

# MÂTURÎDÎ'YE GÖRE “HİKMET” TERİMİ



Yrd.Doç.Dr. Hanifi ÖZCAN  
9 Eylül Ü.İlahiyat Fak.Öğ.Ü.

1954 yılında Kayseri'nin Yahyalı İlçesinde doğan Yrd. Doç.Dr. Hanifi Özcan, Orta öğrenimini Kayseri'de tamamladıktan sonra, 1979'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

Aynı fakültede asistan olarak görev yaparken, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora programını tamamladı ve “Mâtürîdî’de Bilgi Problemi” isimli teziyle 1985 yılında doktor oldu.

1986'da Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı'na Yrd.Doç. olarak atandı. Hâlen bu göreve devam etmektedir.

## The Term “Hikmah” (Wisdom) In Mâtürîdî's View (Abstract)

The word “hikmah” (wisdom) is mainly used as an ethical term in the major works of al-Mâtürîdî. In this article we have tried to show the connection between “hikmah”, which also means *isâba* (roughly “approval”) and ‘ilm, i.e. knowledge. Then we come to al-Mâtürîdî's view of destiny (kadar) which has a definite bearing upon al-Mâtürîdî's idea of hikmah.

Secondly, having explained the meanings of some other

key-terms connected with hikmah which includes both knowledge and action (fi‘l), the conclusion that true ethical behavior is ultimately based upon knowledge is emphasised.

And finally, the relation between “hikmah” and reason (‘akl) has been looked from the point of view of “fikh”, and seen, at the end, that in Mâtürîdî's view the aim of ethical behavior is to attain the happiness in the next-world by means of this world.

Hikmet” çok çeşitli anlamlara gelmektedir (1). Ancak burada onunla ilgili olarak Te’vîlât’ta yer alan anlamlardan bazıları üzerinde durulacaktır. Çünkü Mâtürîdî, “hikmet”e zaman zaman verilen anlamları nakletmekle birlikte, öyle görünüyor ki, onun bilhassa ahlâkî yönü üzerinde durmakta ve bilgi (‘ilm) ile ilişkisine de bu açıdan bakmaktadır. bunu yaparken o, metodu gereği, “hikmet” le ilgili gördüğü “sefeh”, “zulm”, “adl” vb. terimlere de temas etmektedir. Daha doğrusu, “hikmet”i, bir bakıma onlarla karşılaştırarak izah etmektedir.

Mâtürîdî'nin, “hikmet”in taşıdığı isabet, ilim (bilgi), akıl, fikh gibi anlamları (2) esas alarak, naklettiği ve be-

nimsediği görüşleri şu şekilde belirtebiliriz:

1) Önce “hikmet”teki isabet anlamına dayanılarak yapılan açıklamaların ele alınması gerekir. Çünkü bu makede ortaya konulan görüş ve fikirlerin hemen hepsinin temelinde isabet anlamı sezilmektedir. Bu anlama dayalı “hikmet” tanımları şu şekilde özetlenebilir:

1.a) Genel olarak ifade edecek olursak, “hikmet” isabet; “hakîm” de isabet edendir.

b) “Hikmet”in aslı söz ve fiilde isabetir (3).

c) “Hikmet” herşeyin hakikatine isabet etmek ve onu kendi yerine koymaktır (4); dolayısıyla “hakîm” de isabet

eden ve herşeyi kendi yerine, yani konulması gereken yere koyandır (5).

Görülüyor ki, burada "hikmet"teki **isabet** anlamı biraz daha açılmakta ve "isabet etme"nin bir neticesi olan "herşeyi kendi yerine koyma" ifadesine yer verilmektedir. Bu ifade esas alınarak "hikmet" ile "adl", "zulm" arasındaki ilişki ortaya konulmakta ve ayrıca yine ona dayanarak tanımlanan "hikmet"ten hareketle "hakim"ın Allah'a bir sıfat olarak verilebileceği belirtilmektedir. Bu tanımlar da şu şekilde özetlenebilir:

2.a) "Hikmet", birşeyi kendi yerine koymaktır (6); dolayısıyla "hakim" de birşeyi kendi yerine koyandır (7).

b) Aslında "hikmet"; herşeyi kendi yerine koymak ve her hakkı, sahibine ulaştırmaktır (8). Bu tanımlar **adalet**in tanımına da uygun düşmektedir. Çünkü "adalet"ın aslı da, birşeyi kendi yerine koymaktır. Bir başka deyişle, **adalet**, hak üzerine ne bir şey ilave etmek, ne de ondan bir şey eksiltmektir. Bilakis o, bir şeyi bizzat kendi yerine koymaktır (9). Adalet ve hikmet aynı sonuçta birleşip, birşeyin, bizzat konulması gereken yere konulmasını ifade edince, bunun tam tersi de "zulm" olmaktadır. Çünkü lügatte "zulm", birşeyi, kendi yerinden başka bir yere koymak demektir ve aslında **zulmün** hakikati (X) de budur (10). O halde "zâlim", birşeyi, kendi yerinden, yani konulması gereken yerden başka yere koyandır (11). Ayrıca "noksanlık" kastedilerek "zulm"ün zikredilmesi de lügat bakımından, mümkün görünmektedir (12). Bir başka deyişle, birşeyi eksiltmenin de bir **zulm** olduğu ifade edilmektedir ki, bu zaten **adaletin** yukarıda belirtilen tanımına da ters düşmektedir. O halde **zulm**, **adaletin** olduğu kadar, **hikmetin** de zıddı olmaktadır.

"Hikmet", birşeyi kendi yerine koymaktır, şeklinde tanımlanınca, Allah'a da "hakim" denilebilmektedir (13). Çünkü Allah'da herşeyi, konulması gerektiği yere koyar (14). Nitekim O, eşyayı kendi yerlerine koymuş ve yerlerini belirli hâle getirmiştir. Herşeyi yerli yerine koyduğuna göre, O, **tedbîrinde** hatadan uzak olan bir **hakim**'dir. İşte aynı zamanda "isabet eden (müsib)"den de kastedilen budur (15). **Adalet** ile aynı sonuçta birleşen veya onunla aynı anlama da gelebilen "hikmet"in (16) Allah'a isnad edilebilmesinden, O'na **zulmün** isnad edilemeyeceği neticesi çıkar. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, zulm onların zıddı bir terimdir.

"Hikmet"in, **kaderin** izahında da esas alınan diğer bir tanımı da şu şekilde ifade edilebilir:

c) "Hikmet", herşeyi, bulunduğu hâl üzere yapmak ve herşeyde en uygun olana **isabet** etmektir. Bir başka deyişle, ister iyi, ister kötü; ister güzel, ister çirkin vs. olsun herşeyi bulunduğu hâl üzere kılmaktır. Aynı zamanda, bu **kaderin** bir açıklaması olarak ifade edilmiştir (17).

Aslında bu tanım, yukarıda belirtilen tanımın, bir bakıma, değişik bir söyleniş olarak görülebilir. Çünkü "herşeyin hakikatine isabet etmek ve herşeyi, kendi yerine, yani konulması gereken yere koymak" ile "herşeyi, bulunduğu hâl üzere yapmak ve herşeyde en uygun olana isabet etmek" arasında önemli bir fark olmasa gerekir. Çünkü bu tanım da **kazânın** izahında kullanılmıştır (18). Mâtürîdî'nin **kaza** ve **kaderin** bir açıklamasını böyle bir **hikmet** tanımına dayandırması, hiç de tesadüf değildir. Biraz önce de belirtildiği gibi, "hikmet"in Allah'a isnad edilmesi O'na **zulmün** ve **adaletsizliğin** isnad edilemeyeceği neticesini vermektedir. Çünkü **zulm** ve **adaletsizlik**, aynı zamanda **adalet** anlamını da aşmayan **hikmetin** zıddıdır. Allah'a isnad edilen "hakim"lik vasfı ise O'nun herşeyi yerli yerine, yani layık olduğu yere koyduğuna, her-

şeyde en uygun olana isabet ettiğini, dolayısıyla tedbirinde hatadan uzak olduğunu ifade etmektedir. Bunun gerisinde de:

Varlıkların, zaten neticede ne olacaklarsa, o hâl üzere kılındıkları; iyi veya kötü bir durumda bulunanın, zaten bulunması gerektiği durumun o olduğu, bir başka deyişle, her varlığın, kendi yerine, yani layık olduğu yere konulduğu; dolayısıyla kötü durumda bulunan varlıklar veya dünyada kötülüğün bulunması, ya da bazı varlıkların iyi, bazılarının kötü durumda olması gözönüne alınarak, Allah'a **adaletsizlik** ve **zulmün** isnad edilemeyeceği anlamı yatmaktadır.

Aslında "hikmet"e dayalı bu **kader** izahının, Mâtürîdî'nin ve ona uyanların **hürriyet** anlayışlarının temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu husus, yine "hikmet"ten hareketle ve bilgi ("ilm) ile bağlantı kurularak şu şekilde ifade edilmektedir:

d) "Hikmet", herşeyi, gerçekten olduğu şekilde bilmeyi, bir başka deyişle, **herşey** ne hâl üzere ise, **onu**, o hâl üzere bilmeyi gerektirir. Bu da, **bilgide isabet** demektir. Yani bilginin, ilgili olduğu şeyi aynen bildirmesi ve hakikate uygun olması demektir. İşte bu yüzden Allah'ın fiili (yaratması) mükemmel (Mükân)dir; sağlam (muhkem)dir ve güzel (hasen)dir. Yaratılan şeylerin çirkinliği veya kötülüğü gözönüne alınarak, Allah'ın fiilinin ve yaratmasının mükemmellik, sağlamlık ve güzelliğinden yoksun olduğu söylenemeyeceği gibi, O'nun, o şeylerin yaratıcısı **olmadığı** da söylenemez. Çünkü Allah onları, oldukları şekilde bilir ve o şekilde yaratır. Birşeyi, olduğu hâl üzere bilmek ve o hâl üzere yaratmak, bir başka deyişle, birşeyi kendi yerine, yani layık olduğu yere koymak, O'nun fiilinin ve yaratmasının mükemmel, sağlam ve güzel olduğunu gösterir. Çünkü bu, O'na isnad edilen "hikmet"in ve O'nun "hakim" oluşunun bir gereğidir (19).

Allah bizzat "hakim" olduğuna göre, fiilleri de "hikmet"ten, dolayısıyla "adalet"ten uzak değildir. Hikmet ve adaletten uzak olmayan fiiller ise **zulm** (cevr) ve **sefeh** ile nitelendirilemez. Tek tek şeyler gözönünde bulundurulduğunda, bir durumda **adalet** olanın, diğer bir durumda **zulm**; bir durumda **hikmet** olanın, diğer bir durumda **sefeh** olması bu fikri değiştirmez. Çünkü bu, bir durumda zararlı olanın, diğer bir durumda faydalı olabilmesi demektir. O halde varlıklar ve durumları, **tek tek değil de, bir bütün olarak** dikkate alınırsa, Allah'ın fiillerinin **zulm** ve **sefeh** ile değil, **hikmet** ve **adalet** ile nitelendirilmesi gerekir. Hikmet ve adalet ile nitelendirilen fiiller de, her zaman **güzel**'dir. Çünkü genel olarak ifade edilecek olursa, **zulm** ve **sefeh** çirkin; **adalet** ve **hikmet** güzeldir (20).

Öyle görünüyor ki, "Hikmet"in bir tanımı esas alınarak yapılan, **kader** ile ilgili bu açıklamalarla:

Herşeyin neticede ne hâl üzere olacaksa, o hâlinin önceden bilindiği ve onun konulması gerektiği yere konulduğu; konulduğu yerin ise, oraya tam bir **isabet**le konulmasından dolayı, onun için en uygun ve en iyi olan yer olduğu; dünyadaki herşeyin, en iyi ve en güzel şekilde yerleştirildiği; dolayısıyla insanın **hürriyetini** engelleyici ve **sorumluluğunu** kaldıran bir durumun bulunmadığı neticesine varılmak istenmektedir. İlâhî ilmin, her şeyin geleceğini önceden kuşatması da, **bu anlayış içerisinde değerlendirildiğinde**, hürriyeti engelleyici görülmecektir. Çünkü bir şeyin, "olacağı şekilde bilindiğini" ifade eden bir **bilgi**, **zorunluluk doğurmayacaktır**, bir başka deyişle, hürriyet açısından bağlayıcı olmayacaktır.



"Hikmet"teki **isabet** anlamı esas alınarak yapılan açıklamalar ve ortaya konulan görüşler böylece belirtildikten sonra; şimdi "hikmet"teki bilgi (**ilm**) anlamına dayanarak ileri sürülen görüşler, bir başka deyişle, **hikmet-bilgi (ilm) ilişkisi** üzerinde durulabilir.

II) Hikmet-bilgi (**ilm**), ilişkisi, sık sık tartışılan bir konudur. Bu tartışmalarda "hikmet"in genellikle **ahlâkî** bir terim olarak gözönünde bulundurulduğu, dolayısıyla "bilgi"nin yanında "fiil" in de işin içerisine karıştırıldığı görülmektedir. Nitekim Suriye'li Hristiyan filozoflar, "hikmet"i, "bilginin iyi tatbik edilmesi" olarak tanımlamışlar ve "her hikmet, aynı zamanda bir bilgidir; fakat her bilgi, aynı zamanda bir hikmet değildir" görüşüne yer vermişlerdir (21). **R.El-İsfahânî** ise, etkili bir fiilin, her zaman bir bilgiye dayandığı düşüncesini saklı tutmakla birlikte, "hikmet" teriminin, **nazarî** (teorik) bilgiden ziyade **amelî** (pratik) bilgiye daha uygun olduğunu ve bilgiden ziyade daha çok fiil için kullanıldığını belirtmekle (22), çok kabul görmüş bir görüşü dile getirmiş olmaktadır (23).

**Mâtürîdî**'nin hikmet-bilgi ilişkisine bakış da bu görüş içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim, yukarıda da belirtildiği gibi, o da bu konuya **ahlâkî** açıdan bakmakta ve görüşleri de burada ifade edilenlerle yaklaşık aynı neticeyi vermektedir.

**Mâtürîdî**'nin, filozoflara ait olduğunu belirterek, naklettiği bir görüşe göre:

1. "Hikmet", **fiil (el-'amel)** ile birlikte bilgi (**el-m'arife**)dir. Bir başka deyişle, **hikmet**, bilgi ve fiilin bir birleşimidir. **Hakîm** ise, bilgi ve fiilin ikisine birden sahip olan, yani bilgi ve fiilin her ikisini de kendisinde birleştirendir (24).

2. "Hikmet", eşyayı kendi yerlerine koymada ve herşeye kendi hakkını vermede **bilgi ve fiildir**. Bir başka deyişle, **hikmet**, konulması gereken yeri bilerek herşeyi kendi yerine koymak ve neye layıkla onu bilerek herşeyi kendi layık olduğuna kavuşturmadır. Bu şekilde yapılan bir iş (**el-umûr**)te mükemmellik (**itkân**) ve sağlamlık (**ih-kâm**) bulunup, ayrılık ve farklılık bulunmaz. Çünkü "hikmet", işlerde mükemmellik, sağlamlık, uygunluk ve tutarlılık gerektirir. "Hikmet" in zıddı olan "sefeh" ise, **fiil (el-fi'l)**de ayrılık ve farklılık, işlerde karışıklık ve düzensizlik meydana getirir. (25) Çünkü "sefeh", **geçersiz kılacağı** (ve yapılan işin geçersiz olacağını) **bilmeyle birlikte**, **ilm(bilgi)in zıddı olan cehl(bilgisizlik)** ile **iş yapmak (el-'amel)** demektir(26).

**Semerkandî**'nin açıklamalarıyla birlikte değerlendirilirse, denilebilir ki: **Mâtürîdî**, "sefeh" in, **akıl bulunmakla birlikte**, **akıl ile iş yapmayı terk etmektir**, şeklinde tanımlanmasını uygun bulmamaktadır. Ona göre, "akıl bulunmakla birlikte" ifadesi, çocukları ve delileri ayırdetmek içindir. Çünkü onlar, aklın gerektirdiğine göre iş yapamazlar. Fakat bu, "onlarda akıl bulunmakla birlikte" değil, **bilâkis** akılları olmadığı içindir. Oysa bu tanıma göre, ister inatçı (**mu'ânîd**) olsun, inanmayan'a **sefih** adı verilebilir. Çünkü o, aklın gerektirdiğine göre iş yapmayı terk eder. Ancak **Mâtürîdî**'ye göre, "akıl bulunmakla birlikte" kaydıyla yapılan sınırlama doğru bir sınırlama değildir. Çünkü "sefeh", "hikmet" in zıddıdır. Eğer "sefeh", "akıl bulunmakla birlikte", akla göre iş yapmayı terketmek, şeklinde tanımlanırsa, "hikmet" in de, onun zıddı olduğu için, **akıl bulunmakla birlikte**, aklın gerektirdiğine göre iş yapmaktır, şeklinde tanımlanması gerekir ki, bu, insan için doğru olabilir; ancak Allah için doğru değildir.

Çünkü "hakîm", Allah'ın isimlerinden biridir ve Allah **akıl** ile nitelendirilemez.

Ayrıca bu tanım, tanımın şartlarını da tam olarak taşımamaktadır. O, tersi alınınca bozulmayan, (yani ferdlerin kaideye tam olarak uyup, başkalarının dışta bırakıldığı) bir tanım da değildir (**lâ yen'akisu**). Çünkü **her sefih**, **akıl bulunmakla birlikte**, aklın gerektirdiğine göre iş yapmayı terkeden değildir. Örneğin şarap içen **sefih** tir. "Şarap içmek" ise, aklın gerektirdiğine göre, iş yapmayı terk etmek değildir. Çünkü onun haram oluşu, **akıl ile değil**, **nass** ile bilinmektedir.

O halde **Mâtürîdî**'ye göre, "sefeh", **geçersiz kılıcı** olduğunu bilmekle birlikte, **cehl** (bilgisizlik) in gerektirdiğine göre iş yapmak demektir. Bu tanım, inatçı olan "inanmayan" hakkında da uygun olur. Fakat o, kendisine **davet** ulaşmadığı için **cahil** kalan "inanmayan" hakkında doğru değildir. Çünkü o, "geçersiz kılıcı olduğunu bilmekle birlikte" **cehl** in gerektirdiğine göre iş yapan değildir. Her ne kadar **sefih** diye adlandırılrsa da, kendine göre o, haklıdır veya onun geçersiz kılıcı olduğu konusunda bilgisi yoktur. Bu tanım, çocukları ve delileri de içine almaz. Çünkü onlar, geçersiz kılıcı olduğunu **bilmemekle birlikte**, **cehl** in gerektirdiğine göre iş yaparlar (27). Zaten onların, onu bilmesi de beklenemez. Zira onlar fikir, nazar vb. bilgi (**ilm**) sebeplerine sahip değildirlir (28).

**Mâtürîdî**'ye göre, "sefeh" in bu tanımı gözönüne alındığında, "hikmet" in haklı çıkarıcı olduğunu bilmekle birlikte, **ilm** (bilgi) in gerektirdiğine göre iş yapmaktır, şeklinde tanımlanması gerekir ki, bu nitelik, **Gâlib** (Allah) hakkında da mümkün olan şeylerdendir (29). Ancak "bilginin gerektirdiğine göre iş yapmaktır" şeklinde ifade edilen **hikmet** in Allah'a isnat edilmesi, O'nun, bilgisinin gerektirdiğine göre yaratacağı, fiilinin, bilgisine uyması gerekeceği, yani fiilinin bilgisine ters düşmeyeceği, dolayısıyla fiilinin bilgisiyse sınırlı olacağı gibi bir neticeye götürebilir. Bunun uygun olup, olmadığı ayrı bir tartışma konusudur ve ayrıca ele alınması gerekir.

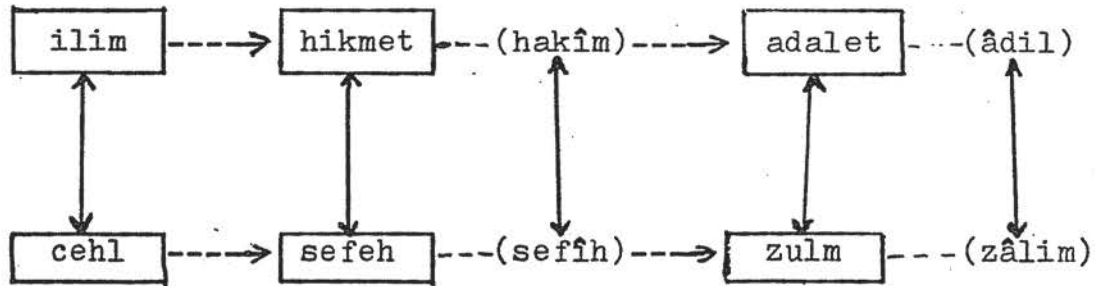
Yukarıda da görüldüğü gibi, **Mâtürîdî**, "sefeh" in tanımında "bilmekle birlikte" ifadesine yer vermesine ve bir kimseye **sefih** denilebilmesi için, onun, yaptığı işin geçersiz olduğunu **bilerek**, **cehl** in gerektirdiğine göre iş yapması gerektiğini ifade etmesine rağmen, **aslında**, **cahil** olsun veya olmasın, yani bilsin veya bilmesin **cahil** in yaptığı işi yapan kimseye **sefih** de denilebileceğini, gerçekte **sefih** in anlamının bu olabileceğini de belirtir. Ona göre, bazen **cahile** de **sefih** adı verilebilir. Çünkü "**cehl**" (bilgisizlik) **sefeh** fiiline (yani **sefih** in yaptığı işi yapmağa) sevkeden bir **sebeptir** (30). Bu duruma göre, "sefeh", temelde **cehle** dayanmaktadır. Bu, **sefeh** in zıddı olduğu "hikmet" in ilme (bilgiye) dayanması demektir ki, bu zaten yukarıda da belirtilmişti.

"Hikmet", birşeyin nereye konulacağını **bilerek**, onu konulması gereken yere koymak olunca, onun zıddı olan "sefeh" in de (31), bir şeyin konulacağı yeri **bilmeyip**, onu konulması gereken yerden başka yere koymak olması gerekir. Nitekim birşeyin konulacağı yeri **bilmeyen** in, onu esas yerinden başka bir yere koyacağına (32) ve **sefih** in, birşeyi, kendi yerinden başka yere koyan şeklinde tanımlanabileceğine de işaret edilmiştir (33).

**Sefeh** ve **sefih** in bu tanımları, **zulm** ve **zâlimin** yukarıda geçen tanımlarına uymaktadır. Tanımları gözönüne alındığında, tıpkı **zulm** ve **zâlimin** olduğu gibi, **sefeh** ve **sefih** in de **hikmet** ve **hakîmin** zıddı olduğu, doyalıysla

tanımlarının da **adâletin** tanımının tam tersi olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıdaki açıklamalar ve "hakîm" in, hükümünde "sefeh" ve "yanlış"tan uzak olandır, şeklinde tanımlanabilmesi (34) de bu sonuca götürmektedir.

Görülüyor ki, tanımları ve neticeleri itibarıyla "hikmet"le uyuşan terimler bir grupta uyuşmayanlar da diğer bir grupta yer almaktadır. **Hikmet** ile aynı grupta bulunanlar temelde **ilme** (bilgiye); diğerleri ise **cehl** (bilgisizliğe) dayanmaktadır. O halde **hikmet** ilmin, **adalet** hikmetin; **sefeh** cehlin, **zulm** sefehn bir neticesi olmaktadır. Bir başka deyişle, **ilim** hikmetin, **hikmet** adaletin; **cehl** sefehn, **sefeh** zulmün sebebi olabilmektedir. Dolayısıyla



âlim olan hakîm olan âdil; cahil olan sefîh, sefîh olan zâlim olabilmektedir. Bundan: **Adil** olanda hem hikmet, hem de ilmin; **zâlim** olanda ise hem cehl, hem de sefehn bulunacağı ve âlim olanın cahil, **hakîm** olanın sefîh, âdil olanın zâlim olamayacağı neticesi çıkar.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, **isabetli** ve **doğru** olup, tasvip gören fiil ve davranışlar, temelde **bilgiye** dayanan fiil ve davranışlardır. O halde denilebilir ki, **Mâtürîdî'ye** göre, gerçek ahlâkî davranış **bilgi-fiil birleşiminde**, kısacası, **hikmette** ifadesini bulmaktadır. Nitekim **bilgi** ve **akıldan** faydalanmaya da **sefeh** adı verilmiştir (35). "Sefeh", **hikmetin** zıddı olduğuna göre, bu, hikmet sahibi bir **insanın**, **bilgi** ve **akıldan** faydalanan, bir başka deyişle, **bilgi** ve **akıl**ın gerektirdiğine göre **davranan** bir kimse olduğuna işaret edildiğini gösterir.

Görülüyor ki, burada bilginin yanında **akıldan** da söz edilmekte ve ahlâkî davranışın, aynı zamanda, akla uygun bir davranış olduğuna da işaret edilmektedir. Aslında **hikmette** akli kullanma anlamı da vardır (36). Nitekim

**Râğıb el-İsfahânî hikmeti**, bilgi ve akıl vasıtasıyla doğruyu ve hakikati bulma (**isâbe**) olarak da tanımlamıştır (37). **Mâtürîdî'nin**, başkalarının düşüncesi olarak naklettiği ve neticede de filozoflar (**hukemâ**)ın işi olarak nitelendirdiği bir görüş ise **hikmetin**, "birşeyin, dış görünüşü bakımından değil, hakikat yönünden anlaşılmasını sağlayan" şeklinde tanımlanabileceğine işaret etmektedir (38). Ancak bu ifadeler, daha ziyade **hikmetin** felsefeye ad olarak verilmiş yönüyle ilgili görüldüğü için, burada konumuz dışında kalmaktadır. Burada **hikmet-akıl** ilişkisine **fıkh** açısından bakılması daha uygun görünmektedir. Çünkü **hikmet**, aynı zamanda, **fıkh** olarak da ifade edilmektedir (39).

"Fıkh" (**XX**) ise, öbür dünya için, bu dünya üzerinde düşünmeyi de içine almaktadır. Bunda **fıkh**'ın amacı, her iki dünyada da iyiliğe ulaşmaktır. Bu amaç, aynı zamanda, **hikmetin** de bir ifadesi olmaktadır. Çünkü **hikmet**, her iki dünyanın iyiliğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla **hikmet** sahibi olan, hem bu dünyada, hem de öbür dünyada iyiliğe ulaşacaktır. O halde **fıkh** ın amacı hikmet elde etmektir. Çünkü **hikmetle**, her şeyin hakikatine isabet edileceği ve bu isabet neticesinde de her iyiliğe (**hayr**) ulaşılacağı belirtilmektedir. Nitekim **hikmet**, çok ve büyük bir iyilik (**hayr-ı kesîr** ve **hayr-ı kebîr**) diye de ifade edilmiştir. Bununla da, onun her iki dünyanın iyiliğini ihtiva ettiği kastedilmiştir (40). O halde **hakîm**, her iki dünyada da iyiliğe ulaşan kişi olmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, **Mâtürîdî'ye** göre, ahlâkî davranışın amacı, sırf bu dünyada iyiliğe ulaşmak olmayıp, aynı zamanda, bu dünya vasıtasıyla, öbür dünyada da iyiliğe kavuşmak ve kurtuluşa erkmektir. Kısacası, ona göre, ahlâkî davranışın amacı, neticede âhiret mutluluğunu elde etmektir.

#### NOTLAR

1. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, T S M K Medine Bölümü Yazma no: 180, Vr.35la, 54b, 55a; 622b, 22a, 24a, 51a, 65b, 160a, 44a; Ebu Bekr M.B.Ahmed es-Semerkandî, **Şerh-i Semerkandî**, T S M K, Medine Böl.Yazmano: 179, Vr. 687b, 106b, 85a.
2. Bkz. **Te'vîlât**, 512a, 54b; **Ş.Semerkandî**, 687b, 106b.
3. **Te'vîlât**, 527b, 534b; **Ş.Sem.**, 706a, 715a; Krş.Prof.Dr.Süleyman Ateş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâlî ve Çağdaş Tefsiri**, A.Ü.I.Fak.Yayını, Ankara 1982, s. 1/316; Prof.Dr. Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul 1982, s.21.
4. **Te'vîlât**, 55a; **Ş.Sem.**, 106b; **Mâtürîdî**, **Ket-Tevhîd**, Nşr.F.Huleyf, İstanbul 1979, Of.Bsk., s.306.
5. **Tevîlât**, 91b; **Ş.Sem.**, 169a.
6. a.e., 527b, 534b; **Ş.Sem.**, 706a, 715a; **Tevhîd**, s.114; Krş. Prof.Dr. N.Keklik, a.g.e., s.21; Prof.Dr. S.Ateş, a.g.e., s.316; Prof.Dr. Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", A.Ü.I.Fak.Dergisi, C.XXVIII., Ankara 1986, S.17.
7. **Te'vîlât**, 183a, 172a; **Tevhîd**, s. 110, 117.
8. a.e., 359b, 351b, 337a, 44a, 726b; **Ş.Sem.**, 492b, 954a.
9. a.e., 56b, 346a; **Ş.Sem.**, 111b.
- (X) Ayrıca **zulmün** hakikatinin, zarar verme olduğu, **zallmın** her iki dünyada da kendisine zarar vereceği ifade edilmiş ve **zararın** ve **zulm** adıyla anılmasının mümkün olduğu belirtilmiştir (**Ş.Sem.**, Vr.26a). Yine **zulmün**, fâilüne ceza gerektiren bir fiil olduğu, vs. için bkz. **Ş.sem.**, 29b.
10. Bkz. **Te'vîlât**, 554a, 147a, 457b, 287a, 614a, 53a; **Mâtürîdî**, **Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne**, Nşr. İ.Avazeyn ve S.Avazeyn, Kahire 1971, s.1/152, 164; **Ş.Sem.**, 736b, 29b, 103a, 26a; **Tevhîd**, s.343.

11. Te'vîlât, 91b; Ş.Sem. 169a.
12. a.e. 405a, 554a, 147a, 457b; Ş.Sem., 736b, 103a, 29b
13. a.e., 709b.
14. a.e., 337a, Ş.Sem. 492a.
15. a.e., 706a, 534b; Ş.Sem., 715a; Krş. Te'vîlât, 527b, Ş.Sem., 706b.
16. Bkz. Prof.Atay, a.g.m., s.17.
17. Bkz. Tevhid, s. 307; Krş., Te'vîlât, 706.
18. Meselâ Krş. Tevhid, s. 306.
19. Te'vîlât, 482a; Ş.Sem., 651a, Krş. Tevhid, s. 310, 312, 220; Atay, a.g.m., 17; Cl.Huart, "Hikmet", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1964, C.V., s. 481.
20. Tevhid, ss. 216-220, Krş.s.313; Krş. Taftazanî, İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan: S. Uludağ, İstanbul 1980, s. 245.
21. F.Rosenthal, Knowledge Triumphant, Leiden 1970, s. 36. Krş. Doç.Dr. N. Keklik, Sadreddin Kanevî'nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan, İstanbul 1967, s. 6.
22. a.e., s. 39.
23. Mesela bkz. Prof. Ateş, a.g.e., s.316; Doç.Dr.Talat Koçyiğit, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1969, s. 49; Prof. Atay, a.g.m., 17 N.Es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, Çev.B.Topaloğlu, Ankara 1979, s. 198, 134.
24. Te'vîlât, 512a, 527b, 534b, 351b, Ş.Sem., 687b, 706a, 715a.
25. Ş.Sem., 106b.
26. Te'vîlât-ı Ehli's-sünne, I/48, Te'vîlât, 726b, Ş.Sem., 954a.
27. Ş.Sem., 11a.
28. Te'vîlât, 615b.
29. Ş.Sem., 11a.
30. Te'vîlât, 88a, Ş.Sem., 164a.
31. a.e., 527b, 534b, Ş.Sem., 706a, 715a.
32. a.e., 22a, Krş. T.Ehli's-sünne, I/306.
33. Ş.Sem., 169a, Krş. Te'vîlât, 91b.
34. a.e., 706a, 715b, Krş. Te'vîlât, 527b, 534b.
35. Te'vîlât, 27b, Krş. 435a.
36. Bkz. Prof.Atay, a.g.m., s. 17.
37. R.El-İsfehânî, Müfredât fî-Garîbî'l-Kur'ân, Beyrut (Tarihsiz), s.127; Rosenthal, a.g.e., s. 39.
38. Te'vîlât, 55a, Ş.Sem., 106b.
39. a.e., 54b-55a, 512a, 44a; Ş.Sem., 107a, 85a, 687b.
- (XX) "Fıkıh" konusunda ayrıntılı bilgi için, D.E.Ün.İ.Fak.Dergisinin IV. sayısında yayımlanan "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Te-rimi" adlı makalemize bkz.
40. Te'vîlât, 54b-55a; Ş.Sem., 106b-107a.