, İsmet Zeki, *İnsanın Boyutları*, s. 142.

⁷³ Martin, Wayne, "Conscience and Consciousness: Rousseau's Contribution to the Stoic Theory of Oikeiosis";

bkz: <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/martin.pdf>

⁷⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 23.

bilincinde olarak yaklaşır' ifadesiyle vicdanın ölümle bağlantısı yani ölümün vicdana olan etkisi hakkında söyledikleri dikkat çekicidir. Heidegger, bireylerin belli durumlardaki eylemleriyle ilgilenmez. O sadece, beşerî varoluşla ilgili teorik analizinin, hayatın gerçek yönüyle yani pratikle ilişkisinin nasıl olduğunu göstermek ister. Ölümü düşünen bir kimse (ölüme-doğru-varlık), sadece bugünü için yaşayan kimseden farklı hareket edecektir.⁷⁵

Sonuç olarak yokluğun (*ma'dum*) zıttı olarak var olmak (*v-c-d*); bilinci, farkındalığı, benlik şuurunu, kendi varlığının ve varlığın devamı için gerekenlerin verililiğini anlamlandırmayı, var olana değer atfetmeyi anlam alanı içerisine almaktadır. Bunun sonucunda da *vicdan*, insanı oluşturan düşünce, duygu ve davranış boyutlarının tümünü kapsayan, insan varlığının (*vucûd*) bütününe işaret eden ve insanı iyiye doğru aktif kılan bir yetidir, değerlendirmesini yapabiliriz. İnsanı akleden, kendisine özgürlük verilmiş, iradeli, sorumluluk ve ihtiyar sahibi bir varlık olarak yaratanın (*Vâcid*) insandan beklediği tüm bu yetileriyle kendisini gerçekleştirmesidir. İnsanın var olmasını (*mevcûd*) değerli ve anlamlı hale getiren de budur. Bireyin hakikatin farkına varmasını sağlayan bu yeti, kendi dışındaki varlıklarla da (*mevcûdât*) sağlam bir zemin üzerinde ilişki kurmasına imkân tanımaktadır. Varlıkla kurulan bu ilişki sonucunda insan, varlığı tanır ve yeryüzünü

⁷⁵ Yıldız, Murat, "Heidegger'in Din Felsefesi", J. Williams, Martin Heidegger's Philosophy of Religion (Canadian Corporation for Studies in Religion, Canada, 1977, part 2). Tabula-Rasa, 2 (6): 187-224, 2002. (M. Türkeri ile birlikte); http://www.angelfire.com/psy/muratyildiz/hdf.htm#_ftn1

yaşanılır kılmak adına, verili olandan hareketle tasarımını ve yaratıcılığını (*îcâd*) ortaya koyar.

Vicdan, insanın kendi dışındaki tüm varlıklarla kurduğu ilişkinin ahlâkî bir zeminde şekillenmesine etki etmektedir. İnsanın öncelikli olarak kendisiyle, daha sonra Tanrıyla, diğer insanlarla ve kâinatla kurduğu, vicdana dayalı karşılıklı ilişki (*tevâcüd*), hakk, adâlet ve merhameti, varlığın temeline oturtmaktadır. Tanrı'nın varlıkla kurduğu ilişki de aynı şekilde bu temele dayanmaktadır. Varlıklar arası ilişkiyi bu temelden yoksun düşünmek, hakkın zıttı olarak batılı, adâletin zıttı olarak zulmü ve merhametin zıttı olarak gaddarlığı kaçınılmaz kılar.

B. VİCDANIN KAYNAĞINA DAİR TARTIŞMALAR

1. Vicdan Teorileri

Vicdanın nasıl bir şey olduğu, vicdanın kaynağının ne olduğu gibi sorulara karşılık olarak çeşitli teoriler geliştirilmiştir. *Vicdanın Kaynağına İlişkin Teoriler* başlığı altında, vicdanın doğuştan olduğu teorisine karşı vicdanın doğuştan olmadığı sonradan kazanıldığı savunulmuştur. *Söylem Teorileri*, teolojik-metafizik, rasyonalist-pozitivist ve antropolojik tezler olarak tarafımızdan gruplandırılmıştır.

1.a. Vicdanın Kaynağına İlişkin Teoriler

a. Vicdanın Doğuştan Olduğu Düşüncesi

Vicdanın doğuştan olduğunu ileri sürenler, vicdanı fitrat üzerine temellendiren düşünürlerdir. Onlara göre vicdan, insanın doğru yargıda bulunması için doğuştan gelen bir yetidir ve bu yeti onun fitratına (doğasına) yerleştirilmiştir. Ahlâk duygusu, insanda adeta içgüdü halinde bir güçtür. Açlık, susuzluk gibi doğal ve zorunludur.⁷⁶

⁷⁶ Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", Akademik Araştırma Dergisi, 2003, S. 18, s. 133-134.

Vicdanın doğuştan geldiğini ileri sürenlerin başında Cicero, Descartes, David Hume, Rousseau, Kant ve Toynbee, Muhyiddîn İbn Arabî gibi filozoflar gelmektedir. Doğuştan geldiğini ileri sürenler vicdanı tek başına değerlendirdikleri gibi, bazıları vicdanı duyguya ve kalbe, bazıları akla, bazıları beyne ve soyaçekime dayandırır.⁷⁷ Vicdanı duyguya dayandıran İskoçya Okulu; vicdanı, soyaçekime dayandıran tekâmülcü görüş; vicdanı deneye dayandıran çağrışımçı görüş ve vicdanı akla dayandıran akılcı görüştür.⁷⁸ Burada tekâmülcü ve çağrışımçı görüşü savunanlara göre vicdanın hata yapabilmekte olduğu, İskoçya ekolünde ve akılcı ekole göre ise vicdanın hata yapmaz ve yanılmaz olduğu görülmektedir.⁷⁹

b. Vicdanın Sonradan Oluştığı Düşüncesi

Vicdanın tecrübe, toplum ya da tekamül yoluyla oluştuğunu savunanların karşı çıktıkları düşünce vicdanın doğuştan olmasıdır. Vicdanın sonradan oluştuğunu söyleyenlerin başında ise John Lock ve Stuart Mill gelmektedir. Erol Güngör'ün vicdan anlayışı da bu yöndedir. Locke, vicdanın doğuştan olan, her türlü tecrübeden önce gelen a priori bir yasa olduğunu kabul etmemektedir. Locke, bu yasanın ahlâk

⁷⁷ Saltuklu, Zübeyir, *Vicdan (Ahlâk-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)*, Fenomen Yay., Erzurum, 2012, s. 8.

⁷⁸ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 96-97; ayrıca bkz., Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İ. Kuçuradi, Hacettepe Üniv. Yay., Ank., 1982, s. 19.

⁷⁹ Erdem, *a.g.e.*, s. 126.

kavramlarımızı yönettiğini ve bizim hareketlerimizi düzenleyen bir otorite olduğu fikrini şiddetle eleştirmektedir.⁸⁰

Bedia Akarsu, Locke'un vicdan anlayışını şu şekilde aktarır: "Pratik sorulara uygulandıklarında vicdan da akıl da aynı anlama gelir. Akıl ne yasadır ne yasa koyucudur; sadece, yasaları bulmak tanımak ve onları yorumlamak yeteneğidir. Bilginin özel bir alanını kuran pratik bir akıl yoktur. Vicdanı doğuştan olan, her türlü deneyden önce gelen bir yasa olarak gören ve bu yasanın ahlâk kavramlarımızı yöneten ve bizim hareketlerimizi düzenleyen bir otorite olduğunu böylece de bir yasa koyucu ve aynı zamanda yasa ve yargıç olduğunu kabul eden her türlü vicdan üzerindeki anlayışları reddeder. Böyle bir vicdan olsaydı, insan karakterinde de değişmez olan hep aynı kalan bir öge bulunmuş olurdu. Böyle bir şeyi Locke, deney metoduna bağlı kalarak kabul etmez. Ona göre böyle bir şeyi kabul etmek, her doğal gücün işlemlerle yetkinleştiğini, bir yana bırakılırsa zayıfladığını gösteren deneylerle çatışırdı. Doğuştan kavramlar ne düzeltilebilir ne iyileştirilebilir ne de bozulabilirler. Böylece Locke o zamana kadar ki vicdan öğretilerinin tersine vicdanın ancak bir yargıç olabileceğini ama hiçbir zaman yasa ve yasa koyucu olamayacağını savunur. Vicdan yasa olarak geçen her şeyi yargılar, ona uyar ya da onu yadsır. Yasanın olmadığı yerde vicdan da yoktur. Yasa koyucunun olmadığı yerde yasa da yoktur."⁸¹

Erol Güngör de büyük ölçüde Locke'u takip etmektedir. Ona göre vicdan bir kaideler sistemidir; bu sistem insanın kendi davranışları veya başkalarının davranışları hakkında "doğru" veya "yanlış" şeklinde yargılar yapmasına yarar. Aynı

⁸⁰ Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Kitabevi, İst., 1998, s. 159.

⁸¹ Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İst., 1982, s. 129.

zamanda vicdan Tanrı, insan, cemiyet ve kendi benliğimiz hakkındaki inançlarımızdan meydana gelmiş bir iç kontrol mekanizmasıdır.⁸² Ancak Güngör, vicdanın doğuştan insanlarda bulunduğu düşüncesine katılmamaktadır.⁸³ Ona göre vicdan dediğimiz meleke ancak sıkı ve düzenli bir ahlâk terbiyesi sonucunda meydana gelir yoksa vicdan insanın doğuştan bir yetisi değildir.⁸⁴ Güngör, vicdanın oluşmasını anne-baba, yetiştirici, öğretmen gibi haricî kontrol gücünün, bir iç kontrol mekanizması haline dönüşmesiyle açıklamaktadır.

Güngör, bu durumun gerçekleşmesi için çocuğun belli bir benliğe ve olgunluk seviyesine ulaşması gerektiğini belirtir. Bu konuda gelişim psikolojisinin verilerine başvuran Güngör, vicdan gelişiminin yedi yaşından sonra başladığına işaret etmektedir.⁸⁵ Ona göre, küçük çocukta vicdan yoktur. Fakat küçük çocuğun hayat tecrübesi, onda teşekkül edecek olan vicdanın kuvvetini belirler. Bu yüzden vicdan herkeste aynı kuvvette değildir. Kişi yeterli zihinsel kemale ulaştıncaya davranış kurallarını bir sistem halinde benimser ve artık davranışlarını bu sisteme göre değerlendirir. Artık kişide vicdan teşekkül etmiştir. Ona göre bu vicdan bizi hem ahlâkî davranışta tutarsızlıktan kurtarır hem de dışardan kontrol olmadan da ahlâklı davranmamızı sağlar.⁸⁶

⁸² Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken, İst., 2000, s. 129.

⁸³ Türkben, Yaşar, "Erol Güngör'ün Vicdan Anlayışı", *A. Ü. TAED* 42, Erzurum 2010, s. 328.

⁸⁴ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 59.

⁸⁵ Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken, İst., 1998, s. 46 vd.

⁸⁶ Güngör, *a.g.e.*, s. 59.

Stuart Mill de vicdanın tamamen kazanılmış olduğunu ileri sürer. Ahlâk duygusu doğuştan değildir. Sempati, korku, türlü dini duygular, eylemlerin etkileri ile ilgili deneylerimiz, kendimizi saymak, başkasının bizi saymasını istemek gibi bileşimin sonucunda bu duygu oluşur.⁸⁷ Ona göre insan yaradılış itibarıyla bencildir. Kendi mutluluğunu önde tutar. Fakat hayat ile karşılaşması sonucu birçok tecrübeler sonucunda da hasbî özellikler de kazanmış olmasına rağmen vicdanın temeli menfaatçi bir zemin üzerine kurulmuştur.⁸⁸

Feuerbach da vicdanın a priori olmadığını savunur. Kendince gerekçelendirdiği iddiasını edime bağlar. Ona göre, kötünün bilinci kötülükten kaynaklanmaktadır ve kötülük görmekten önce gelen, a priori bir vicdan mevcut değildir.⁸⁹

Vicdanı, insanın doğuştan getirmediğini ve bütün yüksek derecedeki zihin kavramları gibi vicdanın da toplumun eseri olduğunu ileri süren düşünürler arasında Durkheim ve diğer sosyologlar bulunmaktadır. Bunlara göre de vicdan, ferdî değil kolektif (sosyal) şuurun bir yansımasıdır. Spencer da Locke gibi deneyci bir filozof olarak vicdanın, insanın hayatında yaptığı deneylerin bir sonucu olarak oluştuğunu düşünmektedir. Spencer, "tekâmül teorisi" ile insan türünün binlerce yıl süren

⁸⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İst., 1980, s. 746.

⁸⁸ Çankı, Mustafa Namık, *Ahlâk*, Devlet Matbaası, İst., 1928, s. 68.

⁸⁹ Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s.159.

deneyleri sonunda birçok kavram kazandığını ve kazanılan sonuçların soyaçekimle bireylere geçtiğini savunur.⁹⁰

1.b. Söylem Teorileri

a. Teolojik-Metafizik Tez

Bu teori, vicdanı değişmez, ebedi ve mutlak bir kanun şeklinde gösteren teoridir. Adeta bir işçinin yaptığı şeyde bıraktığı bir damga gibi, bu da insanlık açısından en yüksek bir işaret olarak, yaratıcı tarafından kalplerimize nakşedilmiş ilahi bir nişandır.⁹¹

Ortaçağın genel perspektifine uygun olarak Thomas Aquinas'a göre insan tabiatı (*natura humana*), Tanrı'nın soluduğu nefestir. Tanrı insana içsel muhakeme yeteneği (vicdan) bahşetmiştir. Söz konusu içsel muhakeme yeteneği iyi ve kötünün belirlenmesinde kaynak oluşturmaktadır.⁹²

Daha sonra Thomas Müntzer (1488-1525) ve onun mezhebinin tüm taraftarları, Tanrısal ruh'un, bireyle konuştuğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, kişi kendi kendine değil, içindeki Tanrı'yla konuşmaktadır. Müntzer'e göre, acı çekerek

⁹⁰ Pazarlı, *İslam'da Ahlâk*, s. 98-99; ayrıca Toynbee de vicdanı soyaçekime dayandıranlar arasındadır. Bu konuyla ilgili Ikeda ve Toynbee'nin yaptığı uzun tartışmalar için bkz: Toynbee, A. ve Daisaku Ikeda, *Yaşamı Seçin*, Çev. Umur Arık, Ank., 1992, s. 374-379.

⁹¹ Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s. 22.

⁹² Precht, *Egoist Olmama Sanatı*, Çev. F. Gürbüz, Pegasus Yay., İst., 2014, s. 16.

hakikate açık olmak, hakikate ulaşmanın yoludur. Coşkucular ise, kişinin içindeki bu *Tanrısal* sesi çok somut bir anlamda anladıkları için, onu vicdanla özdeşleştirmişlerdir. Bu şekilde vicdan, ahlâkî eylemlerin sadece bir yargıcı değil, dinsel anlayışın da bir kaynağı olmuştur. Onlara göre, içsel ışığın ifadesi olarak vicdan, ilham edici bir karaktere sahiptir.⁹³

Ancak, vicdan aracılığıyla olan böyle bir ilhamın içeriğinin ne olduğu tartışılmıştır. Pratik akıl ve içsel ışık arasındaki farklılığın ne olduğu da ortaya çıkan diğer bir sorudur. Sonuç olarak varılan nokta, ilham edici vicdanın mistisizmin ahlâkî rasyonellikle bir bileşimi olduğudur. Ancak, bu sonuca göre vicdan, kutsal kitap ve gerçek Hristiyan geleneğinin ötesinde herhangi bir şey ilham etmez.⁹⁴ Bu ise vicdanın kendi imanlarına indirgenmesinden başka bir şey değildir. Halbuki vicdan tüm indirgemeci yaklaşımlardan uzak insana ait genel bir kavramdır.

Rousseau ise vicdanın, Tanrısal içgüdü, ölmez göksel ses, cahil ama zeki, hür bir varlığın yol göstericisi, iyilik ve kötülüğün yanılmaz yargıcı, kişinin özünü yükselten, davranışlarını töreye uygun kılan, bir kavram olduğundan söz etmektedir. Ona göre, kişiyi Tanrı'nın benzeri kılan şey de vicdandır. Vicdan olmasaydı insanla hayvanın farkı olamayacağını ifade ederek, ontolojik bir varlık olan insanın diğer canlılardan farklı olan en önemli ayırıcı özelliğine vurgu yapmıştır. Fakat Rousseau, akla göre vicdanı incelemekte ve önemsemektedir. Burada *Tanrısal içgüdü* ifadesini de Bertrand eleştirmektedir. Rousseau ile beraber "vicdan doğal bir içgüdü" veya "ilahi bir içgüdü" demek, vicdanın değerini indirgemektir. Yoksa vicdanı abartarak

⁹³ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 61-62.

⁹⁴ Tillich, *a.g.e.*, s. 55-70.

övmek demek değildir,⁹⁵ diyerek vicdanın içgüdü olmadığına vurgu yapmaktadır, ona göre vicdan akıldan başka bir şey olmadığından bunun için aklı öncelikle insanın doğal içgüdüğü kabul etmek gerekmektedir. Zaten doğal içgüdü, hayvanın aklı demek olduğundan adeta çocukçasına kelimeler ve kötüye kullanılmış ifadeler olmaktan başka bir şey yapılmamış olur.⁹⁶ İçgüdülerine göre hareket eden insan, çoğu zaman böyle bir vazifeyi yerine getirdiğinin farkında bile değildir,⁹⁷ ifadesi de vicdanı içgüdüye indirmenin farkındalık ve bilinç açısından yanlış olduğunun göstergesidir. Vicdan bir içgüdü değildir.⁹⁸ Vicdanda farkındalık ve şuur⁹⁹ esastır. İhtiyarî olması da bunu göstermektedir.

⁹⁵ Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s.17.

⁹⁶ Bertrand, *a.g.e*, s. 17-18.

⁹⁷ Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti", *AÜHFD*, Yıl 1965-66, C. 22-23, Sayı 1-4, ss. 675-690. Modern Psikolojiye göre insan hareketleri başlıca dört saikin sonucu olarak yapılmaktadır veya bu dört saik insanların farklı davranışlarına sebep olmaktadır: 1- İdeo-motor temayülü, 2- Arzular, a- Organik istekler veya ihtiyaçlar, b- İçgüdüler, c- Doğuştan gelen genel istidatlar, 3- Gayri Şuuri Akli Temayüller, 4- Vazife duygusu (vicdan). Başlıkları altında içgüdü ve vicdan ayrı kategorilerdedir.

⁹⁸ İçgüdü terimini ilk kullanan kişi Mc Dougall bütün düşünce ve davranışlarımızın; öğrenme ve yaşantılarla yönetilişi değiştirilebilir olan bir grup kalıtsal içgüdünün sonucu olduğunu savunuyordu. İçgüdü teorisine göre insan, hedef ve amaçlarını seçen bir varlık olmayıp, davranışı tayin eden veya onu motive eden içgüdüsel güçlerin -ki Mc Dougall 18 içgüdü sayıyordu- elindeydi. Freud da insan davranışının

Rousseau'nun doğal vicdan düşüncesi, Kant'ın düşüncelerini etkilemiş ve XIX. yüzyıl düşüncesinin şekillenmesinde bir rol üstlenmiştir. Kant'ın ahlâk konusunda bilinen üç emri şöyledir: Vicdanına göre davran, çünkü vicdan hem genel bir yasayı belirtir, hem insanlığı bir erek sayar, hem de kendi yasasını kendi koyar. İnsan özgürdür, vicdan da bu özgürlüğün bilincidir. İnsan özgür olmasaydı elbette sızlayan bir vicdanı da bulunmazdı. İyilerle kötülerini birbirinden ayıran bu vicdan, her insanda insanlığın ortak bir yanı olarak vardır.¹⁰⁰ Ona göre vicdan, kişi yasaya aykırı bir davranış yaptığında, ne gibi bir gerekçe bulursa bulsun susturamadığı

tain edilmesinde iki temel ama bilinç altında işleyen, kuvvetli bir motivasyonel gücün varlığını savunuyordu.

http://ilim2000.tripod.com/Kitaplar/psiko_sosyal_metafizik/psikoloji.htm

⁹⁹ Şuur fenomenolijisi ile insanî varlık ontolojisini bir yerde birleştiren ve ontolojiden fenomenolojiye geçen Ülken, insanî varlığın ilk vasfının şuur olduğunu ve insanî varlık şuurdan ibaret değilse de, kendini şuurda bulacağını söylemektedir. Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, s. 267-268; Topçu'ya göre ise, düşünce ve şuur, insanın iç hallerini kendisine tanıtan aydınlıktır. Bir başka deyişle, zihnin kendi halleriyle hareketlerinden edindiği a priori bilgidir. Kişi, var olduğunu şuurla anlamakta, varlığı anlamlandırmasını ve tanımlamasını da şuurla sağlamaktadır. İnsanda şuurdan başka bir yeti daha vardır. Bu yetiyle sadece varlığı anlamlandırma ve tanımanın dışında, varlığa dair hüküm verme ve davranışların ahlâkîliğine değerlendirme söz konusudur. Bu yeti vicdandır. Şuurdan vicdana geçiş, insan varlığında bir ilerlemeyi göstermektedir. Topçu, *Ahlâk*, s. 139.

¹⁰⁰ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

"davacı"dır.¹⁰¹ Kişinin kendi yaptıklarını ahlâk yasası ile değerlendirdiğinde duyduğu "acı veren bir duygu"dur.¹⁰² Kant'ın *Metaphysics of Morals* (1797) kitabına göre vicdan, insanoğlunun içinde içsel bir ses yönelterek içsel bir mahkeme yürütmektedir. Bu ses yargılama eğilimindedir ve insanın kendi benliğiyle birleştirilmiştir. Ancak bu ses ve ruhanî içsel mahkemeye ilgili sorun şudur ki hiç kimse kendisini objektif bir şekilde yargılayamaz. Menfaat çatışması yaşanmaksızın savcı, jüri, yargıç rollerini birleştiremez.¹⁰³ Kant'ın *içimizdeki ahlâk yasası*, Rousseau'daki *derunî ı ışık*¹⁰⁴ ve Tolstoy'daki *tanrı nuru*¹⁰⁵ vicdanı karşılayan, vicdanın verili olduğuna dair ifadeleridir.

Tillich'e göre, kişisel suç ve kişisel arındırılmaya yönelik vurgularıyla birlikte Grek trajedisi gibi kültürel fenomen ya da geç dönem Yahudilikteki Tanrı'dan önce kişisel sorumluluğa yönelik ifadeler, belirli bir ben-vicdanlılığı yaratarak vicdanın ortaya çıkmasını hazırlamıştır. Modern bir filozof, 'ben'in günahla keşfedilmiş olduğunu söylemektedir. Salt mantıksal öz-vicdanlılık, böyle bir güce sahip değildir. Kanun ve suç deneyimiyle üretilen kendisi hakkında pratik bilgi olmaksızın hiçbir pratik öz-vicdanlılık ve hiçbir vicdan gelişmiş olamazdı. Genelde zihniyetin teorik tipleri olgun bir bedenden mahrumdur. Vicdanı yargılayan bir kimseden çok daha

¹⁰¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 107.

¹⁰² Kant, *a.g.e*, s. 108.

¹⁰³ Strohm, Paul, *Conscience-A Very Short Introduction*, s. 45.

¹⁰⁴ İç nuru, kalp nuru, vicdan. Rousseau, *Emile*, s. 269.

¹⁰⁵ "Kalbimizde Allah'ın nuru vardır, onun adı da vicdandır." Tolstoy, *Hız Muhammed*, Çev. Arif Aslan, Karakutu Yay., İst., 2005, s. 50.

yoğun bir şekilde saldırılarda bulunan Nietzsche bile, *vicdanın doğumunu*, görüntüsünden çıkarmaktadır.¹⁰⁶ Primitif kültürlerdeki suç ve cezanın insanüstü karakterine işaret ederek o, insanlığın daha yüksek bir seviyeye yükseltilmesi olarak vicdanın keşfini övmektedir. Ben ve vicdanın kişisel suç deneyimine bağlı olması, kötü vicdanın hakimiyetini gerçekte, literatürde ve kuramda açıklar. O, kaygılı, suçlayıcı ve yargılayıcı vicdanın, orjinal bir fenomen olduğu, iyi vicdanın sadece kötü vicdanın yokluğu olduğu ve isteyen ve uyaran vicdanın, sadece onun beklentisi olduğu şeklindeki iddiayı destekler. Ona göre, düşünen ben ve vicdan karşılıklı bir bağlılık içerisinde geliştiklerinden ve ben kendisini, olan ve olması gereken şey arasındaki bir çatlağın deneyiminde keşfettiğinden, vicdanın temel karakteri açıktır.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Bu da varlığın varlık alanına çıktığı andan beri vicdanın var olduğunu söylemekle aynı şeydir.

¹⁰⁷ Shakespeare, King Richard III, Perde V, Sahne 3'te, bireysel öz-vicdanlılık, suç ve vicdanın ilişkisinin klasik bir ifadesini verir:

Ah korkak vicdanım, biraz rahat bırak beni!...

Neden korkuyorum ki kendimden? Başka kimse yok ki burada.

Richard, Richard'ı sever; yani ben benim.

Burada bir katil var mı? Hayır. Evet, ben varım.

O zaman kaç. Ne! Kendimden mi? Büyük nedeni olmalı. Niye?

Öç alırım diye. Ne? Kendimden mi? Olmaz ki! Ben kendimi severim. Peki niye severim?

İslam ahlâkçılarının çoğuna göre de vicdan fitrî ve umumîdir. Bir yeti olarak terbiye edilebilir ve dini hükümlerle uyandırılabilir ya da aksine önemsenmezse köreltilebilir. Bu yetinin bireye verilmediği sonradan kazanılabileceği kabul edildiğinde dağ başında yaşamış, hiçbir terbiye ve tahsil almamış insanlarda vicdan denilen yetinin bulunmadığını kabul etmek gerekmektedir. Halbuki bu tür insanların bir kısmında görülen fazilet eserleri, onlarda da bu hususta bir müessirin varlığını kabul ettirmektedir. Bu müessir, adına vicdan denilen yetenektir.¹⁰⁸

Kendime yaptığım bir iyilikten mi? Yo, hayır! Ne sevmesi, kendimden nefret ederim...

Vicdanımın bin çeşit dili var,

...hepsi bağırıyor, Suçlu! Suçlu! Diye.

Ancak sonraki durumda Richard, kendisini, ben ve vicdanı bırakan mücadelenin biz-vicdanlılığına bırakır:

...vicdan, korkakların kullandığı bir sözdür...

Güçlü kollarımız, vicdan; kılıçlar, kanunumuz olur.

Haydi yürüyün! Cesaretle katılın, acele edelim;

Cennete olmasa bile, cehenneme el ele gidelim. Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 57-58.

¹⁰⁸ Tekşen, Hüsnü, *Vicdan Felsefesi*, Mustafa Asım Matbaası, 1940, s. 25; Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, s. 9.

Bilmen, vicdanı bir şeye dayandırmadan onun Tanrı vergisi olduğunu¹⁰⁹ söylemektedir. Bilmen'e¹¹⁰ ve Erdem'e göre, ancak ilâhî saflığını kaybetmemiş ve vahiyden ilham almış, onunla beslenmiş bir vicdan hayır ve şerrin ölçüsü olabilir.¹¹¹

Muhammed Gulab'a göre de, vicdanın insanoğluna zorunlu olan otoritesi tek ve sabittir. Bölünmez, değişmez ve zarfların altına girmez. Hayatın zorunlulukları önünde boyun eğmez. Hayrı emrettiği ve şerri nehyettiğinde vicdanın mantığı tektir. Her zaman ve her mekanda tüm insanların nezdinde, köle-efendi, zengin-fakir, genç-yaşlı, âlim-câhil arasında fark yoktur. O mantık, geniş, açık ve nettir. Onda şüphe yoktur, müphem yoktur. Kesin, sert ve kuvvetli bir emir mantığıdır, gevşemez ve yumuşamaz. Otorite, mantık ve kuvvette bu tekliğin kaynağı mantığın Allah'ın sesi ve lisaniyla konuşmasıdır. O'nun emrini ve nehyini ifade etmesidir. Onu susturmak ağırdır, zordur, insanı boğar. O sese isyan edilebilir, dediği yapılmayabilir belki ama

¹⁰⁹ Bilmen'e göre, "Vicdanın kıymeti pek büyüktür. Nasıl olmasın ki, vicdan bir ilahi mevhibedir (hediyedir), bir ruhi bediadir (ruhtan kaynaklanan bir güzelliiktir), insana hak ve hakikati gösteren manevi bir rehberdir." Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, İst. 1949, s. 10.

¹¹⁰ "Vicdan, bir nübüvvet menbaından (kaynağından) fezeyan eden (fışkıran) ilahi bir nurdan müstefit olmalıdır (faydalanmalıdır) ki, adam akıllı tenevvür ederek (aydınlanarak) safayı aslisini (asıl berraklığını) gösterebilsin." Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, s.10.

¹¹¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s.106.

susturulamaz. O, bu ifadeleriyle vicdanın sesini de Allah'ın sesi olarak tanımlıyor ve bir kulun sesiyle konuşsaydı insan susturabilirdi, diyerek de gerekçelendiriyor.¹¹²

Vicdan, Tanrı'nın insana bir bağıdır, insanda akıl gibi doğuştan vardır, kendiliğindendir.¹¹³ Bu anlayışa göre, vicdan vasıtasız ani bir anlama yeteneği ile iyiyi ve kötüyü ayırt eden, kimseye bağlı olmadan özü itibarıyla yetkin ve doğuştan gelen bir güçtür.¹¹⁴ Özlem'e göre, bu güç tüm yapıp ettiklerimizi yönlendiren değerlerin sezgisel bilgisine sahip olduğumuz kabul edilirse vicdan bu değerler hakkındaki a priori bilincimizin bizzat kendisi olmaktadır.¹¹⁵

Vicdanın kaynağı Tanrı ise ve doğuştan geliyor ise burada 'bir insan hem vicdanlı hem ateist olur mu?' sorusu akla gelmektedir ki birçok düşünür, ateistin ahlâkî olamayacağı iddiasını doğru bulmamaktadır. Eğer Tanrı'nın varlığına inanmadan ahlâklı olmak mümkün değilse, çevremizde gördüğümüz bazı "ahlâklı" ateistlerin durumunu nasıl açıklayacağız? Bu soruya verilen ilginç cevaplardan biri şudur: Ahlâkî ideallere sahip olan bir ateist, ne kadar inanmıyorum derse desin kalbinin derinliklerinde bir Yaratıcı'nın var olduğunu kabul etmektedir. Bu görüşü en açık şekilde dile getiren John Baille olmuştur.¹¹⁶ Owen'in de aynı görüşü

¹¹² Gulab, Muhammed, "Zamîr: Sultanuhu Ala'n Nefs", *Mecelletu'l Ezher*, C. 8, Sayı: 9, Kahire, 1937, s. 626.

¹¹³ Pazarlı, *İslam'da Ahlâk*, s. 90; Topçu, *Ahlâk*, s. 139-144.

¹¹⁴ Çankı, Mustafa Namık, *Ahlâk*, Devlet Matbaası, İst., 1928, s. 57.

¹¹⁵ Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İst., 2004, s. 35.

¹¹⁶ Baille, J., *The Sense of the Prencence of God*, London, Oxford U.P., 1962, s. 4; aktaran: Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ank., 1991, s. 192.

savunduğunu görülmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığına inanma, ahlâkın temelidir; "vicdan" dediği şey ise *Tanrı'nın sesidir*. Vicdanına göre hareket eden ateist, ahlâkın kaynağını ararken genellikle olaylar dünyasının dışına çıkmamakta, ya da bu kaynağı şahsi olmayan soyut değerler düzeyinde görmektedir. Fakat o, bilgi düzeyindeki tutumu ne olursa olsun, yüksek ideallere gönül vererek vicdanının sesini dinlediği sürece Tanrı'nın sesini de dinlemiş olur.¹¹⁷

Vicdan Kanıtı'nın da bu konu bağlamında işlenilmesi yerinde olacaktır. "İngiliz ahlâkçılar, ahlâktan Tanrı'ya varmanın yollarını irdelerken Newman vicdan kanıtıyla dikkat çekmiştir. Newman'a göre; cansız nesneler, bizde acıma ve şefkat gibi duyguları harekete geçiremezler. Bu duygular, kişiler hakkındadır. Eğer vicdanın sesini dinlemediğimiz zaman sorumluluk duyuyor, utanıyor ve korkuya kapılıyorsak bu, kendisine karşı sorumlu olduğumuz, huzurunda utandığımız ve buyruklarını dinlemediğimiz takdirde korktuğumuz bir Varlık'ın bulunduğunu gösterir. Kendisine sıkıntılarımızı havale ettiğimiz ve onu öfkелendirdiğimizde kendimizi endişeli, tükenmiş saydığımız bir varlığın imajını içimizde duyduğumuzdan şüphe edilemez. Bizdeki bu duyguların harekete geçmesi için bu duruma sebep olan akıl sahibi bir varlığın bulunması gerekir. Bir taşın karşısında şefkat ve acıma gösteremeyiz; bir atın ve köpeğin huzurunda utanç duymayız. Hatta insanın ortaya koyduğu basit bir kanunu çiğnemekle de pişmanlık ve eziklik içine düşmeyiz. Buna rağmen vicdanımız, bütün bu duyguları, kendi kendimizi suçlayıp durmamızı harekete geçiren etken olmaktadır. Yine vicdanımız, gelip geçici hiçbir

¹¹⁷ Owen, *Moral Argument for Christian Theism*, London, Allen and Unwin, 1965, s. 65; aktaran: Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 192.

şeyin varlığı ile açıklayamadığımız derin bir huzurun, bir güvenlik duygusunun tevekkül ve ümit ışıklarını üzerimize tutmaktadır. Kötü insan, kendisini kovalayan olmadığı halde kaçıp durmaktadır. Acaba niçin kaçıyor? Ondaki korkunun kaynağı nedir? O, yalnızlığında, karanlıkta ve kalbinin gizli köşelerinde kimi görmektedir? Eğer bütün bu duyguların kaynağı gözümüzle gördüğümüz şu dünya değilse, insanın idrâkini yönelttiği varlığın, tabiat-üstü ve İlahî bir varlık olması gerekir. Vicdan fenomeni, kutsal, adâletli, güçlü, her şeyi gören, herkese hakettiğini veren bir Mutlak Yöneticinin varlığını zihnimize naksetmektedir."¹¹⁸ Her ne kadar Newman, Kant'ın ahlâk kanununu fazla soyut bulmaktaysa da onun vicdan kanıtı, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yer alan ahlâk duygusu hakkındaki sözlerini hatırlatmaktadır.¹¹⁹

Vicdanının sesine kulak veren her insan kolaylıkla doğruyu ve yanlış görecektir bir aklın sahibi olabilir. Ama kimi insanlar vicdanlarının sesini duydukları ve doğruyu söylediğini bildikleri halde onu susturmaya çalışmaktan geri kalmazlar. Bu gibi durumlarda vicdanlarının sesini boğan örten bu kimseler, bir süre sonra doğrunun ve yanlışın ne olduğunu ayırt edemeyecek hale gelirler. Vicdanlılığın sınırı, her türlü kısıtlamanın, tahdidin kalktığı yerde başlar (özgür insan modeli). Bu duygu bir yerde insanın içinden, içsel kaynağından, özünden start alan bir sonsuzluğa varış yolculuğudur. Vicdan hiçbir zaman sıradan bir duygu, bir anlayış, bir oluşum

¹¹⁸ Newman, H.J., *A Grammar of Assent*, London, 1901, s. 109-110; aktaran: Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ank., 1991, s. 97-98.

¹¹⁹ Aydın, a.g.e, TDV Yay., Ank., 1991, s. 98.

ve bir uygulama zorunluluğu değildir. Bu duygu, bir yerde bir oluş meselesi olarak görünse de, kökeni itibarı ile bir doğuş olayıdır.¹²⁰

Vicdanı yaratan Allah'tır. Ancak, Allah'ın kendisi insan tarafından vicdan sayesinde keşfedilir. Vicdan olmazsa Allah keşfedilemez. *Allah hakkında şüphemiz mi var?*¹²¹ ayeti vicdanını diri tutanlar için O'nu bulmanın kolaylığına işaret etmektedir. Tanrı, mutlak kudret olduğu kadar, mutlak vicdandır. (*Adâlet/ Merhamet*). Vicdanın keşfetmiş olduğu değerlere Tanrı'nın vahiy yoluyla sahip çıkması, vicdanın tarihi süreç içindeki garantisidir.¹²²

b. Rasyonalist/Pozitivist Tez

18. yy.dan itibaren katı Rasyonalist çevreler aydınlanmaya da temel oluşturan vicdanın kaynağının insan aklı olduğunu savunmaktadırlar. İyi ve kötünün belirlenmesinde akıl yegâne kriterdir.¹²³

Rasyonalist yaklaşım antropolojik ve evrimci görüşün eleştirisini de kendi içinde yapmaktadır. 'Vicdanın oluşum teorisinin eleştirisi' başlığı altında Alexis Bertrand, tekamülün hiçbir şeyi izah etmediğini ifade eder. Evvelce bir şey var

¹²⁰ Benazus, Hanri, *En Güçlü Tanık Vicdan*, Bizim Kitaplar, İst., 2012, s. 290-292.

¹²¹ İbrahim, 14/10.

¹²² Güler, İlhami, *Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği*, s. 73-74.

¹²³ Precht, *Egoist Olmama Sanatı*, s. 16.

olmayınca hiçbir şey tekamül etmez. Kendisiyle üremek, ilim hayatında kabul olmadığı gibi, ahlâk ilmince de kabul görmez.¹²⁴

Vicdanın olgunlaşması için önce var olması gerekmektedir. Ortaya çıkan mükemmel vicdandan önce bir gizli vicdan vardır. Bu sonradan kazanılmıştır demek ahlâklılığı kendiliğinden, bir tür bilinçsiz bir anlaşma çeşidi gibi telakki etmek demektir. Ona göre, ahlâklılığın kaynağını, doğal yönelimin gece karanlığında gizlemek için bundan daha iyi bir çare bulunmaz. Bertrand, bunu "cehaletin sığınağı" şeklinde tanımlar. Ona göre, vicdan demek akıl demektir. İnsanın "konuşan hayvan" olduğunu belirten eski tarifi aksi ispat edilmedikçe bu konuda bir şey ispat edilemez. Aklın bizatihi oluşumunu akla yüklemek kadar büyük bir sır olamaz. Bu adeta bilinen bir şeyi bilinmesi mümkün olmayan bir şeyle açıklamak demek olur. Bu "tekâmül kanunu" onun açısından "vicdanın yükselen inkişafı" ya da "ahlâkî terakki" şeklinde adlandıracağı şeyden başka bir şey değildir.¹²⁵ Vicdan ister akıldan ibaret olsun, ister müstakil bir kuvvet olsun muhakkak ki fitrî olarak insanda mevcuttur.¹²⁶ Vicdan, Tanrı'nın insana bir bağışdır, insanda akıl gibi doğuştan vardır,¹²⁷ tanımları da vicdanı akılla karşılayanların vicdanın verili olduğuna kanaat ettiklerini göstermektedir.

¹²⁴ Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s. 24.

¹²⁵ Bertrand, *a.g.e.*, s. 24, 25.

¹²⁶ Çağlı, "İslam Dini'nde Vicdanın Mahiyeti", *Sebilurreşad*, C. XII, S. 289, s. 212.

¹²⁷ Pazarlı, Osman, *İslâmda Ahlâk*, s. 90; Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, s. 139-144.

c. Antropolojik Tez

Vicdanın ne Tanrısal bir lütufla ne de insan mantığıyla ilgisi olduğunu, onun tümüyle geçmişe dayalı sosyal dürtülerin biyolojik birikimine dayandığını savunan antropolojik yaklaşımda vicdan doğuştan getirdiğimiz bir olgu değildir. Seküler bakış açısıyla, insanın içinde bulunduğu sosyal koşullarla belirlenmiş alışkanlıkları ve bilgisi sonucunda sonradan oluşmuştur. Vicdanı, sosyal kanunlar ile karıştıran ve bizde yerleşmiş olan şeylerin bize verdikleri inançlardan başka bir şey olmadığını ileri süren teoridir.¹²⁸ Bu teoriye göre, vicdan ne kanunlar ve kurumlarla açıklanan sosyal bir inanış ne de mutlak emirleri açıkça ortaya koyan içsel bir sestir. Vicdan, yavaş ve dereceli bir evrimden kaynaklanır.¹²⁹ Bu bağlamda Nietzsche'ye göre vicdan, borçlanma ahlâkına bağlı olarak gelişmiş, "söz verebilen bir hayvan yetiştirme" amacıyla türetilmiş bir kavramdır.¹³⁰

Nietzsche'ye göre, vicdanın içeriği, çocuk yaşlarımızda saygı duyduğumuz ya da korktuğumuz insanlar tarafından sürekli olarak bilinmek istenen şeydir. Bunu neden yapmalıyım? diye sormayan o zorunluluk hissi (bunu yapmam gerek, bunu yapmamam gerek) vicdan tarafından uyandırılır.¹³¹

¹²⁸ Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s. 22.

¹²⁹ Bertrand, *a.g.e.*, s. 22.

¹³⁰ Precht, *Egoist Olmama Sanatı*, s. 16; Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 49, 54.

¹³¹ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca II*, s. 52.

2. Otoriter Vicdan Eleştirisi

Vicdan en genel anlamda insan doğasında verili olarak bulunan ve sonradan herhangi bir dış otorite veya otoritelerce insana yüklenen bir olgu şeklinde iki kategoriye ayrılır.

Vicdan, kişinin kendi niyeti veya davranışları hakkında kendi ahlâkî değerlerini temel alarak yaptıklarını veya yapacaklarını ölçüp biçtiği bir kişilik özelliğidir. İnsan hayatta yalnız değildir. Aile, toplum, devlet oluşumu içinde yaşamak zorunda olan insan kendi dışında bir takım otoritelerin desteği ve kaçınılmaz olarak da baskısıyla iç içedir. Bu sebeple bireyselliğini tam olarak sağlayamadığı zaman bu otoritelerin üzerinde kurduğu hegemonya söz konusudur. Vicdan kavramı açısından da diğerinin bireye olan yoğun etkisi kaçınılmazdır. Bireysel vicdanın dışında kişinin yapıp etmelerini etkileyen kendisi dışında oluşturulan vicdana 'otoriter vicdan' demek en uygunu olacaktır. Bu bireyin ait olmayan kendisi dışındaki bir otorite tarafından oluşturulan vicdanıdır. Aslında kavram bu noktada kullanım açısından anlam kaybına uğramaktadır. Günümüzde kimileri "kamusal vicdan" ifadesini kullanmaktaysa da, dinsel, mistik vb. alanlarda böyle bir kavram bulunmaz, vicdan kavramı bu alanlarda hep bireysel vicdan anlamında kullanılmıştır.¹³² Vicdanı bireysel yönden ele alan teoriler de benzer bir

¹³² Hendel, C.W., *J. J. Rousseau: Moraliste*, The Library of Liberal Arts, NY/Londra, 1934, s. 313; Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford, 1973, s. 67;

tanımlama problemiyle karşı karşıyadır. Bireysel ve içsel isteklerin genel ve kurumsal otoritenin istekleriyle dengelenmesi¹³³ problemin kaynağıdır.

Vicdan, tüm kişiliğimizin, kendi fonksiyonunu gerektiği şekilde yerine getirmesine ya da getirememesine karşı göstermiş olduğu tepkidir. Bir iç onaylama ve doğruluk duygusuna yol açar. İnsanın kendi menfaatinin ve kişilik bütünlüğünün ifadesidir.¹³⁴ İnsandaki vicdan gerçek anlamda budur. Bunun dışındaki insanda oluşturulan yaptırım gücünü 'otoriter vicdan' olarak ifadelendirmek bireyselliğin dışında içe mal edilmiş bir dış otoritenin, ana babanın, devletin ya da belli bir kültür içerisindeki herhangi bir otoritenin sesidir. Otoriter vicdana (yetkeci törelbilinç)¹³⁵, kamu vicdanı, sosyal vicdan gibi farklı isimler verenler, farklı tanımlamalar yapanlar da olmuştur. Mesela, Akutavaga öyküsünde, otoriter vicdanı "İke-no-o toplumunun dayatmacı yanı" ile temsil etmiştir.¹³⁶ Aslında, "halk vicdanı", "millî vicdan" gibi

aktaran: Kahveci, K.A. (2012). "J.J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri", *ÇÜİFD* 12 (1), 205-213.

¹³³ Strohm, Paul, *Conscience -A Very Short Introduction*, s. 32.

¹³⁴ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 188-189.

¹³⁵ Fromm, *a.g.e*, s. 188-189

¹³⁶ Öykünün sonunda, bireyin özgürce yaşamasındaki engellerden birinin baskıcı toplumun temsil ettiği otoriter vicdan olduğu saptanmıştır. Bencillik, bireyin kendini gerçekleştirme önündeki engeldir. "Burun" Pinokyo (1883) örneğini hatırlatan bencillik kavramını işleyen eserlerin temel sembolüdür. Gurur ve bencillik objesidir. Vicdanla bu bencillikten kurtulması gereken bireyin karşısındaki engel ise otoriter

kavramlar gerçekte mecazî mahiyet taşır ve vicdan terimi ancak bireye ait bir özellik olarak belirir. Bunun böyle olduğunu gösteren en açık misallerden birisi de insanın kendi vicdanının emirlerine uyarak toplumun koyduğu kaidelere karşı koyabilmesidir.¹³⁷

Otoriter vicdandan farklı olan "bireysel vicdan"dır. Bu, her insan tekinin içinde mevcut olan, dış yaptırım ve ödüllerden bağımsız bir sestir.

Otoriter vicdan, o güç içselleştirilmiş bile olsa yine de, kendi dışındaki bir güce itaattir. Birey kendi vicdanını dinlediğinde bilinçli olarak inanır; aslında gücün ilkelerini kabullenmiştir. Bireysel vicdanla otoriter vicdanın özdeş olduğu yanılsaması yüzünden, kabullenilmiş otorite bireysel otoriteden çok daha etkilidir. "Otoriter vicdan"a itaat, insanî vicdanı, yani insanın kendisi olma ve kendini yargılama yetisini zayıflatma eğilimindedir.¹³⁸ Bozulmamış bir biz bilinci alanında hiçbir bireysel bilinç ortaya çıkmaz.¹³⁹ Buradan anlaşılmaktadır ki Fromm'a göre eğer yetkeyi (otorite) Tanrı olarak alırsak sorun yoktur. Bu bağlamda bizim vicdan dediğimiz şeyle otoriter vicdan aynıdır. Lâkin yetke Tanrı'dan başka bir şey olursa (toplum, ideoloji, ebeveyn vb.) o zaman sorun çıkar. Çıkan sorun öncelikle insanın kişisel dünyasını daha sonra da dünyayı alt üst etmektedir. Birey, insanın dört

vicdandır. Erdemir, A.V., "Akutagava Ryunosuke'nın 'Burun' Adlı Öyküsüne Vicdan Kavramı Açısından Bir Bakış", *ADYUSBD*, Yıl: 3, Sayı: 4, Haziran 2010, s. 41.

¹³⁷ Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti", *AÜHFD*, Yıl 1965-66, C. 22-23, Sayı 1-4, s. 643.

¹³⁸ Fromm, Erich, *İtaatsizlik Üzerine*, Say Yay., İst., 2014, s. 12.

¹³⁹ Çınar, Aliye, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Emin Yay., Bursa, 2013, s. 51.

zindanından olan tarih ve toplum içinde özgür olamamaktadır.¹⁴⁰ Abelard da, *Kendini Bil* adıyla yazdığı eserinde insanın kendi vicdanını arayıp bilmesinin dıştaki bir otoriteyi bilmesinden daha üstün olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴¹

Daha da açarsak, yetkeci törelbilinç (otoriter vicdan), içselleştirilmiş bir dış yetkenin, ana babanın, devletin ya da içinde yaşanılan kültürdeki başka bazı yetkelerin sesidir. İnsanların yetkelerle olan ilişkileri ahlâksal yaptırımlar olmaksızın dışsal kaldıkları sürece, törelbilinçten söz edemeyiz. Böyle bir davranış, cezalandırma korkusu ve ödüllendirme umudu aracılığıyla yönlendirildiğinden yalnızca önlemsel olup her zaman söz konusu yetkelerin varlığına; onların insanın ne yapmakta olduğuna ilişkin bilgilerine ve cezalandırma ya da ödüllendirmeye ilişkin gerçek ya da varolduğu kabul edilen güçlerine bağımlıdır. İnsanların törelbilinçlerinden doğduğunu sandıkları bir suçluluk duygusu çok kez gerçekte onların söz konusu yetkelerden duydukları korkudan başka bir şey değildir. Aslında bu insanlar suçluluk duymamakta ama korkmaktadırlar. Törelbilinç ise davranışları düzenlemede, dış yetkelerden duyulan korkudan daha etkilidir. İnsan, dış yetkelerden kaçabileceği halde, kendi kendisinden, bu yüzden de kendisinin bir parçası haline gelmiş olan içselleşmiş yetkeden kaçamaz. Yetkeci törelbilinç, Freud'un üst-ben (*süper ego*) olarak betimlediği şeydir.¹⁴² Freud'a göre Oedipus Kompleksi¹⁴³ bir iç tepmedir. Vicdan denilen mekanizma da bu iç tepmeden (repression) doğar.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Özgür ruh nerededir? Dört zindanın 1- Doğa zindanı, 2- Tarih zindanı, 3- Toplum Zindanı, 4- Kendi zindanı, içinde tutsaktır. Şeriati, *İnsan*, s. 276.

¹⁴¹ Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yay., Ank., 1977, s. 190.

¹⁴² Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 146.

Tüm bu açıklamalara göre; kişinin değer yargıları, kendini oluşturma şekli, kendi olması otoriter (yetkeci) vicdanın etkisinde kalması açısından önemli görünmektedir. Eğer kişi yetkeci vicdanın etkisini yoğun olarak hissediyorsa bu kendi vicdanının aktive olmadığını göstergesidir. Vicdanın üstünün çeşitli sebeplerle örtülmüş, pas tutmuş, kirlenmiş, kapanmış, kararmış olmasıdır. Vicdanı devrede olmayan kişinin değerleri de temelden zedelenmekte, yön değiştirmektedir.

Otoriter vicdanda kurallar insanın değer yargısına değil, otoritelerin emir ve yasaklarına göre belirlenmektedir. Bu kurallar iyi iseler insanın hareketleri iyiye yönelir ama bunlar iyi oldukları için değil otoriteler tarafından konulmuş kurallar oldukları için vicdanın normları halini almışlardır. Sözelimi Hitler'e inanmış bir kimse, onun sevmediği davranışlarda bulunduğu zaman kendi vicdanının sesine kulak verdiğini sanıyordu.¹⁴⁵ Burada itaat kültürünün yanı sıra duyguya da vurgu vardır. Kant'ın duyuculara verdiği tepki ve çözüm de burada önem kazanmaktadır. "Vicdan ya da ahlâk duygusu denilen şey, ancak bu duygunun taşıyıcısı olan ahlâksal

¹⁴³ Oidipus Kompleksi: Sigmund Freud'un kurucusu olduğu psikanalitik teoriye göre karşı cinsteki ebeveyni sahiplenme ve kendi cinsinden ebeveyni safdışı etme konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve fantezilerin toplamı. Kaynak: http://tr.wikipedia.org/wiki/Oidipus_kompleksi

¹⁴⁴ Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, s. 314.

¹⁴⁵ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 171-174.

öznenin insanın değerine duyduğu saygıyla ilişkili olarak 'yaşandığında' anlamlıdır."¹⁴⁶

Yetkeyle (otorite) insan arasındaki temel eşitsizlik, yetkeci törelbilincin ana ilkesidir. Yetkenin içselleşmesinin iki sonucu vardır: Biri, insanın yetkeye boyun eğmesi; diğeri, insanın yetkenin rolünü üstlenerek kendisine aynı katılık ve acımasızlıkla muamele etmesidir. İnsan böylece yalnız boyun eğen köle değil, aynı zamanda kendi kendisine kendi kölesiymiş muamelesini yapan sert bir angarya yükleyicisidir. Bu ikinci sonuç, yetkeci törelbilincin ruhsal düzeneğini anlama yönünden çok büyük önem taşımaktadır.¹⁴⁷ Fromm'un bu sözlerinden sonra otoriter vicdanı her neye indirgersek indirgeyelim bunun bizde bizâtihi varolan vicdan olmadığını anlamamamız mümkün değildir. Otoriter vicdana da *vicdan* muamelesi yapmanın kişiyi alıp götüreceği noktanın kimlikten çıkma, ben olmama dışında her ne olursa olsun bahşedilmiş, verili vicdandan öte benliğe uzak bir olgu olacağı âşikârdır.

Otoriter vicdan, vicdanı aşama aşama saf dışı etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca otoriteye boyun eğme eğilimi yine kişinin doğasındaki beslenebilir negatif (*fücûr*) yanıyla ilgilidir. Hatta insanın bu yanını erdemli gösterebilen de ancak otoriter vicdandır.

¹⁴⁶ Ketenci, Taşkner, "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi", *Felsefe Dergisi*, Sayı: 5, 2008 Bahar, s. 52; erişim: <http://www.flfsdergisi.com/sayi5/35-58.pdf>

¹⁴⁷ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 149-151.

Freud'a göre insanın yıkıcılığının kaynağı içgüdüsel engellemelerdir. Yetkeci törelbiliç (otoriter vicdan) de kişinin kendi özüne karşı duyduğu yıkıcılıkla beslenmektedir. Yıkıcı itilimlerin erdem maskesi altında iş görmelerine böylece izin verilmiş olmaktadır. Psikanalitik araştırma ve özellikle de saplantılı özyapıya ilişkin bulgular, törelbilincin bazen sahip olduğu kötülük ve yıkıcılığın derecesini gösterir. Böyle bir törelbilinç, insana kendisini bir türlü terk etmeyen nefreti kendi özüne karşı çevirerek dışlaştırma olanağı sağlamaktadır. Freud, Nietzsche'nin özgürlüğün engellenmesi insanın içgüdülerini "geriye insanın kendisine karşı çevirir; düşmanlık, acımasızlık, acı vermekten, şaşımaktan, değiştirmekten, yıkımdan haz duyma -tüm bu içgüdülerin kendilerine sahip olan kişiye karşı dönmeleri- işte 'kötü törelbilincin' kökeni budur"¹⁴⁸ diyen savının doğruluğunu inandırıcı bir şekilde açıklamıştır.¹⁴⁹ Yine Hitler örneği burada da anlam kazanmaktadır.

Otoriter vicdanın, vicdanı saf dışı etme aşamalarından biri de suçluluk duygusudur. Bu da vicdansızlık olmamakla beraber alt sınırdaki vicdanı deneyimlemektir ki derin analizi yapıldığında ucu otoriter vicdana dayanır. Suçluluk duyguları, insanın us dışı bir yetkeye bağımlılığından ve bu yetkeyi memnun etmenin ödevi olduğunu duymasından doğmakla kalmaz aynı zamanda bu bağımlılığı pekiştirir. Suçluluk duygularının bağımlılığı biçimlendirme ve arttırmanın en etkili araçları oldukları ve tarih boyunca yetkeci etiğin toplumsal işlevlerinden birinin bu olduğu kanıtlanmıştır. Yetke, yasa koyucu olarak, uyruklarının kaçınamadıkları pek çok suçlarından ötürü, suçluluk duymalarına neden olur. Yetke önünde

¹⁴⁸ Nietzsche, "The Genealogy of Morals", *Ecce Homo*, s. 79.

¹⁴⁹ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 152.

kaçınılamayan günahların suçu ve yetkenin bu suçu bağışlaması için duyulan gereksinme, kişiyi köle kılar; yetke tarafından bağışlanması da onun isteklerini eleştirecek yerde, ona minnet duymasına neden olur. Suçluluk duygusu ve bağımlılık arasındaki bu etkileşim, yetkeci ilişkilerin sağlamlık ve gücünü oluşturan yandır. Usdışı yetkeye olan bağımlılık, bağımlı kişinin istencinin zayıflaması ile sonuçlanır. İstenci felce uğratan her şey, aynı zamanda bağımlılığın artmasına da neden olur. Böylece, bir kısır döngü biçimlendirilir. İnsanın kendini savunmak için yaptığı savaşta uğradığı yenilginin en önemli belirtisi suçlu törelbilinçtir.¹⁵⁰

İdeolojilerde de durum böyledir. Mesela *totalitarizm*, ancak kendisi sayesinde ve kendi dolayımıyla varolmanın mümkün olduğu bir bütünlüğün ideolojisidir. Bu, insanın otonomisini, kendi yargılama yetisini (vicdanını) kaybettiği anlamına gelir. Kendi otonom düşünme yeteneğini kaybeden insan, eyleminin faili değil, sıradan uygulayıcısıdır. "Kötülüğün sıradanlaşması", Arendt'in 1963'te *Eichmann Kudüs'te* adlı eserinin temel konusudur. Arendt, kendi otonom yargı gücünü kaybeden insanın araçsallaşacağını anlatır. En tam tanımıyla politik kapasite olan yargı gücünün kaybı, totalitarizmin insanı birleştirmesini kolaylaştırır. Artık insan kendine yönelik herhangi bir değere, inanca ve hatta yarara sahip olmayan bir hiç haline gelir. İnsanın yargı gücünün (vicdanının) olmadığı yerde her şey mümkündür.¹⁵¹

Vicdanın akıl karşısındaki iktidarsızlığından bahseden Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*'da şunları söyler:

¹⁵⁰ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 155, 157.

¹⁵¹ Cevizci, Ahmet (Editör), *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yay., İst., 2003, s. 543.

*"Vicdanın bütünü, çocukluğumuzda saygı duyduğumuz ya da korktuğumuz insanlar tarafından bir sebep gösterilmeden bizden istenen bütün şeylerin toplamıdır. Vicdan boyun eğme duygusu yaratır (bunu yapmalıyım, bunu yapmamalıyım), ama niye yapmak zorundaymışım? diye sormaz. Bütün 'çünkü ve neden gerektiren durumlarda' insan vicdansızca değil ama vicdanını işin içine karıştırmadan davranır. Vicdanın kaynağını otoriteye olan inanç teşkil eder ki bu da insanın kalbinde duyduğu Tanrı'nın sesi değil, insana davranışlarını dikte ettiren başka insanların sesidir."*¹⁵²

Vicdan konusunda Nietzsche'ci bir düşünce eksenini üzerinde hareket eden kuşkucular, vicdanın insan aklı tarafından bin bir mazeretle eğilip bükülebilir doğasından ve dolayısıyla ahlâkî olarak üzerine yaslanacağımız bir dayanak olarak kullanılamayacağından dem vururlar.¹⁵³

¹⁵² Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca II*, s. 153.

¹⁵³ Eichmann Davası belki de bunun en çarpıcı örneğidir. Dava boyunca Eichmann sadece üstlerinden gelen emirlere itaat ettiğini, kendisinin bir karar verici değil yalnızca bir uygulayıcı olduğunu bu yüzden de ölümlerden sorumlu tutulamayacağını savunmuştur. Eichmann'a göre kendisinin bütün suçu, yalnızca o dönem pek çok başka insanın da gönülden bağlı olduğu *Führerprinzip*'e (Führer İlkesi) inanmak ve bu önderlik ilkesi doğrultusunda hareket etmektir. Eichmann'ın hiçbir vicdan sızısı hissetmiyormuş izlenimi veren konuşmaları, vicdanı iyiyle kötünün farkını en derinden görmemizi sağlayan içsel bir terazi olarak niteleyen düşünürler üzerinde önemli bir etki yapacak niteliktedir. Eichmann, yalan yanlış da olsa kendine göre tutarlı bir akıl yürütmeye yaptığı işe mükemmel bir kılıf bulmuş aslında

Aslında insan doğasında otoritenin tamamen kontrolü altına alınamayan, dışsal zorlama ya da içsel mazeretlerle sonsuza kadar eğilip bükülemeyen bir öğeden (çekirdek vicdan) söz edilebilmektedir.¹⁵⁴ Yapılması gereken şey dışarıyı susturmaktır. Bilinçli bir şekilde var olma, kendinin farkında olmayı, kendini bilmeyi, duymayı gerektirir. Dışarıyı duyması kaçınılmaz olan birey kendini

Nietzsche'nin dediği gibi vicdansızca bile davranmamış, vicdanını yaptıklarının dışında tutmanın bir yolunu bulmuştur. Bu anlatılanlardan baktığımız zaman vicdan- inanç ve akabinde gelen itaat bağlantısı vicdanın yapı taşlarını yerinden oynatmakta ve olması gerekenin tam aksi olabilme ihtimali kesinleşmektedir. Aynı dönemlerde yazılmış vicdan meselesini kurcalayan bir eser de George Orwell'in distopik romanı 1984'tür. Romanın ana kahramanı Winston Smith ile onu yakalamakla görevlendirilmiş parti mensubu ve işkencecisi O'Brien arasında geçen konuşmada O'Brien şöyle der: "*Hayat her düzeyde bizim kontrolümüz altında, Winston. Sen insan doğası diye bir şey var ve insanlar bu sayede bir gün dayanamayıp isyan edecekler sanıyorsun. Ama insan doğasını yaratan da bizleriz. İnsan sonsuz derecede eğilip bükülebilir. Belki de eski fikirlerine döndün, işçi sınıfı ya da köleler ayaklanıp bizi alaşağı edecekler diye düşünüyorsun. Çıkar bunları aklından. Bütün insanlar acizdir, tıpkı hayvanlar gibi.*" Güzeldere, Güven, "Vicdan: Bazen sızlar!", *Psikeart*, s. 10-14; Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report of Banality of Evil* (1963), Penguin.

¹⁵⁴ Güzeldere, Güven, "Vicdan: Bazen sızlar!", *Psikeart*, s. 12.

duymayı ihmal etmemelidir. Dışarıya kulak verirken kendini duymazdan gelmek vicdanın sesini duymayı engeller.¹⁵⁵

Vicdan kavramı yanında gerçekliğin gelişmesi, bireyi kendi kendisiyle yüz yüze gelmeye zorlayan bir durumdaki primitif uzlaşmanın bozulmasına bağlıdır. Kolektif söylemin egemen olduğu yerde vicdan gözükmeyiz.¹⁵⁶ Otoriter vicdan, itaat ve günah kavramlarıyla vicdanı gölgeleyen, anlam kaymasına ve değer kaybına uğratan, vicdanın bireye sağlayacaklarını bireyden, bireyi kendinden uzaklaştıran bir yapıyı içinde barındırır.

2.a. Vicdanı Gölgeleyen Bir Söylem Olarak İtaat

Otoriter vicdan itaat ister. Esas sorun buradadır. Bu noktada önemli olan toplumun refahı ve devamı için oluşturulmuş yasalara değil insanın insana itaatinin ön planda olmasıdır.¹⁵⁷ Bu sebeple otoriter vicdan, kişinin "ben" olmasını engeller. Yargılama ve kınamaya kapı açar. Vicdan kişinin kendini kınaması, yargılaması iken

¹⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 287.

¹⁵⁶ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s. 56.

¹⁵⁷ Arendt, yasaya karşı gösterilecek itaatsizliğin kişisel ahlâk düzeyinde açıklanamayacağını düşünür. Çünkü ona göre, kişisel ahlâk, vicdanî bir durumu ifade eder. Vicdan da hem apolitik hem de subjektif bir yapıya sahiptir. Bkz.: Hannah Arendt, "Kamu Vicdanına Çağrı" -*Sivil İtaatsizlik*- içinde, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 85–86.

otoriter vicdan, yönünü "öteki"ne çevirir. Her türlü hizipleşme otoriter vicdanın yadsınamaz sonuçlarıdır.

İnsanın olduğu her yerde itaat hakkında konuşulmaktadır. Kimileri birilerine itaat etmeyi seçerken kimileri de kendisine itaatı seçer. İtaat etmeyene emredilir. Birey ya kendi kararlarını verir ve bunun bedelini ödemeyi göze alır ya da başkalarının dediğini yapar, yapmadığında bedelini öder. Kendi dışındakine itaatın altında yatan ise güçtür.¹⁵⁸

Otoriteye olan inanç otoriter vicdanın kaynağıdır yani Tanrı'nın insanın göğsündeki sesi değildir aksine insanın içindeki birkaç insanın sesidir.¹⁵⁹ Burada önemli olan sadece otoriteye olan inanç değil gücün baskınlığıdır.

Arendt ise, tüm örgütlenmelerde grupların kendi güvenliği adına "her bireyin geri dönüşü olamayan bir eyleme girişmesini ister" ifadesiyle grup bağının bencilliğini ileri sürmektedir. Politik alanda iletişimselliği, diyalogu gölgeleyecek yapılanmaların, değerler sistemini dönüştüren, vicdanın herkeste farklı olan özgün gücünü etkisizleştiren mekanizmalar olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁰ Otoriter vicdana 'hayır' diyememenin bir nedeni de insanlık tarihi boyunca itaatın erdemle, itaatsizliğin ise günahla özdeşleştirilmiş olmasıdır.¹⁶¹ Bu sebeple erdem ve günah tanımlarının yeniden içeriklendirilmesi gerekmektedir.

¹⁵⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 126-127.

¹⁵⁹ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca II*, s. 153.

¹⁶⁰ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, s. 62-64.

¹⁶¹ Fromm, *İtaatsizlik Üzerine*, s. 15.

2.b. Vicdanı İşlevsiz Kılan Bir Eylem Olarak Günah

Günah kavramına Russell açısından bakarsak; eğer "günah", 'Tanrı'nın bilinen iradesine itaatsizlikse', o zaman Tanrı'ya inanmayanlar veya O'nun iradesini bilmediğini düşünenler için "günahın" imkansız olduğu açıktır. Fakat eğer "günah" 'vicdanın sesine karşı itaatsizlikse', o zaman da tanrıbilimsel inançlardan bağımsız şekilde var olabilir. Ancak sadece bu demek olduğunda "günah" kelimesiyle yaygın biçimde ilişkilendirilen niteliklerden yoksun olmaktır. Günah soyut bir adâlet temel alınmak suretiyle genellikle yalnızca caydırıcı veya ıslaha teşvik eden bir unsur olarak değil, cezayı hak etmek olarak düşünülür. Tamamen intikam almaya yönelik, acı çektirmeyi hak eden bir şey olarak "günah" inancı, G.E. Moore'un *Principia Ethica*'sında olduğu gibi tanrıbilimden bağımsız olarak savunulmuş olsa da, Russell'ın savunmakta olduğuna benzeşik hiçbir etikle bağdaşmayacak bir şeydir. İntikam kendi içinde iyi bir şey olarak düşünülmediğinde adâlet ve cezalandırma kavramlarının tekrar yorumlanması gerekmektedir.¹⁶² Russell'ın sözleri vicdan günah ilişkisi açısından da dikkat çekicidir.

Abelard ise, ahlâklılığın bilincin bir özdeği olduğunu savunur. Kişi, bilincine uygun davrandığı zaman doğru yaptığını düşünür. Bu durumda hata yapıyor olsa da günah işlemiş olmayacaktır. Onun eylemi tamamen erdemlidir, çünkü yaptığı şeyin doğru olduğunu düşünmektedir. Onun öznel yargısı, nesnel doğruluk ilkesi ile uyum içindedir. Abelard, özel ahlâk ile nesnel ahlâk eylemleri ayrımını yapmaktadır. Geniş anlamda düşünüldüğünde, doğruluğun karşıtı olan her şey günahtır. Yanlış olduğu bilinerek yapılan davranışların günah olmasının sebebi, böyle bir davranışın Tanrı'yı

¹⁶² Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 114.

küçümsemek anlamına gelmesiyle ilgilidir. Tanrısal istence boyun eğmeme tüm günahların en büyüğüdür.¹⁶³

Sonuç olarak, otoriter vicdan bireyin kendi vicdanı değildir. Otoriter vicdanın Kur'an bütünlüğü açısından gerekçelendirilmesi de mümkün değildir. 2/170; 5/104; 7/28; 10/78; 21/53; 26/74; 31/21; 43/22, 24; ayetleri¹⁶⁴ ışığı altında otoriter vicdan Kur'an tarafından açıkça kınanmaktadır. Bu ayetlerdeki "ataların dinine uyma", *otoriter vicdan*¹⁶⁵ ve *değer biçme*¹⁶⁶ ifadeleriyle örtüşmektedir. Kendisine özgürlük ve sorumluluk verilmiş olan insandan beklenen kendi vicdanına göre değerlendirme yapması ve eylemde bulunmasıdır. Eğer birey, *diğerlerinden* kurtulmazsa kendi vicdanının ne sesini duyabilir ne de gerçek bir vicdana sahip olabilir.

¹⁶³ Thilly, *Felsefeye Yolculuk*, s. 226.

¹⁶⁴ *Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun." dendiği vakit de: "Yok, atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız." dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemediyseler de mi onlara uyacaklar?* (Bakara, 2/170) ayeti ve diğer ayetlerdeki ifade benzerliklerinin ortak noktası, atalarının dinine uyma adına Allah'ın indirdiğine sırt çevirme, atalarının yaptığı yanlışları Allah böyle emretti, diyerek Allah'a iftira atma, yanlış olsa bile alışkanlıklarından vazgeçememe, kendi akıl ve vicdanlarını yok sayarak başkalarının akıyla hareket etmeleridir.

¹⁶⁵ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 171-174.

¹⁶⁶ Değerlendirme yapmaksızın söz konusu herhangi birşeyi akıl ve vicdan süzgecinden geçirmeden ona ezbere değer biçmek, '-e göre' nitelendirmek. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 28.

C. VİCDAN DİN İLİŞKİSİ

Fıtrat, insan tabiatının; duygulardan, tutkulardan, zihinsel, sosyal ve kültürel şartlanmalardan etkilenmemiş ilk halidir.¹⁶⁷ Her varlığın "fıtratına" yüklenen, "kendini gerçekleştirmek" amacı vardır. İnsanın hakikati keşfetmede dayanacağı en temel kaynak onun bu yapısıdır. İnsanın sorumlu bir varlık oluşunun temeli de yine buraya dayanmaktadır.

Mantık ve ahlâka dayalı fitrat, 'ben varım, varlığımı idame ettirecek her şeye sahibim, ancak bu varoluşun kaynağı nedir' şeklinde yaptığı sorgulama sonucu, bir yaratıcının varlığı bilincine ulaşır. Böylece 'Tanrı vardır' önermesini akla ve vicdana dayalı haklı gerekçelerle temellendirir. Bu fikre ulaşmak yapılan sorgulamanın ilk kısmını teşkil eder. Bundan sonraki aşama ise, bu varlığa karşı geliştirilmesi gereken 'teşekkür'¹⁶⁸ bilincidir.

İbn Sina'nın *Hayy b. Yakzan* adlı eseri ve benzer eserler olan Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-Garbiyye*, İbnü'n Nefs'in *er-Risaletü'l Kamiliyye*, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* ve Molla Câmi'nin *Salaman ve Absal* eserleri, fıtratın hakikati bulma/ortaya

¹⁶⁷ Koç, Hümeýra & Günal, Tuğba. "İnsan Onuru Bağlamında Kur'an'da Helal Kavramı" başlıklı tebliğı, IHAF 2013, 25-26th October 2013, İstanbul.

¹⁶⁸ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, AÜİF Yay., AÜ Basımevi, 1975, s. 23-25.

koyma yetisinin ifade edildiği önemli yapıtlardır.¹⁶⁹ Bu eserler arasında İbn Nefis'in *er-Risaletü'l Kamiliyye*'sinin farkı, söz konusu risalenin, Tanrı'yı bulmanın ötesine geçip, bu varlığa karşı şükür bilincini de geliştiren kişinin üzerine kurulmuş olmasıdır. Diğer eserlerde ise yalnızca yol gösterici olmadan, fitraten Tanrı'yı bulmak fikri işlenmiştir. Bu tutumun özünde vicdanını eyleme döken insan gerçekliğinden bahsedilmektedir. Vicdanın dinden önce geldiği¹⁷⁰ böylece netleşmektedir. İnsandaki ahlâkî duygunun vahiy ile başlamadığı, ancak vahyin, zaten fitraten verili bulunan bu duyguyu pekiştirdiği söylenebilir.¹⁷¹ Dolayısıyla vahiy ile akıl/vicdan arasında mahiyet farkı değil, derece farkı vardır.¹⁷² Vicdan insana ait içerden, vahiy ise insan için dışardan bir lütuftur.

Dinin hitabı muhatap aldığı insan aklına ve vicdanınadır. Dinin hüküm ve tavsiyelerinin vicdanla çelişmemesi de bunun göstergesidir. Emir ve nehiylere

¹⁶⁹ İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Ali, *Hayy b. Yakzan*, Dar'ül Maarif, Mısır, 1952; İbn Tufeyl, Ebu Bekr Muhammed b. Abdulmelik b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysi, *Risaletu Hayy b. Yekzan*, Matbaa Vadi'n-Nil, Mısır, h.1299; Şulul, Cevher, *Nübüvvet Felsefesi-İbn Nefis'in Felsefi Romanı: Fazıl b. Natık-* içinde Ek: *Er-Risaletü'l Kamiliyye fi's Sireti'n Nebeviyye* (Fazıl b. Natık) tercümesi, İnsan Yay. İst., 2010, s.117-122; Câmi, Nuruddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed, 1414-1492, *Salamanla Absal*, Çev. Abdülvehhab Tarzi, Maarif Vekaleti, Ank., 1944.

¹⁷⁰ Güler, İlhami, *İlhamiyyât*, Otto Yay., Ank., 2010, s. 178.

¹⁷¹ Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV Yay., İst. 1993, s. 161.

¹⁷² Güler, *a.g.e*, s. 181.

bakıldığında vicdana ters düşen ifadelerin olmaması, vahyin akılla birlikte vicdanı da muhatap aldığı bir delilidir. Ayrıca, Tanrı'nın insanı mükellef kılmak için muhatabını sorumlu tutulacak yapıda yarattığının da bir göstergesidir.¹⁷³ Bu, dini vicdana hapsedmek değildir aksine akıl ve vicdanla dinin yaşanmasıdır. Buradan anlaşıldığı üzere, vicdanın yönlendirdiği ahlâkın kaynağı, din değildir. Dolayısıyla din ve ahlâkîlik arasında zorunlu olmayan bir ilişki mevcuttur. Fakat din nihaî anlamda kişiyi ahlâka doğru motive etmesi açısından önem kazanmaktadır. Vicdanlar dumura uğradığında Tanrı vahiyle tekrar insana hatırlatma yapmaktadır.

Akıl (düşünme) ve ahlâkî kabiliyetlerinin birlikte ve iç içe oluşlarının ahlâkî doğruyu (*hakk*) görme ve isteme kapasitesi olarak vicdan yaratılışta insana verilmiştir.¹⁷⁴ Sürekli kendini kınayan nefse/insana yemin edilmesinin sebebi budur.¹⁷⁵ Kur'an, insanın Tanrı'ya iman etmesi ve hemcinsine karşı ahlâkî davranması (tevhid ve adâlet) anlamında "din"in ortaya çıkmasını ve var olabilmelerini, insanın derin/dip-öz vicdan kapasitesinin aktüelleşmesine bağlamaktadır.¹⁷⁶

Doğruluk, hakkaniyet, adâlet, istikamet ve merhamet zemininde oluşan ahlâkîlik, dinin temel amacıdır. Vahyin inşâ etmek istediği insan, bu kavramları

¹⁷³ Krş: Mâturîdî, Te'vîlât, V/464-465; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII/857-5859.

¹⁷⁴ Mülk, 67/23; İnsan, 76/2; Beled, 90/7-10; Kâf, 50/17-18, 21, 23, 27; İsrâ, 17/24; Nûr, 24/24; Yasin, 36/65; Fussilet, 41/20.

¹⁷⁵ Kıyâmet, 75/2.

¹⁷⁶ Güler, *Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği*, s. 71.

hayata geçirebilen insandır. Vicdanı aktüel olan insanda; doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı ayrımını yapabilen bir *doğruluk*; gerçekten yana tavır alma şeklinde *hakkaniyet*; zulmetmeme adına *adâlet*; hemcinsinin ihtiyacını hür iradesiyle, gücü yettiği ölçüde karşılamak adına *merhamet* ve bunları olması gereken yerde, olması gereken yöne ve süreklilik arz eden bir şekilde, açık, net, anlaşılır bir tutumla gerçekleştiren *istikamet* bilinci gerçekleşir. Bu da insanda ideal düzeyde ahlâkîlik meydana getirmektedir. Bu, dinin temel ahlâkî karakteristiğine, aktüel bir vicdanın uygunluğunun ifadesidir.

Sonuç olarak vicdan, vahiyden bağımsız ama vahyin muhatap aldığı bir olgudur. Vahiy, vicdanı aktüllemeye teşvik için vardır. Zira bireyde düzgün çalışan verili bir sistem olmazsa, dışardan gelen vahyin doğru anlamlandırılması mümkün değildir. Vicdanın üstünün örtülmesi, vahyin muhatapsız kalması ve bunun sonucunda da vahyin dayandığı maslahat ve hikmetin anlaşılabilmesi demektir.

Din ahlâktır, aklen keşfedilebilecek ilkelerden ibarettir, insan aklının ve fitratının önlenemez bir şekilde kendisine söylediği, yaptığında huzur veren yapmadığında vicdanını sızlatan şeydir.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Düzgün, Şaban Ali, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), Ss.1-12, s. 7.

1. Vicdanın Sesi ve Objektivite

Vicdanın sesi, vicdan azabı gibi kavramlar aslında vicdanın belirleyenleridir. Vicdanın varlığına işaret ederler. Vicdanı, kendi benliğimizin bizi uyaran sesi¹⁷⁸, şeklinde yapılan tanımlamalar aslında vicdanın sesinin ne olduğu konusuna açıklık getirmektedir.

Vicdanın sesi, zihinsel işlemlerde veri olarak kullanılır.¹⁷⁹ Bu vicdanın sesinin yetenek ve güç olarak işlevsel hale dönüşmesidir. Vicdan muhasebesi denilen olgu bu sürecin bir aşamasını oluşturur. Dönüşüm süreci insan benliğinde akıl yürütmeler ve verileri işleme şeklinde gerçekleşir. Vicdanın sesi, insan benliği için ilahî doğruluğun, güzelliğin ve iyiliğin bir uyarısıdır. Vicdanın sesinden farklı olarak insan benliği üzerinde başka değer ve girdilerin de etkisi olabilir. Bu süreçte benlik vicdanın sesi kapsamında ortaya çıkan değer ve etkenlere göre hareket ederse somut ahlâkî sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Vicdanın sesinin insan benliğinde gerçekleşen bu süreci bir tür düşünsel süreçtir. Ahlâkî değerler bu sürecin sonunda ortaya çıkan somut göstergelerdir.¹⁸⁰ Bu anlamda vicdan gerçekten de bir içses gibidir; ideal fitratın bireye yapmasını istediğini söylemesidir.¹⁸¹

¹⁷⁸ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 188-189; Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 289.

¹⁷⁹ Tokmakoglu, Gürsel, *Benlik, Bilinç ve Vicdan*, s. 72.

¹⁸⁰ Tokmakoglu, *a.g.e.*, s. 72-78.

¹⁸¹ Princeton Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Michael Smith, aktaran: Gibbon, Pınar Kesen, "Tanrı Olsa İyi Olurdu", *Söyleşi, Psikeart*, s. 71.

Heideggere'e göre vicdanın sesi bizatihî kendindendir. Vicdanın daha ayrıntılı bir analizi, onun aslında *celp* yani bir nevi çağrı olduğunu açığa çıkaracaktır.¹⁸² Söz ve dolayısıyla *celp* için şart gibi görünen sesli dile getirme, aslında hiç de özsel değildir. Zira her türlü söyleşme ve "söyleme" zaten sözü peşinen varsayar. Eğer her günkü tefsirler, vicdanın "sesi" diye bir şeyden bahsediyorlarsa, o zaman burada aslında beyan gibisinden bir şeyden değil (çünkü onu fiilen mevcut bulmak mümkün olmayacaktır- bunu duyuşsal olarak duymayız-) anlamayı-sağlama olarak "sesten" bahsediliyordur. Öte yandan *celbin* açıklama eğilimi içinde bir sarsma etkisi veya sertçe uyandırma -ama ayrıca duraksatıcı olanı da- etkisi de yatar. Ayrıca *celp* uzaktan uzağadır. Bu bağlamda çağrı geri dönmek isteyeneye -kendi zati benliğinden uzaklaşmış olan- isabet eder.¹⁸³

Vicdanda meydana gelen "yanılmalar", *celbin* yanlış anlaşılması (yanlış işitilmesi) yüzünden değil bu *celbin* belirli bir duyma minvalinden ileri gelmesindendir. Kim *celbediyor*? Vicdanda *dasein* bizatihi kendini *celbeder*. Fakat *dasein* hem *celbeden* hem *celbedilen* olduğuna göre bu cevap ontolojik bakımdan hiç de yeterli değildir. Söz konusu *celp* bizim kendimiz tarafından ne planlanır, ne bu yönde hazırlıkta bulunulur, ne de iradî olarak icra edilir. "O" beklentilerimize rağmen hatta irademize ters olarak *celbeder*. *Celp* başkasından değil içimden gelir ve fakat benim hakkımdadır. Bu fenomenal bulgu çeşitli yorumlarla ortadan kaldırılamaz.

¹⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 285.

¹⁸³ Heidegger, *a.g.e.*, s. 287.

Burada Dasein'a müdahil olan yabancı kudrete bir sahiplik atfedilir veya onun kendi kendini beyan eden bir şahsiyet (Tanrı) olduğu varsayılır.¹⁸⁴

Sokrat, vicdan ya da vicdan sesi kavramını *daimonion* terimiyle ifade eder. Daimonion, insanın içindeki Tanrı'nın sesi anlamına gelir. Söz konusu Tanrısal sesin en önemli özelliği, sadece olumsuz emirler vermesi, yanlış davranışları yasaklaması, doğru olanları ise buyurmamasıdır. Ona göre, vicdan olmasaydı, insan ırkı tehlikeli gidişi içinde, çok uzun bir süre önce batağa saplanmış olacaktı.¹⁸⁵

Finnis, beş temel insanî iyiden birisi olan aynı zamanda diğer temel iyilerin ortaya çıkmasında etkili olan "pratik bilgeliğin" gereklerinden birisi olarak vicdanın sesini belirlemektedir. Vicdanın sesinin Tanrısal ses olarak ön görülmesi, vicdanın buyrukları ile dinî buyrukların aynı işlevi gördüğünü îma etmektedir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 291-294.

¹⁸⁵ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 143.

¹⁸⁶ Finnis, J., "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s. 125; Erişim: <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>; Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, s. 84, 85, 86; Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 100-102; Uyanık, Mevlüt, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ank., 2003, s. 176; Alan Donagan, "Conscience" *Encyclopedia of Ethics*, Edit. Lawrence C. Becker, Garland Publishing, New York & London 1992, C. I, ss. 205, 206; Türkeri, Mehmet, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar", *DEÜİFD*, Sayı XXII, İzmir, 2005, s. 159.

Vicdanın sesi ifadesiyle onun pratik hayattaki işlevi ön plana çıkarılır. Bu bağlamda sesi yani eylemi olmayan vicdanın sonsuza dek sahneye konulabilecek ruhsal bir psikodrama olmaktan öteye gitmeyeceği ifade edilir.¹⁸⁷

Bu sesi duyabilmek onunla iletişime geçmek gerekmektedir. 'Vicdanın sessiz konuşmasının sesi, ancak ön koşul olarak düşünmeyle mümkün olacağından, Kur'an tefekkür, tezekkür, tedebbür, tafakkuh ve taakkul gibi değişik formlarıyla düşünmeyi defaetle tavsiye etmiştir.'¹⁸⁸ Kendi vicdanının belli bir konuda verdiği emirleri çığneyen, onları gözetmeyen bir insan, bir süre sonra vicdanın emirlerine daha az muhatap olmaya başlar ve nihayet vicdan davranışlarını düzenleme bakımından fonksiyonunu tamamen yitirebilir.¹⁸⁹

Vicdanın var oluşundan daha çok onun aktüelleşmesi önemlidir. Rousseau, bütün kalplere hitap ettiği halde, niçin vicdanın sesini anlayan pek az insan var? sorgulamasını yapmaktadır. İhtiraslarımızın bize unutturduğu tabiatın dilini kullandığı için vicdan çekingendir; yalnızlığı, huzur ve sükûneti sever; dünya gürültülerinden ürker.¹⁹⁰

Doğuştan gelen vicdanın sesi Tanrı'nın sesi'dir diyen Tekşen'e göre, insandaki manevi varlık, doğrudan doğruya Allah'ındır. Bu manevi varlıktan gelen

¹⁸⁷ Şılar, Oktay, "Vicdan Kullanma Klavuzu", *Psikeart*, s. 67.

¹⁸⁸ Güler, *Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği*, s. 72.

¹⁸⁹ Lillie, William, *An Introduction to Ethics*. London, 1961, s. 75; bkz. Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti", *AÜHFD*, Yıl 1965-66, C. 22-23, Sayı 1-4, s. 643.

¹⁹⁰ Rousseau, *Emil*, s. 296.

ve vicdan denilen ses de Allah'ın sesidir. Dini hükümlere göre de Allah konuşur ve konuşması bizim gibi harflar ve seda ile değildir. Bu tarife bakılacak olursa, bu konuşma, vicdanın konuşmasına ya da vicdanın konuşması Allah'ın konuşmasına benzemektedir. Hakikati bulmuş olanların vicdanlarının seslerinin doğruluğunda şüphe yoktur çünkü ses Allah'ın sesidir.¹⁹¹ Vicdan, Tanrı'nın sesidir, diyen Zulliger de içimizde vicdanın mutlaka aramızda doğrudan bağlantı kurduğu bir kanının yaşadığını savunur.¹⁹²

Vicdanın sesi konusundaki önemli bir nokta da *Tanrı'nın sesi* ifadesine verilen anlamdır. Bazıları bunu Tanrı'nın insana verdiği yetiyle dolaylı olarak *Tanrının sesi* anlamında kullansa da birçok mistik öğreti bu ifadeyi kendilerini temellendirmekte kullanmış ve direk Tanrı'nın kendileriyle konuştuğu, yönlendirdiği şeklinde anlamışlardır. Bu yaklaşım Kur'an'ın Allah-insan ilişkisine yönelik temel referansları ile çelişmektedir. Bu bağlamda Allah ve insan ilişkisi sorunlu olmakta, imtihan rafa kaldırılmakta ve kadercilik devreye girmektedir.¹⁹³

¹⁹¹ Tekşen, Hüsnü, *Vicdan Felsefesi*, Mustafa Asım Matbaası, 1940, s. 27-29.

¹⁹² Zulliger, Hans, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, Çev. Kamuran Şipal, İst., 2014, s. 9.

¹⁹³ Nietzsche de vicdanın sesinin Tanrısallığına yönelik iddiayı eleştirerek, onun kendisini dıştan yargılayamadığından içe dönen gaddarlık içgüdüğü olduğunu savunmaktadır Nietzsche, "Genealogy of Morals", *Ecce Homo*, s. 79.

2. Bir Lütuf Olarak Vicdan

Lütuf, tevfiik, hidayet ve istikâmet gibi ilâhî adalet çerçevesinde ele alınması gereken bir kavramsal içeriğe sahiptir.¹⁹⁴ İnsan sorumluluğu bağlamında ilahi adaleti temellendirme amacına hizmet eden bu kavram,¹⁹⁵ temelde, sorumluluğun makul ve mümkün koşullarını tayin etmektedir. Bu açıdan bakıldığında lütfun, kişiye teklif konusu olan şeylerde, psikolojik ve düşünsel bir 'çağrı' (güdü, dürtü, motiv) işlevi gördüğü söylenebilir.

Kelam terminolojisinde "insanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran ilahi fiil" anlamına gelen lütuf, Kur'an'da fazl, ihsan ve rahmet kelimelerinin karşılığı olarak Allah'a nispet edilen bir hüküm değerine sahiptir.¹⁹⁶ Bu içeriğiyle kavram, nimet, hediye, yardım, hibe anlamlarında

¹⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, 'lütuf' kavramı ile tevfiik, ismet ve itaat arasında sıkı bir bağ olduğu görüşündedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII/15.

¹⁹⁵ Binyamin Abrahamov, R. M. Frank ve Hourani gibi, 'Lütuf' kelimesini İngilizce nimet vermek, ihsanda bulunmak ve lütfetmek anlamlarına gelen 'Grace' kelimesi ile değil, 'ilahî yardım' anlamına gelen 'Divine Assistance' teriminin karşılığı olarak ele almıştır. O, kavramın Kâdî Abdulcebbar tarafından Allah'ın insana aklî/ma'kûl yardımında bulunması anlamında kullandığına dikkat çekerek, kavramın M. Frank ve George Houranî tarafından Hristiyan teolojideki 'Grace' kavramıyla ilişkilendirmelerinin yanlış olduğunu söylemiştir. Bkz. Abrahamov, Binyamin, "Abd Al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (Lutf)", *JSAİ*, 16, s. 41, 43.

¹⁹⁶ Topaloğlu, B.- Çelebi, İ., *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., s. 198.

Allah'ın insanları iyi olmaya ve iyilik yapmaya yaklaştıran; kötü olmaktan ve kötülük yapmaktan uzak tutan fiilleri için kullanılır.

Vicdanı fitratla temellendiren, doğuştan insana verili olduğunu savunan düşünörlere göre vicdan Tanrı'nın insana bir armağanıdır.¹⁹⁷ Her işini bir hikmete ve adalete göre yapan merhameti kendine ilke edinmiş olan bir Yaratıcı'nın insanı akıl ve vicdan gibi yetilerle donatması O'nun lütfunun açık bir göstergesidir.

Tasvir-i Ahlâk'ta Ahmet Rıfat vicdanı, "Allah tarafından kullarına ihsan buyurulmuş nurlu bir duygu ve kalp terazisidir. Her zaman sahibinden ve başkalarından meydana gelecek fiil ve davranışların hayır-şer, faydalı-zararlı taraflarını tartıp muhakeme ederek bildirir. Vicdanın hükmü kötüler için elem ve ıstırap sebebi, iyiler içinse neşe kaynağı ve huzur sebebidir. Mesela, kötü bir adam insanlar arasında ne kadar makbul olursa olsun vicdan muhasebesinin yargıçları huzurunda yine kötü ve muzdarip; iyi adam ise halk nazarında ne kadar çirkin olursa olsun vicdan muhasebesinin huzurunda yine iyi ve o şekilde sevinçlidir, huzurludur",¹⁹⁸ şeklinde tanımlar. Bilmen¹⁹⁹, Pazarlı²⁰⁰ ve Topçu²⁰¹ da tanımlarında vicdanın lütuf olduğuna dair ifadelere sahiptirler.

¹⁹⁷ Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", Akademik Araştırma Dergisi, Sy. 18, 2003, s. 133-134.

¹⁹⁸ Ahmet Rıfat, *Tasviri Ahlâk (Ahlâk Sözlüğü)*, s. 363.

¹⁹⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, s. 68; Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, s. 8.

²⁰⁰ Pazarlı, Osman, *İslâmda Ahlâk*, s. 90;

²⁰¹ Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, s. 139-144.

Jung'e göre vicdan insan için açık bir lütuftur. "Aslında vicdan ve özellikle de rahatsız bir vicdan, cennetin bir hediyesi olabilir; eğer özeleştirici amacıyla kullanılırsa gerçek bir lütuftur. Kendi içini inceleyen (*introspective*), titiz bir süreç şeklinde gerçekleştirilen özeleştirici, kişinin kendi psikolojisini anlamaya yönelik her girişimin ayrılmaz parçasıdır. Eğer kendinizi de şaşırtan bir şey yapmışsanız ve sizi bu harekete itenin ne olduğunu kendinize soruyorsanız, davranışınızın altındaki gerçek motivasyonu (güdü) ortaya çıkarmak için, vicdanınızı rahatsız eden motive ve ona eşlik eden titiz güce gerek duyarsınız. Ancak o zaman, eylemlerinizi hangi güdülerin belirlediğini görebilirsiniz. Hatta vicdan azabı sizi daha önce bilincinde olmadığınız şeyleri keşfetmeye iter; bu yolla bilinçdışı aklın eşiğini aşar ve sizi insandaki toptan yokedicinin bilinçsiz bir unsuru yapan ortak güçlerin farkına varırsınız."²⁰²

Lütuf kavramının ilahî adalet temelinde ele alınması, Allah'ın adaletinin kapsayıcılığı açısından önem arz etmektedir. Özgür bırakılan insan sorumluluk verilerek imtihana tutulması açısından akıl ve vicdanın yeti olarak kendisine verilmesiyle yaratıcının *latîfliğini* bir lütuf olarak deneyimlemiş olmaktadır. Bu, Allah'ın insana yardımudur.²⁰³

²⁰² Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 55.

²⁰³ Lütuf konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Koç, Hümeysra, "Kâdî Abdulcebbar'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım", *Kelam Araştırmaları*12:1 (2014), ss.319-340.

II. BÖLÜM

VİCDANIN BİLİŞSEL VE AHLÂKÎ TEMELLERİ

A. DOĞAL YASA

Doğal hukuk kuramı, büründüğü farklı biçimlerle binlerce yıldır varolan, kozmik düzen, ahlâk ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan sistematik bir düşünüş tarzıdır.²⁰⁴ Doğal hukuk, etiğin konusu olan soyut adalet anlayışını hukukun nihaî amacı olarak gören, insanların doğuştan bir takım hakları (özgürlük, eşitlik, yaşama hakkı) olduğunu söyleyen ve bu hakların yer veya zamana göre değişmeyeceğini savunan hukuk anlayışıdır. Doğal hukuk, niteliği gereği hukukî pozitivizme karşıdır. Doğal yasanın, doğa tarafından belirlendiği ve bu nedenle evrensel olduğu ileri sürülür.²⁰⁵ Toplumun ahlâkî temeliyle ilgili bir öğreti²⁰⁶ olan

²⁰⁴ Bix, Brian H., "Doğal Hukuk : Modern Gelenek", Çeviren: Ertuğrul Uzun, *DEÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004, s. 291.

²⁰⁵ Strauss, Leo (1968), "Natural Law", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan.

²⁰⁶ Türkeri, Mehmet, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar", *DEÜİFD*, Sayı XXII, İzmir, 2005, s. 137.

doğal yasa anlayışı, Antik Yunan'dan günümüze, evrensel adalet arayışından doğan bir anlayıştır.

Bireyin kendi doğasına göre yaşamasını savunan bu anlayış, bu yaşamının nedenini ve nasıllığını tartışırken belli bir yükümlülük teorisine zemin teşkil eder. Bu yükümlülük teorisi temelde bir değer teorisini içinde barındırır. Ortak değer arama ve adalet çabasının ürünü doğal yasa anlayışıdır. Bu anlayış batıda ortaya çıkmasına rağmen aslında *sünnetullah* kavramında doğallık açısından ahlâkî nizamı barındırmaktadır.²⁰⁷ Ahlâk, hukuk, siyaset ve din felsefesi gibi alanların kökeninde yer alan temel, ortak ve evrensel değerler ile 'iyi' arayışını göstermektedir. Bu doğrultuda düşünce tarihi boyunca pek çok doğal yasa teorisinin ortaya çıkmasıyla bir doğal yasa geleneği oluşmuştur. Doğal yasa, legal pozitivizmi, iradecilik, mutlakçılık, görecelilik ve öznelciliği reddetmek için ortaya konulmuştur.²⁰⁸

En geniş anlamıyla *doğal yasa*, gerçekliğin özsel karakterinden çıkarılmış bir eylem kuralıdır. *Doğa* terimi, doğal yasa geleneğinde, gerçekliğin karakterinin/şeylerin doğasının eylemin kurallarının temeli ya da kaynağı olduğu anlamına gelir. Ahlâk felsefesinde *doğal yasanın* ne anlama geldiğinin belirlenmesi öncelikli olarak 'insan doğasına uygunluk' kavramının aydınlatılmasıyla mümkündür. Farklı anlamlar verilmesinin nedeni, insan doğasına uygunlukla kast edilen şeyin

²⁰⁷ Türkeri, *a.g.m*, s. 136.

²⁰⁸ Türkeri, *a.g.m*, 140.

"ne" olduğu ile ilgilidir. Doğal yasa fikrinin kaynağı, yapay bir şey olmayan adalet arayışında yatmaktadır.²⁰⁹

Doğal Yasa anlayışının vicdanla ilişkisi doğrudandır. Doğal yasa anlayışı adâlet arayışından çıktığına göre, bu yasa pozitif yasalarla eşitlenememektedir.²¹⁰ Genel olarak söylenecek olursa, bazı kanunlar adâletin gerçekleşmesini sağlayamaz. Bir diğer deyişle, adil olmayan, adâleti temin etmeyen bir şeyin yasa olarak kabul edilmesi mümkün değildir.²¹¹ Doğada uyum, ölçü ve dengenin vicdandaki aynı değerlere karşılık gelmesi de önemlidir.

Doğal ahlâkî yasa var mıdır? sorusuna, "Uluslar yasadan habersiz olsalar bile Yasa'nın gereklerini yaptıkça kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylece Kutsal Yasa'nın getirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder. Düşünceleriye onları ya suçlar ya da savunur."²¹² ifadelerine bağlı olarak Thomas Aquinas, bir kural ve ölçüt olan yasanın, insanoğlu için iki şekilde varolabileceğini savunur. Birincisi, kuralı ve ölçütü insanoğlunun kendisi koyar; ikincisi, konulmuş olan kural ve ölçüye tâbi olur. Dolayısıyla her şey Tanrı'nın takdirinde olduğu için ebedî ve ezelî yasa tarafından yönetilir ve açıktır ki, her şey

²⁰⁹ Türkeri, *a.g.m*, 140.

²¹⁰ Wolheim, Richard, "Natural Law", The Encyclopedia of Philosophy, Edit., Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., New York, 1967, s. 450.

²¹¹ Aquinas, St. Thomas, *Summa Teologica*, Basic Writings of Saint Thomas Aquinas içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York, 1994, C. II, s. 784; Wollheim, *a.g.m.*, s. 452

²¹² Pavlus'tan Romalılara Mektup, 2/15-16.

bir şekilde ilahi yasaya tâbidir ve insanoğlu bu yasaya vicdanına yazıldığı oranda uyarak iyi/doğru davranma eğiliminde olur.²¹³ Bir nevi doğal ahlâkî yasayı vicdanla açıklaması önem arz etmesine rağmen, Aquinas'daki kaderci yaklaşım insan doğası ve insan iradesini yok saymaktadır. Aquinas'ın insana verdiği irade aslında Tanrı'nın iradesidir. Aquinas, Tanrı'nın takdirini, insanın sahip olduğu verili potansiyel yetiler anlamında değerlendirmeyip bu takdiri 'belirlenmişlik' zemininde ele alarak ve ilahi yasaya tabi olmayı verili olanla sınırlandırarak, zihinsel bir eylemi gerektiren akıl ve vicdanı hem temele yerleştirip hem de pasivize etmiştir.

Temel ahlâkî prensipler varoluşumuzun bir sonucudur. Bu bağlamda doğal yasaya göre ahlâkî prensipler Tanrı tarafından insana zorla kabul ettirilen ve dışardan gelen buyruklar değildir. Doğal yasa da Tanrı'nın insan yaşamı ve eylemleri hakkındaki tasarısı demektir. İnsan aklının bu tasarıyı algılayabilmesi de vicdanla mümkündür. Allah'ın dini ile yaratılış arasında mutabakat vardır. Bu sebeple Kur'an öncelikli olarak Hz. Peygamber'i fitrata çağırmıştır.²¹⁴ Doğa kendi yasalarına uyar, onun sosyal bağlarına eziyet eden bir dinin de sahte olması kaçınılmazdır.²¹⁵ Dinin de kendini uyum, ölçü, düzen açısından doğruladığı alan varlık alanıdır. İbn Rüşd'ün, var olanlar üzerinde düşünmek (dinen) zorunludur²¹⁶, ifadesi aslında doğal yasada anlam bulmaktadır.

²¹³ <http://www.dusuncetarihi.com/makale/summa-theologica>

²¹⁴ Rûm, 30/30.

²¹⁵ Paine, Thomas, *Akıl Çağı*, s. 85.

²¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Çev: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İst., 1992, s.65.

Ahlâkî kavramların temelleri tamamıyla pratik aklın a priori'leridir.²¹⁷ Akıl, salt akıl olarak gerçekten pratik olduğunda kendi gerçekliğini ve kavramlarının gerçekliğini olgu ile eylemle kanıtlar.²¹⁸ Kant'a göre dinin özü ahlâktır.²¹⁹ Kant, bu yargısını Tanrısal buyruğu ahlâkî ödevlerde görmemizle açıklamaktadır.²²⁰ *Saf Aklın Eleştirisi*'nde determinizmi eleştirmesi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde vicdanın hürlüğüne savunmasına zemin oluşturmuştur.²²¹ Bir anlamda vicdanın mutlak emrini kabul eden irade hürlüğü metafizik hürlük olarak ortaya koymaktadır.²²² Kant pratik akılla bir nevi eyleme geçmiş, olguyla kendini ortaya koyan akli dolayısıyla ahlâklılığı kastediyorsa Kant'ın pratik akılla varmak istediği yer doğal bir şekilde vicdanın da içinde olduğu bir akletme sürecidir, diyebiliriz.²²³

²¹⁷ Ülken, *Ahlâk*, s. 69.

²¹⁸ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst., 1984, s. 93.

²¹⁹ Kant, ahlâk kurallarının insanın pratik aklının zorunlu ve evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu savunduğu için etik alanında rasyonalist olan bir düşündürdür.

²²⁰ Kant, "Felsefî Teolojiye Giriş", Çev. M. Sait Reçber, *Felsefe Dünyası*, Ank., 2004, S: 2, s. 156.

²²¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde içimizdeki şaşırtıcı yargılama yetisinin vicdan olduğunu belirtir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 107-109.

²²² Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.434.

²²³ Kant, dinleri ikiye ayırır. Tarihi ve doğal din. Ona göre, tarihî din evrensel değilken doğal din evrensel ve hakiki dindir. "Doğal din ahlâklılık kuralı değildir. Din, Tanrı'ya uygulanmış ahlâklılıktır. Teolojiye uygulanmış ahlâk da dindir. Her vicdan da doğaldır. Bunun temelinde doğaüstü ya da vahyedilmiş bir yasa yatabilir.

Var olmak, kendi içinde bir amaçlılık barındırmaktadır dolayısıyla her var edilen, bu amaçlılık doğrultusunda bir donanımla varlık sahasına çıkarılmıştır. Varlığa yüklenen misyon, bu misyonunu gerçekleştirebilecek bir yapıyla mümkündür. Bu doğrultuda hem insan yapısına (*enfüs*) hem de insanın dışındakilere (*âfak*)²²⁴ yerleştirilen işaretler de insanda yaratıcı fikrinin ve hak, adalet, merhamet gibi olguların oluşmasını sağlayacak niteliktedir. *Âfak* ve *enfüse* anlam yükleyerek, onların fizik varlıklarının ötesine geçmek ise ancak vicdanla mümkündür. İnsanın 'doğal' yapısı sayesinde 'doğal' olarak Tanrı fikrinin 'doğal' varlıklar üzerinden işletilmesi, 'doğal' yasanın zeminini oluşturur. Bir başka deyişle bu eylem, vicdan metafiziğidir.

Vicdan, Tanrısal mahkemeyi içimizde tasarlar. Birincisi, o zihniyetlerimizi ve davranışlarımızı yasanın arılığına ve kutsallığına göre değerlendirir. İkincisi, biz onu aldatamayız. Çünkü o, Tanrı gibi her yerde hazır ve nazırdır. Demek ki, vicdan Tanrısal mahkemenin içimizdeki temsilcisidir. Asla ona aykırı edilememesinin sebebi budur. Kant, *Ethica*, s. 99, 104, 156.

²²⁴ Fussilet, 41/53.

B. BİR PRAXİS OLARAK VİCDAN

İnsan hakkındaki en yaygın tanımlamalardan biri onun akıllı varlık (*homo sapiens*) olduğudur. Pek çok durumda eylemlerimizi düşünüp taşınarak (yani akılla) değil de, duygularımızla gerçekleştirdiğimiz ya da düşünerek gerçekleştiriyorsak bile düşünmemizi yönlendiren "motivlerin" bu duygular olduğu inkar edilemeyecek bir olgudur. Duygular ve eylem arasındaki bağlantıya ilişkin kavramlardan biri de, özel bir duyguyu imleyen "vicdan" kavramıdır. Bu kavramın, karşı karşıya kaldığımız tek tek durumlarda ne yapmamız ya da ne yapmamamız gerektiğini söyleyen ve bu bakımdan da ahlâkî eylemin zorunlu hareket ettiricisi olarak genel kabul gören insanî-duygusal bir yaşantıyı imlediği söylenebilir. Belirli bir eylem, olay, durum ve eser karşısında eylemde bulunmadan ya da tutum takınmadan hemen önce duyumsadığımız bu "yaşantı"nın neliği, eylemin ne olduğunu konu edinen etiğin de önemli bir sorunudur. Etik tarihinde de vicdan -ya da ahlâkî eyleme götüren özel bir duyunun ürünü olarak "ahlâk duygusu"- pek çok filozofun araştırma konusu olmuştur.²²⁵

Vicdan, insana ait doğuştan verili bir yetidir. İnsan, vicdana sahip olmakla ahlâkî bir varlık olmuştur ve insanın doğruluğu ahlâklılığından ileri gelir.²²⁶ Fakat

²²⁵ Ketenci, Taşkner, "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi", *Felsefe Dergisi*, Sayı: 5, 2008 Bahar, s. 36; erişim: <http://www.flssdergisi.com/sayi5/35-58.pdf>

²²⁶ Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, s. 139.

doğrunun ölçüsü praxis yani eylemdir.²²⁷ Eyleme geçmemiş, aktive olmamış vicdandan bahsetmek ahlâkî olmayacaktır. Vicdan doğru ve yanlış ayırt etme yetisi ve doğrudan yana tavır almaya meyli açısından ahlâkîdir. Ahlâkîlik insan doğasının bir parçasıdır. Bu yüzden ahlâkın kaynağı da insan doğasında aranmalıdır.

Vicdanın önemini vurgulayanlar, Eflatun ve Aristoteles'ten başlayarak, bunu yaparken vicdanı hayatı yaşamaya değer kılan etmenlerin başına koymaktadırlar. Tüm bu tartışmalarda vicdan, akılla birlikte insan hayatında yer alan, hayatımızı değerlendirmek ve yönetmekte başat rol oynayan bir ögedir.

Kant, vicdanı bilgi ve değerlerin "şartlı emir"lerinden ayırarak, her türlü görelilik ve şartlılığı aşan bir alan (*noumen alanı*) olarak görmektedir. Bu, orada başka varlık derecelerine ait gerektirmelerin sınırlamadığı bir bağımsızlığın, dıştan yüklenmiş bir kaideye bağlı bulunmadığını, vicdanın emrine her türlü tesir dışında hür olarak uyulduğunu göstermek içindir. O, vicdan alanına, diğer bütün varlık derecelerinden daha üstün ve ayrıcalıklı bir konum vermektedir.²²⁸ Kant, vicdanın bu statüsünün temel özelliğini her türlü sınırlamadan bağımsız olarak görmektedir. Kant'a göre vicdan, "yargının ahlâkî kararlar veren bölümü"²²⁹ olduğuna göre, Kant açısından eylemin vicdanlılığı genel ahlâkî yasalarla örtüşmesiyle ilişkilidir. Bu da vicdanın ahlâkî açıdan temellendirildiğini ifade etmektedir.

²²⁷ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 485.

²²⁸ Ülken, *a.g.e*, s. 396.

²²⁹ Kant, *Ethica*, s. 174.

Etik alanında diğer bilimlerde olduğu gibi teorik bölüm, pratiğe hizmet etmektedir. Ahlâkın pratik bölümü diğer bölümlerinden daha kolaydır ve ortalama anlayış seviyesine sahip her insanın zihnine açıktır. Pratik ahlâk veya herhangi bir ahlâkî ödev uygun bir tarzda açıklandığında ve tasvir edildiğinde, her dürüst ve önyargısız insanın kalbine kendini onaylatmaması mümkün değildir. Her insanın içinde ahlâkın bir köşe taşı bulunduğu için, doğru şekilde tanımlanarak açıklandığı zaman, vicdanın emirleri doğruyu onaylayıp yanlış kınamaktadır.²³⁰

Vicdan ahlâkî kişiliğin yanında, insanın iç alemi ve özel alanına ilişkin bilinmeyenleri de ilgilendirdiğinden ahlâkî bir kategori olarak ortaya çıkar.²³¹ Bu yönüyle vicdan, insana belli bir durum karşısında hangi yöndeki davranışının doğru olacağını söyleyen, insanın tabiatında mevcut olduğu kabul edilen derûnî (iç aleme) ilişkin bir cevherdir.²³²

²³⁰ Reid, Thomas (1990). *Practical Ethics*, Knud Haakonsen (Ed.), Oxford, Princetor University Pres; bkz: Tunç, Aynur İlhan, "Aydınlanma Döneminde Realizm Ve Ahlâk Öğretimi", *YYÜEDF*, Haziran 2006, C. III, Sayı: I, I-11, s. 8.

²³¹ Scholler, 1958: 131; Bethge, 1989:137, Rn.3; Baeumlin, 1970:3; Herzog vd., 1985: Art.4, Rn. 124-125; BVerfGE 12, 45(54)) bkz: Atalay, Esra, "Vicdan Özgürlüğü", DEÜ, Hukuk Fakültesi, *İnsan Hakları Yıllığı*, C. 21-22, 1999-2000.

²³² Herzog vd., 1996: Art.4, I, Rn.124; v. Münch ve Kunig, 1992: Art.4, Rn.75; Stark vd., 1985: Art., Rn.36; BVerfGE 7, 242 (245vd); Bethge, 1989:&137, Rn.3; Aral,1983: 214-215. Bkz: Atalay, Esra, "Vicdan Özgürlüğü", DEÜ, Hukuk Fakültesi, *İnsan Hakları Yıllığı*, C. 21-22, 1999-2000, s.122.

Felsefî etik ya genel ve soyut olana ya da somut ve değişen tarihî şartlara dayanana mı bağlıdır? Bu alternatifse, vicdan problemi tamamen ahlâkî vicdana dayandırılarak cevaplandırılabilir mi? Eğer vicdan, ahlâkî bir yasaya itaat etme ya da etmeme konusunda bir hükümde bulunmuyorsa, ancak ahlâkî emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargılıyorsa böyle bir vicdana ahlâk ötesi (transmoral) denir. Ahlâk ötesi bir vicdan, ahlâkî sahayı inkar etmez ancak yasa sahasının dayanılmaz gerilimiyle onun ötesine sevk edilir.²³³ Luther'den Heidegger'e ahlâk ötesi vicdan fikri tehlikeli bir yoldur. Ahlâk ötesi, ahlâklılığın üstündeki bir noktadan, ahlâklılığın yeniden tesisi anlamına gelir ya da ahlâklılığın altındaki bir noktadan onun yıkımı demektir.²³⁴

Sağduyu etiği ise, 18.yüzyılın ikinci yarısında İskoçya'da David Hume'un ahlâkî şüpheciliğine karşı bir görüş olarak geliştirilmiştir. Sağduyu okulunun kurucusu kabul edilen Reid ve izleyicileri, ahlâkî bilgi ve motiflerin her insanın anlayışına açık olduğunu savunmuştur. Onlar ahlâk duygusu (*vicdan*) yoluyla, temel apaçık ahlâk prensiplerinin tüm yetişkin, olgun ahlâkî faillere açık olduğunu ileri sürmüşlerdir.²³⁵

James'e göre ise, insanın ahlâkî görevini yerine getirmesi, bir yandan kendisini incelemekle, diğer yandan varoluşu incelemekle olabilir. Ona göre, insanın ve oluşun ahlâkî karakterini araştıran insanlar, hemen hemen sonsuz rizikolu bir

²³³ Çınar, Aliye, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Emin Yay., Bursa, 2013, s. 61.

²³⁴ Çınar, *a.g.e*, s. 65.

²³⁵ Tunç, Aynur İlhan, "Aydınlanma Döneminde Realizm Ve Ahlâk Öğretimi", *YYÜFED*, Haziran 2006, C. III, Sayı: I, I-11, s. 2.

göreve talip olurlar. O, bu kainatta insan benliğinin özellikle de aktüel bilincin gerçekleşmesi için; iyilik, kötülük ve yükümlülüğün zorunlu olduğunu ifade eder. Zira her nerede canlı zihinler mevcutsa, orada asli görünüşleri içinde iyi ve kötünün yargısı ile yükümlülüğün bulunduğu ahlâkî bir dünya vardır. Bu da insanın vicdanıdır. Bu ahlâkî dünya elbette seçimlerimiz, özgürlüğümüz temelinde gelişir.²³⁶ James ahlâk vardır önermesini açıkça savunur. Ona göre duygulu yaratıkların talepleri ahlâkî değer içerir. İyi talebin karşılanmasıdır.²³⁷ James'e göre varsayılan mutlak ahlâkî ancak tanrı temellendirebilir. Ona göre ahlâkî değerler, somut eylem, olay, duygu ve yargılardan çıkarılmalıdır.²³⁸

Karl Barth'a göre vicdan, hayatın en mükemmel yorumcusudur. Vicdanın bize söyledikleri şüphe, bilmece, sorun değil de, bir hakikattir, hayatın en derin, en içten, en kesin hakikatidir: Tanrı hakkaniyetlidir. Kafamızdaki tek soru, bu hakikat karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğidir. Ona göre, bu hakikate eleştirel mantığımızla varmamız zordur. Mantık, 'büyük' olanı değil, küçük ya da daha büyük olanı anlar. Başlangıcı anlar ama sonu anlamaz, sureti anlar ama aslı anlamaz, karmaşığı anlar ama basiti anlamaz. İnsanî olanı anlar ama ilahî olanı anlamaz. Bu hakikati insanlardan öğrenmemiz zordur. Kendi ve başkalarının hakkaniyetsizliğiyle bastırılmış ve muzdarip olmuş insan -her insan- tabiatının derinliklerinde yer alan hakkaniyet, Tanrının hakkaniyeti, isteğini haykırır. Fakat tam da burada, Tanrı'nın hakkaniyetiyle olan ilişkimizde bir dönüm noktasına geliriz. Vicdanın sesi duyulur;

²³⁶ Türer, Celal, *W. James'in Ahlâk Anlayışı*, Elis Yay., Ank., 2005, s. 232.

²³⁷ Türer, *a.g.e*, s. 99.

²³⁸ Türer, *a.g.e*, s. 96.

anlamaya başlarız; kutsalın dokunuşunu üzerimizde hissederiz.²³⁹ Fakat, aksine mantığın vicdanla çelişmesi mümkün değildir. İnsan fıtratına yerleştirilmiş olan vicdan yetisi mantık kurallarına uygun olarak çalışmakta, insan hakikatle ilgili bilgisine mantığıyla ulaşmaktadır.

Russell'a göre ahlâk, komşuların ve otoritelerin övgü ve kınamaları yoluyla ya da vicdan denilen kendini övme ve kendini kınama yoluyla olmak üzere iki şekilde etkin bir güç haline gelmektedir.²⁴⁰ Aslında vicdan ahlâkın bilince dönüşmüş halidir. Güç özelliğini buradan almaktadır.

Bazı filozoflara göre, nasıl ki göz, varlıktaki siyah ve beyazlığı birbirinden ayırıyorsa, aynen bunun gibi insanda bulunan bir 'içsel his' ve duygu da eylemlerin iyi ve kötü olanını birbirinden ayırır. Dolayısıyla da iyi ve kötünün ölçüsü insandaki bu 'içsel his' veya 'vicdan' olmaktadır.²⁴¹ Akseki, insanda iyi ve kötüyü birbirinden ayıracak a priori bir kuvvet bulunduğunu ve bu kuvvetin insanı iyiye yöneltmek isteyeceğini kabul etmekle birlikte bunun ahlâk için yeterli olmadığı görüşündedir.²⁴² Ona göre insanların çoğunluğu, bu fitrî kuvveti korumak için gereken önemi ve dikkati göstermezler. Ama tabî ve fitrî durumlarını koruyabilen, bir başka ifadeyle,

²³⁹ Barth, Karl, *The Word of God and the Word of Man*, Çev. Douglas Horton, Telif: Sidney A. Weston, 1928, s. 9, 11-16, 18-19, 22-3, 25-7, 195-6. Bkz: <http://www.dusuncetarihi.com/makale/tanri-nin-kelami-ve-insanin-soezue>

²⁴⁰ Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 147.

²⁴¹ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 31

²⁴² Akseki, *a.g.e*, s. 31-34.

aslî fitratları bozulmamış insanlar için söz konusu bu 'vicdanî his', 'iyi' ve 'kötü'nün kriteri olabilir.

Ancak Akseki, nefsanî arzu ve istekler, öfke ve şiddet, cehalet, kötü örnekler, çevre, toplum, eğitim ve öğretim gibi unsurların insanları, özellikle de vicdan ve duygularını etkileyerek fitrî safiyeti bozması dolayısıyla böyle bir kişinin çok nadir olduğunu veya hiç olmadığını belirtmektedir.²⁴³ O, kendimizde herhangi bir şeyi yapmaya veya yapmamaya karşı bir istek oluştuğu zaman, bu isteğin iyi ve kötünün kriteri olan vicdandan mı, yoksa kötü ve zararlı bir takım temayüllerden mi kaynaklandığını nasıl bileceğiz? diye sormaktadır. Ona göre bu noktada, bu hususu tayin ve tespit edecek vicdanın üstünde bir ölçüye ihtiyaç olduğu gündeme gelmektedir. Bu değerlendirmelerinin sonucunda o, yalnız başına his ve duygunun da bir ahlâk esası olamayacağını ve onun üstünde bir kaynağa ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁴

Bilmen ise, ahlâkın duygu ile temellendirilmesinin birçok tehlikeli yönü ve zararı olduğunu söylemektedir. Her şeyden önce, eğer iddia edildiği gibi, 'hassa-i ahlâkîyye' yani a priori olarak insanda bulunan ahlâk duygusu yeterli olsaydı bütün

²⁴³ Karaman, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 28 (Yaz 2006), s. 88.

²⁴⁴ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 31-34.

insanların erdemli olmaları gerekirdi.²⁴⁵ Ona göre, vicdan, ruhtan kaynaklanan bir güzellik olmakla birlikte yanılmaz değildir.²⁴⁶ Burada vicdanın yanılmaz olmadığını söylemesi insana bağlı olarak vicdanının üstünü türlü sebeplerle bireyin örtmüş olmasındandır. Gerek Bilmen, gerekse Akseki ahlâkın dine dayandırılması gerektiği anlayışındadırlar. Hareket noktaları bu olduğu için ahlâkın temelindeki vicdanı eksik bulmaktadırlar. Onlara göre, dine dayanmayan ahlâk, hakikatte yok demektir.²⁴⁷ Halbuki vicdan, ahlâkın buyurduğu bir tutum değildir. Vicdan ahlâkın koşuludur,

²⁴⁵ Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, s. 41-42; bkz: Karaman, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 28 (Yaz 2006), s. 88.

²⁴⁶ "Ancak vicdan layuhtî (yanılmaz) değildir. Vicdan bize bilcümle (bütün) ahlâkî vazifelerimizi gösteremez, bizim ne gibi şeylerle mükellef (sorumlu) olduğumuza müstakillen (kendi başına) hükmedemez. Hele vicdan çok kere bazı avamil (sebepler) tesiriyle bozulur, hataya düşer, gide gide sönük bir hale gelir. Nitekim bazı kimselere tesadüf olunur ki onlar şerri hayra (kötülüğü iyiliğe) tercih eder, dalaleti (sapkınlığı) hidayet sanır, en faziletkârâne (erdemli) hareketleri birer istihza handesiyle (alaylı gülüşlerle) karşılar, en rezilâne (aşağılık) hareketleri de olanca belâgatleriyle alkışlamadan, yaldızlamadan sıkılmazlar. Şimdi bu bet tıynet (kötü huylu) insanlar da kendilerinin bir selim vicdana malik (sahip) olduklarını iddia eder, kendi vicdanlarını ilhamlarına tabi (yaptıkları hareketlere uygun) bulunduklarını söylemekten çekinmezler." Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, s. 10.

²⁴⁷ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 121; bkz: Karaman, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 28 (Yaz 2006), s. 88.

onun önünde gelir. Kişiyi vicdanlı olmasını söyleyen ahlâk değildir. Ahlâkı meydana getiren şey bireyin vicdanına göre davranmasıdır. Vicdan, ahlâklı bireyi varsaymaz, ahlâklı bireyin "ilk belirtisi", başlangıç noktasıdır. Bir nevi ahlâkın varsayımıdır.

Vicdanın, bir 'psikokültürel yapı' olduğunu düşünenler, insana ait eylemleri, insanın amaçlarını ve insan karakterini ahlâki açıdan değerlendirmektedirler. Onlara göre vicdan, kültür ve eğitimle biçimlenmektedir. Bu düşünce vicdanı, etik bir değer olarak ya da bir kültür ve eğitim işi olarak ele almaktadır.

Vicdanı etik bir değer olarak kabul edenlere göre değer vurgusu etiğin ayırt edici yönünü oluşturmaktadır.²⁴⁸ Vicdan etikten de öte bir kapsam ve derinliğe sahiptir. Bu nedenle de vicdan etiğin değil, etik vicdanın bir türevidir. Vicdanın etikten daha kapsamlı olması etiğin sosyo-ekonomik ve kültürel bir temelden yani 'dışardan' kaynaklanması, vicdanın ise bireye ait olup içerden kaynaklanması demektir. Etik gerçeklik, çağdan çağa, dönemden döneme, toplumdan topluma ve bireyden bireye farklılıklar gösterirken vicdanın her dönem ve zeminde hakikati dile getirmesi göz ardı edilmemelidir.

Muhasibî'ye göre, insanın sahip olduğu ahlâk tabîî ahlâktır.²⁴⁹ Onun tasavvufî bir ahlâkı temellendirme çabası, kazanılmış ya da kazanılması gerekli olan bir ahlâkın ilkesini, nefsin edimlerde bulunurken muhasebe edilmesi üzerine bina etmiştir.²⁵⁰ İnsanın varlık tarzını maddi-manevi bir bütünlük içerisinde tasvir eden

²⁴⁸ Türkeri, Mehmet, *Etik Bilinç Kaynak Sizsiniz*, Lotus Yayınevi, Ank., 2011, s. 32.

²⁴⁹ Muhasibî, *er-Riaye*, s. 125.

²⁵⁰ Muhasibî, *a.g.e*, s. 45.

Muhasibî, ahlâk problemini "insanın kendini bilmesi" ve "nefsle mücahade-muhasebe etmesi" noktasında çözmeye çalışır.²⁵¹ Muhasebenin terki, kalbin fesadının aslıdır.²⁵² Dinin bozulmasını, kalbin bozulmasında gördüğünü ifade ederken bu görüşünü Hz. Peygamber'in; "İnsan vücudunda bir et parçası vardır O iyi olduğunda bütün tutum ve davranışlar iyi olur, o bozulduğunda bütün tutum ve davranışlar bozuk olur. Dikkat edin! O kalptir."²⁵³, anlamındaki meşhur hadisiyle delillendirir.²⁵⁴ Muhasibî'nin değindiği muhasebe meselesi vicdanın işlevselleşmesi açısından etik bir değer taşımaktadır.

Vicdan bizi her zaman doğru yola götürür mü? Mutlaka iyiliğe mi götürür? Yoksa yanıltır mı? gibi soruların cevabını araştırmak vicdanın değerinin araştırılmasıdır.²⁵⁵ Vicdanın değeri pratikteki uygulananıyla ortaya çıkmaktadır. Ahlâkî açıdan vicdansız, vicdanı kör, vicdanı perdeli, kara vicdanlı gibi tanımlamalar vicdanın doğruluğu ile ilgili değildir. Aksine bu doğruluktan uzaklık bizatihi vicdanla değil, Kur'an'da da vurgulandığı üzere, kişinin yanlış eylemlerinin vicdanı karartması, paslandırması, köreltmesi ile ilgilidir. Bilgisizlik, eğilimler ve duyguların devamlı etkisi belli bir zaman sonra alışkanlığa dönüşebilir. Bu şekilde kötü hareketlerin yarattığı alışkanlıklar da vicdanı şaşırtabilirler.²⁵⁶ Kur'an'a göre

²⁵¹ Muhasibî, *er-Riaye*, s. 109.

²⁵² Muhasibî, *a.g.e*, s. 124.

²⁵³ Ebu Zekeriyya Muhyiddin, *Tehzîbu'l Esma*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1996, III/ 217.

²⁵⁴ Muhasibî, *a.g.e*, s. 125.

²⁵⁵ Topçu, *Ahlâk*, s. 142.

²⁵⁶ Topçu, *a.g.e*, s. 143.

tekebbür (benin olduğundan güçlü olma isteği) ve *istiğna* (kendini yeterli görme) vicdanı bastırır²⁵⁷, aktive olmasını engelleyen durumlardır. Kötülöklere alışmak, Allah'ın hükümlerine karşı gelmek vicdanı zayıflatır. Zamanla öldürür. İsyân, zulüm ve nifaka alışan ruhlar, vicdanın hakikate bakış kuvvetini, ferasetini köreltir.²⁵⁸ Vicdansız biri, bu sesin yanlış yönlendirdiği biri değil, daha çok bu sesi ya hiç üretemeyen ya da sesin yönlendirdiği gibi eyle(ye)meyen bir varlık anlamına gelmektedir.²⁵⁹

Eyleme geçen vicdan ise ahlâktır. Vicdanla insanın yaratıcılığı arasındaki ilişki bir karşılıklı etki ilişkisidir. İnsan ne kadar yaratıcı bir şekilde yaşarsa vicdanı da o kadar kuvvetlenir, dolayısıyla vicdan da insanın yaratıcılığını artırır.²⁶⁰

Öncelikle, meziyet ve meziyetsizliğe hükmeden vicdandır. Meziyet, erdemli işlerin bizde meydana getirdiği ahlâkî kıymetin artması demektir. Meziyetsizlik ise, ahlâkî kıymetimizin azalmasıdır. Ödül ve ceza fikirleri de bundan kaynaklanır. Biz, iyi hareket ettiğimiz zaman ödül talep etmeyiz. Yalnız, ahlâkî kıymetimizin artışı bizce ödülün birincisi ve en kıymetlisi olduğuna hükmederiz. Bu manada olarak, vicdan, adeta bir çeşit ceza ölçüsü ve hiçbir kıyaslamanın yerine konulamayacağı bir içsel alandır. Vicdan bir şeref duygusu, haysiyet ve vakardır. Niyeti yalnız o temyiz

²⁵⁷ Güler, *Kur'an Ahlâk Metafiziği*, s. 132.

²⁵⁸ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Metelib ve Mezahib İçinde Dibace*, s. XXXV.

²⁵⁹ Balanuye, Çetin, "Vicdanın Sesini Demlemek", *Psikeart*, s. 79.

²⁶⁰ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 190.

eder. Bir fiilin meziyetini de meydana getiren niyettir.²⁶¹ Niyet demek sadece isteğe ulaşmak olan hedefi tasavvur demek değildir. Bilhassa, bu hedefe ulaşmak için şahsî gayret demektir. Bu da iradeyle ilgilidir. Niyet, iradenin eylemidir. Niyet, dışardaki bir fiilin îfasını talep ve temennî değil, bunun iç tahakkukudur. Vicdanda hüküm ve duygu birlikte bulunur. Ahlâkî duygular zihne aittir; hükmü kuşatırlar. Vicdan bizde 3 itikad oluşturur:

- 1- Herkes için zaruri ve mecburi bir ahlâk kanunu vardır.
- 2- İnsan bu kanuna itaat edip etmemekte hürdür.
- 3- Bundan dolayıdır ki, her insan kendi fiillerinden sorumludur.

Bu kanun varolmasa idi; hürriyet, kişisel (sübjektif) ve heveskarane bir şey olurdu. Sorumluluk sofistler tarafından açıklanan bir vehimden ibaret bulunurdu. Fiiller, ne mükellef ne de hür olmayan kimselere dayandırılmaz.²⁶²

Eyleme dönüşmüş vicdan, insanın tekamülünün nihai noktasıdır. Yaratılıştan insan doğasında var olan bu insanî hakikatin aktif ve işlevsel olduğu durumlarda insan onunla gerçek anlamda insanlık ve evrensellik kazanmaktadır. İnsana ait diğer olgularla birlikte vicdanın işlevselliği insanı oluşturan sistemin düzgün çalışmasını sağlamaktadır. Kur'an'ın ulaşmaya çalıştığı hedefindeki "insan" beklentisi budur.

²⁶¹ Abelard'a göre de, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı derinlerde değil, niyette yatmaktadır. Tanrı ne yapıldığını değil, onun hangi tinsel duyum içinde yapıldığını göz önünde bulundurur. Thilly, *Felsefeye Yolculuk*, s. 226.

²⁶² Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, s. 25.

Kur'an bu seviyeye erişen ve onu kaybetmeyenleri "hidayete erişmiş"²⁶³ şeklinde nitelemektedir. Vicdan hakkında en önemli risk mutlaklaştırılmasıdır. Onun mutlaklaştırılması durumunda, körelme ve düşüşün yaşanması kaçınılmazdır.

²⁶³ En'am, 6/82; Muhammed, 47/17; Bakara, 2/5; vb.

C. VİCDANIN BİLİŞSEL TEMELLERİ

1. Akıl

Engellemek, alıkoymak, menetmek, kayıt altına almak, bağlamak (*a-k-l*)²⁶⁴ anlamlarına gelen akıl, terim olarak varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.²⁶⁵

Her insan, potansiyel olarak bir yaratıcısı olduğunu akli ile kavrayacak bir fitrat üzere yaratılmıştır.²⁶⁶ İnsan vicdanı da bu gerçeğe göre programlanmıştır. Aklın bulduğu doğruları vicdan kabul edecek mahiyettedir.²⁶⁷ Bu bağlamda A'raf, 7/172-173. ayetteki Allah'ı bilme/tanıma anlamındaki *kalu bela* ifadesi, her insanın yaratılışındaki aklî ve vicdanî kapasitesine işaret etmektedir.²⁶⁸ Mâturîdî de *Allah'ın*

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, IV/3046; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 165.

²⁶⁵ Bolay, Süleyman Hayri, "akl" mad., *TDV İslam Ans.*, II/238.

²⁶⁶ Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XV/51.

²⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşaf*, II/529.

²⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, IV/2323-33. İbn Kesîr de ayetin insanın yaradılışındaki saf ve temiz fitrata dikkat çektiğini söyleyerek bu konudaki ayet ve hadisleri sıralar. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, C. 7, s. 3131-3138.

*üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız*²⁶⁹ ayetine dayanarak, Peygamber gönderilmese dahi insanın hakikati kendine verilen doğal yetilerle keşfedebileceğini temellendirmektedir.²⁷⁰ Vahyin de hitabı insan aklına yöneliktir. Aklı olmayana vahyin de bir hitabı yoktur.²⁷¹ Dolayısıyla bu ayet, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır.²⁷²

İbn Kemmune'nin bilginin elde edilmesi noktasında zorunlu gördüğü zihinsel fiil ve durumlardan biri olan akıl, bir şeyle ilgili hükmünde yanılmaz. Bu, burhanî kanıtlamalarda kullanılan ilk ilkelere yönelik inanç gibidir.²⁷³ Bu noktada, yanılma varsa düzgün bir akletme sistemi devrede olduğu müddetçe, bunun akla değil iradenin yanlış kullanımına yüklenmesi gerekmektedir.

²⁶⁹ Nîsa, 4/83

²⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III/356.

²⁷¹ Mâturîdî, *a.g.e*, V/168.

²⁷² Düzgün, Şaban Ali, "Mâturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* içinde, Editör: Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 2011, s. 37.

²⁷³ İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, Tah. Hamîd Mer'îd el- Kübeysî, Bağdat 1403/1982, s. 301. Akataran: Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 95.

Kâdî Abdulcebbâr, aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkanı veren yeti, ifadesini ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmaktadır.²⁷⁴ Mâturîdî'ye göre de Allah, imtihana tâbi tutarak mükellef kıldığı insanda akıl yetisini zemine yerleştirip, hitabını ona yapmıştır.²⁷⁵ Ayrıca, Mâturîdî'nin bilgi kuramında akıl, sadece dini bilginin değil aynı zamanda genel ve ahlâkî bilginin de kaynağıdır.²⁷⁶ Bu bağlamda, vicdani davranışa uygun olanla olmayan arasında ayrım yapan, başka bir deyişle vicdana vicdan diyen kaynak da akıldır.²⁷⁷

Akıl ve vicdan birlikte değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Muhammed Kutub vicdanı, aklın değer ölçülerinden kabul etmektedir.²⁷⁸ Scheller ise vicdana aykırı hareket edenleri renk körleri gibi *değer körleri* saymaktadır.²⁷⁹ Akletme insanın iyi ve kötüyü birbirinden ayırma yeteneği olarak vicdanla hem anlam hem de işlevsel olarak ilişkilidir. Vicdan, insanın tabiatına ait ahlâkî bir şuur olduğu için hak,

²⁷⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XI/ 379.

²⁷⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352.

²⁷⁶ Özcan, Hanîfî, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 70.

²⁷⁷ Atay, H., "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları*, 1:1 (2003), 3-10.

²⁷⁸ Kutub, Muhammed, *İslam'da Eğitim Metodu*, s. 178-180.

²⁷⁹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 396; Değer psikolojisinin önemli bir parçasını şuur ve vicdan arasındaki ilişkinin oluşturduğu görülmektedir. "Değer insanın ruhî yanının tabîî bir mahsülüdür. Hatta insan mekanizmasında onun pratik olarak gerçekleştirilmesidir. Bu yüzden insan bünyesinin en derin noktalarından doğar ve onun bir parçası durumundadır." Bkz: Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdlar*, s. 317.

hakkaniyet ve adâletin ne olduğunu doğrudan bilir. Akıl birtakım kıyaslar ve mantıksal önermeler üretir. Vicdanın da devrede olduğu akletme süreci içinde bunlar zihin tarafından veri olarak kullanılır.

Aristoteles'e (M.Ö 384-322) göre, ölçülü kişi²⁸⁰ gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder, akıl da bunu buyurmaktadır.²⁸¹ Vicdanın kendisi ölçüdür. Dışardan, somut "objektif" bir ölçüsü yoktur. İnsanların vicdanlarının sesini duyabilmeleri için durup düşünmeleri gerekir. Aslında imanın temeli vicdan olduğu için, Allah yirmi üç sene boyunca ayetler indirerek, sorular sorarak, tefekkür, taakkul, tezekkür, tedebbür, tafakkuh gibi birbirine yakın düşünme fiilleri ile yüzlerce defa tekrar ederek insanları akıllarını işletmeye, vicdanlarını ortaya çıkarmaya çağırmıştır.²⁸²

"Vicdanın yapısında duyguların büyük rolü bulunmakla beraber bu duygular aklın kontrolü altındadır. Aklın kontrolünden kaçan duygular, ahlâk dışı veya ahlâka karşı olabilirler. Vicdanı harekete geçiren duygularsa, vicdana olaylar karşısında hüküm verdiren akıldır. Bu iki yeti birbirlerini tamamlar."²⁸³ Joseph Butler, vicdanı "yüreğin olaylara yönelmiş algısı"²⁸⁴ olarak tanımlarken aslında akli öncelemiş görünmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, akletme, insanın iyi ile kötüyü ayırma yeteneğidir. Bu yetenek ile vicdan duygusu arasında hem anlam hem de fonksiyon

²⁸⁰ Aristoteles'e göre haz yokluğunda acı duymayan kişiye, ölçülü kişi denir.

²⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 66-68.

²⁸² Güler, İlhami, *İtikattan İmana*, Ank. Okulu, Ank., 2009, s. 108.

²⁸³ Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, İst. 2014, s. 141.

²⁸⁴ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İst. 2005, 6.baskı, s. 1708.

itibarıyla yakın bir ilişki mevcuttur.²⁸⁵ Resmin bütününe görme ve değerlendirme açısından vicdan akılla işbirliği içinde olmak durumundadır.²⁸⁶

2. İdrâk

İdrak farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden genel bir terimdir. Kelimenin Arapça kökü olan *derk*, kavuşmak, yetişmek²⁸⁷; olgunlaşmak, nihaî sınırına ulaşmak²⁸⁸; bir araya toplamak²⁸⁹; farketmek, algılamak, görmek,²⁹⁰ anlamak ve bilmek²⁹¹ gibi anlamlara gelmektedir.²⁹² Müslüman düşünce kültüründe idrakin duyular yoluyla

²⁸⁵ Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yay., İst., 2007, s. 66.

²⁸⁶ Akla ve vicdana aykırı bir davranış olarak İblis'in hikâyesini (Bakara, 2/34; A'raf, 7/11; İsâ, 17/61; Sâd, 38/75 vb.) örnek verebiliriz. İblis, Allah'ın ilahlığını kabul etmiş, ancak O'nun secde emri karşısında akıl ve vicdanı yerine heva ve hevesine uyarak (*tekebbür-istiğnâ*) kendini isyan ve küfre götüren bir kıyas üretmiştir.(İsrâ, 17/61, 62) Belki de bu anlamda ilk *vicdansız* varlık *şeytandır*.

²⁸⁷ Nîsa, 4/78,100; Yâsîn, 36/40.

²⁸⁸ Yunus, 10/90.

²⁸⁹ A'raf, 7/38.

²⁹⁰ En'am, 6/103; Şuarâ, 26/61.

²⁹¹ Neml, 27/66.

²⁹² İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, "d-r-k" mad.

oluştugu düşünölmüş²⁹³ dolayısıyla duyu tecrübesinin zihne yansıması "idrâk" ile ifade edilmiştir.

Dildeki asıl kullanımı itibarıyla *idrak* kelimesi "bir şeyin olgunlaşması ve tam olması" anlamına gelmektedir. Derek²⁹⁴, bir kişinin hedeflediği son nokta olduğu için "yer, mevki" anlamına da gelmektedir. Daha sonra anlam genişleyerek idrak ve vicdan manasında kullanılmıştır.²⁹⁵

İslâm düşünürleri için idrak, algılama ve bilmenin her türünü içine alacak kapsamdadır. Modern psikolojide "duyumlar" ve "idrak" başlığı altında incelenen konuları ihtiva edecek şekilde insanın nasıl düşündüğünü ve nasıl bildiğini açıklamaya çalışan Ortaçağ İslâm psikolojisinde idrak kavramı, zihnî faaliyetin her aşaması için kullanılmıştır. Düşünme, maddî bağlantılarından henüz kopmamış hayal formlarının küllî ve soyut kavramlara ulaşacak tarzda kullanılışı ve küllî bilgiye yöneliştir. Bu yönelişin aklî istidlâle ait şartları yerine getirmesi ve asıl soyut gerçeklerle buluşması durumunda aklî idrak yani bilme meydana gelmektedir.²⁹⁶

Duyuların getirdiği izlenimler ile aklın hükmü, arasında cereyan eden hadise idrakla ilgilidir. Şu halde, duyumlamanın şiddetiyle doğru orantılı olarak zihindeki bilgi objesi hakkındaki tasavvurumuz ve bunun sonucu olarak objeyi kavrama *idrak*

²⁹³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46.

²⁹⁴ Derek, "istenilen seviyeye gelene kadar bir ipi diğerine bağlamak" anlamına gelir. El-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü (el-Furug fi'l Lugâ)*, s. 113.

²⁹⁵ El-Askerî, *a.g.e.*, s. 113-115.

²⁹⁶ Hökelekli, Hayati, *TDV İslam Ans.*, 21/477.

hadisesidir. Kişi bu kavrama ile bilgi objesine erişmekte ve o objeyi zihniyle yakalamaktadır. Burada idrakin şuurla (*conscience*) bir ilişkisi söz konusudur. Bilginin meydana gelebilmesi için önce idrak şarttır.²⁹⁷

Eğer idrak, olumlu veya olumsuz hiçbir yargı ihtiva etmeden yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı beraberinde taşıyorsa tasdik adını almaktadır.²⁹⁸

Bilginin elde edilmesi noktasında İbn Kemmune'nin zorunlu gördüğü zihinsel fiil ve durumlardan biri olan idrak, kendisine göre duyusal, hayali, vehmi ve akli olmak üzere çeşitli türlere ayrılır. İdrak, öznenin yöneldiği nesnenin suretini alması ya da idrak edende idrak edilenin suretinin hasıl olmasıdır. Ya da herhangi bir nesnenin gerçekliğinin aynıyla ya da benzeriyle idrak eden özne de bulunmasıdır. Hatta bazen buna bilgi denmektedir. Aslolan nesnenin suretinin özne tarafından elde edilmesidir.²⁹⁹ Kindî, varlığın hakikatini idrak etmeye vicdan demiş ve ilmi de bu temele dayanarak tanımlamıştır.³⁰⁰ Kalbin anlamını zihin olarak ifadelendiren Kâdî

²⁹⁷ Yakıt, İsmail, "Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", *İ.Ü Felsefe Arşivi Dergisi*, 1991, S. 28, s. 196.

²⁹⁸ Cürçânî, *Ta'rifât*, "idrâk" mad.; Tehânevî, I/484.

²⁹⁹ İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 301. Aktaran: Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 94.

³⁰⁰ Kutluer, İlhan, *TDV İslam Ans.*, 22/114.

Abdulcebbâr, objelerin niteliklerinin duyum sonrası zihne aktarılmasını idrâk olarak tanımlamaktadır.³⁰¹

İdrak ile vicdan arasındaki ilişkiye gelince, *vicdan* bulmak (v-c-d) kök anlamıyla doğruyu bulma, doğrudan yana yönelme anlamında düşünsel süreci ifade ederken; idrak, "önünde olan şey" hakkında kullanılır ve algılama, görme (b-s-r) açısından bu sürecin ilk aşamasıdır. İdrak, bir şeyi en özel nitelikleri ile ve bir bütün halinde kavramaktır. Bir şeyin idrake konu olması için var olması gerekir. İdrak, bilgi edinme yollarından biridir.³⁰² Bu da göstermektedir ki bilgi teorisi varlık felsefesi yani ontoloji üzerine bina edilmektedir. Akletme süreci içinde bilginin bulunması ve bilgiyi idrak etme, vicdanın bilişsel temeli olması açısından onun hayata geçirilmesi adına temel bir öneme sahiptir.

³⁰¹ İdrâk duydu organları ile ilişkili olarak söylendiğinde, sadece algı anlamı vardır. O, duyum ile birlikte algının oluştuğu yeri "kalp" olarak belirlemektedir. Kâdî'de kalbin anlamı zihindir. Çünkü kalbe verdiği anlam ile günümüzde zihne verilen anlam çok yakındır. Kâdî zihinsel etkinlik yeri olarak aklı kabul etmez, çünkü ona göre akıl, bazı bilgilerin toplamından ibaret olduğu için bir arazdır, arazlar da edime mahal/yerleşke olmazlar. Mahallin cisim ve canlı olması gerekir, bu da kalptir. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 234; *Muğnî*, IV/21, 145; XII/59. Bkz: Cengiz, Yunus, *Kâdî Abdulcebbâr'ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ank., 2010, s. 156.

³⁰² El-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 111.

3. Bilgi

Bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünüdür. Bilinçte bulunup da bir şekilde haklı kılınan ve böylelikle doğru diye değerlendirilen her şey bilgi adını almaktadır.³⁰³ İnsan, varlıkla ilişkisi sonucu ürettiği bilgiyle, hakikati bulma çabasındadır.³⁰⁴

Karşılıklı olarak bilginin oluşmasında vicdanın, vicdanın aktifleşmesi ve gelişmesinde de bilginin gerekliliği kaçınılmazdır. Vicdan, bilgiyle harekete geçen kognitif (bilişsel) temeli olan bir kavramdır. İnsanda yeti olarak var olan vicdan, kendi kendine gelişemez. Vicdanın gelişim sürecinde belli bir birikime ihtiyacı vardır. Bilginin bilinçli kullanımı, vicdanın eylemselliğine temel oluşturmaktadır. Nazzam bu anlamda, vicdana yönelik kalbin hareketine ilim demektedir.³⁰⁵ Dolayısıyla vicdanın nesnel bilgiye temel oluşturduğunu ifade etmektedir.

Kur'an'da, imanın kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği kalp, daha çok, düşünme, bilme, akıl yürütme gibi bilişsel fiillerin merkezi anlamında kullanılmaktadır. Nitekim çıkarımla (*istidlâl*) eş anlamlı olarak kullanılan ve bir bilgi elde etme ve akıl yürütme biçimi kabul edilen *nazar* kavramı da kalbin eylemi olarak görülmektedir.

³⁰³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 123.

³⁰⁴ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 287.

³⁰⁵ Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l Edille fî Usuli'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Başak Matbaacılık, Ank., 2004, C. I, s.12.

Bundan dolayı, kalbin delile dayalı çıkarımından (*istidlâl*), akıl yürütmesinden (*nazar*) ve düşünmesinden (*teemmül*) bahsedilmektedir.³⁰⁶ Dolayısıyla düşünme (*tefkîr*), inceleme-araştırma (*bahs*) ve geniş, derin, etraflıca düşünme (*teemmül*, *tedebbür*, *reviyye*), kalp ile yapılan akıl yürütmenin işlevleri olarak görülmektedir.³⁰⁷ Kalbin vicdana temel oluşturan kavramsal çerçevede yer aldığı düşünüldüğünde akletme süreci içinde bilgi, kalp ve vicdan birlikteliği anlam kazanmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın kula vacip kıldığı ilk görev, marifetullah'a (Allah'ı bilmeye) ulaştıran akıl yürütme (*nazar*)dır.³⁰⁸ Matûrûdî'ye göre de Allah'ı bilmeyi (*marifetullah*) ve iletişim kurmayı sağlayan her düşünce aynı zamanda ahlâkın teorik ve metafizik zeminini de belirlemektedir.³⁰⁹ Ona göre, insanın Allah'ı bilmesi fitrî bir ihtiyaçtır ve bu da ancak insanın kendisini bilmesi ile gerçekleşir.³¹⁰

³⁰⁶ Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *AÜİFD*, 52:2(2011), ss. 85-96.

³⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 45.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *a.g.e*, s. 10.

³⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39-52, 55-77.

³¹⁰ İslam düşüncesinde Allah ile insan arasındaki ilişkinin, karşılıklı bir ilişki olduğu görülmektedir. Kişinin kendini bilmesi bu ilişkinin sağlığı açısından önemlidir. Kendini tam anlamı ile bilen kişi, kendi vicdanını yaratan gücün tecellisini idrak edecektir. Kendini bilmek kavramını içselleştirmenin yolu; akıl ve vicdan yoluyla kendini sınamaktan geçer. İnsanda yaptığı hatadan dolayı vicdan azabı duymasını sağlayan gerçek kendini bilmesidir. İsfahânî, insanın Rabbini ve kendini tanımasını sıralarken sınaî (mantıkî) terkibe göre önceliği insanın kendini tanımasına vermiştir.

İnsanın sevmeye ve şükür edilmeye layık olanı bilmesi için Allah'ı tanıması gerekir; bundan da zarurî olarak imtihan olgusu ortaya çıkar. Kişi önce kendini sonra da ilâhî isimleri bilir ve ardından bu iki varlık arasını ayırt eder. Bu sebeple insan kendini ne kadar tanır, psikolojik yapısını ne kadar bilirse yaratıcısını da öylece tanır ve bilir.³¹¹

"Bilgi, inandığı şeyin inandığı gibi olduğuna dair nefsin sükûn bulduğu (sükûnu'n nefis) inançtır",³¹² tanımıyla Kâdî Abdulcebbâr, kişinin mutmain olmasında bilginin önemine işaret etmiştir. Bilgi, kişide şüphe, endişe, kaygı, bilgisizlik gibi faktörlerle ortaya çıkan zihinsel gerilimi sona erdirmektedir.³¹³ Bu da vicdanlılık olarak kendini göstermektedir. Vicdanlı her eylem kişinin huzur bulduğu eylemdir.

Bilgi ve vicdanın birbirine etkisi açısından vicdan tanımına bilgiyi yerleştirenler de vardır. Edimin olumsal bir hareket oluşunu ve bunun öznedeki güç tarafından sağlandığını kanıtlamak için Kâdî Abdulcebbâr, gündelik olaylarda gelişen edimlerimizi ve hareketlerimizi örnek gösterir. Ona göre bedendeki tikel

İsfahânî, Râgıp, *İnsan İki Hayat İki Saadet*, Tercüme: Mevlüt F. İslamoğlu, Tahkik: Abdulmecit en-Neccar, Pınar Yay., İst., 1996, s. 27.

³¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274. Bkz: Demir, Osman, "Hikmete Uygun Yaşamak; Varlık, Bilgi Ve Değer İlişkisi Bakımından İmam Mâturîdî'de Ahlâk Düşüncesi", Uluslararası Mâturîdî Sempozyumu, 28-30 Nisan 2014, Eskisehir/Türkiye, Bildiri Metni, s. 4.

³¹² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, s.46.

³¹³ Aslan, İbrahim, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kadî Abdulcebbâr Örneği–", *AÜİF Dergisi*, 51:1(2010), s. 165-166.

gücü ve insanın tümel gücünü kanıtlamanın yolu, gündelik edimlerimiz ve bu edimlere ilişkin sistematik düşünsel çaba olmadan bizde oluşan bilgidir.³¹⁴ Aynı yöntemi Eş'ariler'de de görmek mümkündür. Bu bilginin ismi İcî'ye göre vicdandır."³¹⁵ Vicdanı salt bu bilgiyle eşitlemek, indirgemeci bir yaklaşım olmakta ve vicdanın 'ne'liğini ortaya koymak açısından eksik kalmaktadır.

Cahız da, "Bilgi kullanılamasaydı, anlamı olmazdı. Gerekçelendirme olmasaydı, getirilen kanıtların bir anlamı olmazdı. Yararlıyı zararlıdan ayırmak, iyiyi kötünden ayırmak gibi bir gereksinim olmasaydı Allah gözlere görmeyi vermezdi. Duyumsayan ve idrâk eden varlık olarak insan, sahip olduğu ayırıcı yetileriyle gereksinim duyduğunu alır, gereksinim duymadığını almaz; hoşuna gideni alır, hoşuna gitmediğini almaz. Bunun arkasında akıl için bir alan oluşur, uyarılmak (*havâtır*) için sebepler yayılır ve doğru-görü için kapılar açılır, duyuşsal bilgiler oluşur, doğâl (*garizî*) vicdânlar oluşur, bu vicdânlarla yapılan temyiz akılların temyiz ettiğine yükselir, yapılan karşılaştırmalarla sınıflandırma gerçekleşir. Dünya ameli ahiret ameline merdiven olur. Duyusal bilgiler aklî bilgilere merdiven olur. Görü bir hedeften başka bir hedefe varır, bilgi ve eylem sürekli bir sevaba erişinceye dek..."³¹⁶ diyerek vicdan-bilgi ilişkisine değinmiştir. Burada bilgi, farkındalık, bilinç, vicdan ve

³¹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XII/5.

³¹⁵ İcî, *Mevâkıf*, s.151. İcî'ye göre bu bilginin vicdan olduğu çıkarımını yapan bir çalışma için bkz: Cengiz, Yunus, *Kâdî Abdulcebbâr'ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ank., 2010, s.70.

³¹⁶ Cahız, Ebu Osman Amr b.el-Bahr, *Kitabu'l Heyavân*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi , tsz., 2/115-116.

ortaya çıkan akletme süreci eylemlerinin temeline oturtulmuştur. Bir nevi vicdanın eyleme geçişinin betimlemesi yapılmıştır.

İbn Haldûn'a göre ise, vicdan, ilmî idraklere ve bunların meselelerine uzaktır.³¹⁷ İbn Haldûn, vicdan değerlendirmesinde isabetli görünmemektedir. Vicdanın eyleme geçmesini sağlayan, onun doğru ve yanlış arasında yaptığı ayırım ve bunun sonucunda kişide meydana gelen idrâk ve bilinç dolayısıyladır. İdrâk ve bilinç de kişiyi bilgiye götürmektedir.

Kelam'da bilgi varlığa dayandırılmakta ve varlığın hakikati temelinde insan bilgisinin imkanı temellendirilmektedir.³¹⁸ *Allah sizi annelerinizin karnında hiçbir şey bilmediğiniz halde çıkardı. Öyle iken size, işitme, gözler ve kalpler verdi ki şükredesiniz,*³¹⁹ ayetinin tefsirinde Alûsî şöyle der: Allah bu şeyleri kendileriyle ilim ve marifet elde etmek için vasıta kılmıştır. Duyularınızla tikel eşyaları hisseder ve aklınızla (*fuâd*) idrak edersiniz. Duyumsamanın tekrar edilmesiyle olgular arasında ortak ve zıt yönleri birbirinden ayırırsınız. Bunun sonucunda da bilgi elde edersiniz.³²⁰

³¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İst., 2004, II/ s. 710-711.

³¹⁸ Yeşilyurt Temel, "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı* içinde, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ank., 2012, s. 309.

³¹⁹ Nahl, 16/78.

³²⁰ Alûsî, Mahmud Ebu'l Fadl, *Ruhu'l Meanî fi Tefsiri'l Kur'ani'l Azim ve Seb'il Mesanî*, Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, Beyrut, trs., XIV/201.

Descartes, mantığın yüzlerce kuralı yerine tercih ettiği dört kuralından ilkini doğru bilgiye ayırır. Doğru olduğunu açık bir şekilde bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek yani bir yargıya varırken çok dikkatli davranıp acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak ve en ufak bir kuşku bile duymayacağı şekilde açık ve seçik kavranılan bir sonuca ulaşmak, onun hedefidir.³²¹ Doğru-yanlış, iyi-kötü arasında hükümde bulunan yeti olması açısından, bir konuda doğru yargıya varabilmek için sağlam/güvenilir/doğru bilginin vicdanın eyleme geçmesi bakımından önemi açıktır.

Bilgi-vicdan ilişkisi bakımından *yecidillahe ğafuran rahimen*³²² (Allah'ı Gafur, Rahîm bulacaktır/yani "O'nun böyle olduğunu bilecektir") ayeti de dikkat çekmektedir. Vicdan kelimesinin kökü olan *v-c-d*, ayette görüleceği üzere “bilmek” anlamına gelmektedir. *V-c-d* kökünün, “bilmek” anlamında olması, Arapça’da yaygın bir kullanımdır. Dolayısıyla vicdanın, bilme temeli üzerinden işlevsellik kazandığı söylenebilir. Fakat, sırf bilme eylemi vicdanı tam olarak karşılamamaktadır. Bilgi vicdanın işlevselleşmesinin ilk aşamasıdır, ama akabinde sürece dahil olması gereken diğer yetiler göz ardı edilmemeli, vicdan salt bilgiye indirgenmemelidir.

Vicdanın işlevsellik kazanması, kişinin doğru bilgi sahibi olmasıyla doğru orantılıdır. Doğru olana yönelik zihinde şüpheyi yer bırakmayan hüküm, doğru olana yönelik eylemi beraberinde getirir ve ancak böylece vicdanın bilgi temelinde oluşan ahlâkiliğinden söz edilebilir.

³²¹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 63.

³²² Nîsa, 4/110.

4. Bilinç

İnsanın çevresini ve kendisini anlamasını sağlayan anlıksal süreçlerin toplamı olan *bilinç*³²³ bir kişinin kendi varlığının/var oluşunun, duyularının, düşüncelerinin, çevresinin farkında olması³²⁴ olarak tanımlanır. Bilinç kişisel bir deneyimdir. Bilinçli bir varlığın "nesnel/dışsal gözlem" ve "öznel/içsel gözlem"leri söz konusudur. Kendinin ve çevresinin farkında olan, dış dünyayı gözlemleyen ve iç durumunu sorgulayan birey, bilinçli bir varlık olduğunu bu farkındalıkla hisseder. Farkındalık bilincin en önemli noktasıdır.

Vicdan, iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ne olduğu üzerindeki duygu, içten bir bilme veya insanın kendi davranışlarının ahlâkça değerli olup olmadığı üzerine öznel *bilinç* olarak bilinci içine alacak şekilde de tarif edilmektedir.³²⁵ Kant da

³²³ Osmanlıca şuur, istiş'ar, zamîr, hâtır, idrâk, ilim, vukûf, vicdân, akîde, itikat, insâf, derûn; Fr. Conscience; Al. Bewusstsein, Selbstbewusstsein; İng. Consciousness; İt. Coscienza. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ans.*, C.1, s. 172.

³²⁴ *Random House Webster's Unabridged Electronic Dictionary*, CD-Ver 2.0, 1996.

³²⁵ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ank., 1975, s.167; Şemsettin Sami, vicdan, insanın kalbinde olan bir hiss-i hafî ki iyilik etmekten muazzep olur ve iyiyi kötünden fark ve temyiz eder. Fransızca 'conscience' yerine kabul olunmuştur, demektedir. Bkz: Şemsettin Sami, *Kamus-î Turkî*, s.1293;

vicdanı, kendinde ödev duygusu barındıran bir bilinç hali³²⁶ olarak tanımlamaktadır. Sırasıyla bilgi, duygulanım ve iradî eylem olarak üç temel işlevden oluşan bilinç,³²⁷ kaliteli ve mükemmel davranışın en önemli dinamiğini meydana getirmektedir.³²⁸ Bilen öznenin varlık/olmak yasası, bilinçli olmaktır. Bilinç, iç duyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomen ötesi varlık/olma boyutudur.³²⁹

Batı kültüründe vicdan genellikle bilinç, şuur anlamıyla karşılanırsa da bu vicdanın anlam aralığını tamamen kapsamamakta eksik kalmaktadır.³³⁰ Aslında Avrupa düşüncesinde, zaman içinde, "vicdan" teriminden hareketle "bilinç" (*consciousness*) teriminin doğduğu ve 18. yüzyıldan itibaren, özellikle Descartes'ta

³²⁶ Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, (Trans. Theodore M. Green, Hoyt H. Hudson), Harper Torchbooks, New York, 1960, s. 173.

³²⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İst., 1999, s. 145.

³²⁸ Sert, Emin, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 98.

³²⁹ Bilinç hem bilebilir hem de kendiliği içinde kendini bilebilir, fakat kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir. Sartre'a göre, kendinin bilincini (*conscience de soi*) yeni bir bilinç gibi değil, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi gibi düşünülmelidir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 26, 29.

³³⁰ Fransızca Büyük Sözlük'te, *conscience* 1- Bilinç, şuur, 2- Bulunç, vicdan anlamındadır. Saraç, Tahsin, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ank., 1976, I/ 270; Halbuki Osmanlıca *şuur* anlamını veren Türkçe 'bilinç' terimi "bilmek" mastarından, Osmanlıca *vicdan* anlamını veren Türkçe 'bulunç' terimi "bulmak" mastarından türetilmiştir. Hançerlioğlu, *Felsefe Ans.*, C.1, s. 172.

ve onu izleyen düşünürlerde, vicdan ve bilinç kavramlarının kendi başlarına anlamsal özerklik kazanarak, birbirleriyle ilintili halde fakat farklı anlamlar içeren koşutlar şeklinde kullanıldıkları görülmektedir.³³¹

Bilinç sahibi olmanın bedeli olarak kişi suçluluk, şüphe ve kaygı gibi ağır durumları tecrübe etmek zorundadır. Bu zihinsel haller, çatışmaların kontrol edilebildiği, bağılıkların korunabildiği, hayatın düzene sokulabildiği, ideal bir gelişimin mümkün olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³³² Öz bilincin bu yargıları, bilincin vicdanın aktifleşme sürecindeki işlevine işaret etmektedir.

Bilinç, farkındalık anlamıyla bilişsel bir temel olması açısından vicdanın anlam alanı içinde yer alan bir kavramdır. Bilincin kişiyi kaygı, suçluluk ve şüphecilik şeklinde yargılaması ve bireyin eylemlerine birinci dereceden tanıklığı vicdanla ilişkisini açıkça göstermektedir. Bu nedenle 'bilinç bin tane tanığa eşittir' denilmektedir."³³³ Kişinin bilincinin kendisine tanık oluşu, onu doğru düşünce, söz ve eyleme götürmekte, kişi kendi bilincine aykırı davranmamaktadır.³³⁴

³³¹ Güzeldere, G., "The Many Faces of Consciousness". *The Nature of Consciousness* (1997), N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, MIT Press. Bkz. *Psikeart*, Vicdan Özel Sayısı, Sayı: 25/2013, s.14.

³³² Tillich, P., *The Courage to Be*, New Haven Yale University Press, 1953, s. 109.

³³³ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Edited by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, 1996, 7.4; Bkz: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>

³³⁴ Bilincin vicdanı etkilemesi açısından kültürle ilişkisi de doğrudandır. Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç* kitabı kültürün bilince etkisi açısından kayda değerdir.

Akıl temelli olarak insan fitratındaki tüm yetilerin ve duyuların gücünün bir araya geldiği³³⁵ bilinç, olayların ve durumların farkındadır, bilgisel anlamda tesbitini yapar, vicdan ise bilincin bu farkındalığıyla yargıda bulunur, hükmeder. Bilincin şahitliği, vicdanın hâkimliğine dayanak sağlamaktadır. Bilinç vicdan demek değildir. Bilinç, vicdanın işlevselliği sürecinde, bilişsel temellerinden biri olarak sistemin bilgisel parçasıdır. Bilinçteki kendinin ve dış dünyanın (*âfak/enfûs*)³³⁶ farkındalığı vicdanın yargı vazifesinde büyük önem taşımaktadır.

Kültürün bilince etkisi otoriter vicdanın bireyin kendi vicdanından farklı olması açısından gözardı edilmemelidir.

³³⁵ İktbal, benlik felsefesini şöyle betimlemiştir: "İnsani hayal, istek ve arzularının aydınlığa kavuştuğu vicdanî birlik veya parlak noktadır. Bu, insan fitratının dağınık ve sayısız gücünü bir araya getiren gizemli şeydir. Bu, çabayla ortaya çıkan şuur veya egodur. Ancak bütün müşâhedâtın yaratıcısı olmakla birlikte hakikati itibariyle saklı kalmıştır." İktbal, Muhammed, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben (Seçme Şiirler)*, s. 27.

³³⁶ Fussilet, 41/53.

D. VİCDANIN AHLÂKÎ İŞLEVLERİ

1. Hikmet

Hikmet kavramı³³⁷, en üstün bilgiyle en faziletli şeyleri bilmek, sanatların inceliklerini bilip onları sağlamlaştırmak,³³⁸ gerçeklerin bilinmesi yoluyla insanın mükemmelleştirilmesi,³³⁹ yaratıcının varlığını bilmek,³⁴⁰ şeklinde *ilim* kavramını ön

³³⁷ Hikmet, bilmek, anlamak, engellemek, alıkoymak, sakındırmak, kontrol etmek, kayıt altına almak, sağlam olmak, hükmetmek (*h-k-m*) anlamlarına gelmektedir. İbn Fâris, *Mu'cemu'l Mekayıs fi'l Luga*, II/91; İsfahânî, *Müfredât*, "h-k-m" maddesi, s. 421; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "h-k-m" mad.; Hikmet ayrıca, yargıda bulunmak, iyi olana yönlendirmek, kötü olandan alıkoymak, en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmektir. Fârâbî'ye göre hikmet, en yetkin konuyu en kâmil bilgi ile bilmektir. Ona göre gerçek, doğru, iyi ve güzel aynıdır. Bu da ayniyyete uygun olarak davranmaktır. Türker-Küyel, Mübahat, "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig", *Erdem*, C. VII, s. 20, Ank., 1995, s. 403; her hak sahibine hakkını vermek, her şeyi yerli yerine koymak; adâlet niteliği taşımak, eşyayı kusursuz biçimde yaratmak, ilim-amel bütünlüğü, akla uygun özlü söz, şeklinde de tanımlanmaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII/277; İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. Murtaza, *Îsârü'l-Hak ale'l-Halk*, Beyrut, 1404/1983, s. 181.

³³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "h-k-m" mad.; Farâbî, *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Neşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut, 1985, s. 48.

³³⁹ İbn Sîna, *Uyûnü'l Hikme*, Neşr. Hilmi Ziya Ülken, Ank., 1953, s. 14.

plana çıkaracak tarzda tanımlandığı gibi,³⁴¹ ifrat ile tefrit arasındaki orta yol³⁴² şeklinde de *adâlet* kavramını öne çıkaracak tarzda da tanımlanmıştır.

Bu bağlamda Kur'an'ın kendisini hikmet olarak tanımlaması³⁴³ dikkate şâyandır. Bu tanımlama, Kur'an'ın muhatap aldığı akıl ve vicdanlara hikmetle hitap ettiğinin, hikmetsiz hiçbir şey olmadığının, hakikatin hikmetle ifade edildiğinin, hikmetle geliştirilen bakışla anlaşılabilirliğinin göstergesidir. Kendisinin hikmetli yaklaşımının bir karşılığı olarak da bireyden beklenen hikmete uygun davranıştır. Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmak anlamıyla hikmet³⁴⁴, aklın ve vicdanın işlevselleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Hikmetin, pratik davranış metodu, ahlâk ve düzgün eylemleri ifade etmesi³⁴⁵ de vicdanın aktif olduğu bir sürecin ifadesidir.

³⁴⁰ Farâbî, *et-Ta'likât*, s. 46.

³⁴¹ Çeşitli kaynaklarda hikmet kavramının ilimden bağımsız düşünölemeyeceğı vurgulanmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İst., 1996, I. Kitap, III. Bölüm, s. 145-152; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah: Tâcü'l-lüga ve Sihahü'l-Arabiyye*, Beyrut 1990, V, 1901; Mâtürîdî ise birçok yerde ilim ve hikmet kavramlarını bir arada kullanmak suretiyle bu yakın irtibata dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 117, 118, 183.

³⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "h-k-m" mad., s. 421; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 90.

³⁴³ Kamer 54/5.

³⁴⁴ Râzî, *Tefsîr*, VII/67.

³⁴⁵ El-Behiy, *Mefâhim*, s. 29-30.

Hikmet, Kur'an'da aklî faaliyetin ancak eylemlerle birlikte bir değer ifade ettiğini gösteren bir kavramdır. Bu doğrultuda Râgıb İsfehânî, hikmet kelimesine "bilgi ve akıl ile gerçeğe isabet etmek" anlamını verir.³⁴⁶ Fahreddîn Râzî ise, "Hikmet, söz ve amelde isabettir. Ancak bu iki durumu kendinde taşıyan hakîm olarak isimlendirilir", demektedir.³⁴⁷ Bazı kaynaklarda benzer bir biçimde hikmet sahibi kişi, bilen ve bildiği ile amel edendir³⁴⁸, şeklinde tanımlanmıştır. Kurtubî, hikmetin *ihkam*'dan geldiğini bunun da söz ve fiilde doğru olmayı içerdiğini belirtir.³⁴⁹ İmam Mâtürîdî hikmeti, doğru bir metodla gidip erişme, yerini bulma, her şeyi yerli yerine koyma ve adâlet olarak ifade eder.³⁵⁰ Hamdi Yazır'a göre hikmet, faydalı ilim ve salih ameldir. Hikmet, söz ve davranışlarda gerçekçi ve isabetli olmaktır.³⁵¹ Bu tanımlamalar, aklî faaliyetin eyleme geçmesi, her şeyin yerli yerini bulması ve adalet bakımından, işlevsel vicdanın ahlâkî alanda kendini göstermesini îma eder.

Mâtürîdî düşünce sisteminde özel bir önemi olan ve Mâtürîdî'nin düşünce sistematığının ahlâkî kavramlarından biri olarak sistemin temelini oluşturan hikmet

³⁴⁶ İsfehânî, *Müfredât*, "h-k-m" maddesi, s. 421.

³⁴⁷ Râzî, *Tefsîr*, IV/74 (2/129. Ayet tefsiri)

³⁴⁸ Nesefî, Ahmet Bin Muhammed, *Medarik'ut Tenzil ve Hakaik-i Te'vil*, Beyrut, 1998, 1/220.

³⁴⁹ Kurtubî, Abdullah Muhammed Bin Ahmed el-Ensari, *el-Camiu'l Ahkami'l Kur'an*, Beyrut, 1985, 3/330.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, 166.

³⁵¹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, II/ 915-916.

kavramı, akılla birlikte ele alınmaktadır. Aklın iyi bulmadığı şeylerin hikmetli olamayacağına vurgu vardır. Akıl alemin bir parçası olduğu için alemde de hikmetsiz hiçbir şey olmadığı ifade edilir. Alemdeki düzen de hikmete dayanmaktadır. Varlık ve akıl arasındaki uygunluğa önem veren Mâturîdî'ye göre hakikat, hem hikmete uygundur hem de bu yönüyle aklîdir.³⁵² Hikmet ile hakikat bağlantısına vurgu yapan Mâturîdî, hikmet sahibi olan bir varlığın, hakikate aykırı söz ve davranışlarda bulunamayacağını ifade etmiştir.³⁵³ Ayrıca bu sistemde hikmetin zıddı sefehliktir. Hikmet her şeyi yerli yerine koymak, sefeh ise her şeyi uygun olduğu yerin dışında bir yere koymaktır.³⁵⁴

Hikmet, bilinenlerden bilinmeyi çıkarma yeteneğinin adıdır. Bu da öznenin aktif olduğu bir sürece işaret etmektedir. *(Allah) Dileyene hikmet verir, hikmet verilene ise birçok hayır verilmiş demektir. Ama derin kavrayış sahipleri (ulu'l elbab) dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz*³⁵⁵ ayetinde 'dileyene' hikmetin verilmesi, hikmetin bir eylemlilik sonucunda elde edilecek bir şey olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hikmetin ancak *ulu'l elbab* tarafından anlaşılabilir oluşu da aynı şekilde aklını kullanan/eylemlilik halinde olan insana işaret eder; çünkü akletmek zihnî bir eylemdir. Zihnî eylemlilik sürecinin ise doğru olduğuna hükmettiği şeyi eyleme dönüştürmekle son bulduğu söylenebilir. Bu eylemin hikmet içeriyor olması, vicdanın ahlâkî işlevselliğine işaret etmektedir.

³⁵² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40, 41.

³⁵³ Mâturîdî, *a.g.e*, s. 416.

³⁵⁴ Mâturîdî, *a.g.e*, 187; *Te'vîlât*, VIII/277.

³⁵⁵ Bakara, 2/269.

Varlık ve vahiy üzerinde insan aklının doğru bir şekilde işletilerek metafizik âleme ulaşılması, ancak akıl, bilgi ve vicdanın eş zamanlı işlevselliği ile olanaklıdır. Başka bir deyişle, hikmeti ortaya çıkaran zihinsel aşama, vicdanın da devrede olduğu bir süreçtir. Bu doğrultuda Elmalılı'nın hikmeti, ilk olarak ilim ve amelle, ikinci olarak ise kalb ve vicdanla bağlantılı³⁵⁶ olarak ele alması dikkat çekicidir. Hikmetin gerçekleşme sürecinde vicdanın aktüelliğinin rolü tartışmasıdır. Başka bir açıdan, ilim, bir şeyi, ona ait olmayandan seçip ayırma işlemi gören bir iz/alamet ve işaret,³⁵⁷ ilme dayanan hikmet ve hikmetin gerçekleşmesinde katkı sağlayan vicdan da seçip ayırma ve doğrudan yana olma işlevi görür.

Sonuç olarak, bireyin düşünce, duygu ve davranışlarında sağlam bir zemine dayanması (*h-k-m*), alternatifler arasında bir değerlendirme yapması (*muhakeme*) ve doğru olana yönelik tercihte bulunması (*hüküm*), bu tercihini bireysel özgürlüğüne ve iradesine dayalı olarak gerçekleştirmesi (*hâkim*), eylemlerini olması gerektiği şekilde, olması gerektiği zaman ve zeminde ölçülü bir şekilde gerçekleştirmesi (*hakîm*) ve eylemlerin açık, anlaşılır, gerekçeli bir zemine dayanması (*muhkem*), bireyin kendi iradesi dışında bir iradenin boyunduruğu altına girmeyi reddetmesi (*tahakküm*) ve her eyleminde ilmî zeminden hareket etmesi (*hikmet*), ancak vicdanın akılla birlikte doğru ve güvenli bir şekilde işlemesiyle söz konusu olabilir.

³⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, II/926-927.

³⁵⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu'l Mekayıs fi'l Lugâ*, IV/109.

2. Adâlet

A-d-l fiil kökünden türeyen *adâlet*; düzeltmek, eğri bir yoldan doğru bir yola yönelmek, eşit ve muadil olmak,³⁵⁸ dengede tutmak,³⁵⁹ dengelemek, tartmak gibi anlamlara gelmektedir. *Âdil*; adâlet sahibi, hükmü adâletle yerine getiren, ölçülü davranan, hakkı yerinde ikame eden demektir.³⁶⁰ Adâlet kelimesine karşılık olarak kullanılan *kıst*, *kıstas*, *muksıt*, *istikamet*, *vasat*, *nasip*, *hisse*, *mizan* kavramları, vicdanın ahlâkî ve hukukî dengesine işaret etmektedir. Örneğin *kıst* kavramı, mizan'ın yani terazinin iki kefesinde eşit olarak tartılıp bölüştürülen şeydir. Tıpkı adâlet gibi eşitleme, orta yolda olma, sağa sola sapmama anlamlarına gelir.³⁶¹ Ayrıca *kıst*, adâletin kendine göre gerçekleştiği kıstasları koyması sebebiyle adâletin temelini oluşturmaktadır. Kişiye yaptığıının karşılığının verilmesine dayanan bu düşünce "mîzan" konusunda da kendisini göstermektedir.³⁶²

³⁵⁸ Maide, 5/95.

³⁵⁹ İnfitar, 82/7.

³⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, "a-d-l" maddesi, s. 980; İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 10/61.

³⁶¹ İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 12/100-101; İsfahânî, *Müfredât*, s. 608; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, s. 682.

³⁶² Kâdî Abdulcebbâr, Kur'an'da zikredilmiş olan 'mîzân'ı, hak ve adâletten kinaye olarak görmektedir Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 205. Ayrıca Bkz: Koç, Hümeýra, "Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım", *Kelam Araştırmaları* 12:1 (2014), ss.319-340, s. 333.

Adâletin temelini oluşturan 'hak' ise teorik olarak, eylemlerimizin korumaya alınmasını sağladığı için, bazen ahlâkî olmayan eylemlerimiz sırf bu 'hak' iddiası sebebiyle dokunulamaz hâle gelebilmektedir. Burası bireysel olan ile toplumsal olanın çatışma noktasıdır. Bunun için Kur'an bireyin haklarının mutlaklaştırılmasını, başkasının hakkı sınırıyla önlemektedir. Bunu da bir üst otoritenin diktesiyle değil, hak sahipleri arasındaki 'haklar' hiyerarşisiyle kendi içinde devinen bir ahlâk öngörerek yapmaktadır. Bu durumda bireyin hakları garanti altına alınmakta, bu hakların doğru kullanımı ise vicdan otoritesinin kontrol ettiği bir fazilet ahlâkı çerçevesinde işletilmektedir.³⁶³

*İstikamet*³⁶⁴ anlamına da gelen adâlet, Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle "düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâyâ yönelme, dürüstlük, tarafsızlık" gibi anlamlarda kullanılmıştır. *O, seni yaratıp sana şekil veren, seni düzgün ve ölçülü kılan, istediği şekilde seni terkip edendir*³⁶⁵ âyetlerinde insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum, âhenk ve estetik görünüm, adâlet kavramıyla ifade edilmektedir. Başka âyetlerde de insanın yapısında bulunan ve İslâm filozoflarınca inâyet ve nizam kavramlarıyla açıklanacak olan denge (*itidal*) ve ahenk, adâlet kavramının kapsamına giren *ahsen-i takvîm*³⁶⁶ ve

³⁶³ Düzgün, Şaban Ali, "Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri Ve Sınırları", İnsan & Toplum, 4(7), s. 206.

³⁶⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.150.

³⁶⁵ İnfitâr, 82/7-8.

³⁶⁶ Tîn, 95/4.

tesviye³⁶⁷ tâbirleriyle dile getirilmiştir.³⁶⁸ Bu bağlamda Allah'a ya da kula nisbeti açısından adâlet, vicdanın temel ahlâkî işlevlerinden biridir.

İlahi eylemlerdeki ölçü, i'tidal ve denge, vicdanın Tanrısal düzeydeki tezahürleridir. Beşerî düzeyde vicdan, adâletle somutlaşmaktadır. Adâlet, beşerî eylemlerde bir şeyin yerli yerine konulması şeklinde vicdanî bir işleme dönüşmektedir. Vicdanın adâlet şeklindeki işlevi bir yönüyle ahlâkîliğe diğer yönüyle hukukîliğe temel oluşturmaktadır.

Adâletin gerçekleşmediği, hakkaniyetin, dengenin ortaya çıkmadığı bir eylem vicdanî açıdan sorun teşkil etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu noktaya, *Siz ey iman edenler! Kendinizin, ebeveyninizin ve akrabanızın aleyhine de olsa Allah için hakka şahitlik yaparak daima adâleti tesis etmeye çalışın. O kimse zengin olsun fakir olsun Allah'ın hakkı onların her birinin önüne geçer. O halde kendi arzularınıza uymayın ki adâletten uzaklaşmayınız. Ama eğer hakikati çarpıtırsanız bilin ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır*³⁶⁹ ayetiyle özel vurgu yapılmaktadır.³⁷⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki adâlet, sevgiden, yakınlıktan, statüden önce gelmektedir; çünkü adâlet, güçlü bir değer içeriğine sahip üst bir kavramdır. Sevgi, yakınlık ve statü, adâletsizlik temeline oturtulduğunda gerçek anlamlarını yitirmektedirler. Adâlet duygusunu ise kontrol edebilen güç vicdandır. Vicdanlı olmak adil olmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Kişiler arası denge sağlamak, değerler arasındaki ölçüyü

³⁶⁷ Şems, 91/7.

³⁶⁸ Çağrıcı, Mustafa, *TDV İslam Ans.*, 1/341.

³⁶⁹ Nîsa, 4/135.

³⁷⁰ Ayrıca bkz: Maide, 5/8; Şûra, 42/15; Mümtetine, 60 /8,9.

dengelemek, yanlış olanı doğru olana çevirmek ve böylece hakkı tesis etmek ancak vicdanla mümkündür, çünkü adâlet, inşâî bir kavramdır. Yaratmayı anlatan bir fiil olması açısından *enşee*, yaratılan her şeyin fitratının menşe' olarak gelişmeye ve büyümeye³⁷¹ kodlanmış olması demektir. Adâleti gerçekleştirmeye çalışan insan da kendi varlığı öncelikli olmakla birlikte varlıktaki bu yapının farkında olabilmesi ve varlığa bu doğrultuda değer biçmesiyle vicdanını aktüelleştirmiş olmaktadır.

Davud Rehber, *God of Justice*³⁷² adlı eserinde Kur'an'da Allah'ın en önemli niteliğinin -Ehl-i Sünnet'teki gibi Kadir-i Mutlak'lıktan ziyade- adâlet olduğu sonucuna varmıştır. Bu bakımdan *adâlet* sadece kullar için değil onların Rabbi için de en önde gelen bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır.³⁷³ İbn Miskeveyh (h. 421/m.1030), adâletin diğer faziletlerle üstünlüğünü "Adâlet faziletlerden biri değil, onların tümüdür"³⁷⁴, diyerek özetlemektedir.

Vicdan, imtihanın adâletli bir şekilde sağlam temellere oturtulmasının kaynağıdır. Doğru ve yanlış yargılayabilen insan, aynı doğrultuda kendi eylemlerinin de yargılanacağı sonucuna ulaşmaktadır. Adâletin gereği olarak imtihan edilecek olan insanın fitratına Allah'ın vicdanı yerleştirmesi, mükellef olmayı anlamlı hale getirmektedir.

³⁷¹ Ra'd, 13/12; İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, I/165-166; İsfahanî, *Müfredat*, s.49.

³⁷² Rehber, Davud, *God of Justice*, Leiden, Netherlands, 1960, s. 31-34.

³⁷³ Yunus, 10/4;

³⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, Beyrut, 1427/2006, s. 88.

İslam ahlâkçılarının Eflatun'dan etkilenecek benimsedikleri görüşe göre insan nefsinin üç gücü vardır. Bunlar: Düşünme veya bilgi gücü (*el-kuvvetü'n-nâtıka; el-âlime veya kuvve-i aklıyye*), Öfke/direnış gücü (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*), Şehvet/istek gücüdür (*el-kuvvetü's-şehvâniyye*).³⁷⁵ Bu güçlerden hikmet, şecaat ve iffet faziletleri doğmaktadır. Bir diğerk fazilet ise *adâlet*tir.³⁷⁶ İnsana ait bu üç temel özellik (akıl-öfke-şehvet), ancak adâletin merkeze alınmasıyla birlikte birer fazilete dönüşebilmektedir. Böylelikle insanın sahip olduğu akıl hikmet erdemine; öfke şecaat erdemine ve şehvet de iffet erdemine evrilmektedir. Bu özelliklere adâletin yön vermesini sağlayan ise kişinin iyiye doğru tercihte bulunmasını sağlayan vicdandır.

3. Basîret

Basîret kelimesi; ma'rifet, tahakkuk, şehadet, idrak, zeka, ilim, tecrübe (deney), hüccet, ibret, murakabe, vahiy, kalb ile görme, doğru ve ölçülü bakış, sezgi, uzağı görme, dikkat, kavrayış, feraset, tedbir ve ihtiyatlı hareket³⁷⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Basîret, hüccet ve burhana dayanmak, bilgi ve beyan üzere olmaktır.

³⁷⁵ Literatürdeki 'insanın nefsî güçleri' tanımlaması, beden-nefs şeklindeki düalitik ayrıma dayanmaktadır. Aslında burada anlatılan güçler insanın bütüncül yapısının sahip olduğu özelliklerdir.

³⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 128.

³⁷⁷ İsfehânî, *Müfredât*, "b-s-r" maddesi; İ. Mustafa ve Ark., *Mu'cemu'l Vasît*, I/59.

Basîret temelli Allah'a çağırma³⁷⁸; hakikati kesin delillerle, bilgi ve beyanla ortaya koymak demektir.³⁷⁹

Mâturîdî'nin basîrete karşıt olarak kullandığı kavramlar ise *heva* ve *şehvet* tir. Basîret, bilgi, beyan ve kesin delillere dayanırken heva ve şehvet ise bu temellerden yoksundur. Basîret, beyan, hidayet ve delil anlamına gelmekle birlikte, Mâturîdî, terimin sadece 'delil' karşılığını tercih etmektedir.³⁸⁰ Basîrete dayalı olarak amelde bulunmayı önemseyen Mâturîdî, En'am, 104. ayetteki³⁸¹ "körlük" ve "görmeyi" de bununla ilişkilendirir.³⁸² Mâturîdî'ye göre Allah'tan gelen basîretler, O'nun uluhiyyetini ispatlayan deliller ve peygamberlerdir.³⁸³

Vicdanın somut tezahürlerinden biri olan basîret, vicdanî objektifliğin temelini oluşturur. Her türlü ön yargıdan ve engelden sıyrılmayı başaran insan, tüm yalınlığıyla hakikatle karşı karşıya kalmaktadır. Bilgi ve kanıta dayalı bu süreçte

³⁷⁸ Yusuf, 12/108.

³⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII/372.

³⁸⁰ Mâturîdî, *a.g.e*, VII/372.

³⁸¹ En'am, 6/104: "Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim (gerçeği) görürse yararı kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zararı kendisinedir. Ben sizin üzerinizde bekçi değilim."

³⁸² Kavşut, M. Sait, "İnsan: Teolojik Antropoloji", *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* içinde, Editör, Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 2011, s. 236.

³⁸³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, V/168-169.

vicdan kendini apaçık bir biçimde ortaya çıkarmaktadır. Vicdanın ahlâka ve adâlete dayalı bu işlevini Kur'an *basîret* şeklinde kavramsallaştırmıştır.

Allah, delil ve ayetlerini gören mü'minleri, basîret sahibi, inkarcıları ise körler olarak nitelemektedir. Bu doğrultuda da Kur'an-ı Kerim'de varlıktaki delilleri gören insanları tanımlayan *ulu'l elbab*,³⁸⁴ *ulu'l ebsar*,³⁸⁵ *ulu'n nuha*³⁸⁶ ifadeleri, basîret sahibi insanları karşılamaktadır. Bu tanımlama içerisine giren insanlar, varlığı tüm gerçekliğiyle kavrama, hakkı batıldan ayırma, tüm eylemlerinde delil temelli olma açısından 'basîretli' sıfatını almaktadır. İnsandan basîretli olmasını bekleyen Allah'ın, vahyini de basîret temeli üzerine kurduğunu söylememiz mümkündür; çünkü Kur'an tüm peygamberlerin delillerle geldiğine³⁸⁷ işaret etmektedir. Dolayısıyla ne yaratma ne risalet ne vahiy ne de insan, akıl, bilgi ve delil temelinden yoksun *hevaya* dayanan bir tutumla ilişkilendirilmiştir.

Vicdanın işlevsel hale gelmesiyle ortaya çıkan basîret, doğruyu ve yanlış ayırt etmenin ölçütünü kendinde barındırması, olayların gerçek yüzünü derin düşünce ve kavrayışla³⁸⁸ görmesi açısından önemli bir Kur'ânî kavramdır. Buna bir örnek olması açısından *Onların aralarında seni duyanlar var ama eğer akıllarını kullanmıyorlarsa, sen sesini hiç sağırlara işittirebilir misin? Ve yine onların aralarında seni görenler var ama eğer basîretli davranamıyorlarsa sen hiç körlere*

³⁸⁴ Zümer, 39/9.

³⁸⁵ Haşr, 59/2.

³⁸⁶ Taha, 20/54.

³⁸⁷ Tövbe, 9/70.

³⁸⁸ Tefekkür, tedebbür, nazar. Mâturîdî, *Te'vilât*, V/168-169.

*doğru yolu gösterebilir misin?*³⁸⁹ ve *Onların kalpleri/akılları vardır ama onunla gerçekleri anlayamazlar*³⁹⁰ ayeti doğru için salt duyulara ait işitme ve görmenin yetersiz olduğuna, akıllı kullanma ve basîret sahibi olmanın önemine işaret etmektedir. Bu ayetlerde insanların basîretsiz kapsamına dahil edilmesi, varlığı (peygamber ve vahyi) bir delil olarak görememeleriyle ilişkilendirilmiştir.

Basîretin, ontolojik anlamda insanın fitratına yerleştirilen, epistemolojik anlamda varlık üzerinden işletilip insanın zihnini kurgulayan ve etik anlamda bu zihinde kurulan teorik yapının eyleme geçirildiği³⁹¹ vicdanın ahlâkî bir işlevi olduğu söylenebilir.

4. Merhamet

Sözlükte *r-h-m* kökünden gelen ve "acımak, şefkat göstermek", "acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lütuf" gibi anlamlara gelen *merhamet*, dinî literatürde Allah'ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanlarını ifade

³⁸⁹ Yunus, 10/42-43

³⁹⁰ A'raf, 7/179.

³⁹¹ Aristoteles'e göre de zekâ, basîret (phronosis) anlamına gelen ayrıcalıklı ve özgün bir yetidir. Bu bağlamda basîret, salt teorik düşünmeyi aşan pratik hikmeti (*vicdan*) kendinde barındıran bir özelliği de içermektedir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 17.

etmektedir.³⁹² Gazâlî, bir kimseye gerçek anlamda "merhametli" denilebilmesi, dolayısıyla acıma duygusunun ahlâkî bir değer taşıması için onun acıdığı kişinin ihtiyacını gücü ölçüsünde karşılaması, bunu da hür iradesiyle yapması gerektiğini belirtir.³⁹³ Dolayısıyla merhamet, insanlarda bulunan, onları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden acıma duygusunu belirtmektedir. Bu tanımlardan hareketle, eyleme dönük merhametin, vicdanın ahlâkî işlevlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklarda, rahmet/merhamet kavramına insana nisbet edildiğinde, salt duygusal bir anlam yüklenmektedir. Allah'a nisbet edildiğinde ise merhamet, O'nun fiilî sıfatı olarak kabul edilmekte ve duygu içeriğinin ötesinde, Allah'ın yarattıklarına in'am ve ihsanı, af ve mağfireti olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilmektedir.³⁹⁴ İnsan için rahmetin yalnızca bir duygusal durum çerçevesinde değerlendirilmesi, rahmet kelimesinin eylemsel anlam içeriğinin göz ardı edilmesi ve anlam içeriğinin daraltılması anlamına gelmektedir.

Kur'an'da merhametle aynı kökten gelen *rahmet* kavramı, Allah hakkında kullanıldığında, O'nun kendi fiillerinin temeline yerleştirdiği bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹⁵ Dolayısıyla merhamet veya rahmet Tanrısal vicdanın eylemleridir. Bu vicdanî eylemi ilk olarak yaratılışın başlangıcını anlatan ayetlerde

³⁹² İsfahânî, *Müfredât*, "r-h-m" maddesi, s. 606.

³⁹³ Gazzâlî, *Maksadü'l Esnâ*, Kahire, 1322, s. 38.

³⁹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, "r-h-m" maddesi; Tehânevî, *Keşşaf*, I/588; Gazzâlî, *Maksadü'l Esnâ*, s. 38-40.

³⁹⁵ En'am, 6/12.

görmemiz mümkündür: *Rahman, ilkeleri (qur'ân) koydu, insanı yarattı. Ona beyanı öğretti.*³⁹⁶ ayeti, Allah'ın yaratmayı ilkeler doğrultusunda bir ölçüye, sisteme, kanuna dayalı yaptığını ve insanı da bu yapıya uygun ve bu yapıyı anlayacak ve anlamlandıracak bir şekilde yarattığını ve insanın bu delillere kayıtsız kalamaması sonucu zihnî ve fiilî eyleminin açığa çıkacağı vurgusunu taşımaktadır. Allah'ın yaratmasını vicdan temelinde gerçekleştirmesi, şuurlu bir varlık olarak yarattığı insanın da bu vicdanı anlamasını sağlayacak bir vicdanının olmasını gerektirmektedir. Buna surenin 4. ayetinde *beyan* göreviyle işaret edilmektedir.

Allah'ın vicdanlılığına işaret eden bir başka ayet: *Allah'ın size lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz.*³⁹⁷ şeklindedir. Mâturîdî bu ayette geçen lütuf ve rahmete, vahiy ve peygamberlik olarak anlam vermektedir.³⁹⁸ Peygamber ve vahiy olmadan da yaratıcının varlığına ulaşabilecek insan kapasitesine, Allah'ın peygamberle destek olması,³⁹⁹ vahyi bir kılavuz ve rehber kılması⁴⁰⁰, merhamet temelli ilahî fiilin özeti mahiyetindedir. Ayrıca rahmet Kur'an'da; vahyin bütününe⁴⁰¹, peygambere⁴⁰², insana (müminlere)⁴⁰³, nimete⁴⁰⁴ dönük kullanımıyla da mevcuttur.⁴⁰⁵

³⁹⁶ Rahman, 55/1-4.

³⁹⁷ Nîsa 4/83.

³⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III/356.

³⁹⁹ Al-i İmran 3/164.

⁴⁰⁰ Bakara, 2/159; İsrâ, 17/9; Casiye, 45/11 vb.

⁴⁰¹ Nahl, 16/64; İsrâ, 17/82.

⁴⁰² Enbiya, 21/107.

Sonuç olarak rahmet, Allah, peygamber, vahiy ve insanı kuşatan bir anlam alanına sahip olması sebebiyle, hayatın bütününe işaret etmektedir. Hayatın üç temel ayağı olan düşüncede, duyguda ve eylemdeki bu merhametli tutumun ortaya çıkmasını sağlayan ise vicdandır.

5. Şükür

Yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek ve minnettarlık⁴⁰⁶ anlamındaki *şükür*, terim olarak ise Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etmek, nimete söz ve fiille mukabelede bulunmak, günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapmak şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁰⁷ İnsan, kendisine iyilik yapana, teşekkür edecek yetide ve sorumlulukta yaratılmıştır.⁴⁰⁸ Bunun zıddı Kur'an-ı Kerim'de sıkça ifadelendirildiği gibi küfür yani nankörlüktür.⁴⁰⁹ Verilen nimetin karşılığını ödemek ve

⁴⁰³ Fetih, 48/29.

⁴⁰⁴ Tevbe, 9/21.

⁴⁰⁵ Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 207-208.

⁴⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*; Firûzabâdî, *Kamus'ul Muhît*, "ş-k-r" mad.

⁴⁰⁷ Çağrıcı, Mustafa, *TDV İslam Ans.*, 39/259-261.

⁴⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XI/412; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 352.

⁴⁰⁹ A'raf, 7/10, İbrahim, 14/7, Neml, 27/40, Lokman, 31/12.

mükâfatlandırmak⁴¹⁰ şeklinde şükür tanımlayan Mâturîdî, sadece dil ve beden ile şükretmeyi yeterli görmemektedir. Ona göre asıl şükür, dil, beden ve kalp ile olmalıdır.⁴¹¹

Şükür, Allah için kullanıldığında, insanın yaptığı taat ve iyilikleri, Allah'ın lütfu, ihsanı ve fazlı ile kabul etmesi, insanların işlediği günahlardan dolayı yaptıkları samimi tövbelerini, rahmeti ve mağfiretiyle kabul etmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹² Bu bakımdan *şükür*, Allah'ın rahmetinin, lütfunun ve bağışlamasının çok olması demektir. Allah'ın *Şekûr* ismi de buna işaret etmektedir. Bu isim, kendisine yapılan şükre sınırsız karşılık verenin ve tüm şükürleri hak eden tek otoritenin Allah olduğuna işaret etmektedir. Bu da bizi vicdan sahibi bir Allah tasavvuruna ulaştırmaktadır.

Şükretmek, farkında olmayı gerektirmektedir.⁴¹³ Bu farkındalık; bilinçli olma, akletme, ayırt etme ve idrak açısından vicdanla ilişkilidir. Bilinç sahibi birey, öncelikli olarak kendi varlığının bir nimet oluşunun farkına varmaktadır. Bir sonraki aşama ise insanın kendi varlığını devam ettirebilmesi için ona sunulan alemin farkına varmasıdır. Vahdaniyetin farkındalığına⁴¹⁴ kapı açan bu kavrayış, insan vicdanının

⁴¹⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII/251.

⁴¹¹ Mâturîdî, *a.g.e*, I/106, IV/147.

⁴¹² Mâturîdî, *a.g.e*, XII/45.

⁴¹³ Mâturîdî, *a.g.e*, XI/412.

⁴¹⁴ Mâturîdî, *leallekum teşkurûn* (2/52) ifadesinde şükürün, vahdaniyetin farkındalığı olduğuna dikkat çekmiş ve *leallekum tehtedûn* (2/53, 150; 3/103; 7/158; 16/15; 32/3; 43/10) gibidir demiştir. Mâturîdî, *a.g.e*, I/125; Ayrıca, *vezkurûnî ezkurkum veşkurûlî*

devreye girmesiyle ahlâkî bir tutuma yani şükre dönüşmektedir. *Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı ve belki şükredersiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi*, ayeti, şükürü ortaya çıkaracak yetinin insan yapısına yerleştirildiğine işaret etmektedir. Aynı zamanda bu yeti, şükür beklentisinin de temelini oluşturmaktadır. Bilgi edinebilme kapasitesi ve enstrümanları ile doğan insan, bu yeteneği sayesinde tanrı, varlık ve kendisi ile ilgili bilgiye sahip olmakta ve bu bilgiye karşı vicdanlı tutum da kişiyi şükre götürmektedir. Spesifik olarak *Hiç şüphe yok ki İbrahim tüm güzellikleri kendinde toplamış başlı başına örnek bir önder, her türlü kötülükten yüz çevirip bütün varlığıyla Allah'a adanmış (ümmeden qâniten) biriydi. O, asla başkalarına ilahlık yakıştıran bir müşrik olmadı. O kendisini seçip dosdoğru bir yola yöneltmesi sebebiyle (hedâhu ilâ sıratın mustaqîm) Allah'ın nimetlerine hep şükretti*, ayeti de Hz. İbrahim üzerinden, farkındalığı şükre dönüştüren vicdanlı bir duruşa örnektir. Dosdoğru bir istikamet üzerinde (*sırâtı mustaqîm*) olma, bilgi temelli bir duruş (*hidâyet*) sergileme, verili olan insan potansiyeli sayesinde ve Hz. İbrahim'i şükre götüren, bu nimetlerin idrakinde oluşudur.⁴¹⁵

Şimdi Rabbinden sana indirilenin gerçekten hak olduğunu bilen bir kimse, (hakikate karşı) kör olan bir kimse ile bir tutulabilir mi? Fakat bunu ancak üstün

ve la tekfurûn (2/152) ayetini de *la ta'budû ğayrî* (benden başkasına ibadet etmeyin) şeklinde yorumlamıştır. Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/106; Burada da konunun devamında bahsi geçecek olan *şükür* ve *zîkr* ifadelerinin birlikte kullanımı dikkat çekicidir.

⁴¹⁵ Mâturîdî *veşkurû lillahi* (Bakara, 2/172) ifadesini İbrahim'in şükürü gibi şükredilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Mâturîdî, *Te'vîlât*, XI/412.

*akıllı ve temiz vicdanlı (ulu'l elbab) kimseler idrak ederler (yetezekkeru).*⁴¹⁶ ve *Bu Kur'ân, kendisiyle uyarılsınlar, Allah'ın ancak bir tek ilâh olduğunu bilsinler ve akıl ve vicdan sahipleri (ulul'l elbab) öğüt alsınlar hatırdan çıkarmasınlar (liyezzekeera) diye insanlara gönderilmiş bir tebliğdir,*⁴¹⁷ ayetleri *tezekkür* eylemini yapan kişilerin *ulul elbab* oluşuna vurgu yapmaktadır. Akıl ve vicdan sahibi olan bu grup, içerisinde; 'şükür'ün gereğini yerine getirmek, hatıra getirmek, kadrini saymak⁴¹⁸ anlamlarını barındıran *tezekkür* fiilini hayata geçirmektedirler. Dolayısıyla *tezekkür*ün şükürle, şükürün de vicdanlı olmakla bağlantılı olması gerektiği netlik kazanmaktadır.

*O, sizi hayata getiren, size kulaklar, gözler ve kalpler verendir. Ne kadar az şükrediyorsunuz*⁴¹⁹ ayeti, insanın şükürü gerçekleştirebilecek yetilere sahip olduğunu, *Kuşkusuz biz insana (amacına ulaştıracak olan) doğru yolu gösterdik, ister şükredici olsun, ister nankör*⁴²⁰ ayeti, insan iradesinin şükür ve şükürün zıttı olan nankörlük konusunda özgür bırakıldığını, *Geceyi ve gündüzü, birinde dinlenmeniz ve diğerinde onun nimetlerini aramanız için düzenlemesi O'nun rahmetindendir. Umulur ki şükredersiniz*⁴²¹ ayeti de nimetlerin farkına varan insandan beklenenin şükür olduğunu ifade etmektedir. İnsandan şükürün beklenmesi, vicdanın bunu gerektirmesinden dolayıdır. Kişiyi şükre götüren, vicdanının aktülleşmesidir.

⁴¹⁶ Râ'd, 13/19.

⁴¹⁷ İbrahim, 14/52.

⁴¹⁸ Çanga, Mahmud, *Mu'cem*, s.193.

⁴¹⁹ Mülk, 67/23. Ayrıca bkz: Mu'minûn, 23/78.

⁴²⁰ İnsan, 76/3.

⁴²¹ Kasas, 28/73.

6. Nedamet

Kur'an-ı Kerim'de 7 yerde⁴²² geçen bu ifade vicdan azabı sonucunda bireyde oluşan pişmanlık duygusuna işaret etmektedir. *Nedâmet* masdar olup zamana bağlı olmayan isim cümlesinde belagat açısından daha ağır bir ifadeyi barındırırken; *nâdimîn* ifadesi fail kalıbında fiil cümlesinde olup, dünyadaki pişmanlığı göstermesi açısından akabinde gelen/gelmesi beklenen tövbeyle değerlendirilir. Nedamette artık öteki dünyadaki azapla karşılaşmış olması dikkat çekicidir.

Kur'an-ı Kerim'de vicdan azabının ilk örneği Kâbil'dir. *Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl örteceğini göstermesi için yeri eşen bir karga gönderdi. Kabil: "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar bile olup da kardeşimin cesedini örtemedim!" dedi ve böylece pişmanlık duyanlardan oldu (fe esbaha mine'n nâdimîn)*⁴²³ Karganın yeri eşelemesinin Kâbil'e telkin ettiği, ölü kardeşinin cesedini gömme fikri, suçunun büyüklüğünü ona açıkça göstermiş, aklın ve vicdanın devreye girmesine sebep olmuş ve Kabil pişman olanlardan olmuştur.

Kur'ana göre *nâdim* olmanın en temel gerekçesi, *Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir*

⁴²² İki ayette nedâmet: 10/54; 34/33, diğer beş ayette *nâdimîn* şeklindedir: 5/31, 52; 23/40; 26/157; 49/6. Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 500.

⁴²³ Maide, 5/31.

*topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz*⁴²⁴ ayetinin işaret ettiği üzere, bilgi eksikliğidir. *Nâdim* olmanın diğer gerekçeleri ise hatalı davranış⁴²⁵ ve eyleme dökülmese dahi insanın içinden geçirdiği kötü düşüncedir.⁴²⁶ Dünyadaki bu türden olumsuz eylemlerin karşılığının ahirette de olumsuz olduğunu gören kişinin pişmanlığını da yine aynı kelime anlatmaktadır.⁴²⁷ İnsanın bu pişmanlığı yaşama gerekçesi, insanda her daim doğru ve yanlış arasında belirleme yapan ve tercihini doğrudan yana kullanan vicdandır.

Yâ leytenî ve *yâ veyleta*⁴²⁸, ifadeleri de Kur'an'da pişmanlığı anlatan ifadelerdir. Pişmanlık, vicdanın sesini duymakla meydana gelir. Dolayısıyla hatanın hemen ardından ceza vermeyen⁴²⁹ Allah, vicdanın aktüel hale gelmesine mühlet tanımış olmaktadır. Çünkü ya hatalı eylemden insanı korumak şeklinde, ya hatalı

⁴²⁴ Hucurat, 49/6. Krş: İsrâ, 17/66.

⁴²⁵ Şuara, 26/157; Maide, 5/31.

⁴²⁶ Maide, 5/52.

⁴²⁷ Müminun, 23/40; Sebe, 34/33; Yunus, 10/54.

⁴²⁸ Furkan, 25/27-29.

⁴²⁹ Fâtır, 35/45; Nahl, 16/61. Bu konu insan psikolojisi açısından da bilimsel olarak incelenmiştir. İsviçreli eğitim bilimci, tıp ve felsefe doktoru Hans Zulliger (1893-1965) *Çocuk Vicdanı ve Biz* isimli kitabında çocukluk yıllarında vicdan oluşumu, vicdan çatışmasına yol açan nedenler, itirafın zorluğu ve kendi kendini cezalandırma gibi konuları ilk kez ele alan uzmanlardan biridir (1960). Zulliger vicdan mekanizmasını en çok olumsuz etkileyen durumun ceza olduğuna dikkat çekmektedir. Çev. K. Şipal, Cem Yay., İst., 2014, s. 77

eylemiden sonra insanda pişmanlık uyandırması şeklinde ya da yapıp ettikleri ahirette karşısına çıkan insanın pişmanlığı şeklinde, vicdan üç aşamadan birinde mutlaka kendini gösterecektir.

7. Tövbe

Tövbe kelimesi dönmek, yönelmek anlamındadır.⁴³⁰ Dolayısıyla tövbenin kök anlamı içerisinde 'bir şeyi bırakıp başka bir şeye yönelme' şeklinde birbirine zıt iki hareket bulunmaktadır. Kur'an muhtevası içinde tövbe, Allah'ın işlenmesini günah, çirkin ve ahlâksızlık olarak nitelediği bir fiili işlemeyi terk etmek, onu işlemiş olmaktan pişmanlık duyarak Allah'a yönelmek ve işlediği kötü fiilleri karşılayacak iyi fiiller işlemeye çalışmak anlamlarına gelmektedir.⁴³¹

Tövbe, farkındalık gerektirir. Bu doğrultuda Kur'an'da hata yapan insanlara tövbe yolu iki şekilde gösterilmiştir. Bunlardan ilki, hata yapan insanın doğrudan tövbeye yönlendirilmesidir. Diğerisi ise hata yapan insana, yaptığı işin ya da inandığı fikrin yanlışlığını gösteren akli/mantıki ifadelerin kullanılmasıdır. Bu şekilde ilk anda tövbe kelimesi kullanılmamış ama kişinin yaptığı davranıştan vaz geçmesini

⁴³⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, I/233; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I/166; Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, s. 70; Müncid, s. 66.

⁴³¹ İsfahanî, *Müfredât*, s.101.

yani dönmesini sağlayacak bir metod kullanılmıştır.⁴³² Tövbe, *rucû* demektir.⁴³³ Başka bir deyişle ya gûnahtan vazgeçme/geri dönme ya da doğru olana, fitrata uygun olana dönmektir. Vicdan mekanizması düzgün çalışmayan bir bireyin yanlışını anlayıp, doğruya yönelme ve yaptığı hatadan dolayı pişman olma ve hatasını telafi etme gayreti olmayacaktır. Dolayısıyla tövbe etmek, vicdanın işlevselliğinin ahlâkî bir sonucudur.

Tövbenin temel özelliği, eski yanlışla dönmeme, onu tekrarlamama, hatta tekrarlamayı düşünmeme bilincidir. En iyiyi, en doğruyu ve en güzeli yakalama çabasına yönelmektir.⁴³⁴ Tövbe, sadece yeni bir hareket çizgisini benimsemek değil, sarsılmış olan fitrî yapıyı yeniden inşa etmek çabasıdır.⁴³⁵ Bu çabanın ilk örneği, Kur'an'da Hz. Adem ve eşi üzerinden verilmektedir: *Rabbena zalemna enfusena*⁴³⁶ şeklindeki ifadeleriyle Adem ve eşinin duası, hata sonucundaki pişmanlığı dile getirmesi açısından önemlidir. Onları bu şekilde bir sonuca götüren, *Büyük pişmanlık duyan Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler alıp(telaqqî) onlara göre hareket etti. Rabbine yalvardı. Allah da tövbesini kabul etti. Zaten O tövbeyi kabul eder,*

⁴³² Atay, Hüseyin, "Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı", İslamiyât I(1998), Sayı: 3, s. 94.

⁴³³ Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 109-110, Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I/326.

⁴³⁴ Atay, *a.g.m*, s. 103.

⁴³⁵ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, s.136.

⁴³⁶ A'raf, 7/ 23.

*merhameti boldur*⁴³⁷ ayetinde işaret edildiği üzere, insanın fitratına tövbe bilincinin yerleştirilmiş olmasıdır. Bu yetinin fitrî olması "Rabbinden birtakım kelimeler aldı" (*telaqqî*) ifadesiyle belirtilmiştir. İnsanı tövbeye götüren ise vicdandır.

Kur'an'ın tövbe nazariyesi, hata yaptığında bireyi kendi vicdanına mahkum eder.⁴³⁸ Vicdan, suçun işlenmesinden sonra, itirafa zorlama, kendini ele verme, cezasını isteme ve hatta kendini cezalandırma şeklinde etki göstermektedir.⁴³⁹ Aynı zamanda vicdan, insanı daimi vicdan azabından kurtarmak için de onu tövbe etmeye yönlendirir.⁴⁴⁰ Yukarıda verilen Hz. Adem ve eşinin tövbe örneği de buna işaret etmektedir.

*Zaten kim tövbe eder, sonra da dürüst ve yararlı işler yaparsa (amile salihan), şüphe yok ki gereği üzere, Allah'a yönelen işte odur*⁴⁴¹ ayetinde işaret edildiği üzere yapılan hatalı bir davranışın telafisi, onun yerine yararlı bir iş yapmaktır. Bu şekilde hem insan psikolojisi rahatlamış olur hem de yapılan hata toplum nazarında da giderilmiş olur, çünkü salih amelin yönü topluma dönüktür.

Doğrusu Allah katında kabul gören tövbe yalnızca bilmeyerek kötülük işleyen ve sonra vakit geçirmeden Allah'a yönelenlere mahsustur. İşte Allah da onları affa yönelecektir. Zira Allah her şeyi bilendir, her hükmünde tam isabet edendir. Oysa ne

⁴³⁷ Bakara, 2/37.

⁴³⁸ Atay, *a.g.m*, s. 103.

⁴³⁹ Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, s. 58.

⁴⁴⁰ Atay, *a.g.m*, s. 103.

⁴⁴¹ Furkan, 25/71.

*ölüm gelip çatıncaya kadar (ısrarla) günah işlemeyi sürdürerek son anda "işte şimdi tövbe ediyorum" diyen birinin tövbesi ne de inkarında direnerek ölenlerin tövbeleri kabul görecektir*⁴⁴² ayetinde ise Allah'ın *Tevvab*⁴⁴³ oluşunun insanın hangi eylemine dönük olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Tüm bunlardan tövbenin beş aşamasının olduğu sonucuna varabiliriz: 1) Farkına varma, 2) Pişmanlık, 3) Günahları terk, 4) Kararlılık, 5) Telifi. Bu sürecin bir insanda aktif hale gelmesi, vicdanın doğru çalışmasıyla ilgilidir. Bir hatanın farkına varmaya başlayan ve onu telifi etme isteğiyle son bulan bu süreç, vicdanın insanda yargı mekanizması olarak çalışması ve insanı doğru olana yönlendirmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bir onarım, kendini yeniden kazanma adına bireyin faaliyetidir. Kendisini kaybetmiş, yanlış yapmış olan bireyin kendini onarır

⁴⁴² Nîsa, 4/17-18.

⁴⁴³ Bakara, 2/37,54,128; Tövbe, 9/104, 118; Nûr, 24/10; Hucurât,49/12; Nasr, 110/3 ayetlerinde Allah'ın sıfatı olarak kullanılan *Tevvâb ifadesi*, itâat amacıyla Allah'a yönelen bireyin arzuladığı bağışlanmaya ziyadesiyle olumlu yanıt veren, bağışlayıp affeden anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, I/ 233; Alûsî, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l Meanî fî Tefsiri'l Kur'ani'l Azim ve Sebi'l Mesâni*, Beyrut 1405/1985, IV/236; Allah'ın tövbeleri kabul etmesi de O'nun yufka yürekliliği ve zararı defederek fayda sağlama arzusuyla ilişkili değildir. Aksine Allah, yalnızca ihsan ve lütfundan dolayı tövbeleri kabul eder. Bkz: Râzî, *Tefsîrü'l-Kebir*, III/24; Tunç, C., *Kelâm (Sistematik)*, Kayseri, 1997, s. 94. Bu da bizi yine vicdan sahibi bir Allah tasavvuruna ulaştırmaktadır.

tamamlaması bir nevi kendini bulma (*v-c-d*) adına Allah'tan yardım talebidir. Bu yardımı gerçekten isteyenlere Allah'ın vaadi kesindir. (*Ve ene tevvabu-r Rahim*)⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Bakara, 2/160.

III. BÖLÜM

VİCDANIN KUR'AN'DAKİ ANLAM ÇERÇEVESİ

Kur'an'da Vicdana Temel Oluşturan Kavramsal Çerçeve

1. Nefs

Kur'an'da nefis, daha çok, insanın kendisi⁴⁴⁵, zat, şahıs, kişi⁴⁴⁶ anlamlarında kullanılmıştır. Aynı zamanda nefis, insanda bir bütün olan bilinci ve kişiliği temsil etmektedir.⁴⁴⁷ Bilinç sahibi olan nefis de vicdanî boyutu sayesinde kendini denetleme (*muhasabe*) ve buna göre ödül veya ceza verme yetkisine sahiptir. Kur'an bu duruma, vicdan sahibi nefsi, daralma⁴⁴⁸, hesap görme⁴⁴⁹ gibi eylemlerle ilişkilendirerek işaret etmektedir.

⁴⁴⁵ İnfitar, 82/5, 19.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/72, 286; Kehf, 18/74; Tâhâ, 20/40; Kasas, 28/19, 33.

⁴⁴⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 37.

⁴⁴⁸ Tevbe, 9/118.

⁴⁴⁹ İsrâ, 17/13-14.

*Nefse ve onu biçimlendirene (sevvâhâ), sonra da ona fücür ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki! Elbette nefsinı temizleyen kurtulmuştur. Onu kirleten de ziyan etmiştir*⁴⁵⁰ ayetinden anlaşıldığı gibi Allah, insanı maddi yaratılışının sonuna getirdiğinde onun nefsinı *tesviye (sevvâ)* etmekte ve ardından bu nefse, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisini kodlamaktadır (*feelhemehâ*). Bu noktada tesviye, soyut düşünce üretimini mümkün kılan bir yapıya kavuşmanın ön hazırlığını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle nefsin tesviyesi, işletim sisteminin kurulmasıdır.⁴⁵¹ Bir şeyin tesviyesi, onun amacını (*ma hulika leh*) gerçekleştirecek bir altyapı ve donanıma kavuşturulmasıdır. Doğaldır ki bu da insanın yeryüzündeki yaratılış amacı olan hayatı inşa için akıl, irade, sorumluluk gibi unsurlarla donatılmasıdır.⁴⁵² Bu donanım insana doğruyu yanlıştan, iyiyi-kötüden, faydalıyı-zararlıdan ayırma ve soyut düşünce üretme yeteneği kazandırmaktadır. Bu ise vicdanın en önemli işlevidir. Nefse/kişiyi kötünün (*fücûr*)⁴⁵³ ve iyinin (*takvâ*)⁴⁵⁴ ne

⁴⁵⁰ Şems, 91/7-10.

⁴⁵¹ Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 39.

⁴⁵² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s.565.

⁴⁵³ *f-c-r*: fişkırmak fiilinden türetilen *fücür*, doğruluk sınırlarının ihlal edilmesi, hak yolu yarıp çıkmak anlamına gelir. Çanga, *Mu'cemu'l Müfrehes Tercümesi*, s. 362; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII/5857.

⁴⁵⁴ *Takva*, kök anlamı itibarıyla biri diğerine zarar veren iki şey arasına engel koyarak zarar göreni zarar verenden korumak olarak açıklanmaktadır. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII/5857.

olduğunun *ilham*⁴⁵⁵ edilmesi adeta eyleme dönüştürülebilecek bir donanım olan vicdanın, nefse yerleştirilmiş olmasını ima etmektedir. Bunun sonucunda da o ana kadar beşer olan yapı, insan olarak anılmaya başlamaktadır.⁴⁵⁶

Ayetteki *feelhemehâ* ifadesi vicdanlı davranabilmenin zeminini teşkil etmektedir. Doğru-yanlış ve iyi-kötünün insana ilham edilmesi, insanın bu iki unsurun farkındalığına sahip olabilme ve bu iki unsuru ayırt edebilme bakımından hazır/verili bir yapıya sahip olmasına işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın nefse ilham etmesinin bir manası da yükümlü tutmaktır.⁴⁵⁷ Mükellef kılınan insandan beklenen, doğru ve yanlış arasında ayırım yapması ve tercihini doğrudan yana kullanmasıdır.⁴⁵⁸ İnsan doğrudan yana kullandığı bu tercihini, Tanrı-insan ilişkisinde vicdani bir tutum olan tevhide yönelmesiyle göstermektedir. Aynı zamanda insanın hem kendisiyle hem ötekiyle hem de doğayla kurduğu ilişkilerde vicdan, hak, adalet, istikamet ve merhametten yana olmasıyla ortaya çıkmaktadır.

⁴⁵⁵ *İlham* ise, kök anlamı itibarıyla, insanın bir şeyi yutması, dalalet ve hidayeti birbirinden ayırt etme hissini ilka etmek anlamına gelmektedir. Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 466; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII/5857.

⁴⁵⁶ Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 39.

⁴⁵⁷ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, XI/177.

⁴⁵⁸ İnsanın kendisine önerilenin tersini yapması ve kendisine verili olanı geliştirmemesi sonucunda ise kaybedenlerden olacağı (*hüsran*) Kur'an tarafından ifade edilmektedir: Bakara, 2/121; Al-i İmran, 3/85; En'am, 6/12, 31; Enfal, 8/37; Yunus, 10/95 vb.

Fakat insan tercihi yanlıştan yana⁴⁵⁹ da kullanabilmektedir. Bu duruma Kur'an-ı Kerim'de, *Ona iki göz, dahası bir dil ve bir çift dudak vermedik mi? Ve ona (iyilik ve kötülüğün) açık seçik iki yolunu (hedeynahu'n necdeyn)*⁴⁶⁰ da göstermedik mi? Fakat o, (ucunda cennet olan) *sarp yokuşu tırmanmak için hiçbir bedel ödemedi*,⁴⁶¹ şeklinde işaret edilmektedir. İyiye yönelme ve kötülükten kaçınma gerekliliğinin bilincinde olması beklenen insanın bu davranışı sergilememesi, Kur'an tarafından eleştirilmektedir ve bu duruma 'hiçbir bedel ödemedi' şeklinde vurgu yapılmaktadır. İnsana akıl verilmesiyle ve aklına destek olması için gönderilen vahiyle, doğru ve yanlış açık bir şekilde gösterilmiştir. Tüm bunlardan sonra onun bu verilenlere karşı sorumluluğunu yerine getirmemesi yani bedel ödememesi olumsuz bir şekilde değerlendirilmektedir. Ayette bedel ödemek, insanın olay ve durumlar karşısında doğru ve yanlış arasında yargıda bulunan vicdan yetisini açığa çıkarmasıdır.

⁴⁵⁹ Yusuf Sûresi 12/53. ayette "Ben yine de nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis şiddetle kötülüğü emreder. Ancak Rabbimin rahmetiyle bağışladığı müstesna, muhakkak ki, Rabbim bağışlayıcı ve merhametlidir" ifadeleri nefsin bizatihi kötülüğü emredici olduğu yönündeki düşüncenin kaynağı olarak kullanılmıştır. Oysa *nefs* kelimesi, Kur'an'da kişinin 'kendisi' anlamına gelmektedir. Kötülüğü de iyiliği de yapabilme yetisine sahip olan bu kişinin kendisidir. Dolayısıyla bu ayette vurgulanan *nefs*, genel bir anlama değil, Hz. Yusuf'un kendisiyle ilgili 'o andaki' hükmüne işaret etmektedir.

⁴⁶⁰ Birlikte okuyunuz: İnsan 76/3.

⁴⁶¹ Beled, 90/8-11.

Kısaca, Kur'an'da kişi anlamına gelen *nefs* kelimesi, iyiyi de kötüyü de yapabilme gücünü yapısında barındıran insanın kendisine tekabül etmektedir. Dolayısıyla insanın sorumlu tutulmasının temeli olan akletme süreci içerisindeki vicdan, insanın/nefsin kendisini yargılamasını ve bunun sonucunda da harekete geçmesini sağlayan güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'daki *nefs* kullanımlarında dikkati çeken ve vicdanî işlevi üstlendiği görülen *nefs-i levvame* ifadesi konumuz açısından önemlidir. 'Kınama' anlamındaki *levm* kelimesini içeren, sahibini işlediği kötülüklerden ya da hayırlı işlerdeki kusurlarından dolayı şiddetli bir şekilde kınayan nefis, bu yapısıyla vicdanın anlam alanının içine girmektedir.⁴⁶² Kıyâmet Suresi 75/2. ayette, *Yine hayır, o sürekli kendini kınayan nefse (nefs-i levvame) yemin ederim*, denilmektedir. Ayette söz konusu edilen *nefs-i levvame*, insanın kendi eksiklik ve kusurlarını fark etmesini sağlayan vicdanî tanıklığa işaret etmektedir.⁴⁶³ Bunun yanında, insanın kendisinin gerçekleştirdiği herhangi bir eylemin hesabını sorma olarak da anlamlandırılır.⁴⁶⁴ Haktan, doğru ve adilden yana olması, yanlış ve haksız olan karşısında ise insanı rahatsız etmesi açısından vicdanın aktüelliği, *nefs-i levvame* kavramıyla karşılanabilmektedir.⁴⁶⁵

⁴⁶² Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 468.

⁴⁶³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2. Not, s. 1211.

⁴⁶⁴ Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Mevsu'atu'l İslamiyyetu'l Âmme*, s. 903.

⁴⁶⁵ Tanımından da anlaşılacağı üzere *nefs-i levvamenin* en temel özelliği, işlenen suçlardan duyulan pişmanlığın insanın içinde yer etmesi, yakasını bırakmamasıdır. Bu aynı zamanda *nefs-i levvame'nin* tanıklığına da işaret etmektedir. Kur'anî üslupta

Hasan Basri bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: Vallahi, müminin her zaman özünü eleştirdiğini, nefsini kınadığını görürsün. Sürekli olarak 'Şu sözü ne amaçla söyledim? Şu lokmayı niçin yedim? İçimden geçirdiğim şu düşüncenin amacı neydi?' demektir. Günahkâr kimse ise tutturduğu yolda ilerler, özünü eleştirmek hiç aklına gelmez. Yine Hasan Basri başka bir açıklamasında "Kıyâmet günü göktekilerden (meleklerden) ve yeryüzündekilerden (insanlardan cinlerden) kendini kınamayan bir tek kişi bile bulamazsın" demektir.⁴⁶⁶ Taberî, tefsirinde konuyla ilgili farklı görüşleri aktardıktan sonra, nefs-i levvame'yi "Sahibini hayır işlediğinde de şer işlediğinde de kınayan ve kaçırdığına pişman olan" şeklinde izah etmenin âyetin zahirine daha muvafık olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁷

Söz konusu ayette Hasan Basrî, vicdanla iman arasında ilişki kurmaktadır. Hasan Basri'nin bu ayete dayanarak, mü'mini vicdanlı ve insaflı olarak tanımlamış olması dikkat çekicidir.⁴⁶⁸ Buradan anlaşıldığına göre Hasan Basrî'nin iman teorisi, ahlâkî (*vicdanî*) bir içerik de taşımaktadır. Dolayısıyla erken dönem Müslüman

üzerine yemin edilen şeylerin Allah'ın ayetleri olarak şahit olacaklarının haber verilmesi sıkça görülmektedir. Şahitliğin amacı hesap gününde ikna olunmasıdır. İkna edicilik bakımından Kur'an'ın insanla iletişimde yemin hitabı önemlidir. Bu bağlamda nefs-i levvame'ye verilen önem dikkati çekmektedir. Ayrıca "yemin edilen şeyin kıymetine işaret etmesi ve kadrini yüceltmesi açısından da önemlidir."

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, AÜİF Yay., Ank., 1971, s. 165

⁴⁶⁶ Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, 22/283-284.

⁴⁶⁷ Taberî, *Câmi 'ul Beyân*, 8/493- 494.

⁴⁶⁸ Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Mevsu'atu'l İslamiyyetu'l Âmme*, s. 903.

geleneğinde vicdanla ahlâkın adeta özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Türkçe’de halk arasında "imansız" tabirinin vicdansızlıkla eş anlamda kullanılması da bu özdeşliğe örnektir.

Kur’an’da *nefs-i mutmainne*,⁴⁶⁹ *nefs-i levvâme*⁴⁷⁰ ve *nefs-i emmâre*⁴⁷¹ olmak üzere nefsin üç temel haline değinilmektedir. Bu üç hal, nefsin/insanın eylemleri sonucu aldığı niteliklerdir. İnsanın eylem alanında kendisini göstermesi, vicdanını ne derece inşa ettiğiyle doğru orantılıdır. Nefse yemin, onun varlığına, verili olduğuna ve şahitliğine işaret ederken, ilahi bir düzenlemeyle (*sevva*), nefsin üzerine kurulu olduğu *fücür* ve *takvanın ilhamı*, teklîfin yani sorumlu olmanın temeli demektir. Dolayısıyla felahı⁴⁷² ve hüsrânı⁴⁷³ verili olanı inşa etmesine bağlı olan insan, başıboş bırakılmamıştır.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Fecr, 89/27.

⁴⁷⁰ Kiyamet, 75/2.

⁴⁷¹ Yusuf, 12/53.

⁴⁷² Şems, 91/9.

⁴⁷³ Şems, 91/10.

⁴⁷⁴ Kiyâmet, 75/36.

2. Kalp

Kalb Kur'an'da sıkça kullanılan bir kavramdır. Bu kelime yüz yirmi iki ayette⁴⁷⁵ akıl ve vicdanı da içine alacak şekilde kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, duyum sonrası veri akışlarının zihinsel etkinliğe dönüştüğü yer kalptir. Kalp, İslâm düşüncesinde yaygın olarak kabul edildiği üzere tüm bilgisel etkinliklerin gerçekleştiği yerdir.⁴⁷⁶ Bu bakımdan kalp zihin kavramıyla yakın bir anlama sahiptir.

Kalbi ruh ile özdeşleştiren Gazzalî, onun marifetullahı; yani Allah'ı tanımaya mahsus bir yer olan ruhun hakikati olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁷ Cürcanî'ye göre, kalbin iki anlamı vardır; biri göğsün sol tarafında bulunan et parçasıdır. Bu şekilde kalb hayvanlar hatta ölümler için de söz konusudur. İkincisi ise, arazların cisimlere ve niteliklerin nitelenenlere bağlı oluşları gibi, et parçası olan yüreklerle irtibatlı olan ilahî ve ruhanî bir sırdır.⁴⁷⁸ Kalbin ikinci anlamı hakkında Gazzalî de şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kalb, cismanî kalb ile ilişkisi olan ruhanî, rabbanî bir latifliktir." Gazzalî'ye göre bu latiflik, insanda algılayan, bilen, tanıyan, muhatap olan, ceza ve sevap verilen ve talip olabilen ve talep edilen şey yani insanın

⁴⁷⁵ Abdalbaki, *Mu'cemu'l Müfehres li Elfazı'l Kur'an-ı Kerim*, s. 549-551.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/4; Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*, Mektebetü'l Hilâl, Beyrut, 1995, s. 83-85.

⁴⁷⁷ Gazzalî, *El- Munkızu Mined-Dalal*, s. 73.

⁴⁷⁸ Cürcanî, *Ta'rifât*, s.119.

hakikatidir.⁴⁷⁹ Hamdi Yazır ise, bu iki anlamdaki kalbi birbiriyle ilişkilendirmiş ve cismanî kalbin açılıp kapanmasına benzettiği ruhanî kalbin de açılıp kapanmasıyla varlığını sürdürdüğünü belirtmiştir. Manevî hayat, bu bir anlık atışların merkezi olan vicdana borçlu olarak varlığını sürdürür. Bu bağlamda hayat, her iki manasıyla da kalbin atışlarına bağlıdır.⁴⁸⁰

Kalp kelimesinin yerine mecaz olarak *sadr*⁴⁸¹, isim olarak da *lubb* kullanılmıştır.⁴⁸² Kalb, akıl, fuâd, lubb, nuha, hicr ve hilm kelimeleri arasında bir tedahülün (birbirinin içine girme) olduğu görülmektedir.⁴⁸³

Düşünme aklın fiilidir. Eğer insanın duyu organları olmazsa, yani insan işitemez, hissedemez, göremez ise o insan düşünemez.⁴⁸⁴ Bu nedenle insanın doğru düşünebilmesi için beyninin yanı sıra diğer organlarının da sağlam olması gerekir.

⁴⁷⁹ Gazzalî, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, s. 9.

⁴⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, II/927.

⁴⁸¹ Zaman zaman kalp yerine kullanılan *sadr* her şeyin ön ve baş tarafı olduğu gibi, insanın gövdesinin de belinden başına doğru ön ve içinden kalp ve ciğerleri kapsayan üst kısmı yani sîne, göğüs veya bağır dediğimizdir. Arkadan sırtta da zahr denilir. Yer ve cüz olma ilgisiyle kalb veya nefisten kinaye de olur. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII/5912; "Allah'ın kalbini (*sadr*) İslam'a açtığı kimse" ifadesinde olduğu gibi. Zümer, 39/22. Kalp yerine mecaz olarak da kullanılmıştır.

⁴⁸² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 228.

⁴⁸³ Cozo, Muhammed Ali, *Mefhûmu'l Akl ve'l Kalb fî'l Kur'ân ve's Sünne*, Beyrut, 1983, s. 54.

⁴⁸⁴ Cozo, *a.g.e.*, s. 98.

Görülüyor ki, kalb kavramı; düşünmeyi, akıl yürütmeyi, anlamayı da kapsayan ve bedenın diğer sistemlerini içine alan insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik, ahlâkî ve entelektüel bütünlüğünü ifade eder. Bu nedenle imanın merkezinin kalp olması aklın devre dışı bırakılmasını değil, bilakis aklı da içeren insanın tüm iç dünyasını kapsadığı gerçeğini ortaya koyar.⁴⁸⁵ *Onların kalpleri vardır, fakat bunlarla idrak etmezler*⁴⁸⁶ ayetine göre de kalp idrak etmenin dolayısıyla hüküm vermenin merkezidir. Kalbin bir özelliğı olarak akletme, idrak etme dolayısıyla hüküm verme insanın doğruya yaklaşmasını sağlamaktadır. Vicdanın da aynı süreçleri kapsıyor olması kalp ve vicdanın farklı kavramlar ama ortak işlevler olması açısından önemlidir. Akletme özelliğı ile doğru-yanlış kalbin denetiminden geçtikten sonra değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Vicdanın işlevselliğı kalbin ve aklın birlikte çalıştığı bu noktada başlamaktadır. Bir bütün olarak insana ait bu yetilerin sistemli, yerli yerinde ve birlikte belli bir istikamet üzere hareket etmesi, insanı ahlâkî olana dolayısıyla hakikate yakın hale getirecektir.

*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur.*⁴⁸⁷ Ayetinde kalp, derinlemesine düşünmek, olayların önünü ve arkasını görmek,

⁴⁸⁵ İslam öncesi dönemde kalp kavramı, sevgi ve nefretin, gizli ve açığın, sevinç ve kederin bulunduğu yer yani yaşam alanında kullanılıyordu. Bkz: Cozo, *Mefhûmu'l a.g.e*, s. 45; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 228.

⁴⁸⁶ A'raf, 7/179.

⁴⁸⁷ Hacc, 22/46. Lafzen, "orada (olup biteni) kavrayacak kalpleri, işitecek kulakları olsun." Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 679.

onların sebep ve hikmetini anlamaktır. Bu düşünme eyleminden uzak kalmak ve dolayısıyla hikmetten habersiz olmak insanda vicdanın düzgün çalışmadığının göstergesidir.

İnsanın değerlerini kaybetmesi ile vicdanın körelmesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu durum şu ayette çarpıcı bir biçimde vurgulanmaktadır. *Şüphesiz sen, (kalbleri) ölü olanlara ıstıttiremezsin ve arkalarını dönmüş kaçarlar, (kalbleri) sağırlara hak çağrını duyuramazsın.*⁴⁸⁸ Burada ölülerden maksat, vicdanı dumura uğramışlardır. Fakat bu duruma insan kendi yaptıklarıyla gelmiştir. Vicdanını körletme süreci, kendisinden beklenen tefekkür, tedebbür, taakkul, tafakkuh süreçlerini yaşamamış olmasının aşamalarını içine almaktadır.

*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalbli (ğalîze'l kalb) olsaydın şüphesiz çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onları bağışla ve yargılanmalarını dile. İşler hakkında onlarla müşavere et. Bir kere de azmettin mi artık Allah'a tevekkül et. Muhakkak Allah, tevekkül edenleri sever.*⁴⁸⁹ Ayetinde *ğalîzu'l kalb*, kalbi hiçbir şeyden etkilenmeyen yani vicdanı körelmiş, vicdanı aktüel olmayan kişi anlamındadır.⁴⁹⁰

Kalp kelimesi ve onun türevleri Kur'an'da önemli bir yer tutar. Bu husus, onların Kur'an'da Allah'ın hitabına muhatap olan insanın duygulanma, akletme

⁴⁸⁸ Neml, 27/80; Rûm, 30/52.

⁴⁸⁹ Al-i İmran, 3/159.

⁴⁹⁰ Razî, *Mefatihu'l Gayb*, IX/63.

merkezi olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹¹ Allah'ın hitabından asıl sorumlu olan insanın kalbidir.⁴⁹² İnsanın değerleri ile eylemleri arasında çok yakın bir ilişki vardır. İnsanın değerlerinin bulunum yeri de Kur'an açısından bakıldığında kalp olmaktadır.⁴⁹³ Kur'an perspektifinden bakıldığında kalp, akıl ve vicdanı da içerecek tarzda bir kullanıma sahiptir.⁴⁹⁴ Vicdanın aktif durumda olması, bilgi, farkındalık, ayırt etme, doğrudan yana meyletme, hüküm verme aşamalarında kalbin ve aklın kaliteli bir işleyişe sahip olduğunun yani olması beklenen şekilde, insanın fitratına yerleştirilen bilgisel boyuttaki tüm yetilerin birbiriyle uyum içinde ve ölçülü bir şekilde çalıştığının göstergesidir.

Kalp anlamında kullanılan bir diğer kelime olarak, *fuâd* kelimesinin geldiği *f-e-d* fiili, Arapça'da pişirmek manasına gelir. Sözlüklerde *fuâd* kelimesinin çoğulu *ef'ide* olup *kalb* anlamında olduğu belirtilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de *fuâd* ve *ef'ide*

⁴⁹¹ Bugün duygu ve akıl diye ayırt ettiğimiz fakültelerin Kur'an'da tek bir kavramın altında bulunması onların arasında sıkı bir irtibat olduğuna işaret eder. Bkz: Tuğral, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ank. Okulu, Ank., 2008, s. 145.

⁴⁹² Bakara, 2/225. Bu bağlamda Yazır'a göre kalp; şuur, vicdan, duygu ve sezgilerimizin kaynağı, düşünme kuvvetinin merkezi, insanın anlayan bilgin kısmı, muhatap olan, va'd ya da vaîd'de bulunulan sorumlu olan özüdür. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I/ 195-196.

⁴⁹³ Tuğral, Süleyman, *a.g.e*, s. 145.

⁴⁹⁴ Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *AÜİFD*, 52:2(2011), ss. 85-96.

şeklinde on altı yerde tekil ve çoğul olarak gelen bu kelime tek bir yer⁴⁹⁵ dışında *kalble* eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁴⁹⁶ Ancak Türkçede "gönül" anlamına gelen *fuâd* kalbin bir derece üstüdür. Kalb, yanıp tutuştuğunda *fuâd* adını almaktadır. Nitekim ateşte kızartılan ete *feid* denmektedir.⁴⁹⁷

Kalb ve *fuad* kavramlarının arap dilindeki yakın anlamlı kullanımı dikkat çekmektedir.⁴⁹⁸ Vicdani bir yapıya sahip olması ve vicdanı çağrıştırması bakımından

⁴⁹⁵ İbrahim, 14/37. Tefsirlerde bu ayette geçen *efide* kelimesinin de kalb anlamında yorumlandığına rastlanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, II/559; Celaâluddîn Mahallî- Celâluddîn Suyutî, *Tefsiru'l Celaleyn*, Pamuk Yay., İst., trs., s. 237.

⁴⁹⁶ İbn-i Manzur, *Lisanu'l Arab*, III/328; Firuzabâdî, *el-Kamusu'l Muhît*, II/1502; İsfahanî, *Müfredât* "f-e-d" maddesi; Heyet, *Mu'cemu Alfazı'l Kur'ani'l Kerim*, Mısır, 1990, II, 835.

⁴⁹⁷ İsfahanî, *Müfredât*, f-e-d maddesi; Bursevî, İsmail Hakkı, *Kelimeler Arasındaki Farklar (Kitabu'l Bürug)*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yay., İst., 2011, 341.

⁴⁹⁸ Hıristiyanlık Hicri 10. yılda müslüman olan Carud b. El- Mualla şöyle der: " Şehadet ettim ki, Allah Haktır ve kalbimdeki (fuâdî) endişeler şehadet getirmeme ve silkinmeme müsaade etti." Hamza b. Abdulmuttalib de şöyle der: " Allah kalbimi (fuâdî) İslam'a ve hanif dinine hidayet ettirdiği zaman O'na hamdettim. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fî Temyîzi's Sahabe*, thk. Ali Muhammed, Daru'l Cil, Beyrut, 1992, I, 442; Muhammed b. İshak b. Yesar, *Sîretu İbn İshak (el-Mubtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzi)*, thk. Muhammed Hamidullah, Ma'hedu'd Dirasat, trs., II/153.

fuâd aynı *kalb* gibidir.⁴⁹⁹ Mâturîdî, *Fuâd*ın zikredildiği Secde suresinin 9. Ayetinin tefsirinde, onun insanı bilgiye götüren kalp olduğu, onunla anlayıp hıfz edildiği, yine onunla iyi olan veya sakınılması gereken hususların birbirinden ayırt edildiği açıklamasını yapmaktadır.⁵⁰⁰

Kur'an-ı Kerim'de birkaç ayette, *Sizin için kulaklar, gözler ve kalbler (ef'ide) var eden O'dur. Ne de az şükrediyorsunuz.*⁵⁰¹ ifadelerine yer verilmiştir. Bu ayetlerde *fuâd* (gönül) kelimesi akıl veya insandaki tutucu, koruyucu güç ya da genel anlamda idrak edici, kavrayıcı kuvvet manasında kullanılmıştır.⁵⁰² Mâturîdî buradaki *fuâd*'ı, kişinin lehine ve aleyhine olan hususları anlayıp akletmesi olarak açıklamakta; daha sonra onu işitme görme ile birlikte bilgi edinme yolu olduğunu belirtmektedir.⁵⁰³ *O anda Allah dilediği mesajı Kul'una vahyetti. O'nun gönlü(fuâd), gözünün gördüğünü yalanlamadı. Siz şimdi gözü ile gördükleri hakkında O'nunla tartışmaya mı girişiyorsunuz?*⁵⁰⁴ Ayetinde de *fuâd*'ın vicdanî duyarlılık olarak işlevi îma edilmektedir. Ayrıca kalbin yani *fuâd*ın bilişsel temeline işaret edilmektedir. Her iki ayette de *fuâd*'ın, bilgi ve hakikati keşfetmedeki işlevi vurgulanmaktadır. Bu durum

⁴⁹⁹ Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İst., 2001, s. 36.

⁵⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XI/273.

⁵⁰¹ Mu'minûn, 23/78; Mülk, 67/23; Nahl, 16/78.

⁵⁰² Kutub, Muhammed, *İslam'da Eğitim Metodu*, s. 14.

⁵⁰³ Mâturîdî, *a.g.e*, VIII/161,162.

⁵⁰⁴ Necm, 53/10-12.

ise vicdanın aktif yapısını gösterir. Fuâd'ın görme ile ilişkilendirilmesi vicdanın eylem halini ifade etmektedir. Vicdanı açık olan insanlar hakikati görürler.

Yaratılışta insana bahşedilen fuâd, insandan beklenen sorumluluk, ona verilen özgürlük ve imtihanın temellendirilmesi açısından Kur'an'da şükürle de bağlantılı olarak anılmıştır. *Sonra ona (yaratılış) amacına uygun bir şekil verip (sevvâ) kendi ruhundan üfler ve (böylece, ey insanoğlu,) sizi hem işitme ve görme (melekeleri) hem de düşünce ve duygularla (ef'ide) donatır, (buna rağmen) ne kadar da az şükrediyorsunuz!*⁵⁰⁵ ayetindeki *Kendi ruhundan üfler* ifadesi insana ilahî bir armağan olarak hayat ve bilinç veya "can" vermesini ifade eden bir mecazdır.⁵⁰⁶ İnsanın özel bir bilinç ve kişilik sahibi kılınıp, bilgisel donanımına kavuşturulmasını ifade etmektedir. İsrâ, 17/85'de de bilginin anılması ruhun bilgi temelli bir müdahale olduğunu gösterir.⁵⁰⁷ Düşünme ve ahlâkî duygulanma kapasiteleri (vicdan) insanı diğer canlılardan ayıran en önemli kapasitelerdir. Tanrı'nın insana "kendi ruhundan üflemesi" bu ayrıcalıklı kapasiteleri ifade eder.⁵⁰⁸ *Sevvâhu* fiili ile ilgili olarak -ki burada "ona (yaratılış) amacına uygun bir şekil verir" şeklinde çevrilmiştir.⁵⁰⁹ Dolayısıyla, onu kendi içinde tutarlı kılmakta ve yerine getirmekle yükümlü olduğu fonksiyonlara uygun vasıflarla donatmakta, böylece onu varoluşun gereklerine baştan

⁵⁰⁵ Secde, 32/9; Nahl, 16/78.

⁵⁰⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 844.

⁵⁰⁷ Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 40.

⁵⁰⁸ Güler, İlhami, *Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği*, s. 15.

⁵⁰⁹ Esed, *a.g.e.*, s. 844.

(a priori) uygun hale getirmektedir.⁵¹⁰ Bu durumu vicdanî duyarlılık şeklinde ifade etmek olanaklıdır. *Sizi hem işitme ve görme (melekeleri) hem de düşünce ve duygularla donatır.* derken lafzen, "kalpler" (*ef'ide*) klasik Arapça'da hem "duygular"ı, hem de "düşünceler"i sembolize eden bir deyim olduğundan bileşik bir ifade ile karşılanmıştır.⁵¹¹

*Musa'nın annesi, yüreği (fuâd) bomboş sabah etti. Şayet inananlardan olması için kalbini pekiştirmemiş olsaydık; neredeyse onu açığa vuracaktı.*⁵¹² Bu ayet ise Allah-insan ilişkisinin dinamikliğinin fuâd, yani vicdanî duyarlılık kavramlarıyla ifade edildiğini göstermektedir. Vahyin akıl ve vicdanı muhatap almasının bu duyarlılığa işaret ettiği söylenebilir.

*And olsun ki, biz onlara size vermediğimiz imkanlar vermiştik. Onlara kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri onlara hiçbir fayda sağlamadı. Çünkü onlar Allah'ın âyetlerini bile bile inkâr ediyorlardı. Alay etmekte oldukları şey de onları sarıp kuşattı.*⁵¹³ ayetinde insana bahşedilen bir imkan ve donanım olarak fuâd'ın, kullanılmaması veya işletilmemesi durumunda ortaya çıkan vicdanî körlüğe veya vicdanî kararmaya işaret edilmektedir. Vicdanî duyarlılığın aktüel kılınmadığı takdirde, insanın hakikate karşı nasıl kör, sağır ve duyarsız kalacağı anlatılmaktadır.

⁵¹⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1260.

⁵¹¹ Esed, *a.g.e*, s. 844. Benzer ayetler bkz: Mülk, 67/23, Nahl, 16/78.

⁵¹² Kasas, 28/10.

⁵¹³ Ahkâf, 46/26.

Kulak, göz, akıl ve fuâd/gönül (vicdanî duyarlılık) doğruyu yanlıştan ayırt edebilen, gelen haberlerin doğruluğunu test edip bir sonuca varan idrak araçlarıdır. İlahi mesaj ve uyarılar bu araçların işlevselliği sayesinde insanlara ulaşırlar. Ayetlerde işitme organı kulak ve görme organı gözden sonra tasdik makamı olarak fuâd'dan bahsedilir. Burada söz konusu olan insanın tüm iç benliğidir. İnsan görme, işitme, duyma ve aklî melekesiyle elde ettiği bilgilerin doğruluklarını tesbit etmek için değerlendirme yapar. İşte bu değerlendirme vicdanî duyarlılığın işlevselliği ile tamamlanır ve bundan sonra doğrulama gerçekleşir. Fuâd, düşünmenin, tefekkürün, akli kullanmanın merkezi konumundadır.⁵¹⁴

Akletme ile vicdanî duyarlılık arasında sıkı bir ilişki vardır. Vicdanî duyarlılığın kaybolması sağlıklı bir akletme sürecine engel teşkil eder. Kişinin kalbi kararmış, vicdanî duyarlılığı körelmiş, kapanmış; hastalıklı, ölü, mühürlü, paslı ise akıl- kalp irtibatı imkansızlaşır, o zaman da akletme süreci kesintiye uğramış olur. Kararan ve körleşen vicdan sonunda hakikate karşı kapalı hale gelir. Vicdanın körlüğü basîret ve bilincin yok olması demektir. Bu ise, enfûs ve âfâktaki ayetleri, başka bi deyişle kendi iç dünyasını ve dış alemi anlamayı ve okumayı engeller. Kur'an çarpıcı üslup güzelliği ile kalb ile akıl arasında ilişki kurmuş, kalbi akletmeyen ve işlemeyenlerin diğer duyularının da fonksiyonlarını icra edemez hale geleceğine işaret etmiştir.⁵¹⁵

Kur'an'da kalple ilintili olumsuz anlamda kullanılan tamlamalardaki ifadelerden olan *Tab'* veya *hatm* bir şeyi örtmek, mühürlemek, damga basmak veya

⁵¹⁴ Gölcük, Şerafettin, *Kur'an ve İnsan*, s. 39.

⁵¹⁵ Güneş, Abdalbaki, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, s. 109.

bir şeyi sona erdirmek anlamına gelir *Tab'-i kalb* ise sözlükte "insanın akıl yürüterek doğru hüküm verme kabiliyetinin sona ermesi" demektir.⁵¹⁶ Terim olarak, insanın gerçekleri kavrayıp benimsemesini sağlayan kalbinin mühürlenmesi ve hidayete yönelme yeteneğinin sona ermesidir. Allah'ın kafirleri hidayete erdirmemesi kalplerini gaflette bırakması (*iğfâl*) katılaştırması (*kasvet*) ve perdelemesi (*ekinne, rayn*) tarzındaki ifadelerle de anlatılır. İlgili ayetlerde belirtildiğine göre Allah, âhiret yerine dünya hayatını tercih edip kalplerini inkarcılığa açan ve bu sebeple Allah'ı, âyetlerini ve peygamberlerini inkar edenlerin yanı sıra Allah'a verdikleri sözü tutmayan, peygamberleri öldüren, arzularına uyan bütün zorba inkarcıların kalplerini ve işitme duyusunu mühürlemiş, gözlerine ve kulaklarına perde çekmiştir, artık onlar iman etmezler.⁵¹⁷ Kur'an'da tab'-i kalb ile irtibatı bulunan "ğıt'a", "ağlâl", "vokr", "hicâb", "rayn", "ğışâve", "sadd", "sedd", "şedd", "akfâl", "kâsiye" "sarf", "izâğa", "tams" gibi konuya zenginlik katan oldukça farklı tabirler de kullanılır ve aralarında çeşitli anlam farklarının olduğu alimlerce kabul edilir. Buna göre tab' inkarcılık ve isyankarlığın bir karaktere dönüşmesini, ğışâve ve ğıta gözlere, vokr ise kulaklara perde çekilmesini, rayn kalbin kirlenip örtülmesini, ağlâl ve sedd engel konulmasını, akfâl kalbe kilit vurulmasını, şedd ve kâsiye kalbin katılaştırılmasını, sadd ve sarf yüz çevirmeyi ifade eder.⁵¹⁸

Hz. Peygamber, kalbin mühürlenmesi sonucuna götüren şiddetli arzu ve hırslardan Allah'a sığınmayı ashabına emretmiş; yalan konuşmadıkça ve hıyanet

⁵¹⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Tab'i Kalp", *TDV İslam Ans.*, 39/286-288.

⁵¹⁷ Abdülbâkî, *Mu'cem*, "tabe'a", "hateme", "ğışâve", "ekinne" maddeleri.

⁵¹⁸ İbn Kayyım, *Şifâu'l-'Alîl*, Nşr: Hişâm Fâris el-Hâristânî, Beyrut 1997, s. 246-259.

etmedikçe Allah'ın müminin kalbini doğruluk üzere mühürlediğini açıklamış ve Kıyâmet kopmadan önce güneş Batı'dan doğduktan sonra her kalbin bulunduğu hal üzere mühürleneceğini haber vermiştir.⁵¹⁹ Günah işleyince müminin kalbinde siyah bir nokta oluştuğunu, tövbe edince ise kalbinin parladığını ve fakat günah işlemeye devam ettikçe kalbindeki siyah noktaların çoğalıp kalbin tamamını örttüğünü, kazanılan günahlar sebebiyle kalplerin kararması anlamına gelen Kur'an'daki "rayn" kelimesinin tefsirinin bu şekilde yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵²⁰ Burada Hz. Muhammed'in haber vermesi, geleceğe dair bilgi vermesi anlamında değil, doğruluktan ayrılan, yanlışının farkına varıp rotasını doğruya çevirmeyen ve bunları yapabilmek için sağlam bilgi ve salim bir akılla düşünme sürecinden geçmemiş, kendi olmaya çalışmamış insanın yani vicdanı devrede olmayan insanın geçirdiği aşamalarda sürecin işleyişini öngörmektir.

*İşte bilmeyenlerin kalblerini Allah böyle mühürler.*⁵²¹ Bu ve benzeri ayetler; bâtil inançlara, yalan yanlış bilgilere inatla sarılan ve bu sebeple hakikatten uzaklaşan ve hak olanı dinlemeyi reddeden kişinin zamanla hakikati kavrama yeteneğini kaybedeceği ve "sonunda kalbinin mühürlenmiş olacağı" şeklindeki ilahî kanuna bir atıftır. Bütün tabiat kanunları Allah tarafından vaz'edildiğinden -ki bunlara bir bütün olarak sünnetullâh (Allah'ın kanunu) adı verilir- bu "mühürleme"

⁵¹⁹ *Müsned*, V/232,252, I/192.

⁵²⁰ *Müsned*, III,332; İbn Mâce, "Zühd" 29.

⁵²¹ Rûm, 30/59 ve Munafikûn, 63/3; Bakara, 2/7; Tevbe, 9/87; En'am, 6/46; Casiye, 45/23 de aynı bağlamda ayetlerdir. Ayrıca, Mü'min, 40/35 mühürlenmeyi kibirle ilişkilendirmiştir.

Allah'a izafe edilmektedir. Aslında insanın iradesini hür olarak kullanmasının sonucudur, "önceden takdir edilme" değildir.⁵²²

*Böylece, taahhütlerini çiğnedikleri, Allah'ın mesajlarını reddettikleri, peygamberleri haksız yere öldürdükleri ve "Kalplerimiz zaten bilgi ile doludur" diye böbürlendikleri için (onları cezalandırdık), hayır, aslında Allah, hakikati inkar etmelerinden dolayı onların kalplerini mühürlemiştir ve (şimdi) artık çok az şeye inanırlar.*⁵²³

*Kulubuna fî ekinnetin*⁵²⁴ (kalplerimiz örtüler içindedir) ve *ala kulubihim ekinneten*⁵²⁵ (kalplerine örtüler...) ifadeleri de Kur'an'da kalbin doğru işlememesi sonucu kendi fitratına uygun işlem yapamayacağını bildiren ayetlerdendir, sözleri ise kilitlenmenin kalbin düşünme fiilini gerçekleştirmesi üzerindeki etkisi açısından önemlidir.⁵²⁶ Bunun Allah'ın yasası gereği olduğu göz ardı edilmemelidir. Selim bir akılla akletme sürecine girmeyen, kalbini bu süreçten uzaklaştıracak sebeplere yönelen kimse akletme eylemini gerçekleştiremez. Böylece akledemeyen kalbin üzeri örtülmüş olur, tekrar etmek gerekirse burada fail kişinin kendisidir.

⁵²² Heidegger bunu kendi kendini çamura saplayan kişinin vicdandan mahrum olması şeklinde ifade etmiştir. Heidegger, "Zaman, Ölüm ve Vicdan", Çev. N.Dalgıç.

Erişim: <http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergieski01/05.pdf>

⁵²³ Nîsa, 4/155.

⁵²⁴ Fussilet, 41/5.

⁵²⁵ İsrâ, 17/46, En'am, 6/25.

⁵²⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/174.

Kalbin mühürlenmesinin sebepleri arasında sayılan, boş arzuları ilah edinme, Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük (ki nankörlüğün insan kalbinde yeri yoktur⁵²⁷), azgınlık, zulüm, bilgisizlik, kibir ve zorbalık, gerçeklerden yüz çevirip hevaya uyma⁵²⁸ ahlâkî olarak insandaki yanlışlardandır. Bunların ortaya çıkmasının sebebi ise vicdanın düzgün çalışmamasıdır. Akıl ve vicdanın devrede olduğu insana ait sistemin aktive olmaması, bilgi ve hikmetten yoksunluk, merhametsizlik, adaletsizlik, haktan yana olmama (zulüm) şeklinde kendini göstermekte ve zamanla vicdanın sesinin kısılmasına, işlevselliğini yitirmesine sebep olmaktadır. Bu da Allah'a nisbet edilse bile aslında insanın kendi kendini düşürdüğü durumu betimlemektedir.

Katılık, sertlik ve kuruluk anlamlarına gelen kasvet, kalp ile birlikte kullanıldığında kalbin kararması ve katılaştığını ifade eder.⁵²⁹ Bu durumdaki kalp, bütün fıtrî ünitelerini kaybetmiş demektir.⁵³⁰ Kur'an'da inkara saplanmışların/şartlanmışların kalpleri bu katılığa benzetilmiştir.⁵³¹ Kalpleri taştan da katılaştıran insanların⁵³² kalbine, dağlar yerinden oynasa, yer yarılsa,⁵³³ gökten

⁵²⁷ Rousseau, *Emil*, s.231.

⁵²⁸ Güneş, Abdalbaki, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, s. 116-121.

⁵²⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, XV/181.

⁵³⁰ Merağî, *Tefsiru'l Merağî*, I/51.

⁵³¹ İsfahanî, *Müfredat*, s. 609.

⁵³² Bakara, 2/74. (*Kaset kulûbuhum*) kalbin taşlaşması, vicdanın ölmesidir.

⁵³³ Ra'd, 13/31.

melekler gelse ya da ölüler kendileriyle konuşsa⁵³⁴ dahi hiçbir hayır işlemez. Bu ifadeler vicdanın sesinin çağrısına inatla direnen kafir/inkarcı yüreklerin halini anlatmak için kullanılmıştır.⁵³⁵

Ölü toprakla katılmış kalp arasında bir benzetme yapılarak⁵³⁶ Allah'a verilen sözün yerine getirilmemesinin kalp katılığı doğurduğu Kur'an tarafından bildirilmiştir. Kalp katılaştığı⁵³⁷ anda ise insan iyi melekelerini işletemez hale gelmektedir. Özetle, günahın kalpteki teşekkülü ve olumsuz tesirini Kur'ân-ı Kerîm *zeyğ*⁵³⁸, *rayn*⁵³⁹ ve *kasve*⁵⁴⁰ kelimeleriyle açıklamaktadır. Kur'an'ın kalbi katılık konusunda taş benzetmesini Mâturîdî, ateş, demir ve madenleri eritebildiği halde taşı eritememektedir, şeklinde açıklamaktadır.⁵⁴¹

*Hayır; onların kazandıkları, kalplerini paslandırıp köreltmıştır.*⁵⁴² Ayetinde pas, is ve kir anlamlarına gelen *rayn*⁵⁴³, Kur'an'a göre hastalıktır.⁵⁴⁴ Fakat rayn tab'

⁵³⁴ En'am, 6/111.

⁵³⁵ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 175.

⁵³⁶ Hadid, 57/16, 17.

⁵³⁷ En'am, 6/43. Maide, 5/13.

⁵³⁸ Al-i İmran, 3/7-8.

⁵³⁹ Mutaffifin, 83/14.

⁵⁴⁰ Bakara, 2/74.

⁵⁴¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/161.

⁵⁴² Mutaffifin, 83/14.

⁵⁴³ İsfahanî, *Müfredât*, "rayn" maddesi

kadar bir olumsuzluk ifade etmez.⁵⁴⁵ Hasan Basri, kalplerin kir bağlamasının, kişinin üst üste günah işleyip kalbin körelmesine ve ölmesine kadar devam etmesi anlamında olduğunu söyler.⁵⁴⁶

*(Allah) pisliği (rics), akıllarını kullanmayanların üzerine musallat eder.*⁵⁴⁷

Ayetinde ve diğerlerinde geçen *rics*⁵⁴⁸ kelimesi de *raynla* yakın anlamdadır. Ters, pislik, manasına gelen *rics*, kendisi pis ve kirli olan şeyler için kullanıldığı gibi, kalbi bir ters tabakası gibi örten pislikler için de kullanılır.⁵⁴⁹

Kur'ân fıtratı temel alan ve insanın fıtratına uygun şekilde hayatını idame ettirmesini isteyen bir uyarıcı olarak ona aykırı davrananların gerçeğe aykırı davranmış olacaklarından ve dengeleri bozacağından bahseder.⁵⁵⁰ Bozulma, önce insanın kendisinde başlar. Fıtratına uygun olmayan aklını ve vicdanını devre dışı bırakarak yaptığı eylemler yüzünden bireyin fıtratı demirin paslanması gibi paslanır. Bu yeni bir yapının oluşması demektir. Fıtrata aykırı, fıtratın hedefindeki gelişimi sağlayamadığı gibi aksine orjinal yapıyı bozup, beklenmeyen, amaçlanmayan insana

⁵⁴⁴ Şevkani, *Fethu'l Kadir*, 5/450. Bkz: Yener Öztürk, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, Işık Yay., İst., 2003, s. 114.

⁵⁴⁵ İbn Kayyım el- Cevziyye, *Şifau'l Alil*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 164. Bkz: Yener Öztürk, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, s. 114.

⁵⁴⁶ Taberî, *Camiu'l Beyan*, XXX/98.

⁵⁴⁷ Yunus, 10/100.

⁵⁴⁸ En'am, 6/125; A'raf, 7/71; Tövbe, 9/95, 125; Ahzab, 33/33.

⁵⁴⁹ İsfehanî, *Müfredât*, "r-c-s" maddesi.

⁵⁵⁰ Mutaaffîn, 83/14.

ait ama insanın özüne aykırı olan bu yapı kendisi bozulduğu gibi etkisinde olan sistemi de bozarak yanlış yönlendirecektir. Kalbin pas tutması, katılaşması, taşlaşması ya da kirle (*rics*) örtülmesi de fıtratının bozulması anlamında aynı süreci kaçınılmaz kılmaktadır. Bu ifadelerin arasında işlevsel olarak fark yoktur. Her biri ayrı ayrı ya da birlikte vicdan mekanizmasının doğru, düzgün ve sürekli çalışmasını önlemektedir.

3. Fıtrat

Fıtrat kelimesi *f-t-r* kökünden gelmektedir. Aynı kökten gelen *fatr* uzunlamasına yarmak, ikiye ayırmak; *iftar*, oruçlu oruç açmak; *infitâr*, yarılmak, çatlamak, açılmak; *futûr*, yarılmak, çatlamak; *fatar* mayalanmamış ekmek veya parmak uçları ile deveyi sağlamak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵¹ Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması,⁵⁵² hilkat (yaratılış)⁵⁵³ anlamları da verilen fıtrat, her ferdin kendine mahsus olan cüz'î yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılıştır. Dış etken, kazanma ve âdet gibi ikinci

⁵⁵¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l Ayn*, thk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim el-Ferâhidî, Müessesetü'l- Âlemi li'l-Matbuât, I-VIII, Beyrut, 1998, VII/417-418; İbn Fâris, *Mu'cemu'l Mekayıs fi'l Luga*, IV/510; Firûzabâdî, *Kamus 'ul Muhît*, s. 587.

⁵⁵² İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, V/55.

⁵⁵³ İbn Faris, *Mu'cemu'l Mekayıs fi'l Luga* IV/510.

derecede bulunan sebeplerinden yola çıkılarak düşünülmesi gereken ilk yaratılış ve aslı yaratılış da denilen asıl fitrattır. İnsanın "insan oluşu yönünden tabiatı" budur.⁵⁵⁴ Fıtrat, varlıkların temel yapısını ve onu oluşturan yaratılış, değişim ve gelişimin ilke ve kanunlarını ifade etmektedir. Göklerin, yerin, insanların, hayvanların, bitkilerin yani her şeyin yapısı ve işleyişi buna göredir. Bu anlamda fıtrat, Allah'ın insanları onun üzerine yarattığı bir yaratılış modelidir, diyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de bir ayette *fitrat* isim olarak, on dokuz yerde de fıtrat kelimesinin aslı olan *fatr* kökünden türemiş fiil ve isimler, geçmektedir.⁵⁵⁵ *O halde yüzünü, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler*⁵⁵⁶ ayetinde de vicdana çağrı vardır. Yüzünü çevir (*ekim vecheke liddini hanîfa*) ifadesi vicdanın fıtratta kendisine yüklenen doğru ve iyi olana yönelmesini yani dışarda olanın reddedilerek içeriye yaratılışa dönmeyi ifade etmektedir. Var olan şeylerden/mevcut seçeneklerden sıyrılma iradesi göstermek ve bir şeyden kopuş (*hanîf*) başka bir şeye yönelmeyi (yüzünü çevir) beraberinde getirir. Yön olarak tayin edilen *fitrat* ise dışarda olanın reddedilerek insanın inanma eğiliminin karşılık bulabileceği zemindir Bu içe dönmenin yolu bireyin akıl ve vicdanını kullanmasıdır.

Ayetteki ifadesiyle *fitratullah*, Allah'ın insanları döktüğü kalıbın adıdır; Sünnetullah'tır, yani Allah'ın yaratma tarzıdır. Her şey buna bağlı olarak kendisine bir yol, mecra bulur. Allah'ın insanın varlık yapısına kodladığı veya insan fıtratına

⁵⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI/3822-25.

⁵⁵⁵ Abdalbaki, *Mu'cemu'l Müfehres li Elfazı'l Kur'an-ı Kerim*, s. 522-523.

⁵⁵⁶ Rûm, 30/30.

yerleştirdiği şeylerden hişbirisi boş, lüzumsuz, hedefsiz, gayesiz değildir.⁵⁵⁷ 'Allah'ın fitratı' biçiminde tamlama olarak zikredilmesi, *sıbgatullah*⁵⁵⁸ örneğindeki gibi fitratın mükemmelliğini belirtmek üzere fitrata, bir tür şeref vermek yanında, insanın üstün bir sanat eseri olduğunu, yüksek bir kabiliyette yaratıldığını da vurgulamaktadır.⁵⁵⁹

Âyetlerde, din, hanif, fitrat, halk kelimeleri birbirini tamamlar ve açıklar tarzda kullanılmış; fitrat ve halk kelimeleri Allah'a nispet edilerek O'na özgünlüğü vurgulanmış; din ve hanif kelimesi kaplam-içlem ilişkisi içinde birbirlerini nitelemiş; Allah'ın yaratması ve fitratı da bu ikisini niteleyerek buradaki yaratmanın insanın dini nitelikli yaratılışı olduğu açıkça belirtilmiştir. Yüce Allah'ın insanı bu şekilde yaratmasını değiştirmeyeceği, bunun insanın dini yaratılışıyla ilgili ilâhî bir prensip olduğu ifade edilmiştir. Böylece insanın dini yaratılışının değiştirilmemesi prensibinin bir sünnetullah olduğu dolaylı olarak açıklanmıştır.⁵⁶⁰

Vicdan, insanın en mümtaz yanı, en ince tarafıdır. İnsandaki bu incelik selim fitratla ilgilidir. Denilebilir ki vicdan selim fitratın şuur hâlindeki bir tezahürüdür. İçsel bir ahlâkî şuur olarak vicdan her zaman hak, adâlet ve hakkaniyetten yanadır. Bu bakımdan vicdan insanın belki de en güvenilir ahlâk öğretmenidir. O gerek bireysel gerek toplumsal tutum ve davranışları ahlâkî açıdan hiçbir kayırmada bulunmadan ve hiçbir çifte standarda yaslanmadan değerlendirir. İnsan ahlâkî

⁵⁵⁷ Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, s. 160; İsfehanî, *Müfredât*, "f-t-r" maddesi, 1147.

⁵⁵⁸ Bakara 2/138.

⁵⁵⁹ İbn Aşur, M. Tahir, *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*, s. 26.

⁵⁶⁰ Kılıç, Sadık, *Fitrat'ın Dirilişı*, İst., 1991, s. 14-15.

değerleri ihlal ettiği zaman, içinde kendi "ben"ine hâkim olabilecek güçlü bir "ben"in baskısına maruz kalır. İşte bu baskı mercii vicdandır.⁵⁶¹

Fıtrat'ın doğru ve yanlış ayırmamızı sağlayan doğuştan gelen yetenek olması⁵⁶² nedeniyle vicdanla ilgili verilen tanımlarla anlamdaş bir ilişki içinde olduğu görülmektedir.⁵⁶³ Fıtrat, gerçeğe meyletme yeteneğidir. Bu yetenek, kendisine seçme şansı tanındığı zaman kişiye mutlak gerçeği seçtirir. Böyle olmuyorsa, istidat deformasyona uğramış yani sonradan bozulmuştur.⁵⁶⁴

Zemahşerî'ye göre *fitrat*, Allah'ın bütün insanları tevhid anlayışını ve İslâm'ı kabul edecek, ondan kaçmayacak, onu inkâr etmeyecek bir halde yaratmasıdır. İslâm akla cevap veren, insanı doğru düşünmeye sevk eden bir özelliğe sahiptir. İnsanlar yaratılışlarıyla başbaşa bırakıldıkları takdirde tercihleri bu yönde olacaktır. Ne var ki insanlar olumsuz faktörlerin etkisiyle bu fitrat halinden uzaklaşmaktadırlar. Burada Zemahşerî, İslamla fitratı eşitlememiş, insanın içindeki inanma eğilimini karşılayan bir olgu olarak dinin bunun üzerine kendini inşa etmesi anlamında mutabakat halinde olduğuna vurgu yapmıştır.⁵⁶⁵ İnsanın hakkı benimsemeye yatkın olan tabiatını belirten "fitrat" kelimesi en saf haliyle vicdanı da içine alır. Vicdan insanoğlunun selim fitratını ifade etmesi açısından da özünde iyidir. İslam literatüründe fitrat kavramı, insanın tabiatı itibarıyla temelde yaratıcıya ve iyiliğe dönük bir varlık

⁵⁶¹ Yapıcı, Asım, *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, İst. 1997, s. 252-253.

⁵⁶² Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yay., İst., 1989, C. 7, s. 129.

⁵⁶³ Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 35.

⁵⁶⁴ Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s. 54.

⁵⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, III/204.

olması şeklinde özetlenebilir.⁵⁶⁶ Bu varlık alanının tahrip edilmemesi için vicdanın akıl birlikteliği ile işlevselliği gerekmektedir.

Fıtrat üzere doğmanın anlamı, Şems, 91/7-10 ayetlerinde belirtilmektedir.⁵⁶⁷ Bu insanın özgür bırakıldıktan sonra sorumlu tutulduğunun da ifadesidir. Dileyen iman etsin dileyen inkar etsin (*men şâe fel yu'min ve men şâe fel yekfur*)⁵⁶⁸ ayeti ahlâkî bir kavramla potansiyel ve eğilim olarak fücür ve takvada (*fe elhemeha fücüraha ve takvaha*)⁵⁶⁹ ortada olan insana işaret eder. Fıtrat, saf ve berrak yaratış, gerçek ve katıksız bir tabiattır. İbn Abbas'a göre fâtır'daki yaratma her seferinde yeni ve orjinaldir.⁵⁷⁰ Bu demektir ki, fıtrat düzeninde her oluş bir öncekine göre daha mükemmel ve mutlaka orjinaldir.⁵⁷¹

Burada önemli olan husus, bireyin kendi varlığının özünden asla kaçamayacağıdır. Kendisini yaratandan başka bir varlığa yönünü çevirmiş bile olsa (şirk) aslında yalnızca Allah'ın yerine geçirecek bir varlık bulmuş demektir. İnsanlığın aslî karakteri, varlık öncesi konumunda onunla Allah arasında yapılmış olan bir antlaşma ile tasdik edilmiştir.⁵⁷² Bu tasdik, *Kıyâmet günü 'Biz bundan habersizdik'*

⁵⁶⁶ Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, s. 76.

⁵⁶⁷ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 47.

⁵⁶⁸ Kehf, 18/29.

⁵⁶⁹ Şems, 91/8.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, Keşşaf, Fâtır, 35/1 tefsiri

⁵⁷¹ Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, s. 45.

⁵⁷² Yasin Muhammed, "Fıtrat ve İslam Psikolojisi", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, İst., 1995, C: III, Sayı: 2, s. 46.

demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini (mikro zerreler halinde) aldı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (onlar da) 'Evet (buna) şâhid olduk' dediler⁵⁷³ mealindeki ayette net bir şekilde ifadesini bulmuştur. Buna göre Yüce Allah insanlara Rubûbiyyetinin ve vahdaniyyetinin delillerini göstermiş, onların akıl ve basîretleri de, kendi fitratlarına hak ile bâtılı ayırtedecek kabiliyetin yerleştirilmiş olduğuna şahitlik etmişlerdir.⁵⁷⁴

Fıtrat kavramının içeriğinde, Yaratıcı'nın varlık üzerindeki tasarrufu, varlığın zenginliği, varlığı biçim ve şekillendirme gücü (sevva), tüm bunların O'na ait olduğu, varlığa dair tahayyül edemeyeceğimiz tüm olabilirliklerin mümkünlüğü gözler önüne serilmektedir. Ayrıca, tüm kompleks yapısına rağmen insanın sorumlu varlık olmaya hazır hale getirilişi ve bu sorumluluğu taşıyabilmesi ve yerine getirebilmesi için tüm sistemin fıtratına yerleştirildiği ortaya koyulmaktadır. Bu bir anlamda Allah'ın insana vicdanlı tutumunun başlangıcıdır.

Özgür bırakılan insana verilen sorumluluk, insanın orijinal varlıksal yapısının hem korunması hem de geliştirilmesi için bir gerekliliktir.⁵⁷⁵ Varlıklar içerisinde insanı kendisine muhatap alarak ona büyük bir değer veren, değerli bir emanetin bilinçli ve sorumlu taşıyıcısı⁵⁷⁶ olarak üstün bir donanımla insanı yaratan⁵⁷⁷ Allah,

⁵⁷³ A'râf, 7/172.

⁵⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşaf*, II/176; Neseî, Ebu'l-Berekat, *Medârik*, II/85.

⁵⁷⁵ Enfal 8/22; Araf 7/175-176.

⁵⁷⁶ Ahzab 33/72.

⁵⁷⁷ Secde 32/9.

doğal olarak verdiği orijinal ontik yapının korunmasını ve geliştirilmesini isteyecektir. Bu da insanın kendi çabasına bağlı kılınmıştır.⁵⁷⁸ İnsanın dışından gelen her zorlama insan fitratına aykırıdır.

İnsan kendisine yüklenen fitrata rağmen, akıl ve iradesini doğru bir biçimde kullanmadıkça gerçeğe ulaşamayacaktır. Fıtrat aynı zamanda akletme sisteminin düzgün çalışmasını da gerekli kılan bir yapıya sahiptir. İnsanın fitratın saf halini koruması, fitratına dönmesi, aklını, iradesini ve vicdanını her daim aktif tutmasıyla ilişkilidir. Kullanılmayan akıl ve vicdan işlevini yerine getiremez. Bu sebeple akıl ve iradelerini kullanmayanların fitratlarının kirlenmeye mahkum olduğu⁵⁷⁹ Kuran'da vurgulanmıştır.

4. Furkan

Furkan kavramı, 'iki şeyin arasını ayırmak, yarmak' anlamında *f-r-k* kökünden gelmektedir. Gerçek/doğru (*hakk*) ile sahte/yanlış (*bâtıl*)ı birbirinden ayıran anlamına geldiği gibi, zıt değerlere sahip şeylerin birbirinden seçilip ayrılmasını sağlayan ölçü anlamında da kullanılmaktadır.⁵⁸⁰ Furkan, fârik ve mefrûk

⁵⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I/89.

⁵⁷⁹ Yunus 10/100.

⁵⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, V/3398; İsfahânî, *Müfredât*, s. 1134; Cürçânî, *Tâ'rîfât*, s. 181; Taberî, *Câmi'ul Beyân*, IX/148.

anlamlarıyla da önemli davaları halledip çözümleyen kat'i (kesin) burhanlara, mucizelere işaret ettiği gibi aynı zamanda karanlığı yarıp sona erdirdiğinden dolayı sabah anlamına da gelmektedir.⁵⁸¹

*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O, size bir furkan (hakkı batıldan ayırt edecek bir anlayış) verir ve günahlarınızı örtbas eder, sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.*⁵⁸² ayetinde *furkan*,⁵⁸³ ahlâkî ve manevî planda değerlendirme yeteneği⁵⁸⁴ olarak öne çıkmaktadır. Ayette takva sahibi olma yani

⁵⁸¹ Elmalılı, *Hak Dînî Kur'an Dili*, V/3561, IV/2392.

⁵⁸² Enfal, 8/29.

⁵⁸³ Ayette geçen ve "İyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış" diye tercüme edilen *furkan* kelimesi, Mücahid, Abdullah b. Abbas, Dehhak ve İkrime'den nakledilen bir görüşe göre "çıkış yolu" demektir. Yine İkrime, Mücahid, Süddî, Abdullah b. Abbas ve Katade'den nakledilen diğer bir görüşe göre de kelimesinin manası "kurtuluş" demektir. İbn-i İshak'a göre ise bu ifadedden maksat, hakkı bâtıldan ayırt eden kabiliyet demektir. Taberî, *Câmi'ul Beyân*, 4/208.

⁵⁸⁴ Muhammed Abduh, *el-furkân*'ın, aynı zamanda, "doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan insan aklı" için de kullanıldığını ve Bedir Savaşı'nın *yevmu'l-furkân* (doğrunun yanlıştan ayrıldığı gün) olarak tanımlandığı Enfal 8/41. ayete dayandırarak da yukarıdaki anlamını desteklemiştir. Furkân terimi, Kur'an'da, çoğunlukla vahyedilmiş metinlerden herhangi birini ve özellikle de Kur'an'ı tanımlamak için kullanıldığından, Abduh tarafından işaret edilen muhtevayı taşıdığı da kuşkusuzdur. Mesela, Enfal, 8/29'da bu terim, Allah'a karşı sorumluluklarının tam

sorumluluklarını güçlü (*kaviyy*) bir şekilde yerine getirme kaygısının insanın doğru ve yanlış birbirinden ayırt edebilme yeteneğini aktif kılacağı ve bu yönünü geliştireceği, *sakinîrsanız O size furkan verir*, şeklinde ifadelendirilmiştir. Bu ayette bir ölçüt⁵⁸⁵ olarak konumlandırılan yeteneğin *furkan* olduğu açıktır. Bu ayırıcı ölçütü "vicdan ölçütü" olarak ifadelendirmek mümkündür. Vicdan doğru-yanlışın yargısını veren bir potansiyeldir.

Ayette insanlar, yaratanın *furkan*'ı yani tüm işleri doğru bir şekilde anlamaya yarayacak gerçek kriteri vereceği konusunda te'min edilmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'in bir adınının da "Furkân"⁵⁸⁶ olması⁵⁸⁷, insana rehber olan kitabının *farkını*

olarak bilincinde olan insanları (ötekilerden) ayıran ahlâkî değerlendirme melekeseine işaret etmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 328.

⁵⁸⁵ Vicdan soyut bir kavramdır. Soyut bir şeyin karşısına maddi/ somut şeyler çıkarılamaz. Vicdan "değer"i algılamakta ve değerlendirmektedir. Değerler insanın yapıp etmelerine yön verirler. Aktif, yapıp eden bir varlık olan insanın, yapıp etmelerini gerçekleştirmesi, onun değerleri duyan bir varlık olmasına dayanır. Eğer değerler insanın yapıp etmelerinin akışından dışarıya atılırsa, o zaman doğal niteliklerini yitirirler ve skolastik bir görüşün eline düşerler. O zaman "değerler hayattan kopmuş, idealize edilmiş olurlar ve değerler yapıp etmelerimizi yönetecek yerde, yapıp etmelerimizi mahkum ederler." *Nietzsche's Werke*, C.6, s.29.

⁵⁸⁶ Âl-i İmran, 3/4; Furkan, 25/1.

⁵⁸⁷ 'Kuran'a *furkân* adı verilmesi, içerdiği sağlam kanıtlar, deliller, farzlara ait sınırlar vs. hükümlerin taşıdıkları anlamlar sebebiyle haklı ile haksızı ayırt

ortaya koymaktadır. Bu da vicdanın bilişsel temeli olarak *furkan*la ilişkisinin, doğru-yanlış arasındaki fark, doğru-yanlış ayırt etme, doğruya yönlendirme olması açısından dikkat çekmektedir. Vahyin ideale sevki, geldiği toplumun realitesiyle arasındaki *fark* ve bu noktada hem farkı ortaya koyma hem uyum yaratma çabası hem de istikamet belirlemesi Hitab'ın *Furkan* olarak anılmasını anlamlı hale getirmektedir. Bu özelliğinden dolayı sorumluluğunu bilen insana bu rehber yol göstericidir. İnsanın *furkan* temelli bir yaklaşımla uyarılması metnin (hitabın) vicdanlılığının bir göstergesidir.

İnsan olarak var olmak (*vücûd*), vicdan sahibi olmayı ve akılla hareket etmeyi beraberinde getirir. Varlık (*vücûd*)la aynı kökten gelen vicdan ve insanın geldiği kaynağa kopmaz bir bağla (*akl*) bağlandığını imleyen akıl, insana doğru ve yanlış arasında ayrımı yapacak (*furkan ve basîret*) bir kudret verir. Bu vicdan ve akıl ile insan, ilahi/doğal/evrensel değerleri keşfedebilir ve bunlar ışığında iyiye ve güzele doğru kodlanmış (*hidayet*) bir yaşam sürebilir.⁵⁸⁸

5. Şehîd

Ş-*h-d* fiil kökünden gelen *şehîd*, orada olup tanık olma⁵⁸⁹ ve tanık olduğunu haber verme⁵⁹⁰ anlamına gelmektedir. *Şehadet*, kesin tanıklık demektir.⁵⁹¹ Kur'ân-ı

etmesinden, hüküm ve yargı açısından haklıyı destekleyip haksızı desteksiz bırakmasından kaynaklanmaktadır. Taberî, *Câmi'ul Beyân*, I/99.

⁵⁸⁸ Düzgün, Şaban Ali, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), Ss.1-12, s. 5.

⁵⁸⁹ Al-i İmran, 3/70.

Kerîm’de biri ikil, yirmisi çoğul olmak üzere elli altı defa geçen şehîd kelimesi çoğu yerde "tanık" anlamında, bazı ayetlerde de esmâ-i hüsnâdan biri olarak kullanılmıştır. Şehîd, şâhidle yakın anlamlıdır.⁵⁹²

*Her insan, (kendi geçmiş) iç dürtüleri (sâik) ve vicdanı (şehîd) ile ortaya çıkacak.*⁵⁹³ ayetinde, sâik terimi ile insanın aslî dürtüleri -özellikle onu kendi tutkularına sınırsız şekilde bağlayan ve böylece günaha sürükleyen dürtüleri- anlatılırken, *şehîd* terimiyle ise, insanı kendisine karşı 'şahidlik yapma'ya iten, kendi manevî/ahlâkî gerçekliğinin farkına varmasına yol açan, insan vicdanının eyleme geçişi ifade edilmektedir.⁵⁹⁴ *Allah’a ortak koşanların, inkârlarına bizzat kendileri*

⁵⁹⁰ Furkan, 25/72.

⁵⁹¹ Secde, 32/6.

⁵⁹² Abdûlbâkî, *Mu'cem*, "ş-h-d" mad.; Müncid, s. 406; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I/270.

⁵⁹³ Kaff, 50/21.

⁵⁹⁴ Esed, *Kur'an, Mesajı*, s. 1063; Esed burada, şehîd kavramını insanın bizzat şâhitliğine atıfta bulunmasından yola çıkarak vicdan kavramıyla karşılamış olabilir. İnsanın yapıp etmelerindeki en iyi tanık kendi şahitliğidir. Karş. İsrâ, 17/14: *Kitabını oku, bugün, hesap görücü olarak sen kendine yetersin*; İsrâ, 17/36: *Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur*; Nûr, 24/24: *O gün ki aleyhlerinde dilleri ve elleri ve ayakları yaptıklarına şehâdet edecektir*; Yasin, 36/65: *O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder*; Fussilet,

*şahitlik edip dururken...*⁵⁹⁵ ifadesini içeren ayetlerde, vicdanın insan tabiatında var olan yani verili olan bir yetenek olduğuna işaret edilmektedir. *Şüphesiz yaptıklarınızı bilen değerli yazıcılar (kirâmen katibîn) sizi gözetlemektedir.*⁵⁹⁶ ayetinde, her insanın başına dikilen gözetleyici gücün, onun bilinçaltında yatan bütün sâikleri ve eylemlerini "kaydeden" kendi vicdanı olduğu ve bunun, insan yapısının en temel unsuru olduğu iddia edilmektedir.⁵⁹⁷ *Zamîr*'in (vicdan) *nefs-i levvame*yle aynı amaçlı manayı barındırdığını söyleyen Zakzuk, her iki terim de düzenlenmiş (sevva) insanın içinde bulunan gözetleme (*murâkabe*/Kaff, 50/18 de *rakîb*) ve muhasebe mekanizması olduğunu savunmaktadır.⁵⁹⁸ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de *rakîb* kavramının *şehîd* kavramıyla yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir.

R-k-b fiil kökünden gelen *rakîb*, gözetleyen, bekleyen, gözleyen anlamına gelmektedir.⁵⁹⁹ *Murâkabe*, bir farkındalık halidir. Kişinin her an eylemlerinin bilincinde ve kontrolünde olmayı gerektirir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kullarını⁶⁰⁰ ve her şeyi⁶⁰¹ denetim altında tuttuğu belirtilir. Allah'ın bu denetimi insanın

41/20: *Nihayet oraya geldikleri zaman kulakları, gözleri ve derileri, işledikleri şeye karşı onların aleyhine şahitlik edecektir.*

⁵⁹⁵ Kaff, 50/21 ve Tevbe, 9/17

⁵⁹⁶ İnfitar, 82/10-12.

⁵⁹⁷ Esed, *Kur'an Meâli*, s. 1244.

⁵⁹⁸ Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Mevsu'atu'l İslamiyyetu'l Âmme*, s. 903.

⁵⁹⁹ Çanga, *Mu'cemu'l Müfehres Tercümesi*, s. 217.

⁶⁰⁰ Nîsa, 4/1.

⁶⁰¹ Ahzab, 33/52.

kendisine yerleştirdiği sistemle yapmış olması akla ve mantığa uygun dūřmektedir. İç denetim (vicdan) yoluyla kişinin kendisinin şâhidi olarak kendisini gözetlemesi ve kendi hesabını kendi vermesi, kendini yargılaması, aklı ve vicdanı sayesinde.

Kaff, 50/21. ayetini bağlamıyla incelersek; *Gerçek şu ki, insanı yaratan Biziz ve onun iç-benliğinin ona ne fısıldadığını Biz biliriz: Çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız. (Ve böylece) ne zaman (tabiatında mevcut) iki eğilim, sağdan soldan çatışarak karşı karşıya gelseler, insanın söylediği her şeyde yanı başında mutlaka bir gözetleyici (rakîb) bulunur. Ve (sonra)  l m k busu, kendisiyle beraber (asıl) gerçeği de ortaya koyacaktır -işte bu (ey insan) senin her zaman katığın şeydir!- ve (yeniden diriliş) s ru, (sonunda)  flenecektir: İşte o, bir uyarının gerçek olacağı Gün'd r. Her insan, (kendi geçmiş) i dürtüleri ve vicdanı (sâik ve şehîd) ile ortaya çıkacak, (ve ona,) "Sen" (denilecek,) "bu (Hesap Günü)n  umursamıyordun, ama şimdi Biz senin (gözündeki) perdeni kaldırdık, bakışın bugün artık daha keskindir!" Ve onun (kişiliğinin) bir parçası: "Her zaman benimle olan işte budur!" diyecek.⁶⁰² Ayetin devamında⁶⁰³ Haydi ikiniz, atın cehenneme (elqıy  f  cehenneme) her inatçı nank r ! ifadesindeki m senna kullanımdan yola çıkarak buraya (elqıy ) meallerde genellikle ‘iki melek’ anlamı verilmektedir. Fakat hem Kur’an bütünlüğü açısından hem bağlam açısından hem de ferdi sorumluluk⁶⁰⁴ açısından buradaki m senna kullanımının insana ait olan sâik ve şehîd ifadelerine karşılık geldiği düşünülebilir.*

⁶⁰² Kaf, 50/16-23. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1062.

⁶⁰³ Kaff, 50/24

⁶⁰⁴ Necm, 53/38; İşra, 17/13-15; Fatır, 35/18; Bakara, 2/48.

İnsanı bu duruma iten (*sâik*) ve insanın yapıp etmelerine tanık olan (*şehîd*) yine insanın kendisidir, diyebiliriz.

Vicdan içerden bu kontrolü sağlayan iç mekanizmadır. Ayette bahsedilen (*gözündeki*) *perdeni kaldırdık* ifadesi ise vicdanın ve sağduyunun üzerine örtülen perdedir ki bu perdenin varlığı insanı görmez, işitmez, akletmez dolayısıyla ölü hale getirebilir. Bu da bilgiyi engeller, sonuç olarak da vicdan aktive olamaz.

Kur'an, insanın nankörlüğünü dile getirdikten sonra, buna kendisinin de şahit olduğunu bildirmektedir.⁶⁰⁵ Bazı yorumlarda bu şâhidin Allah olduğu söylene de⁶⁰⁶ insanın kendi şahitliği, varlığıyla⁶⁰⁷ eylemleriyle⁶⁰⁸ sözleriyle⁶⁰⁹ veya vicdanıyla⁶¹⁰ yaptıklarının farkında olmasıdır.⁶¹¹ İnsan yaptıkları konusunda kendinden ve vicdanından hiçbir şey gizleyemez.⁶¹² İnsanın tanık olmaklığı vicdanın lütuf olduğunun bir göstergesidir.⁶¹³ Failin kendisi aynı zamanda bir tanıktır.⁶¹⁴

⁶⁰⁵ Tevbe, 9/17; Adiyat, 100/7.

⁶⁰⁶ Bkz: Taberî, 12/673; Kurtubî, 20/151. Ayrıca bkz: Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 124.

⁶⁰⁷ Kurtubî, 20/151.

⁶⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşaf* IV/788.

⁶⁰⁹ İbn-i Kesîr, 4/542.

⁶¹⁰ Elmalılı, *Hak Dînî Kur'an Dili*, IX/6021; Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an*, 19897/210.

⁶¹¹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 124.

⁶¹² Yeni Ahit'te *sunaidesis* kavramıyla ilgili tematik araştırma, kavramla ilgili 3 ana fikirden birinin de *şâhit* (witness) olduğunu göstermektedir. (*Romalılara Mektup*

2:15; 9:1; *Korintoslulara İkinci Mektup* 1:12; 4:2; 5:11.) Birincisinde, vicdan, insanın kendine eleştirisinin egzersizi için Tanrı tarafından verilen kapasite; ikincisinde vicdan sürekli bir tanık, üçüncüsünde ise vicdan değer sisteminin bir hizmetkarıdır. Bkz:<http://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/conscience.html>

⁶¹³ Tokmakoğlu, *Benlik, Bilinç ve Vicdan*, s. 79.

⁶¹⁴ Seneca, *Ahlâkî Mektuplar*'da iyilik ve kötülükle ilgili açıklamalarını vicdanla temellendirirken tanıklığın öneminden de bahsetmiştir. Seneca'ya göre 'iyi', rahat bir vicdandan, şerefli niyetlerden, doğru davranışlardan, istikamet üzere olmaktan doğmaktadır. İyi bir insan olabilmek için de niyette ve istikamette doğruluk, eylemlerde tutarlı, uyumlu, dengeli olmak gerekmektedir. Kötülüğü aşmak için vicdanı eğitmek gerekmektedir. Ona göre, insanların işledikleri suçlara bir *tanık* dikilirse, kötülüklerin büyük bir kısmı ortadan kalkacaktır. Seneca, *Ahlâkî Mektuplar*, Mektup IV/34.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de "vicdan" kelime olarak geçmemektedir. Bu çalışmadaki amacımız vicdana karşılık gelen bir ifade bulmak değil, Kur'an'ın insan hakkındaki bildirimlerinden hareketle vicdanın ahlâkî işlevlerini ve teolojik temellerini tespit etmeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle Kur'an'dan hareketle vicdan metafiziğinin imkanını araştırmaktır.

İnsan doğası bir bütün halinde çalışmaktadır. Dolayısıyla vicdan belli bir sistemin devrede olmasını gerektirmektedir. İnsanda bir yeti olarak bulunan vicdan bilgi olmadan, belli bir birikim elde edilmeden düzgün çalışmamaktadır. Bu da devreye akletme sürecini ve dolayısıyla kalp, fuad, sadr, lübb kavramlarını sokmaktadır. Bu da bize gösteriyor ki vicdan mekanizmasının zihinsel, duyusal, iradî boyutları bulunmaktadır.

Vicdan tanımlarının çoğunun ortak noktası, vicdanın verili olduğu yönündedir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmak, iyiye doğru meyletmek, bireyin eylemleri hakkında yargıda bulunmak, vicdana biçilen vazife olması açısından ortaktır. Yine bu tanımlara göre, vicdanın en önemli işlevlerinden biri bireyde öz denetim sağlamaktır. Doğruyu yanlıştan ayırma, doğru olana yönelme, yargıda bulunma ilkeleri üzerine bina edilen vicdan, bu ilkeleri somut duruma uygulayan pratik yargı ve pratik kıyastır.

Etik alanda vicdanın, kendini koruma (kendine dikkat ve ilgi gösterme) ile ilişkili olduğu öne sürülmüş ve vicdan, insanın kendi içerisindeki uyumun bilincine varması ve aklın yasası olarak tanımlanmıştır. Genel anlamda vicdan yargıda bulunabilme ve doğru olanı isteme alışkanlığı ya da yeteneği olduğu halde, genel ilkeyi özel hareketlere uygulama yetisi olarak etik olanın pratiğe evrilmesi hedeflenmiştir.

Vicdan, insanlığın gelişmiş örneği olan ve ilk vahye muhatap kılınan Hz. Adem'den itibaren tüm dönemlerin yasalarının ve vahiylerinin temellerini oluşturan, insanlık tarihiyle eş zamanlı ele alınıp incelenmiş bir olgudur. Antik Yunanla literatüre geçmeye başlayan bu konu, erken dönem Stoacılığında ilk defa ahlâkî zeminde irdelenmiştir. Daha sonra Stoa düşüncesi vicdanı, 'kişinin kendi bütünsel yapısı içerisindeki uyum bilinci' şeklinde tarif ederek vicdanın kişiye ait fitrî bir meleke olduğu konusuna ciddi bir vurgu yapmıştır. Yahudilik Stoa düşüncesinden bir adım daha ileri giderek vicdanı, kişinin zihnî ve duygusal boyutunu ifade eden kalp kelimesiyle karşılayıp bu olguyu insanın merkezine yerleştirmiştir. Hristiyanlıkta bu kavram, teolojik temelden yoksun olmayan fakat ahlâkî bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu insanî meleke, kişinin bireysel otoritesinden alınıp kilise otoritesine verildikten sonra problemli hale gelmiştir. Artık kendi otonom düşünme yeteneğini kaybeden insan, eyleminin faili değil, sıradan uygulayıcısı olmuştur. Aydınlanma'yla birlikte kiliseye bir tepki olarak, akıl öncelenmiş ve insanın bütünsel yapısı göz ardı edilmiştir.

İslam'la birlikte 'düşünce, duygu ve davranış' birlikteliği dinin temeline yerleştirilmiş; amaç olarak vicdana ters düşmeyen, maslahat olarak vicdanı

önceleyen hitap zinciri insanlığa bir rehber olarak sunulmuştur. Başka bir deyişle vahiyle insanın aklı ve vicdanı muhatap alınmıştır.

Vicdan akıl değildir. Vicdan aklı kapsayıcı da değildir. Vicdan ve akıl birlikte çalışmak zorundadır. Dolayısıyla insan sadece akıllı bir varlık değildir. Vicdan sahibi akıllı bir varlıktır. Niteliği gereği vicdanî bir karara dayanmak tamamen iç aleme ilişkin zihnî bir sürece atıfta bulunmak anlamına gelir. Bu süreç ise objektif olarak ispat edilmeye müsait değildir. Burada, veriler, gözlemler ve akıl bizzat iş başında olmak zorundadır. Vicdanın çıkarımını ancak akıl te'yid edebilir.

Objektiflik ve nesnellik, insanın varoluşsal gerçekliği olan bilgi ve vicdanda saklıdır. Bilgi ve vicdan, imancılığın ve ideolojilerin yarattığı ayrıştırma, dışlama, çatışma, ötekileştirme, bencillik, hor görme ve yargılama yerine uzlaştırma, kapsama, barışma, hoşgörme, empati, diğergâmlık ve anlama işlevi görür.

Var edilen ve varlığının gereğini yapan insan tarafından Tanrı bilincine varılması vicdanın aktif hale geldiği ilk noktadır. İnsan özgür bir varlıktır. Vicdan özgür insan modellemesinde önemli bir unsurdur. Özgürlüğün tanımı akla ve vicdana uygun hareket etmeyi içine almaktadır. Özgür olan insan, iradî olarak seçtiği davranışları neticesinde kendini yargılamayı bilen varlıktır. Kendini yargılama, insanı öteki canlılardan ayıran en belirgin niteliklerden biridir. Hem sorgulayan hem sorgulanan olmak, sorumluluğunu yerine getirmeyi gerektirir. Sorgulamanın akabinde gelen yargılamayı ise vicdan yapmaktadır. Bu anlamda vicdan insanın hayatını yönlendirmesinde başat rol oynamaktadır.

Vicdan, ahlâkın buyurduğu bir tutum değildir. Vicdan ahlâkın koşuludur, onun önünde gelir. Kişiye vicdanlı olmasını söyleyen ahlâk değildir. Ahlâkı meydana getiren şey bireyin vicdanına göre davranmasıdır. Herkes için zaruri ve mecburi bir ahlâk kanunu vardır. İnsan bu kanuna itaat edip etmemekte hürdür. Bu sebeple her insan kendi fiillerinden sorumludur.

Akıl (düşünme) ve ahlâkî kabiliyetlerin birlikte ve iç içe oluşları sonucu ahlâkî doğruyu (*hakk*) görme ve isteme kapasitesi olarak vicdan, yaratılıştan insana verilmiştir. Dolayısıyla dinle hiç tanışmasa bile insanın sağduyu ve fitratıyla hakikati keşfetme kudretinde olduğu kabul edilmelidir. Çünkü insanın fitraten ahlâkî eğilim taşıması dinin insanda bulunan bu zemin üzerine kurgulandığının göstergesidir. Kur'an, insanın Tanrı'ya iman etmesi ve hemcinsine karşı ahlâkî davranması (*tevhid ve adâlet*) anlamında "din"in ortaya çıkmasını ve var olabilmelerini, vicdanının aktüelleşmesine bağlamaktadır. İslam, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebilmelerine olanak sağlamaktadır. Din insanın dışındadır, fakat dini ortaya çıkaracak tüm gerekçeler (*fitrat, akıl, vicdan*) insanın içindedir.

Ontolojik anlamda insanın fitratında bulunan vicdan, epistemolojik anlamda varlık üzerinden işletilerek etik anlamda ise bu teorik yapının pratiğe dönüşmesiyle *hikmet, adalet, basiret, merhamet, şükür, nedâmet, tövbe* gibi ahlâkî işlevlerle kendini göstermektedir. Aynı zamanda insanın hem kendisiyle hem ötekiyle hem de doğayla kurduğu ilişkilerde vicdan, *hak, adalet, istikamet* ve *merhametten* yana olmasıyla ortaya çıkmaktadır.

İnsanı temelden ilgilendiren bir gerçeklik olarak vicdan *sünnetullah*'ın gereğidir. İç denetim mekanizması olarak vicdan dini sorumluluk için şarttır. Ayrıca İnsan vicdanı sayesinde hem kendi içinde hem de dış dünyasıyla uyumlu bir varlıktır.

İnsanı akleden, kendisine özgürlük verilmiş, iradeli, sorumluluk ve ihtiyar sahibi bir varlık olarak yaratanın (*Vâcid*) insandan beklediği, tüm bu yetileriyle kendisini gerçekleştirmesidir. İnsanın var olmasını (*mevcûd*) değerli ve anlamlı hale getiren de budur. Bireyin hakikatin farkına varmasını sağlayan bu yeti, kendi dışındaki varlıklarla da (*mevcûdât*) sağlam bir zemin üzerinde ilişki kurmasına imkân tanımaktadır. Bu ilişki belli ölçülerde, sürekli ve aynı yönde (*istikamet*) ilerlediği müddetçe *vicdan* devrede demektir.

Sonuç olarak, yokluğun (*ma'dum*) zıttı olarak var olmak (*v-c-d*); bilinci, farkındalığı, benlik şuurunun, kendi varlığının ve varlığın devamı için gerekenlerin verililiğini anlamlandırmayı, var olana değer atfetmeyi anlam alanı içerisine almaktadır. Bunun sonucunda da *vicdan*, insanı oluşturan düşünce, duygu ve davranış boyutlarının tümünü kapsayan, insan varlığının (*vucûd*) bütününe işaret eden ve insanı iyiye doğru aktif kılan bir yeti olmasıyla *lütüftur*.

ÖZET

Koç, Zeynep Hümeýra, 'Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri', Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 212 s.

Genellikle ahlâk kapsamında değerlendirilen vicdan, Kelam ilmi açısından insan hayatının yapı taşlarından biri olarak, incelenmesi, tanımlanması ve değerlendirilmesi gereken varlığa ait önemli bir kavramdır. Vicdanın mahiyetini anlamak onun üzerine kurulu bir psikoloji ve epistemolojinin ikna ediciliği açısından önemlidir.

Çalışmamızda öncelikli olarak vicdanın sözlük ve terim anlamları üzerinde durulmuş ve bu tanımların ortak noktaları ve ayrışan yönlerinden hareketle vicdanın ne olduğu ya da ne olmadığı konusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

Birinci bölümde, vicdana dair teolojik ve antropolojik söylemler olarak, vicdan-varlık ilişkisi, vicdanın kaynağına ilişkin tartışmalar, vicdan teorileri ve buradan yola çıkarak otoriter vicdanın eleştirisi yapılmıştır. Vicdan din ilişkisi irdelenmiş, vicdanın bir lütuf olduğu konusu vurgulanmıştır.

İkinci bölümde, vicdanın bilişsel temellerinden olan akıl, idrâk, bilgi ve bilinçle işleyen sürecin sonunda, hikmet, adâlet, basîret, merhamet, şükür, nedâmet ve tövbenin vicdanın ahlâkî işlevleri olarak ortaya çıkışı işlenmiştir. İnsan doğasının ahlâkî olana yatkınlığı doğal din anlayışıyla vurgulanmıştır.

Üçüncü bölümde, vicdanın Kur'an'daki anlam çerçevesi nefis, kalp, fitrat, furkan, şehîd kavramlarıyla çizilmiş ve İlahî hitabın muhatabı olarak akıl ve vicdanın önemine değinilmiştir.

ABSTRACT

Koç, Zeynep Hümeyra, 'The Ethical And Theological Fundamentals Of Conscience', Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara University The Faculty of Theology, 212 p.

Generally, the scope of moral conscience evaluated as one of the building blocks of human life in terms of Kalam, is an important concept concerning the existence to be examined, defined and evaluated. It is important to understand the nature of the conscience in terms of the convincing nature of its psychology and epistemology.

In our study, primarily lexical meaning and terms meaning of the conscience are focused and on the basis of the similarities and the differences of the definitions we put forward, the question of the what the conscience is or what it is not, evaluated.

In the first section of this study, as the theological and anthropological discourses on conscience, conscience-creature relationship, the debates over the source of conscience, conscience theories and criticism of the authoritarian conscience is made starting here. Conscience and religion relationship is elaborated, highlighted issues that conscience is a blessing.

In the second section, the emergence of the wisdom, foresight, mercy, thankfulness, penitence and the feeling of the repentance as the functions of the conscience within the process based on the cognitive foundations of the conscience such as the reasoning, awareness and information was examined. Predisposition to the moral of human nature is emphasized by natural religion understanding.

In the third section, the meaning the conscience of the Kur'an' frame is drawn with the concept of soul, heart, disposition, Furkan and witness and the importance of reason and conscience as the addressee to the Divine appeal is referred.

KAYNAKÇA

- ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l Müfehres li Elfazı'l Kur'an-ı Kerim*, Metabiu's Şa'b, 1378.
- AHMET CEVDET PAŞA, *Miyar-ı Sedat*, Sadeleştiren: Hasan Tahsin Feyizli, Fecir Yayınları, Ankara, 1998.
- AHMET RIFAT, *Tasviri Ahlâk (Ahlâk Sözlüğü)*, Baskıya Hazırlayan: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser 62, tsz.
- AKARSU, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1975.
- -----, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.
- -----, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968.
- -----, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Nur Yayınları, 3. Baskı, Gaye Matbaası, Ankara, 1979.
- ALLPORT, G.W., *Olmaktan Oluşa*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Bilal Sambur, Katkı Yayınları, Ankara, 2006.
- ALPER, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2004.
- ALSAN, Necip, *J. J. Rousseau*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962.

- APAYDIN, Ebru, *Levinas Felsefesinde Öznellik Ve Öteki Problemi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- ARDOĞAN, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, Tsh. Yusuf Ardoğan, İlkadım, Ankara, 1998.
- ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- -----, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- -----, *Ruh Üzerine*, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- ARSLAN, Gıyasettin, "Kuran-ı Kerim'de Eyyu Edatı ve Tercümesi Problemi", *Bilimname* XV, 2008/2, ss. 69-97.
- EL-ASKERÎ, Ebû Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü (el-Furugfi'l Lugâ)*, Tercüme: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2013.
- ASLAN, A., 2006. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 29-57 (2006/I.).
- ASLAN, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- -----, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kadî Abdulcebbar Örneği–", *AÜİF Dergisi*, 51:1(2010), ss. 151-176.

- ATALAY, Esra, "Vicdan Özgürlüğü", Dokuz Eylül Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, *İnsan Hakları Yıllığı*, C. 21-22, 1999-2000.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay&Atay, Ankara, 2013.
- -----, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- AY, Mahmut, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, İlâhiyat, Ankara, 2006.
- AYDIN, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- BENAUS, Hanri, *En Güçlü Tanık Vicdan*, Bizim Kitaplar, İstanbul, 2012.
- BERTRAND, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, Çeviren: Salih Zeki, Sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, Seba Yayınları, Ankara 1999.
- BİLGİZ, Musa, "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsrâ, 17/84 Ayeti Ekseninde)", *Atatürk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, s.125-144.
- -----, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul 1972.
- -----, *Yüksek İslam Ahlâkı*, İstanbul 1949.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Kelimeler Arasındaki Farklar (Kitabu'lBürug)*, Çeviren: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2011.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çeviren: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul, 2001.

- CÂHİZ, Ebu Osman Amrb.el-Bahr, *Kitabu'l Heyavan*, Tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi , tsz.
- CANAN, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 17. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994.
- CARULLAH, Musa, *Kitabu's Sünne*, Çeviren: Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- CARREL, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, Çeviren: Refik Özdek, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1973.
- CASSİRER, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- CENGİZ, Yunus, *KâdiAbdulcebbâr'ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ankara, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2005, 6.baskı.
- -----, (Editör), *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.
- -----, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- CİCERO, MarcusTullius, "Concerning the Laws", Harvard UniversityPress, 1918.
- CONDİLLAC, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, Tercüme: Miraç Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954.
- COZO, Muhammed Ali, *Mefhûmu'l Akl ve'l Kalb fî'l Kur'ân ve's Sünne*, Beyrut, 1983.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali B. Muhammed, *Kitabu't Ta'rifât*, Esad Efendi Matbaası, İstanbul, 1300.

- ÇAĞLI, Yusuf Ziya, "İslam Dini'nde Vicdanın Mahiyeti", *Sebilü'r Reşad Dergisi*, c.12, sayı: 289, İstanbul, 1959
- ÇANGA, Mahmud (Mütercim) *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı Mu'cemu'lMüfehres Tercümesi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1986.
- ÇANKI, Mustafa Namık, *Ahlâk*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- ÇINAR, Aliye, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- -----, *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- DAUD, Wan Mohd Nor Wan, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu bir Toplum Modeline Yansıması: Malezya Örneği*, Çev. Fuad Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- DERVEZE, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- DESCARTES, Renatus, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lugât*, Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, Ankara, 1962.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2011.
- DRAZ, M. Abdullah, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, Çeviren: Nurettin Demir, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1993.
- -----, *Kur'an Ahlâkı*, Çeviren: Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul 2004.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), Ss.1-12

- -----, *İnsan Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.
- -----, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *Kelam Araştırmaları* 4:2 (2006), SS. 11-38.
- -----, (Editör), *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011.
- -----, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2012.
- -----, "Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri Ve Sınırları", *İnsan & Toplum*, 4(7), 193-210.
- -----, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.
- DWELTS AUVERS, *Psikoloji*, Terc. M.Şekip Tunç, İstanbul, 1939.
- EBRAŞÎ, Muhammed Atıyye-ABDULKADİR, Hamid, *fî İlm en-Nefs*, Mısır 1952, C. III,V.
- ENÇ, Mithat, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 1980.
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, 4. Baskı, Konya 2005.
- ERDEMİR, Ali Volkan, "Akutagava Ryunosuke'nin "Burun" Adlı Öyküsüne Vicdan Kavramı Açısından Bir Bakış", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 4, Haziran 2010.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çevirenler: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002.
- ESEN, Muammer, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 2(2011).
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, *İnsanın Boyutları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1979.

- FOULQUIE, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig (Andreas), *Tanrıların Doğuşu*, Çeviren: Oğuz Özügül, Say yayınları, İstanbul, 2012.
- FINNIS, John, "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; Erişim: <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>
- -----, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford Univ. Press, Oxford 1998.
- FROMM, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, Çeviren: Dr. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Doğu Matbaacılık, 1994.
- -----, *Kendini Savunan İnsan*, Say Dağıtım, İstanbul, 1996.
- -----, *İtaatsizlik Üzerine*, Çeviren: N. Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- GAZZALÎ, Ebu Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976.
- -----, *El- Munkızu Mine'd-Dalal*, Kahire 1303, Heyet, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1968.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kur'an ve İnsan*, Konya, 1996.
- GULAB, MUHAMMED, *Mecelletu'l Ezher*, C.8, Sayı: 6-7, s. 498-501, Kahire, 1937.
- -----, *Mecelletu'l Ezher*, C. 8, Sayı: 9, s. 626-663, Kahire, 1937.
- GÜLER, İlhami, *İlhamiyyât*, Otto Yayınları, Ankara, 2010.
- -----, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu, Ankara, 2009.

- -----, *Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1988.
- -----, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995.
- GÜNTAN, Ahmet, *Çocuğun Savunması*, Mahkeme Kitap, YKY, 2005.
- GÜNEŞ, Abdulbaki, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yayınları, İstanbul, 2003.
- GÜRİZ, Adnan, "İrade Hürriyeti", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl 1965-66, Cilt 22-23, Sayı 1-4, ss. 675-690.
- HALİL B. AHMED, *Kitabu'l Ayn*, thk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim el-Ferâhidî, Müessesetü'l- Âlemi li'l-Matbuât, I-VIII, Beyrut, 1998.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- -----, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- HEİDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İkinci basım, İstanbul, 2011.
- -----, *Hümanizm Üzerine*, Çeviren: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
- HERALD, Delius, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, Ankara, 1977.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1996.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya b. Muhammed er-Razi el-Kazvini, *Mu'cemu'l Mekayıs fi'l Luga*, Kahire, Darü'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1366

- İBN KAYYIM, *Şifâu'l-'Alîl*, nşr. Hişâm Fâris el-Hâristânî, Beyrut 1997.
- İBN KESİR, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, Çevirenler: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed, *Lisanu'lArab*, Dar-u Sadr, tsz.
- İBN MİSKEVEYH, *Tehzibu'l Ahlâk*, Beyrut, 1427/2006.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal*, Çev: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- ÎCÎ, Adudu'd-Dîn Abdurrahman, *el-Mevafîk fî İlmi'l Kelam*, Alemu'l Kütüb, Beyrut, tsz.
- İKBAL, Muhammed, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım Ben (Seçme Şiirler)*, Çeviren: Halil Toker, Şûle Yayınları, İstanbul, 1999.
- İMAMOĞLU, Abdulvahit, "Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili", *Akademik İncelemeler Dergisi* Cilt:5 Sayı:1, 2010.
- İSFEHANÎ, Ragıp, *İnsan İki Hayat İki Saadet*, Tercüme: Mevlüt F. İslamoğlu, Tahkik: Abdulmecit en-Neccar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.
- -----, *Müfredât Elfazı'l Kur'an*, Çeviren: Yusuf Türker, İstanbul, 2002.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- İSMAİL FENNÎ, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çeviren: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

- JASPERS, Karl, *Felsefeye Giriş*, Çeviren: Mehmet Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981.
- JUNG, Carl, Gustav, *Psikoloji ve Din*, Çeviren: Raziye Karabey, Okyanus Yayınları, İstanbul, 1998.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *Fazlu'lî'tizal ve Tabakatu'lmu'tezile*, (Neşr. Fuad Seyyid), Tunus, 1974.
- -----, *el-Muğnî fi Ebvabi't Tevhîd ve'l Adl: en-Nazar ve'l Ma'rife*, C. XII, thk: İbrahim Medkûr, edt: Taha Hüseyin, Yayınevi Yok, Kahire, tsz.
- -----, *ŞerhuUsûl-i Hamse*, thk. Abdulkерim Osman, Kahire 1988.
- KAHVECİ, K. Ali, "J. J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, Sayı 1, Ocak-Haziran 2012, s. 205-212.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 18, Ağustos-Ekim 2003
- KAM, Ömer Ferid, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, Ankara 1339-1341.
- KANT, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: Ioanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınevi, Ankara, 1982.
- -----, "Felsefî Teolojiye Giriş", Çev. M. Sait Reçber, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2004, S: 2.
- -----, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- -----, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

- KARAMAN, Hayrettin- Çağrıcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara, 2003.
- KARAMAN, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 28 (Yaz 2006).
- KASAPOGLU, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", *Journal of Academic Studies* .Aug-Oct2003, Vol. 5 Issue 18, p131-162. 32p.
- KETENCİ, Taşkın, "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi", *Felsefe Dergisi*, Sayı: 5, 2008 Bahar.
- KUÇURADİ, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2010.
- -----, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi- Takiyyettin Mengüşoğlu Anısına* içinde Josef Stallmach'ın makalesi "Nicolai Hartmann ve İnsanın Kendisi Sorunu", Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.
- KUTUB, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdlar*, Çeviren: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1987.
- -----, *İslam'da Eğitim Metodu*, Tercüme: Durmuş Ali Kayapınar, Elif Yayınları 16, İkbâl Matbaası, Ankara, tsz.
- KUTUB, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Mütercimler: Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüller, Hikmet Yayınları, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1970.
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Türkçesi: Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.

- LEVİNAS, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Dost Kitabevi., Ankara, 2011.
- MARTIN, Wayne, "Conscience and Consciousness: Rousseau's Contribution to the Stoic Theory of Oikeiosis";
<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/martin.pdf>
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî el-Hanefî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Terüme: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.
- -----, *Tevilatü'l-Kur'an*, Tahkîk: Ahmet Vanlıoğlu, Tashîh: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005-2011.
- MAVSİLÎ, Abdullah b. Muhammed, *el-İhtiyar liTa'lili'l Muhtar*, İstanbul, tsz.
- MENGÜŞOĞLU, Metin Önal, *Düşünmek Farzdır*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- MERAGÎ, Ahmet Mustafa, *Tefsîru'l Merağî*, Matbaatu Mustafa el-Babî, el-Halebî, Mısır, 1974.
- MERT, Muhit, *İnsan Nedir?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- MERTER, Mustafa, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2014.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l Âlâ, *Tefhimu'l Kur'an*, Çeviren: Muhammed Han ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- MUALLİM NACÎ, *Lugât-i Naci*, Hazırlayan: Ahmet Kartal, Ankara, 2009.

- MUHÂSİBÎ, Hâris, *el- Akl ve Fehmu'l Kur'an*, Tahkîk: Dr. Hüseyin el-Kuvvetli, Tercüme: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006.
- -----, *er-Riaye*, Çeviren: Şahin Filiz- Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- -----, *Kalb Hayatı 'er-Riayeli Hukukillah'*, Hazırlayan: Abdulhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul, 2003.
- MÜTERCİM ASİM EFENDİ, *Kamusu'l Muhît Tercümesi*, (Muhammed b. Yakub Firûzabâdî'nin, *Kamus'ul Muhît*'inin tercümesi) Yayına Hazırlayanlar: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- NİETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Ahlâkın Soykütüğü*, Çeviren: Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2005
- -----, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çeviren: Mustafa Tüzel, F. Nietzsche Bütün Yapıtları Bölüm III/ Cilt II, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- -----, "Genealogy of Morals", *Ecce Homo*, Translate: Duncan Large, Oxford University Press, New York, 2007.
- -----, *İsanca Pek İsanca*, Çeviren: Lütfi Yarbaş, İlya Yayınevi, İzmir, 2011.
- NİŞANYAN, Sevan, *Sözlerin Soyağacı.-Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- NESEFÎ, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l Edille fî Usuli'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Başak Matbaacılık, Ankara, 2004, C.I.
- NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

- ÖĞÜT, Salim, *Modern Düşüncenin İslam Anlayışı Dini Özünden "Koparmadan" Okumak*, Nûn yayınları, İstanbul, 2008.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV Yay., İstanbul 1993
- ÖZLEM, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2004.
- -----, *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Vicdan, Vicdanlılık, Vicdansızlık Üzerine", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 227, Kasım 2009.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, Yeni Boyut, İstanbul, 1992.
- ÖZTÜRK, Yener, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2003.
- PAİNE, Thomas, *Akıl Çağı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İstanbul, 2014.
- PARON, R., PAROT, F., *Mevsu'atu' İlmi'n-Nefs*, Tercüme (Ta'rib/ Arapçalaştırma): Fuad Şahin, Beyrut, 1997.
- PAZARLI, Osman, *İslam'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- PENRİCE, John, *Kur'an Sözlüğü (Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an)*, Çeviren: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2010.
- PRECHT, Richard David, *Egoist Olmama Sanatı*, Çeviren: Firuzan Gürbüz, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2014.
- *Psikeart*, Vicdan Özel Sayısı, Sayı: 25/2013.
- RAHBAR, Daud, *God of Justice*, Leiden, Netherlands, 1960.
- RÂZÎ, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Akçağ Yayınları.
- -----, *Mefâtihu'l Gayb (et-Tefsiru'lKebîr)* Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Tahran, trs., İkinci baskı, IX, 63.

- RENAN, Ernest, *Dilin Kökeni Üzerine*, Çev. Dr. Atakan Altınörs, Bilge Kültür sanat, Birinci Basım, İstanbul, 2011.
- ROSENTHAL, M., YUDİN, P., *Felsefe Sözlüğü*, Çeviren: Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997
- RUSSELL, Bertrand, *Etik, Toplum, Siyaset*, Çeviren: Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Emil*, Çeviren: Hilmi Ziya Ülken, A.R. Ülgener, Selahattin Güzey, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1956.
- RYCROFT, Charles, *Psikanaliz Sözlüğü*, Çeviren: Sağman M. Kayatekin, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- SADRU'Ş-ŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh ala't-Tenkîh*, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, tsz.
- SAİD, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çeviren: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- SALTUKLU, Zübeyir, *Vicdan (Ahlâk-Din-Siyaset-Hukuk-İlişkisi)*, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012
- SARAÇ, Tahsin, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara, 1976.
- SARI, Mevlüt, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lugât*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1982.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, Çevirenler: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013.
- SENECA, *Ahlâkî Mektuplar*, Çeviren: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

- SERT, Emin, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004.
- SEZER, Hüseyin, *Felsefe II*, M.E.B Yayınları, Ankara , 2009.
- STROHM, Paul, *Conscience -A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2011.
- SUNAR, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1977.
- SÜT, Abdulnasır, *Kadı Abdulcebbar'ın Ahlâk Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- ŞATIBÎ, *el-Muvâfakât-İslamî İlimler Metodolojisi*, Türkçesi: Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- ŞEKEROĞLU, Sami, *Mâturîdî'de Ahlâk (Felsefî Bir Betimleme)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- ŞEMSETTİN SAMÎ, *Kamus-î Turkî*, Hazırlayan: Paşa Yavuzarslan, Ankara, 2010.
- ŞERİATÎ, Ali, *İnsan*, Fecr Yayınları, Ankara, 2013.
- ŞEVKANÎ, Muhammed b. Ali, *Fethu'l Kadir*, Mustafa el-Babî el- Halebî, Mısır, 1964.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l Beyân an Te'vili Ayi'l Kur'ân*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1405.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Fünûnve'l Ulûm*, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- TEKŞEN, Hüsnü, *Vicdan Felsefesi*, Mustafa Asım Matbaası, İstanbul, 1940.

- THİLLY, Frank, *Felsefeye Yolculuk*, Çeviren: İbrahim Şener, 47 Numara Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- TILLICH, Paul, *Ahlâk ve Ötesi*, Türkçesi: Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- -----, "Ahlâk Ötesi Vicdan", Çeviren: Aliye Çınar, *Söz ve Adâlet*, Yıl:1, Sayı: 6-7, Temmuz, Ağustos, 2008.
- TOKMAKOĞLU, Gürsel, *Benlik Bilinç Ve Vicdan*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- TOLSTOY, Hz. Muhammed, Çeviren: Arif Aslan, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2005.
- TOPALOĞLU, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin, *Ahlâk*, Bütün Eserleri 21, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- TUNÇ, Aynur İlhan, "Aydınlanma Döneminde Realizm Ve Ahlâk Öğretimi", Yüzüncüyıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, Haziran 2006, c. III, Sayı: I, I-11.
- -----, "Sağduyu Etiği: Thomas Reid'de Ahlâk Duyusu ve Ödev Kavramı", *Felsefe Dünyası*, S:43, Ankara, 2006.
- TÜRER, Celal, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- TÜRKBEN, Yaşar, "Erol Güngör'ün Vicdan Anlayışı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 42, Erzurum 2010, 327-332.
- TÜRKERİ, Mehmet, *Etik Bilinç Kaynak Sizsiniz*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2011.

- -----, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar", *DEÜİFD*, Sayı XXII, İzmir, 2005, ss. 135-164
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, İstanbul, 1946.
- -----, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara, 1971.
- -----, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- ÜNAL, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986.
- WOOD, Allen "Kant on Conscience";
erişim <http://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>
- YAPICI, Asım, *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, İstanbul, 1997.
- YARAN, Cafer Sadık, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası", *Tezkire Dergisi*, Sayı: 31-32, Mart-Haziran, 2003.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dînî Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- -----, *Metalib ve Mezahib*, Janet, P.- Sèailles, G.' den tercüme, Haznedar Ofset Matbaası, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- ZAKZUK, Mahmud Hamdi, *Mevsu'atu'l İslamiyyetu'l Âmme*, Kahire, 1422/2001.
- ZÂYİD, Muhammed ve Arkadaşları, *El-Mevsû'atu'l Felsefiyye el-Arabiyye*, Beyrut, 1986.
- ZEMAHŞERÎ, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavâmidi't Tenzil ve Uyuni'l Akavil fî Vucuhi't Te'vil*, Tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed, Beyrut, 1987.
- ZULLİGER, Hans, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, Çeviren: Kamuran Şipal, İstanbul, 2014.

- ZÜBEYİR BEŞİR TAHA, "Uşulu Mefahimu Nefsiyye fî Turasi İslamî- Ilmu Nefs fî Turasi Arabi'l İslami" *İslam Ve Psikoloji İlmî*, Müellif: Nezzar Muhammed Said el-Âni
- <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/suneidesis.html>
- <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/conscience.html>
- <http://www.dusuncetarihi.com/makale/tanri-nin-kelami-ve-insanin-soezue>
- <http://www.dusuncetarihi.com/makale/yasalara-dair>
- <http://web.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>
- <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>
- <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=125>