

VICÂDE

VICÂDE

(الوجادة)

Hadis alma yollarından biri.

Sözlükte “bulmak” anlamına gelen **vicâde** kelimesi hadis terimi olarak “bir râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi” demektir. Râvinin, kendisinden hadis semâ ettiği bir hocaya ait olup ondan bizzat duymadığı hadislerin bulunduğu metinlere ulaşması da vicâde kapsamına girer. Vicâdenin ilk örnekleri sahâbe devrine kadar gider. Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer’den işitmediği halde onun kılıcının kabzasında bulunduğu zekâtla ilgili bir metni vicâde yoluyla rivayet etmiş (Hatîb el-Bağdâdî, s. 353-354), aynı metni daha sonraları İmam Mâlik de vicâde yoluyla aktarmıştır (*el-Muvaftâ*’, “Zekât”, 23). Tâbiünden Hasan-ı Basrî, Sâbit el-Bünânî, Katâde b. Diâme ve Mutarrif b. Abdullah gibi isimler de vicâde yoluyla hadis rivayet etmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 354).

Vicâdenin çokça görüldüğü yerlerden biri aile isnadlarıdır. Bazı âlimlere göre “Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihi” şeklindeki isnadla gelen hadislerin çoğu, Abdullah b. Amr b. Âs’a ait metinlerin torununun oğlu Amr b. Şuayb tarafından vicâde yoluyla naklinden ibarettir (*a.g.e.*, a.y.; İbn Hacer, VIII, 49). En meşhur vicâde örnekleri ise Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde mevcuttur. Müellifin oğlu Abdullah, babasına ait metinlerde bulunduğu 110 hadisi *el-Müsned*’in çeşitli yerlerinde vicâde tarihiyle rivayet etmiştir. Bunların bazıları Ahmed b. Hanbel’den başka yollarla da gelmekle birlikte otuz üçünün vicâde dışında tarihi bulunmamaktadır (Âmir Hasan Sabrî, s. 19). Müslim’in *el-Câmi’u’s-Şa-hih*’inde vicâde usulüyle aktarıldıkları gerekçesiyle eleştirilen hadisler mutlak vicâde örnekleri olmayıp Müslim’in, hocası Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’nin kendi hocası Ebû Üsâme’den dinlediği hadisleri yazdığı metinleri sonradan bulup rivayet etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hadislerin mutasıl tarihleri de vardır (Süyûtî, II, 58-59).

Vicâde hadis tahammül yolları içinde son sırada yer alır. Hatta bazı muhaddisler onu, bir rivayet vasıtasından ziyade “metnin buluntu olduğunun ifade edilmesi” şeklinde değerlendirmiştir (Ebû’l-Fidâ İbn Ke-

sîr, s. 123; Ahmed Muhammed Şâkir, s. 125). Vicâde ile elde edilen hadislerin “ahberenâ” ve “haddesenâ” gibi lafızlarla rivayet edilmesi hadis âlimleri tarafından câiz görülmemiştir. Bu hadisleri semâ itibai verecek biçimde “an” veya “kâle fülân” gibi ifadelerle nakletmek ise tedlîs kabul edilip eleştirilmiştir (Kâdî İyâz, s. 117; İbnü’s-Salâh, s. 179; bu şekilde hadis rivayet ettikleri öne sürülen bazı kişiler için bk. Sehâvî, II, 154-155). Vicâdenin câiz sayılan rivayet üslûbu, yazının sahibine aidiyetinden emin olduğu durumlarda “vecedtû / kara’tû bi-hattî fülân”, “vecedtû fi kitâbi fülânin bi-hattihî” gibi rivayet lafızlarının, yazının sahibine aidiyetinin şüpheli olduğu durumlarda ise “beleşânî / vicedtû an fülân”, “kara’tû fi kitâbin kile inehû bi-hattihî” vb. ifadelerin kullanılmasındır (bk. BELÂĞ). Vicâde ile aktarılan hadisler aslında münkati’ kategorisinde yer almakla birlikte hattın müellife aidiyetinden şüphelenmediği durumlarda bir nevi ittisal özelliği kazandığı da söylenmiştir (İbnü’s-Salâh, s. 178). Yine hatta güvenilir durumda vicâdenin gerçekte vicâdeye benzeyen, ancak şeyhin iznini ihtiva etmesi bakımından ondan ayrılan icâzeten aşağı kalmayacağı da belirtilmiştir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 126).

Aralarında fark olmakla birlikte sahafilik meselesinin de vicâdeyle ilgisi vardır. Kişinin, hadisleri muteber tahammül yollarıyla öğrenip rivayet etmek yerine yazılı metinlerden alıp aktarmayı alışkanlık haline getirmesi hadis ilminde kusur sayılmış, bu şekilde davrananları cerhetmek maksadıyla “sahafi” tabiri kullanılmıştır (bk. MUSAHHAF). Bir kitaptan onun müellifine ulaşan bir isnad kullanmaksızın doğrudan hadis naklederken eldeki nüsha sika bir râvi tarafından güvenilir bir nüshayla mukabele edilmemişse ve hadisi nakleden kişi metindeki tahrifatı ve eksiklikleri farkedebilecek vasıfta değilse “kâle fülânün kezâ” gibi ibarelerin kullanılması uygun görülmemiştir (İbnü’s-Salâh, s. 179-180).

Vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayet edilmesi hususu ile o hadislerin gereğince amel edilmesi hususu birbirinden ayrı şekilde değerlendirilmiştir. Bu tür hadislerin rivayeti konusunda muhaddisler sıkı şartlar ileri sürmekle birlikte özellikle Şâfiî mezhebine mensup fukaha arasında güvenilir metinlerden vicâde ile aktarılan hadislerle amel edilebileceğini söyleyen, hatta amel edilmesinin vâcip olduğunu ileri süren fakihler vardır (İmâmü’l-

Haremeyn el-Cüveynî, I, 648). Rivayet şartlarının ilk dönemlere göre çok değiştiği VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllar gibi geç devirlerde ise bu hadislerle amel etmekten başka çıkar yol kalmadığı görüşü benimsenmiştir (İbnü’s-Salâh, s. 180-181; Nevevî, s. 66).

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmîyye), s. 353-354; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 648; Kâdî İyâz, *el-İlmâ’* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 117; İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadis*, s. 178-181; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr* (nşr. Salâh M. M. Uveyza), Beyrut 1407/1987, s. 66; Ebû’l-Fidâ İbn Kesir, *İhtîşârü ‘Ulûmü’l-hadis* (Ahmed M. Şâkir, *el-Bâ’işü’l-haşiş* içinde), Beyrut 1415/1994, s. 123; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehtiz*, VIII, 49; Sehâvî, *Fethu’l-muğîş*, Beyrut 1403/1983, II, 151-157; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, II, 58-59; *Tecrid Tercesimî*, Mukaddime, I, 445-448; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-haşiş*, Beyrut 1415/1994, s. 125-126; Âmir Hasan Sabrî, *el-Vicâdat fi Müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1416/1996 s. 9-22, 229.



HALİT ÖZKAN

VICDAN

(الوجدان)

Sözlükte “bulmak, zenginleşmek, sevmek, üzölmek, öfkelenmek” anlamlarındaki **vecd** kökünden masdar olan **vicdân** ve aynı kökten **vücdân**, **cide** gibi kelimeler “bolluk, rahatlık, zenginlik”, **vecd** ise “üzüntü”, ayrıca “sevgi” mânâsına gelir (Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “vcd” md; *Lisânü’l-‘Arab*, “vcd” md). Terim olarak vicdan insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eder. Yine aynı kökten **vâcid** (zengin) hadislerde esmâ-i hüsnâ arasında zikredilir (Tirmizî, “Da’âvât”, 82; İbn Mâce, “Du’â”, 10). Klasik İslâm mantığında iç duyularla kavranan açık önermeler için **vicdâniyyât** terimi kullanılır (*et-Ta’rifât*, “Vicdâniyyât” md.; Ahmed Cevdet Paşa, s. 120; Cemîl Salîbâ, II, 557); son dönem ahlâk literatüründe vicdan kelimesinin benimsenmesi muhtemelen bu kullanımdan ileri gelmiştir. Osmanlılar’ın son dönemiyle Cumhuriyet döneminde Batı ahlâk felsefesine dair eserlerin Türkçe’ye çevrilmesi sürecinde Fransızca’da ahlâkî şuur ifade eden “conscience morale” tamlamasının vicdan kelimesiyle karşılandığı görölmektedir. Nitekim İsmail Fenni (Ertuğrul) *Lugatçe-i Felsefe*’de (s. 125) “conscience morale” için “hiss-i bâtin, vicdan, hayrî şerden tem-

yiz etme kuvveti, vazife-i hissî, şer işlemekten hâsıl olan ıstırap ve hayır işlemekten husule gelen sürür” şeklinde zengin bir tanım yapmıştır. Abdülhalim Memduh'un *Tasvîr-i Vicdân* (İstanbul 1301), Mehmed Cemal'in *Vicdan Azapları* (İstanbul 1308), Ali Naîmâ'nın *Ta'lim-i Vicdân* (İstanbul 1325) adlı kitaplarıyla Ali Fuad'ın Tolstoy'dan çevirdiği *Vicdan* (İstanbul 1343) gibi eser başlıklarında da bunu görmek mümkündür. Sâlih Zekî'nin Alexis Bertrand'dan tercüme ettiği *Felsefe-i Ahlâkıyye* adlı kitabın (İstanbul 1333) bir bölümü (s. 32-47) “Vicdan ve İhtisâs-ı Ahlâkî”, Ferit Kam'ın Emile Boirac'tan çevirdiği *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâkî'nin* (Ankara 1339-1341) bir bölümü de (s. 17-36) “Vicdân-ı Ahlâkî” başlığını taşır. Leon Marillie'nin vicdan özgürlüğüyle ilgili bir kitabı Türkçe'ye *Hürriyet-i Vicdân* (trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul 1324), Arapça'ya *Hürriyetü'l-vicdân* (trc. Ebû Samîm Azîz Sâmi, Bağdat, ts.) adıyla çevrilmiştir. Modern Arapça'da ise bazan vicdan, çoğunlukla da **zamîr** (insanın içinde sakladığı şey, sır) kelimesi kullanılmaktadır. Muhammed ez-Zâyid ve arkadaşlarının hazırladığı *el-Mevsû'atü'l-felsefiyye el-'Arabiyye*'de (Beyrut 1986) ilgili madde “Zamîr” başlığını taşır (s. 542-551). Yine Fuâd Şâhin'in R. Doron ve F. Parot'dan tercüme ettiği *Mevsû'atü 'ilmi'n-nefs'*te (Beyrut 1997) “Conscience” maddesi “Va'y (şuur), Zamîr” (I, 244-247), “conscience morale” ise “zamîr ahlâkî” (I, 247-248) şeklinde karşılanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de vicdan kelimesi geçmemekle birlikte birçok âyette insanda bulunan ve onun iradî fiillerini ahlâk ölçülerine göre denetleyen, iyilik yapmaktan sevinç, kötülük yapmaktan ıstırap duyan bir ahlâkî melemeden söz edildiği, tövbenin de böyle bir vicdanî hesaplaşmanın ürünü sayıldığı görülür (meselâ bk. en-Nisâ 4/17-18; el-Mâide 5/38-39; en-Nahl 16/119). Kur'an'da insanın psikolojik yapısıyla ilgili olarak en çok geçen kelimelerden nefis, vicdanın tesirini de içine alan geniş bir anlama sahiptir. İnsanın kişiliğini ve benliğini meydana getiren, bütün yeteneklerinin merkezi olan ve çeşitli mertebelerden teşekkül eden nefsin benmerkezci ve hazcı durumuna “nefs-i emmâre” (Yûsuf 12/53), kendini sorgulama ve değerlendirme boyutuna “nefs-i levvâme” (el-Kıyâme 75/2), dinî ve ahlâkî değerlerle tam uyumlu en üst basamağına da “nefs-i mutmainne” (el-Fecr 89/27-28) denmiştir. Kur'an'a göre nefis, vicdanî boyutu saye-

sinde kendini denetleme ve buna göre ödül veya ceza verme yetkisine sahiptir (el-Enbiyâ 21/64; en-Neml 27/14). Nefsin iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek şekilde yaratıldığını, nefsinin arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağını ifade eden âyetlerdeki (eş-Şems 91/7-10) nefis kelimesi de vicdanı hatırlatmaktadır. Nefisle ilgili âyetleri yorumlayan müfessirler insanda iyiyi kötünden ayırt eden bu yeteneği dinî sorumluluk için şart olarak görmüşler, bu fitrî özelliğin tabiatında fayda ve haz veren şeylere yaklaşma, zarar ve acı veren şeylerden uzaklaşma eğiliminin bulunduğunu söylemişlerdir (meselâ bk. Mâtürîdî, V, 464-465; Elmalılı, VIII, 5857-5859). Kur'an-ı Kerim'de yine sıkça geçen kalp kelimesi bazı âyetlerde vicdan anlamına da gelmektedir. Buna göre iyi ve kötü eğilimlerin mücadelesi alanı olan kalp, imana ve ahlâkî selâmete ulaşma yolunda her türlü kötü duygudan uzak tutulmalıdır (el-Mâide 5/41; el-Ahzâb 33/53). Âhirette kurtuluşa erebilmek için Allah'ın huzuruna temiz bir kalple varma gereğini bildiren âyetteki “kalb-i selîm” terkibi de (eş-Şuarâ 26/89) her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinin huzurunu taşıyan vicdanı nitelemektedir. Aynı zamanda insanın davranışlarını denetleyen kalbin bu işlevini yerine getirip getirmemesine göre nitelik kazanacağına bildiren birçok âyet vardır. Buna göre kötülüğü tercih edip yoldan sapanların kalpleri mühürlenmekte (el-Bakara 2/7; el-A'râf 7/101; Muhammed 47/16), katlaşmakta (el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/43), perdelenmekte (el-En'âm 6/25) ve sonuçta gerçeği algılayamaz duruma gelmektedir (el-A'râf 7/179; et-Tevbe 9/87, 93). Hz. Peygamber'in çevresindeki insanlara nâzik ve yumuşak davranmasının önemini vurgulayan âyetteki “galîzu'l-kalb” (katı kalpli) ifadesini (Âl-i İmrân 3/159) Türkçe'de “acımasız, vicdansız” şeklinde karşılamak mümkündür. İradelerini iyilik yolunda kullananların kalpleri sekînet, sebat, iç tatmin, gönül huzuru gibi mânevî hazlarla ödüllendirilmektedir (el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; el-Mâide 5/113). İnsanın hakkı benimsemeye yatkın olan tabiatını belirten “fitrat” kelimesi en saf haliyle vicdanı da içine alan bir içerik taşımaktadır (er-Rûm 30/30).

Hadislerde vicdan kavramına daha çok kalp kelimesi etrafında temas edilir. Ahlâkî yeteneklerin merkezi sayılan kalp (Buhârî, “İmân”, 39; İbn Mâce, “Fiten”, 14) temiz yaratılmakla birlikte günahlarla kirle-

tilebilir (Müslim, “İmân”, 231; *Müsned*, V, 386, 405). Güzel işlerin kalbe huzur verdiğini, kötü davranışların onu rahatsız ettiğini bildiren hadisler (*Müsned*, IV, 182, 227, 228; Müslim, “Birr”, 14-15) insanın fitraten temiz bir vicdana sahip olduğuna işaret eder. Abdullah b. Ömer, “Kul kalbini rahatsız eden fiilleri terketmedikçe takvânın hakikatine eremez” sözüyle (Buhârî, “İmân”, 1) dindarlıkla vicdan huzuru arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Tövbeyi kısaca “pişmanlık ve af dileme” şeklinde tanımlayan hadis (*Müsned*, VI, 264; ayrıca bk. İbn Mâce, “Zühd”, 30; *Müsned*, I, 376, 423, 433) vicdanî yargılamanın dindeki önemini belirtir. Yine bir hadiste kalbin ahlâkî tesirinin beden hareketlerini yönlendirdiği (Müslim, “Müsâkât”, 107), bu sebeple Allah'ın insan varlığında en çok itibar ettiği unsurun kalp olduğu bildirilmiştir (*Müsned*, II, 285; Müslim, “Birr”, 32; İbn Mâce, “Zühd”, 9). Diğer bir hadise göre iyilik yapan kişinin sevinç, kötülük yapanın üzüntü duyması onun inancının bir göstergesidir (*Müsned*, I, 398; V, 251-252; Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 2/35).

Klasik İslâmî literatürde de vicdan kavramı karşılığında genellikle nefis ve kalp kelimeleri kullanılmıştır. Tasavvufa göre kalp dinî ve ahlâkî faziletlerin kaynağıdır. Bazı konularda aklın sınırlarını aşan dinî hakikatlerle ilâhî sırlar hakkında doğru bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalbi günah kirinden, cehalet, taklit ve taassuptan arındırmaktır; bu da tasavvufta vicdanî arınmanın önemini gösterir. Kalp çeşitli yollarla temizlendiğinde insanı ahlâkî davranışlara yönelttiği gibi onun mânevî âlemi ve gerçeklerini idrak etmesini de sağlar (Muhâsibî, s. 87-90; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 113-126). Kelâm âlimleri de insan kalbinde “havâtîr” adı verilen iç uyarıcıların bulunduğunu belirterek bunları rahmânî ve şeytanî diye ikiye ayırmışlar; rahmânî havâtîr bir işi yapmaya veya ondan sakınmaya sevkeden, ayrıca Allah'a itaate çağırان, vicdana benzer mânevî bir yapı olarak değerlendirmişlerdir (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, s. 26-28; İbn Fûrek, s. 31). İslâm felsefesi geleneğinde, Meşşâî anlayışa uygun biçimde insanî nefsin (nefs-i nâtika) iki yeteneğinden biri olan amelî aklın bedeninde gerçekleşen bütün hareketlerin ilkesini oluşturduğu, bu yeteneğin nefsin nazarî akıl denilen diğer yeteneğiyle irtibat kurarak ahlâkî hükümler verdiği, bu hükümlerin ilkelerini nazarî akıldan aldığı, bu sayede insanın hayır-şer, fazilet-rezilet gibi değerler arasındaki farkı kavradığı belir-

VICDAN

tilir. Müslüman düşüncülere göre insanî nefsin bilme ve yapmayla ilgili yetenekleri arasındaki bu bağlantı arttıkça ameli aklın bedene bağımlılığı azalır, dolayısıyla ahlâkî yetkinliği gelişir (Kindî, II, 273-275; Fârâbî, s. 103). Gazzâlî'nin yaptığı tanımlardan biri bu yeteneğin vicdanî boyutuyla ilişkisini yansıtmaktadır. Buna göre insanın duygularına hâkim olma gücüne akıl denir. Canlılar arasında yalnız insanda bulunan bu anlamdaki akıl onun en yetkin vasfıdır (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 73). Gazzâlî iradeyle aynı şey saydığı bu akıl "insanın, davranışlarından doğacak sonuçları ve doğru yolu önceden görme yeteneği, iyi olanı yapma ve bunun için gerekli yollara başvurma yönünde içinde uyanan şevk ve istek" biçiminde tanımlamıştır (*İhyâ*, III, 8) ve bu tanımın günümüzde vicdana yüklenen başlıca fonksiyonları içerdiği görülmektedir. Benzer görüşler Gazzâlî sonrasında da devam etmiştir (meselâ bk. Fahrreddin er-Râzî, s. 77, 81-83; Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 36-37; Kınalızâde Ali Çelebi, s. 75-76).

İslâmî kaynaklarda insan tabiatında ahlâkî şuura sahip bir yeteneğin bulunduğu kaydedilmiş, farklı kelimelerle anılan bu gücün niteliği ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Ancak söz konusu yeteneğe vicdan denilmesi ve kelimenin terim olarak İslâmî literatüre girmesi modern dönemde Batı'dan yapılan çevirilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Antik Yunan'da Sokrat'ın "daimonion" dediği insanın içindeki ahlâkî uyarıcı Ortaçağ skolastik felsefesinde her bireyin içinde var olan ilâhî ses, Aydınlanma çağına ise insana özgü ahlâk duygusu veya akıl yetenek diye nitelendirilmiştir. Kant'ın ahlâk yasaları, Freud'un süper ego, Piaget'in özerk ahlâk kavramları da vicdanla benzerlik gösterir. Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyeti, oluşumu, ahlâk ve dinle ilişkisi, beden üzerindeki etkileri, vicdan terbiyesi vb. konular ele alınmış, insana etkisi bakımından vicdan psikoloji ve ahlâk yönünden ikiye ayrılmıştır. Psikolojik vicdan, "canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuur hali", ahlâkî vicdan ise "insana mahsus olup onun niyet ve eylemlerini ahlâkî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi" diye tanımlanmıştır. Ahlâkî vicdan insana özgü olması bakımından fiilden önce iyilik ve kötülüğü ayırt edebilen, fiilden sonra ise niyet ve davranışlarından dolayı ahlâkî fâilî yargılayan, sonuçta ahlâkî tutumun değerine göre sevinç veya elem şeklinde bir tür

yaptırım uygulamak suretiyle insanın ahlâkî gelişimini sağlayan mânevî güçtür.

Modern İslâmî literatürde ahlâk ve din psikolojisiyle ilgili çalışmalarda vicdan Allah tarafından kişinin içine yerleştirilen, iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan bir güç olarak düşünülmüştür. Doğuştan gelen bu ahlâkî yetenek, iyi bir eğitimle düşünme kabiliyetinin gelişmesine ve dinî duyarlılığın güçlenmesine paralel biçimde niyet ve eylemler üzerinden etkili olur, bireyin iç dünyasında sorgulayıcı ve yargılayıcı bir güç haline alır. Nitekim fitratî bozulmamış her insan iyi davranışlarından dolayı mutluluk ve huzur, kötü davranışlarından dolayı üzüntü, suçluluk ve pişmanlık duyar. Sonuçta vicdan kişinin davranışlarında tutarlı olmasını, kendi kendini denetlemesini sağlayan bir otoriteye dönüşür. "Müftüler sana fetva verseler de sen yine kalbine danış" hadisi de (*Müsned*, IV, 194, 224; Dârimî, "Büyü", 3) doğru inançlarla desteklenen bu düzeydeki vicdanın değerini ve güvenilirliğini gösterir (Bilmen, s. 50-51; Çağrıncı, s. 139-141; Güngör, s. 59).

Vicdan, özellikle son dönemlerde insan hakları ve demokrasi bağlamında üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Vicdan daha çok din ve vicdan hürriyeti, fikir ve ifade hürriyeti gibi inanç ve düşünceyle ilgili kavramlarla birlikte söz konusu edilmektedir. İnsanın akli ve özgür vicdaniyle insan olduğu ilkesinden hareketle bu alanlardaki hürriyetler fert için düşünülebilecek hakların en değerlisi ve en doğal, insan hayatının ve yetkinliğinin başta gelen şartı sayılmakta, dolayısıyla diğerleriyle birlikte vicdan hürriyeti de insanlığın uzun tarihî geçmişinde ulaştığı en önemli kazanım diye görülmektedir. Bu gelişmelerin etkisiyle genelde İslâm dini ve kültüründe, özellikle Osmanlı uygulamasında din ve vicdan hürriyetinin varlığı ve kapsamıyla ilgili geniş bir çalışma alanı ortaya çıkmıştır (Başgil, s. 58-68; Hamel, tür.yer.; *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, tür.yer.; *DİA*, XXII, 323-330).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 376, 398, 423, 433; II, 285; IV, 182, 194, 224, 227, 228; V, 251-252, 386, 405; VI, 264; Muhâsibî, *er-Ri'âye li-huķūkullâh* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1990, s. 87-90; Kindî, *Resâ'il*, II, 273-275; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtima Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut 1425/2004, V, 464-465; Fârâbî, *Fuṣūlü'l-medeneî* (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 103; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, Kahire 1310, I, 113-126; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḥlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398/1977, s. 16-17; İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima* (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 37-38; Abdülkâhir el-

Bağdâdî, *Uṣūlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 26-28; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 31; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 8; a.m.f., *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1302, s. 73; Fahrreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh* (nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1392, s.77, 81-83; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* (Affî), II, 139-140, 264; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (trc. Anar Gafarov – Zaur Şükürov), İstanbul 2007, s. 36-37; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (haz. Mustafa Koç), İstanbul 2007, s. 74-76; Sadreddin eş-Şirâzî, *el-Mebde' ve'l-me'âd fi'l-hikmeti'l-müte'âliye* (nşr. Muhammed Zebihî – Cafer Şah Nazârî), Tahran 1381, I, 328-329; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd* (s.nşr. Necati Demir), Ankara 1998, s. 120; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Lugat-çe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 125; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1959, s. 50-51; Ali Fuat Başgil, *Demokrasi Yolunda*, İstanbul 1961, s. 58-68; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5857-5859; W. Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti* (trc. Servet Armağan), İstanbul 1973, tür.yer.; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, II, 557; Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1985, s. 139-141, 167-172; Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul 1995, s. 57-68; *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, tür.yer.; N. Dent, "Conscience", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), London 1998, II, 579-580; Aslan Gündüz – Recep Şentürk, "İnsan Hakları", *DİA*, XXII, 323-330.



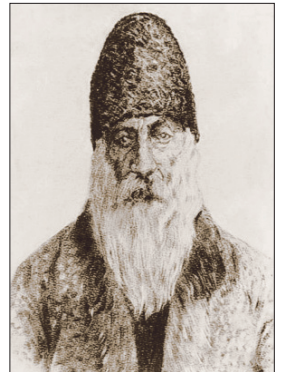
OSMAN DEMİR

VİDÂDÎ
(ودادى)

(1709-1809)

Azerbaycanlı din âlimi ve şair.

Azerbaycan'ın Şamhor (Şemkir) kentinde doğdu. Adı Veli, mahlası "Heste Vidâdî", babasının adı Mehmed'dir. Hayatıyla ilgili mâlûmatın çoğu halk arasında derlemelere, yazıya intikal eden söylentilere ve şiirlerinden elde edilen bilgilere dayanır. Çocukluk yaşlarından itibaren medrese eğitimi gördü. 1725'te bölgedeki siyasi karışıklıklar sırasında babasının eşkıyalar tarafından öldürülmesi üzerine annesiyle birlikte Kazak'ın Şihli köyüne yerleşti. Bir



Vidâdî