

dair kitaplardan ve özellikle eserin şerhlerinden istifade edilmiş, her hikmetin sonunda konuyla ilgili Arapça, Farsça veya Türkçe bir beyit kaydedilmiştir (*DİA*, II, 98). Mustafa Enver Efendi'nin de (ö. 1909) eserle ilgili bir tercümesi bulunmakta olup kitap henüz basılmamıştır (Sayar, s. 38). Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından *el-Hikemü'l-Atâiyye* adıyla yapılan Türkçe tercüme ise (İstanbul 1950) hikmetlerin metin ve anlamlarıyla açıklamalarını ihtiva etmektedir. Eseri hazırlarken İbn Abbâd er-Rundî ve Şerkâvî şerhlerinden faydalandığını belirten mütercim (bk. s. II-III), Ahmed Mâhir Efendi'nin şerhinden hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca Orhan Parlak ve Cemil Çiftçi eseri *Hikmetler Kitabı* (İstanbul 1981), Mustafa Kara *Tasavvufî Hikmetler* adıyla (İstanbul 1990) tercüme etmişlerdir. Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı son postnişini Abdülhay Efendi'nin (Öztoprak [ö. 1961]) eser üzerine yaptığı sohbetlerde tutulan notlar da *Veliler Sofrası* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1993). Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie Şâdîlite* adlı eserinde "Nil kıyılarında oluşan en son sûfî hârikası" diye nitelediği *el-Hikemü'l-'Atâ'iyye*'yi geniş bir inceleme yazısı, tenkitli metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1972). Victor Danner eseri *Ibn 'Atâ' Allâh's Şûfi Aphorisms* adıyla İngilizce'ye (Leiden 1973), Annemarie Schimmel *Texte zum nachdenken Ibn 'Atâ' Allâh, Bedrângnisse sind Teppiche voller Gnaden* adıyla Almanca'ya (Freiburg 1987) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâiyye* (trc. Saffet Yetkin), İstanbul 1950, tercüme edenin önsözü, s. II-III; a.mlf., *Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye* (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1990, tercüme edenin girişi, s. 11-16, 73-85; İbn Abbâd er-Rundî, *Ğayşü'l-mevâhibi'l-'aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-'Atâ'iyye*, Kahire 1390/1970, I, 1-10; *Keşfü'z-zunûn*, I, 676, 747; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 137, 621; *İzâhu'l-meknûn*, I, 413; II, 304; *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-mü'el-lifîn*, I, 155; VIII, 207; IX, 275; Zirikî, *el-A'lam*, I, 87, 228; V, 124; VII, 190, 344; Brockelmann, *GAL*, II, 143-144; *Suppl.*, II, 146, 462; Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun*, İstanbul 1942, s. 138; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *Ibn 'Atâ'ullah es-Sekenderî*, Kahire 1389, s. 97-98; Zeki Mübarek, *et-Taşavvufü'l-İslâmî*, Beyrut, ts., s. 102-118; Ahmet Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, İstanbul 1994, s. 37-38; Mustafa Kara, "Şâzeliye Literatürü Üzerine Bir Deneme", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Bursa 1992, s. 19-28; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi, Balıklıazâde", *DİA*, II, 98.



MUSTAFA KARA

HİKMET (الحكمة)

Din ve felsefe alanında kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin (çoğulu *hikem*) "yargıda bulunmak" anlamındaki *hüküm* masdarından isim olduğu belirtilir; ayrıca "engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak" mânalarına gelen *ihkâm* masdarlarıyla anlam ilişkisi kurulur. İbn Düreyd'in tesbitine göre Arapça'daki "el-kelime mine'l-hikme" deyiminde geçen hikmet kelimesinde "alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak" anlamı daha çok belirgindir. Zira bu deyimle kastedilen şey insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyma sözdür. Böyle ahlâkî muhtevalı özlü sözlere hikmetin yanı sıra *hüküm* de denmektedir (*Cemheretü'l-luğa*, "hkm"). Bu iki kelimenin anlamını birbirine daha da yaklaştıran Cevherî, hikmetin *ihkâm*la bağlantısı sebebiyle *hakîm* kelimesine hem "işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan" hem de "âlim ve ilmî hüküm sahibi" mânalarını vermektedir. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî ise hikmetin anlamını kısaca "mânaları idrak etmek" şeklinde açıklamaktadır (*Divânü'l-edeb*, I, 200). Batı kaynakları, Arapça hikmetin Kitâb-ı Mukaddes'in birçok yerinde "zihnî kabiliyet, ustalık" anlamında kullanılan İbrânîce *hokhmah* kelimesiyle aynı semitik köke dayandığını belirtir (*ER*, VI, 415; *EJd.*, XVI, 558).

İbn Manzûr, hikmetin özellikle Allah'a nisbeti halinde "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek" mânasına geldiğini belirtir. Hikmet ve hüküm kelimeleri "bilmek" (ilim) ve "anlamak" (fıkıh) mânalarında eş anlamlı olur. Meselâ, "Ona -Hz. Yahyâ'ya- çocuk iken hüküm verdik" (Mer-yem 19/12) âyetinde geçen hüküm "bilme ve anlama" mânasıyla hikmet demektir. "Bazı şiirler vardır ki hükümün / hikmetin ifadesidir" meâlindeki hadisin (aş. bk.) farklı iki rivayet şekli de bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu gösterir. Ancak hükümün ilim ve fıkıhla birlikte yargıda bulunmak (kazâ) anlamında da kullanıldığı belirtilmelidir. Nitekim Allah'a "hakîm" denilmesi öncelikle hükümün O'na ait oluşundandır. İnsana nisbet edilmesi halinde hikmetin "dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma" anlamına geldiğini belirten İbn Manzûr eski Araplar'ın "muḥakkem" kelimesini "hikmetli, tecrübeli, olgun kimse" mânasın-

da kullandığını söyler ve beşerî hikmetin tecrübî birikimle ilgisine dikkat çeker (*Li-sânü'l-'Arab*, "hkm" md.). Klasik sözlüklerin verilerini modern tarzda yeniden derleyen Lane hikmetin ilk anlamını "cahilâne davranışlardan alıkoyma şey" olarak belirlemiş, hikmetin bilgi ve hükümle alâkasının yanı sıra davranışla ilgisine de dikkat çekmiştir (*Lexicon*, II, 617).

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin, "Hikmet insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir" şeklindeki tanımında dönemindeki felsefî telâkinin etkisi açıkça görülmektedir. Hikmetin "ilim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz" gibi anlamlarına işaret eden Cürcânî, kelimenin bazı tamlamalar içinde kazandığı mânaları da belirtmektedir. Buna göre "ilâhî hikmet" (el-hikmetü'l-ilâhiyye) beşerî güç ve iradenin yönlendiremediği, kontrol edemediği, maddeden arınmış ontolojik gerçekliğe sahip varlıkların durumlarını araştıran bir ilmin adı olup bu tanımıyla metafizik disiplinini ifade etmektedir. Cürcânî, hikmetin daha özel kullanımlarını da vererek şeriat ve tarikat ilimleri çerçevesinde "dile getirilmiş hikmet" (el-hikmetü'l-mantûk bihâ) ve sadece bazı mânevî seçkinlere has olan "dile getirilmeyen hikmet" (el-hikmetü'l-meskût anhâ) kavramlarından söz etmektedir (*Ta'rifât*, "el-hikme, el-hikmetü'l-ilâhiyye", "el-hikmetü'l-mantûk bi-hâ", "el-hikmetü'l-meskût 'an-hâ" md.leri). Tehânevî, bunların yanında "hikmet ilmi" (ilmü'l-hikme) tabirinin felsefe karşılığında kullanıldığını belirtmekte, hikmetin akfî gücün itidalini ifade eden tanımıyla tasavvufî kazandığı, "nefsin ve şeytanın âfetlerini ve bunlardan koruyucu mânevî riyâzet yollarını bilmek" şeklindeki anlamını da aktarmaktadır (*Keşşâf*, I, 370).

Kur'an-ı Kerîm'de hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir; ayrıca üç defa "mülk", birer defa da mev'iza, hayır, âyet kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır; "hikmetün bâliga" terkibi ise bizzat Kur'an-ı Kerîm'i ifade eder. Bu kelimelerin hikmetle birlikte kullanılması, hikmetin hangi anlamda delâlet ettiği hususunda çeşitli yorumlara yol açmıştır. Kur'an terminolojisine dair günümüze ulaşmış en eski metinlerden biri olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinde hikmetin beş "vech"i olduğu belirtilmektedir. 1. Kur'an'da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler (meselâ bk. el-

Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/113), 2. Anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm (Meryem 19/12), 3. Nübüvvet (el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20), 4. Kur'an'ın tefsiri (el-Bakara 2/269), 5. Bizzat Kur'an (en-Nahl 16/125). Râgıb el-İsfahânî ise hikmet terimini "ilim ve akıl-la gerçeği bulma" şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında "eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak", insan için kullanıldığında "mevcûdatı bilip hayırlar işlemek" anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür, fakat her hüküm hikmet değildir. Hikmete "Kur'an tefsiri, Kur'an ilmi" ve "nübüvvet" karşılıkları da verilmiştir (el-Müfredât, "hkm" md.).

Müfessirler Kur'an'da yer alan hikmet terimini çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. İbn Cerîr et-Taberî, "Onlara kitap ve hikmeti öğretir" âyetiyle (el-Bakara 2/129), "Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir; ancak akıl sahipleri düşünürler" meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/269) yorumlarken bu terimi etraflıca ele almıştır. Ona göre verildiği belirtilen hikmet "söz ve fiilde isabet"tir. Ayrıca Taberî, te'vil ehlinin ikinci âyetteki hikmeti "Kur'an ve onun anlaşılması, sünnet, dini bilmek, din hakkında derin anlayışa sahip olmak ve dine uymak" gibi çeşitli şekillerde açıkladıklarını kaydeder. Bakara sûresinin 29. âyetini yorumlarken Taberî hikmet için şöyle demektedir: "Hikmet, bilgisi ancak resulün beyanıyla idrak edilebilecek olan ilâhî hükümleri bilmek, bu hükümleri ve bunların delâlet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Dolayısıyla hikmet, hak ve bâtılın arasını ayırıcı özelliğiyle hükümden alınmıştır" (Câmi'u'l-beyân, I, 557-558; III, 89-91). Müfessire göre hikmet nebevî misyonun bir yönüdür. Peygamberin kendisine indirilen kitabı öğretme sürecinde ilâhî hükümleri nasıl açıklayacağını bilmesine ve onları bildirmesine, ayrıca bu şekilde elde edilen bilgiye hikmet denir. Taberî, Hz. Dâvûd'a verildiği kaydedilen (el-Bakara 2/251) mülkün siyasî otorite (sultan), hikmetin ise nübüvvet olduğunu belirtmektedir (a.g.e., II, 632).

Zemahşerî, Allah'ın dilediğine büyük bir hayır olarak verdiği hikmeti (el-Bakara 2/269) "ilim ve amel uygunluğu" şeklinde yorumlamıştır. Ona göre âyetin devamından da anlaşılacağı üzere Allah'ın katında hakîm ilmiyle amel eden âlimdir (el-Keşşâf, I, 396). Ancak bu yorum, mü-

fessirin hikmeti nebevî bilgidен bağimsız bir bilgi ve davranış şekli olarak tanımladığı anlamına gelmemektedir. Zira kendisi, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile davet et" (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyetle geçen hikmeti "gerçeği açıklayan, şüpheli gideren delil, sahih ve muhkem söz" olarak tanımlamakta, bu âyetle hikmetle kastedilen şeyin doğrudan doğruya Kur'an olabileceğini söylemektedir (a.g.e., II, 435).

Fahreddin er-Râzî de Kur'an'daki hikmet terimi üzerinde önemle durmuştur. Bakara sûresinin 269. âyetini yorumlarken Mukâtil b. Süleyman'ın eserine dayanarak hikmetin dört anlamı olduğunu kaydetmekte, bu anlamların ortak yönünün ilim olduğunu, ancak doğruyu bilmenin yanında doğruyu yapmanın da hikmete dahil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Râzî'ye göre Hz. İbrâhim'in, "Rabbim, bana bir hüküm ihsan et!" anlamına gelen duasındaki (eş-Şuarâ 26/83) hüküm kelimesi nazarî hikmete, "Ve beni sâlih kimseler arasına kat" şeklindeki ifadesi de amelî hikmete delâlet etmektedir (Mefâtihü'l-gayb, VII, 67-68; benzeri bir yorum için bk. Sadreddîn-i Şîrâzî, I, 21). "Eşyanın hakikatini bilme, güzel ve isabetli işler yapma" anlamındaki hikmet Allah'ın yalnızca peygamberlere veya müslümanlara bir lutfu değildir. Sonuçlardan sebeplere gidebilen tefekkür fiili esasen akfî bir yöneliştir; ancak doğru bilgiye ulaşan akıl sahibi, hikmete sadece kendi akfî başarısıyla ulaştığına inanırsa ona ulaşmasını mümkün kılan gerçek sebebi kavrayamamış, dolayısıyla hikmetten uzaklaşmış olur (Fahreddin er-Râzî, VII, 69). Bununla birlikte hikmetin Kur'an'da "nübüvvet" mânasına geldiği yerler de vardır (meselâ bk. el-Bakara 2/251). Fahreddin er-Râzî, "Allah ona (İsâ'ya) kitabı (yazmayı), hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek" meâlindeki âyetle (Âl-i İmrân 3/48) ilgili olarak hikmetin Tevrat ve İncil'den önce zikredilmiş olmasını, ilâhî kitaplara ait sırların ancak akfî ve şer'î ilimlerin kavranmasıyla öğrenilebileceğine bağlamakta, bundan kutsal kitaplarıdaki derin anlamların kavranabilmesi için hikmetin bir ön şart olduğu anlamını çıkarmaktadır (a.g.e., VIII, 54). Müfessir, kendisinden önce benzeri bir yorum yapmış olan İbn Rüşd'ü takip ederek (aş. bk.), "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt ile davet et; onlarla mücadeleleri en güzel şekilde yap" (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyetle geçen hikmeti "kesin delillere dayanan bilgi" şeklinde açıklar. Bu bilgilerle

temellendirilmiş olan davetin hedef kitlesi Râzî'nin "araştırmacı hakîmler, hikmet sahipleri" dediği entelektüel zümredir (a.g.e., XX, 138-140). Zemahşerî gibi Râzî de Lokmân'a verildiği bildirilen hikmetin (Lokmân 31/12) ilim-amel uygunluğu olduğu görüşündedir (a.g.e., XXV, 145).

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, hikmete verilen çeşitli anlamların sonuç olarak Kur'an veya Sünnet'e delâlet ettiğini belirtmektedir (el-Câmi', III, 330). "Onlara kitabı ve hikmeti öğretir" (el-Bakara 2/129) meâlindeki âyetin tefsirinde hikmetin "kitabın doğru yorumu ve uygulanması" anlamıyla sünnet kavramına yaklaştığını söyleyen Kurtubî (a.g.e., II, 131), Bakara sûresinin 231. âyetindeki hikmeti, "kitapta nas olarak bulunmayan şeyler hakkında Resûlullah'ın dilinden Allah'ın muradını açıklayan sünnet" şeklinde tefsir etmektedir (a.g.e., III, 157). Buna karşılık Râzî gibi Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr de hikmetin peygamberliğe hasredilemeyeceğini ileri sürmektedir. Müfessire göre hikmet, en yüksek beşerî tecellisi nübüvvet olan daha kapsamlı bir kavramdır. Zira hikmetin peygamber olmayanlara da verildiği bilinmektedir (Tefsîrû'l-Kur'an, I, 322).

XIX. yüzyıl müfessirlerinden Şevkânî'nin klasik tefsirlerin hikmet kavramıyla ilgili açıklamalarına yeni bir şey ilâve etmediği görülmektedir (Fethu'l-kadîr, I, 241-242, 291, 395; III, 203; IV, 237). Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, klasik açıklamaları nakletmenin yanı sıra bazı dikkat çekici yorumlar da yapmıştır (Rûhu'l-me'ânî, I, 387; II, 173; III, 41; IV, 166). Âlûsî, Allah'ın dilediği kimseye verdiği hikmetin (el-Bakara 2/269) nebîler hakîmi ve hakîmler nebîsi olan son peygamberin getirdiği şer'î bilgilere nisbeti içinde anlaşılması gerektiğini, Allah'ın verdiği hikmetin Demokritos, Eflâtun, Aristo ve Câlî-nûs gibi filozofların yahut onların izinden gidenlerin görüşleri anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., III, 42).

Çağdaş müfessirlerden Reşîd Rızâ hikmeti, "insan iradesini hayrın ifadesi olan faydalı amele sevkeden doğru bilgi" şeklinde tanımlamaktadır. Hikmetin aleti ise verdiği hüküm kesin olan akıldır. Hikmetin zihinde depolanmış mâlûmattan farkı ise iradeyle olan ilişkisidir. Nitekim Reşîd Rızâ'nın hocası Muhammed Abduh da ahlâkî davranışların belirlenip yönlendirilmesinde hiçbir etkinliği olmayan ve ancak teorik tartışmalarda ortaya çıkan tasavvur ve hayallerden ibaret bilgileri hik-

met saymamıştır. Bundan dolayı Abduh, "Allah hikmeti dilediğine verir" âyetini "Allah o kimseye olgun bir akılla bu akli en güzel şekilde kullanma iradesini verir" şeklinde yorumlamıştır. Reşid Rızâ'ya göre Abduh'un bu yaklaşımı, İbn Abbas'tan rivayet edilen "Hikmet Kur'an'ı anlamaktır" sözüyle uygunluk içindedir. Çünkü Kur'an'daki doğru yolu gösteren hükümleri illet ve hikmetleriyle bilmek, insanın sâlih amel işlemesini engelleyen vesveseleri yok edecek olan gerçekleri bilmek demektir (*Tefsîrü'l-menâr*, III, 75-77).

Son devir Türk müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi tefsirinde hikmetin açıklanmasına geniş yer ayırmıştır. Onun açıklamaları, büyük ölçüde eski müelliflerin yaptığı hikmet tanımlarının tahlilinden ibarettir. Muhammed Hamdi'ye göre kelimenin kök anlamı iyiliği elde etmeyi ve kötülüğe engel olmayı içerdiğinden fayda kavramıyla alâkası vardır. Öte yandan hikmet sebep kavramıyla da ilgilidir, fakat sebepten daha genel bir anlam taşımaktadır. Çünkü hikmet sebepten önce bulunabileceği gibi nihai faydadan sonra da bulunabilir. Yani hikmet "sebebin sebebi" yahut "amacın sonucu" anlamına gelebilir. Bu çerçevenin dışındaki en genel anlamıyla hikmet "doğru bilgi ve faydalı iş" demektir. Ancak hikmet, nazari bilgiden ziyade amelî bilgiye veya doğrudan doğruya amelin kendisine nisbet edilir. Nitekim hikmeti "sözde ve fiilde isabet" olarak tanımlayan âlimler kavramın bu yönüne işaret etmiş, aynı şekilde hikmeti "fıkıh" kelimesiyle karşılayan âlimler de ilim-amel bütünlüğünü kastetmişlerdir. Bu tesbit, "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar" (Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "İmâret", 175) hadisinde geçen "tefakkuh" kelimesinin ilmi genişlik ve onunla tutarlı olabilecek amelî tutumu birlikte içeren anlamına da uygundur (*Hak Dini*, II, 916-917). Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'yı hatırlatır şekilde, ilâhî bir lutf olan insan aklının hikmeti elde etmedeki rolünü de belirten Elmalılı, nazari bilgilerin ahlâkî fiiller için gerekli olmakla birlikte yeterli olmayacağını, doğru bilginin hikmet vasfını kazanabilmesi için hayata geçirilmesinin şart olduğunu vurgulamaktadır (*a.g.e.*, II, 924).

Hikmet kelimesinin hadislerde de Kur'an'daki anlamları doğrultusunda çeşitlilik arzettiği görülmektedir. "Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır" (İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlim", 19) meâlindeki hadis müslümanların, işleri-

ne yarayan bilgiyi ve doğru sözü kimden ve nereden geldiğine bakmaksızın alabileceklerine işaret etmiş, bu durum dış kültürlerden uygun biçimde faydalanmaya meşruiyet kazandırmıştır. "Şüphesiz bazı şairler var ki hikmettir" hadisi de (Buhârî, "Edeb", 90; Tirmizî, "Edeb", 69; İbn Mâce, "Edeb", 41) Câhiliye şairlerini düşük karakterli olarak tanıtan uyarıya rağmen (eş-Şuarâ 26/224-227) genel olarak şiirde hikmet aranabileceğini belirtmesi bakımından dikkat çekicidir. Hz. Peygamber zaman zaman büyük sahâbilerin faziletlerinden söz ederken onların şahsiyetlerini hikmetle irtibatlandırmıştır. "Ben hikmet eviyim, Ali onun kapısıdır" (Tirmizî, "Menâkıb", 20) anlamındaki sıhhati tartışmalı hadis (*DîA*, II, 376) hikmetin ilim, nübüvvet ve sünnet kavramlarıyla bağlantısını vurgulaması yanında nebevî hikmeti kavrama hususunda Hz. Ali'nin şahsiyetini örnek olarak gösterir. Rivayetlere göre Resûl-i Ekrem Abdullah b. Abbas hakkında da, "Allahım, ona hikmeti ve kitabın te'vilini öğret!" (*Müsned*, I, 269; İbn Mâce, "Muḥaddime", 11); "Allahım, ona kitabı öğret!"; aynı kaynaktaki diğer bir rivayete göre ise, "Allahım, ona hikmeti öğret!" (Buhârî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 24) diye dua etmiştir. İbn Abbas'tan da, "Resûlullah bana hikmet verilmesi -yahut iki defa hikmet verilmesi- hususunda duada bulundu" şeklinde bir rivayet gelmiştir (Tirmizî, "Menâkıb", 42). İbn Abbas'ın sahâbiler arasında Kur'an tefsirinde otorite sayılması ile yukarıdaki rivayetler arasında ilişki kurulduğunda bu hadislerde hikmetin "Kur'an'ın doğru anlaşılıp yorumlanması" anlamında kullanıldığı ortaya çıkar. Hadislerde hikmet belli bir kişiye nisbet edildiği gibi bir ükeye de nisbet edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Yemen'den gelen bir heyeti karşılarlarken onlara, "İman Yemenli'dir, hikmet Yemenli'dir" şeklinde iltifat etmiştir (Müslim, "İmân", 88, 89, 90). Bu hadisin, Lokmân'ın Yemen'deki Âd kavmine mensubiyetine atıfta bulunduğu öne sürülmüştür (Gutas, CI/I [1982], s. 78).

İslâm'ın ilk nesilleri arasında hikmet kelimesinin bazan Hz. Lokmân'a nisbet edilen sözler, bazan da tecrübe birikiminin ürünü özlü sözler anlamında kullanıldığını gösteren örneklerle çeşitli hadis kitaplarında rastlanmaktadır (*el-Muvaḥḥa*ʔ, "İlim", 1; Dârimî, "Muḥaddime", 34; Buhârî, "Edeb", 77). Edebî eserlerde de yer yer Lokmân'a ait olduğu söylenen "hikmet mecmuası"ndan söz edilirken bundan "mektûb fi'l-hikme" ifadesiyle iktibaslar-

da bulunulur (Câhiz, II, 65, 74, 76, 78, 149). Öte yandan ashap ve tâbiinden nakledilen sözler arasında da hikmete ulaşmayı teşvik edici ifadelerin yer aldığı ve hikmetin övüldüğü görülmektedir. Ancak bu tür hikmetli nakillerin Hz. Peygamber'in sözleri gibi dinî bir bağlayıcılığı olmadığı Buhârî'nin naklettiği İmrân-Büşeyr diyalogundan ("Edeb", 77) anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis kitaplarında, herhangi bir Arap hakîminin bütün söylediklerinin doğru kabul edilemeyeceği, bir hakîmin ağzından şeytânî sözlerin de çıkabileceği hususunda birtakım uyarılar yer almıştır. Nitekim Muâz b. Cebel, gelecekte sakınılması gereken fitneler arasında "hakîmin sapıklığı"nı da saymış, şeytanın hakîmin dilinden sapıkça fikirler yayabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6).

Câhiliye döneminde şair ve kâhinler gibi hakîmler de toplum hayatını yönlendirebiliyorlardı. Hakîmin tecrübesi, olgunluğu ve belâgattaki ustalığı sayesinde sarfettiği hikmetli sözler kabilenin duygu ve düşüncelerinde derin izler bırakıyor, bu hikmetler yaygınlaşıp anonimleştiğinde mesel adını alıyordu. Câhiliye devrinin meşhur hakîmleri arasında Hanîfler'in bilgisi olan Ümeyye b. Avf el-Kinânî, Kays kabilesinin hakîmi Mer'â b. Zarb el-Udvânî, Kureys hakîmlerinden Hâşim b. Abdümenâf, Abdülmuttalib ve Ebû Tâlib'in adı sayılmaktadır. Bunlara, Câhiliye dönemindeki şöhretleri İslâmiyet'ten sonra da devam eden Kus b. Sâide ile Eksem b. Sayfî de eklenmelidir (Abdullah Abdülcebbar, s. 260, 270, 308-309; Mustafa Abdürrâzık, s. 105-112).

İslâmî dönemde genellikle "emsâl" ve "edep" başlığı altında derlenen kitaplarda Câhiliye devrindeki hikmet anlayışını yansıtan örnekler de yer almaktadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emsâl*, Ebû'l-Fazl el-Meydânî'nin *Mecma'u'l-emsâl*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Cemheretü'l-emsâl* adlı eserleri bunların başlıcalarıdır. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî Arap edebiyatında hikmet, seci, mesel ve nâdire arasındaki farklılıklara temas ederken son üç terimin hikmetle irtibatını göstermiştir. Buna göre hikmet, varlıkta gizli olan gerçeğin açığa çıkarılıp lafza dökülmesidir. Seci ise hikmetin kafiye söz halinde tertip edilmesidir. Mesel, avam ve havassın sevinçli ve sıkıntılı günlerindeki duygu ve düşüncelerini dile getiren sözler olup hikmetin en belîğ şeklidir. Nâdire de yalnızca seçkinler arasında şöhrat bulan "sahih hikmet"tir (*Divâ-*

nü'l-edeb, I, 74). Câhiliye devri fikir hayatının Arap emsâl literatüründe yer aldığını söyleyen çağdaş araştırmacı Muhammed Tefvîk Ebû Ali'ye göre Arap hikmetini meselden ayıran özellik onun soyut karakteridir. Mesel soyutlaşınca bir tür hikmete, hikmet yaygınlaşınca anonim mesele dönüşmüş olur. Bundan dolayı eski müellifler hikmeti emsâl kitaplarında dercetmişlerdir (*el-Emsâlü'l-'Arabiyye*, s. 147-150).

İslâmî dönemde yazılan başlıca edep kitapları, müslüman entelektüel zümrenin ilgi alanına girmiş bulunan eski şahsiyetlere ait hikmetli sözleri zikretmiş, bunları sahiplenmiş ve korumuştur (meselâ bk. İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 55; *Uyûnû'l-aḥbâr*, II, 119, 122). Bu tür eserlerde hikmetin ehli olmayana verilmemesi gerektiğine dair eski uyarılara da rastlanmaktadır. Meselâ İbn Kuteybe Hz. İsa'nın şu sözünü nakleder: "Domuzların boynuna inci takmayın, çünkü onun kadrini bilmezler. Hikmeti aramayana vermeyin, zira hikmet inciden de değerli olup bunu istemeyenler domuzdan daha kötüdür" (*Uyûnû'l-aḥbâr*, II, 124; krş. Matta, 7/6; başka örnekler için bk. s. 123, 129).

Edep literatürünün ünlü isimlerinden İbn Abdürrabbih'in *el-'İkdü'l-ferid* adlı eserinde (II, 215), "Hikmet müminin yitiğidir ..." hadisinin bir başka versiyonu yine Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "İsterse müşriklerin dilinden olsun hikmeti alın" sözüyle birlikte kaydedilmekte, böylece farklı kültürlerle ait hikmetin kaynağına bakılmaksızın müslüman muhitine aktarılmasının meşruiyeti vurgulanmış olmaktadır. Yine *el-'İkdü'l-ferid*'de, İslâm öncesi dönemde bir Himyerî melikinin huzurunda geçen diyalogda hikmete yapılan atfın (II, 256) Hasan-ı Basrî gibi bir müslüman âlimin, Erdeşir'in ve Lokmân Hekim'in hikmete dair sözleriyle (II, 259, 278) aynı hakikat tasavvurunda birleştirildiği görülmektedir. Tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte hikmet teriminin daha çok "felsefe, felsefî ilim, akfî ilimler" karşılığında kullanımı yaygınlık kazanmış, felsefî geleneğin etkisiyle ahlâka dört temel faziletin ilkinde de hikmet denilmiştir (diğerleri şecaat, iffet, adalet). Kelâm ilminde daha ziyade gâiyet* meselesi çerçevesinde ele alınan hikmet, fıkhîta da şer'î hükümlerin vazedilişinde şâriin gözettiği amaçları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Tasavvufta ise hikmet genellikle ilham yoluyla verilmiş bâtın bilgisi yahut mârifetle özdeşleştirilmiştir (aş. bk.).

Grekçe felsefî eserlerin Arapça'ya tercümesi sırasında "felsefe" şeklinde Arapçalaştırılmış olan Grekçe "phila-sophia" kelimesinin "hikmet sevgisi" anlamına gelmesiyle bağlantılı olarak hikmet terimi felsefî anlamlar kazanmış ve zamanla İslâm felsefî ilimler sisteminin genel adı yahut bu sistemde yer alan metafizik, tıp ve hatta Abdurrahman el-Hâzinî'nin *Mizânü'l-hikme* adlı eserinde görüldüğü üzere mekanik gibi ilimlerin özel adı olmuştur. İslâm dünyasında ilk müslüman filozof olarak kabul edilen Ya'kûb b. İshak el-Kindî, "phila-sophia"nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte zaman zaman hikmet terimini de kullanmıştır. Esasen Kindî felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak tanımlamakta ve filozoflar için "hükemâ" tabirine yer vermektedir (*Resâ'il*, I, 172, 173; ayrıca bk. FİLOZOF), ayrıca hikmeti dört temel faziletin ilki olarak göstermektedir (a.g.e., I, 177). Yine Kindî, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği "hikmetler hikmeti" olarak adlandırmıştır (a.g.e., I, 173).

Fakat İslâm dünyasında hikmet kelimesinin felsefe anlamında kullanılışı Kindî'den bir hayli gerilere gitmektedir. Tercüme faaliyetinin başlangıç döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça'dan Arapça'ya çeviren İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) felsefe anlamında kullandığı hikmeti ilim (teori) ve amel (pratik) şeklinde iki kısma ayırmıştır (*el-Mantık*, s. 2). Ayrıca kendisinin yaptığı *Kelîle ve Dimne* tercümesinde hikmeti "felsefî bilgi" karşılığı olarak kullanmıştır. Bu tercüme yazdığı girişte eserin hikmet ve eğlenceyi birleştirdiğini, dolayısıyla her seviyeden insana hitap edecek şekilde kaleme alındığını, ancak eserdeki asıl fikirlerin "feylesüf" a has bir seviyede anlaşılabilirliğini belirtmiştir (*Kitâbü Kelîle ve Dimne*, s. 55, 63). Ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm dünyasında telif edilmiş ilk sistematik tıp kitaplarından biri olan eserine *Firdevsü'l-hikme* adını vermiştir. Bu eserde hikmet kelimesi hem tıp hem felsefe anlamında kullanılmıştır. Zira Taberî tıp ilminin küçük âlem olarak insan tabiatıyla, felsefenin de büyük âlem olan kâinatla meşgul olduğunu düşünmekte, filozoflar hakkında hükemâ tabirini kullanmaktadır. Huneyn b. İshak'ın *Nevâdiru elfâzî'l-felâsifeti'l-hükemâ' ve âdâbü'l-mu'allimîne'l-kudemâ'* adlı eserinde de hükemâ filozoflar anlamındadır. Me'mûn tarafından kurulan Beytülhikme'de çalıştığına göre İbn İshak'ın hikmetten felsefeyi anlaması ta-

biidir. Ayrıca eserinde İslâm öncesi felsefe akademilerine atfen "büyütü'l-hikme" tabirini kullanmaktadır (Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s. 253). Kindî ile birlikte Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (*Mefâtihü'l-ülûm*, s. 153), Şehristânî (*el-Milel*, II, 58), Ebû'l-Hasan el-Âmirî (İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 362) gibi müslüman âlim ve düşünürler de felsefeyi hikmetin kendisi değil hikmet sevgisi, hikmetin talep edilmesi ve sistemli şekilde araştırılması olarak anlamışlardır. İhvân-ı Safâ açıkça, felsefe adı verilen çabanın hikmetin araştırılması demek olduğunu yazmaktadır (*Resâ'il*, I, 48). İbn Miskeveyh de hikmeti onu araştıranlar için Allah'ın en büyük lutfu olarak değerlendirilmekte, hikmeti araştıran kimselerin aydınlanıp arınacağını, hikmete ulaşip bu bilgiyle kurtuluşa erenlerin ruhunda hikmet tohumları yeşereceğini ve bundan daha değerli bir şeyin düşünülmemeyeceğini belirtmektedir (*el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 285-286). *Muhtârü'l-hikem* adlı eserin müellifi İbn Fâtik ise Eflâtun'a nisbet ettiği sözlerde (s. 135) aynı ana fikri yansıtır. Felsefenin hikmet sevgisi, hikmeti talep yahut tercih şeklinde kavrandığı ve mutlak hikmetle yalnızca Tanrı'nın nitelendirildiği yolundaki Pisagoryen yaklaşım (İbn Fâtik, s. 62; Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s. 169, 328), isimlerinden biri hakîm olan Allah'a inanan müslümanlar için de mâkuldü ve bundan dolayı Eflâtun'un "phila-sophia"yı "Tanrı'ya benzemek" şeklinde tanımlanmış olması müslümanlar için aynı anlam çerçevesine yerleşiyordu. Buna göre filozof hikmet peşindeyken Tanrı'nın hakîm oluşu sebebiyle beşerî kapasitenin elverdiğince ilâhî bir niteliğe özenmiş olmaktadır (İhvân-ı Safâ, I, 225).

Fârâbî, Allah'ın hem âlim hem hakîm olduğunu belirtirken hikmeti "en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek" şeklinde tanımlamakta (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 47-48; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45), aynı tanımı başka bir eserinde nazarî felsefe anlamında hikmet için de yapmakta, konusu beşerî davranışlar olduğu için amelî hikmete ancak mecazen hikmet denilebileceğini belirtmektedir (*Fusûlü'l-medenî*, s. 48). Fârâbî'nin bu tanımını daha sonra İbn Sînâ felsefî bir disiplin olarak metafizik hakkında tekrarlayacaktır (*eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, I, 5, 15). Metafizik anlamındaki hikmetin ilkeleri yakînî önermeler, metodu bir şeyi her yönden teemmül, amacı ise insanın ulaşabileceği nihâî bilgiyle nihâî sebepleri kavramaktır. Böylece Fârâbî, yöntemi ve amacı baki-

mından hikmeti cedel ve safsatadan ayırdığını düşünmektedir (*Kitâbü'l-Burhân*, s. 62). Metafizik anlamındaki hikmet ilimlerin en önde geleni, en mükemmeldir (*Tahşîlû's-sa'âde*, s. 88). Fakat filozof başka bir eserinde tabii ilimleri de hikmetin kapsamı içine alır (*Fuṣûlün münteze'a*, s. 52). Fârâbî'ye göre hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim ruhun var oluş amacı kendisini nihaî mutluluğa ulaştıracak olan hikmet ve fazilettir (*Fuṣûlû'l-medenî*, s. 48, 74). Fârâbî hakîmin öncelikle filozof olduğunu söyler. Nitekim Eflâtun ile Aristo'yu uzlaştırmak için yazdığı esere *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîm meyn* adını vermiştir.

Fârâbî'den İbn Sînâ'ya kadar geçen ara dönemde felsefe çevrelerinin hikmete verdiği anlam belirginleşmeye başlamıştır. Meselâ İhvân-ı Safâ *Resâ'il*'in birçok yerinde hükemâyî filozoflar anlamında kullanılmaktadır. X. yüzyılın ikinci yarısında Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi İbn Ferîğün, ilimleri şematik yöntemle tasnife çalıştığı eserinde felsefeyi "hikmet ilmi" olarak karşılamış, İhvân-ı Safâ'nın din âlimleri ve filozoflar ayrımını da (*Resâ'il*, III, 29-32) "ehlû'l-mille" ve "ehlû'l-hikme" tabirleriyle ifade etmiştir (*Cevâmî'u'l-ülûm*, s. 135, 143-144). Bu yaklaşım, Belhî'nin diğer öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin görüşlerinde aynen devam ettirilmiştir (*el-İ'lâm*, s. 80-89).

Ebû Zeyd el-Belhî ve Âmirî ile Kindî okulunun belli bir iz bırakmasının ardından Horasan felsefe muhitinin yetiştirdiği en büyük sima olan İbn Sînâ, hikmetin felsefî terminoloji içindeki yerini ve bir felsefî terim olarak tanımını açık bir şekilde belirlemiştir. Filozofa göre gerçek anlamda hikmet metafiziktir (el-felsefe-tû'l-ülâ). Zira hikmetin daha önceki düşüncülerce ifade edilmiş olan "en üstün mâlûmun en üstün bilgisi", "en doğru ve en kesin bilgi", "varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi" şeklindeki üç tanımı ancak metafizikte karşılığını bulmuştur. Mutlak anlamda hikmet konusu, yöntemi ve kesinlik değeri bakımından bu üç tanımın gereklerini yerine getirebildiği için metafiziktir. Matematik, fizik, mantık, siyaset ve ahlâk gibi ilimler özellikle konu ve kapsamı bakımından mutlak anlamda hikmet sayılmaz; çünkü bunlar metafizikten farklı olarak cüzî varlık alanlarını inceler (*eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, I, 5-15). İbn Sînâ hikmeti şu şekilde tanımlamıştır: "Beşerî gücün elverdiği nisbette insanî nef-

sin kavramları tasavvur etmek, nazarî ve amelî doğruları tasdik etmek suretiyle kemale ermesidir" (*Uyûnû'l-hikme*, s. 16).

İbn Sînâ'nın ünlü yorumcularından Fahreddin er-Râzî filozofun *Uyûnû'l-hikme* adlı eserine yazdığı şerhte bu tanımla ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'ye göre insanın ulaşabileceği kemal nefsanî, bedenî ve ruhi olmak üzere üç türdür. Hikmet nefsanî kemalle ilgilidir. İnsanî nefsin ise bilen ve yapan olarak iki temel gücü vardır. İlkinin görevi doğruyu bilmek, ötekinin görevi bedeni doğru davranışlar istikametinde yönlendirmektir. Bilme gücü ölümden sonra da devam edeceğinden yapma gücünden daha üstündür. Bu gücün kemali tasavvur ve tasdik olmak üzere iki aklî fiilde kendini gösterir. Tasavvur mahiyetlerin eksiksiz tanımına ulaşmak, tasdik de varlık hakkında dış dünyadaki gerçekliğe uygun çıkarımlarda bulunmaktır. Yapma gücünün kemali ise bedenin ifrat ve tefrite sapmasını engelleyecek şekilde itidalli davranışlar üzerinde olmasını sağlamaktır. Tanıma bu iki güç açısından bakan Râzî, İbn Sînâ'nın kemal fikrini yalnızca teorik akıl yönünden düşündüğünü, bu fikri, erdemli fiiller için kusursuz bir meleke kazanmayla ilişkili olarak ele almadığını belirtmektedir (*Şerhu Uyûnû'l-hikme*, II, 3-4). Ancak İbn Sînâ'nın diğer bir risâlesinde yer alan hikmet tanımı, varlık hakkında nazarî bilgi edinmenin yanı sıra kazanılması gereken fiilleri edinmeyi de kapsamakta, ayrıca kemale erecek nefsin âhirette en büyük saadete ulaşacağı vurgulanmaktadır (*Aksâmû'l-ülûmî'l-akliyye*, s. 104-105).

İbn Miskeveyh'e göre kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmet Allah'tan neşet etmektedir. Gerek hakiki filozoflar gerekse peygamberler varlığa sirayet eden bu hikmeti öğretmişlerdir (*el-Fevzû'l-aşgar*, s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128). Şu halde var oluşun hikmeti hakkında bilgilenmek, insanın kâinatı aydınlatıcı olacağından hikmet bilgisi erdemli bir hayata ve saadetin kazanılmasına da katkıda bulunur. İbn Miskeveyh'in, ahlâkî hikemiyat literatürü çerçevesinde kaleme aldığı *el-Hikmetü'l-hâlide*'sinin adı bile hikmetin evrenselliği ve sürekliliği fikrini vurgulamaktadır.

Ünlü optik bilgini İbnü'l-Heysem, felsefenin yararları üzerine yazdığı *Maḳāle 'an Şemerâti'l-hikme* adlı eserinde o dönemin felsefe çevrelerindeki hikmet an-

layışını ortaya koymuştur. Ona göre de hikmet bütün doğruları bilmek, yararlı bütün şeyleri yapmaktır. İnsan, kendisini öteki canlılardan ayıran akıl sebebiyle saadet talebinde bulunma eğilimindedir. Buradaki saadet gerçek anlamdaki iyiye yahut bizâtihi kendisi için istenen iyiyi idraktan ibarettir. Dolayısıyla hikmetin kavranması saadetin ta kendisi olmaktadır. Hakîm olmayan insan eksik insan olup onu ancak kuvve halinde insan saymak gerekir. Hakîm olan insan ise bilfiil eksiksiz insandır; kendini gerçekleştirmiş ve bu özelliğiyle öteki canlılardan ayrılmıştır (*Maḳāle 'an Şemerâti'l-hikme*, s. 17-22).

XII. yüzyılın başlarında İbn Fâtik'in kaleme aldığı *Muhtârû'l-hikem ve meḥâsinü'l-kilem*, o dönemde artık iyice belirginleşen hikmet tasavvurunu felsefe tarihi perspektifinden yansıtmaktadır. Eserin giriş bölümünde çeşitli âyet ve hadislerle desteklenerek ortaya konan hikmet anlayışı, hikemiyat literatürünün öteki örneklerinde de yer alan anlayışa uygundur. Buna göre hikmet evrenseldir ve hakikatin ifadesi olan "hikmet kelimesi" vârit olduğu kaynağın ne olduğuna bakılmaksızın benimsenir. Bu anlayış, "Hikmet müminin yitiğidir ..." hadisine dayanmaktadır. Hatta İbn Fâtik eserinin adını da bu hadisten hareketle koymuş gibidir. Ancak müellif bu hikmetleri alırken seçici davrandığını belirtmektedir. Bu seçmede "sözû işitip en güzeline uymak" (bk. ez-Zümer 39/18) düsturunun da belirleyici olduğu daha eserin ismindeki "meḥâsinü'l-kilem" tabirinden anlaşılmaktadır.

Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerfâ ilâ mekârimi's-şerîf* adlı kitabında hikmet terimine yaklaşımı felsefî anlayışın esere sirayet ettiğini göstermektedir. Müellife göre şeriâtın ahlâkî değerleri (mekârimü's-şerîa) başlangıcı itibarıyla öğrenmek ve bunun yanı sıra iffetli, sabırlı ve adaletli olmak suretiyle nefsi arındırmak; sonucu açısından da hikmet, cömertlik, yumuşak huyluluk ve ihsanla vasıflanmaktır. Öğrenim faaliyeti hikmeti, iffet cömertliği, sabır şecaati ve yumuşak huyluluğu, adalet de fiillerin doğru ve dengeli olmasını sağlar (s. 34). Hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramları İslâm filozoflarının başlangıçtan beri ahlâk öğretisinde işledikleri dört temel fazilettir. İsfahânî, şer'î ahlâkın bu dört fazileti kazandırarak nefsin arındırılması prensibine dayandığını belirtmektedir. Bunlardan ilim ve hikmet akıl gücünün, iffet ve cömertlik şehvet gücünün, şecaat ve yumuşaklık öfke gü-

HİKMET

cünün ıslahına bağlı faziletlerdir (a.g.e., s. 48). Bu açıklamada felsefî gelenekle dinî gelenekteki fazilet anlayışının birleş-tirildiği görülmektedir.

İsfahânî, hikmetin akfî fazilet şeklinde-ki anlamı yanında daha genel anlamları üzerinde de durmaktadır. En genel tanı-mıyla hikmet faydalı olan her ilme, doğ-ru olan her amele verilen isimdir. İsfahâ-nî ayrıca hikmetin çeşitli bakış açılarından yapılmış farklı tanımlarını vermek-tedir. Bunlardan biri “varlıkların hakika-tini bilmek” şeklindedir. Bu tanımda var-lıkların hakikatinden maksadın onların küllî yönleri olduğunu belirten İsfahânî, bunu varlıklara ait bütün cüz’î yönlerin insan aklı tarafından kuşatılamayacağı gerçeğine dayandırmaktadır. Hikmetin amele ilişkin olan tanımı “tutkuları gerektiği şekilde öldürmek”, felsefenin tanımını andıran üçüncü tanımı ise “beşerin gü-cü el verdiği nisbette takip edilecek siya-set bakımından yaratıcıyı taklit etmek”-tir. Bu da ilmi cehalete, adaleti zulme, cömertliği cimriliğe, yumuşaklığı sefihli-ğe üstün tutmakla olur. İsfahânî’ye göre hikmet, ilimlerin dayandığı küllî kavram ve temel değerlerin yanı sıra bu ilimlerin organik bütünlüğünü ifade eden bir an-lam taşımaktadır. İsfahânî, çok dikkat çe-kici bir vurguyla hikmetin şeriat termi-nolojisinde “akfî ilimler” anlamında kulla-nıldığını, Kur’ân-ı Kerîm’de hikmetin ki-taptan ayrı anıldığını, kitabın ancak va-hiyle, hikmetinse akılla anlaşılabilen ko-nuları “resm ettiğini” belirtmektedir. Ona göre kitap ve hikmetin Allah’tan inzâl edildiğinin âyetlerde belirtilmiş olması onların farklılığından ortadan kaldırmaz; bunlar birinin diğerine olan ihtiyacı sebe-biyle birlikte anılmıştır. Zira kitap olma-saydı akıl şaşkınlığa düşer, akıl olmasay-dı kitap yararsız kalırdı. “Kitabı hak ve mîzan ile indirdi” (eş-Şûrâ 42/17) meâlin-deki âyetle geçen “mîzan”la hikmetin kastedildiğini belirten İsfahânî hikmete iki tür insanın, zihnî kapasitesi elverişli, mümince yaşayan, iyi bir öğreticisi bulu-nan, yeterli ömre sahip kişi ile Allah’ın kendisine ilâhî feyiz ve hikmetin kapılarını açtığı, cömertliğinin anahtarlarını ver-diği ve bununla kendisini saadetin zirve-sine yükselttiği kimsenin ulaşabileceği kanaatinde (a.g.e., s. 104-105). İsfahânî’nin düşüncesine göre toplumda hik-met ehli konumları bakımından siyasî otoritenin altında bulunmakta, fakat seç-kinlerin fikir ve duygu dünyalarını şekil-lendirmektedir. Yöneticiler de bu seçkin-ler arasından çıktığına göre hikmetin top-

lumda önemli bir kılavuz rolü oynadığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 88-89, 158).

İsfahânî’nin hikmet terimine felsefî an-lamlar yüklemesi, XII. yüzyıl başlarında din ilimleriyle meşgul olan bazı kesimlerin de hikmet ve felsefe arasında alâka kuran felsefî metinlerden etkilendiğini göster-mektedir. XII. yüzyılda Şehristânî’nin, di-nî ve felsefî inançlar üzerine yazdığı *el-Milel ve’n-nihâl*’de Grek filozoflarının öğretilerini sık sık hikmet terimini kulla-narak aktarmış olması da terimin felsefî anlamıyla kendini kabul ettirdiğini gös-termektedir. Şehristânî’ye göre filozof-lar Hint, Arap, Rum hükemâsı olarak sı-nıflara ayrılır. Hintli filozoflar peygamber-liği reddeden Berâhime, Arap filozofları Câhiliye bilgeleridir. Rum hükemâsı ise “hikmetin sütunları” olarak anılan eskiler, Aristocular (Meşşâiyyûn), Stoa ekolünden (ashâbü’r-revâk) oluşan sonrakilerle aslın-da İran hükemâsı sayılması gereken İslâm filozoflarından meydana gelmekte-dir. Bunların yanında, inançlarında hik-metle yıldızlara tapmayı birbirine karış-tırmış olan Sâbiiler vardır (*el-Milel*, II, 58-95, 119, 158).

Eş’arî ilim muhitinde yetişmiş olmakla birlikte kendine has bir fikrî macerayı tec-rübe ederek dinî tefekkür sahasında yep-yeni sentezlere varmasıyla tanınan Gaz-zâlî’nin hikmet kavramına bakışı bu du-rumuyla paralellik göstermektedir. Onun en önemli eseri olan *İhyâ’ü ‘ulûmü’d-dîn*’de hikmete daha ziyade ilim kelime-sinin kapsamı içinde anlam verilmekte-dir. Hatta İsfahânî’nin yöneticilerle ilgili tasnifini hemen hemen aynen ictibas eden Gazzâlî, *ez-Zerî’a* müellifinin “as-hâbü’l-hikme” şeklinde adlandırdığı kesimi “Allah’ı ve onun dinini bilen, nebîlerin vârisi âlimler” olarak tanımlamakta (*İh-yâ’*, I, 13), peygamberlerden sonraki en şerefli kesimin âlimler olduğunu söyler-ken buna hikmetin akılla idrak edildiği ve üstünlüğünün buradan kaynaklandığı hu-susunu da ilâve etmektedir. Nitekim *İh-yâ’*’daki “Kitâbü’l-‘ilm” bölümünde hik-mete yapılan atıflar ilim kelimesinin kap-samı içinde yer almaktadır (meselâ bk. I, 8, 9, 11, 13). Gazzâlî *İhyâ’*’da felsefe kar-şılığında hikmet terimini kullanmamak-tadır. Bununla birlikte kendisine atfedilen *er-Risâletü’l-ledünniyye*’de felsefî ilimler için “el-ulûmü’l-hikemiyye” tabiri-ne rastlanmaktadır (s. 93, 99). Gazzâlî’nin hikmete verdiği gerçek anlam onun tasavvufî epistemolojisine yansır. Buna göre insan ya beşerî yahut rabbânî öğre-nimle ilimleri tahsil edebilir. Hükemânın

tefekkür yoluyla ortaya koyduğu nazarı ve ameli ilimler bir kişiden öğrenilerek ve yeni birikimler ilâve edilerek nesilden nesile intikal eder. Rabbânî öğrenim ise ya va-hiy yahut ilham yoluyla gerçekleşir. İlkine nebevî, ikincisine ledünnî ilim denir. Hik-metin ne olduğu ledünnî ilimle kavrana-bilir ve bu mertebeye ulaşmamış insana “hakîm” denemez. Çünkü Bakara sûresi-nin 269. âyetinde belirtildiği gibi hikmet Allah’ın bağışlarındandır. Böyle bir merte-beye ulaşanların ise artık çok fazla tahsi-le ihtiyaçları kalmaz (a.g.e., s. 102-107). Şu halde Gazzâlî için hikmetin gerçek an-lamı “ledünnî ilim”dir.

Felsefî eserlerle meşgul olan fikir çev-relerinin XII. yüzyılın sonlarına doğru hik-met terimini felsefe karşılığında yaygın şekilde kullandıkları görülmektedir. Me-selâ Ebû’l-Berekât el-Bağdâdî İslâm fel-sefesinin mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât dallarına ilişkin ünlü eserine *Kitâbü’l-Mu’teber fi’l-hikme* adını vermiştir. Fi-lozof felsefî ilimler için “el-ulûmü’l-hike-miyye” ve “fünûnü’l-hikmeti’l-burhâniyye”, felsefî araştırma yöntemi anlamın-da da “en-nazarü’l-hikemî” tabirlerini kullanmaktadır (I, 3, 4; II, 277, 289; III, 6).

Yine bir XII. yüzyıl düşünürü olan Şehâ-beddîn es-Sühreverdî el-Maktûl’ün “hik-metü’l-İşrâk” adını verdiği felsefî öğretisi doğu İslâm dünyasında hayli etkili ol-muştur. Her ne kadar Endülüs felsefe ge-leneğinde İbn Tufeyl -kendi deyimine gö-re- “meşrûkî hikmetin sırlarını açıklamak üzere” kaleme aldığı *Hay b. Yakẓân* adlı eseriyle İşrâkî yaklaşımı bir ölçüde günde-me getirilmişse de felsefî tasavvuf yahut tasavvufî felsefe denilebilecek hikme-tü’l-İşrâk öğretisi sistemli bir tarzda Süh-reverdî tarafından ortaya konmuştur. Ay-nı zamanda filozofun baş eserinin adı olan hikmetü’l-İşrâk tabiri aslında kadîm bir hikmet geleneğine ısrarla atıfta bulu-nur. Sühreverdî kendini, geleneğin özel-likle eski Yunan ve İran kollarının İslâm düşünce dünyasında buluştuğu kimse olarak görmektedir (Kutluer, *İslâm’ın Kla-sik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 105-143; ayrıca bk. HİKMETÜ’L-İŞRÂK).

İbn Rüşd’ün, felsefî araştırmanın din karşısındaki meşruiyetini temellendirmek için kaleme aldığı eseri *Faşlü’l-makâl fi mâ beyne’l-hikme ve’ş-şer’â mine’l-ittisâil* adını taşımakta ve eserde yer yer felsefe karşılığında hikmet terimi kulla-nılmaktadır. Filozof astronomi, geometri gibi felsefî ilimler için bazan ilim, genel-likle de “sînâa” tabirini kullanmakta ve Aristo gibi o da hikmete “sanatlar sanatı”

demektedir (*Faşlû'l-makâl*, s. 28). Herhalde filozofun bu tabirden maksadı, metafizik dahil bütün felsefî disiplinlerin hikmet kavramının çatısı altında toplanmış olduğuna işaret etmektir. Nitekim umumi felsefe literatürü için de “hikmet kitapları” tabirini kullanmıştır (a.g.e., s. 29). “Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde tartış” (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyete getirdiği yorumda onun hikmeti felsefenin burhanî yöntemi şeklinde anladığı görülür. İbn Rüşd’e göre ilâhî mesajın anlaşılması ve yorumlanmasında hikmet yolunu felsefe, güzel öğüt yolunu vaaz ve nasihat, en güzel şekilde tartışma yolunu da kelâm (yahut cedel) ilmi temsil etmektedir ve muhatapın seviyesine göre bu üç yoldan birine başvurmak gerekmektedir (a.g.e., s. 30-32).

Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eserinde de İbn Rüşd hikmet terimini, teleolojik anlamları bir yana bırakılacak olursa felsefe karşılığında kullanmaktadır. Eserinin bir yerinde (s. 410), hikmet kavramıyla varlıklar hakkında burhanî yöntemin gerektirdiği şekilde nazarî bilgi edinmeyi kastettiğini belirtmiştir. Ancak bu hikmet bilgisine dinler, geniş kitleler içindeki entelektüel farklılıkları göz önüne alarak daha genel bir yolla ulaştırırlar. Felsefe ise yalnızca belli sayıdaki entelektüeli muhatap almıştır. Buna rağmen filozofları ilgilendirecek seviyedeki hakikatlere “tembih” yoluyla işaret etmeyen bir şeriata rastlanmamaktadır. Hikmet peygamberler (ehlül'l-vahy) arasında daima var olmuştur. Bundan dolayı, “Her nebî hakîmdir, ancak her hakîm nebî değildir” sözü meşhur olmuştur. Zira bu âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğu bildirilmiştir (a.g.e., s. 582-584). Filozof, gerek Eş'arî kelâmına ait belirli kabullerin şer'î ve akfî hikmete, dolayısıyla bizâtihi akla aykırı bulunduğunu (a.g.e., s. 476), gerekse Gazzâlî'nin filozofları bazı konularda tekfir etmesinin hem şeriata hem de hikmete karşı işlenmiş bir hata olduğunu ileri sürerken (a.g.e., s. 587) hikmeti açık şekilde felsefe anlamında kullanmaktadır.

Müteahhirin kelâm geleneğinin en büyük isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin de hikmet ve hakîm terimlerini zaman zaman felsefe ve filozof karşılığında kullandığı görülmektedir. Râzî gençlik dönemi eserlerinden sayılan, İbn Sînâ felsefesinin gölgesi altında yazdığı *el-Mebâhîşü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin konusunu, hikemî ilimlerin en şerefli saydığı ilâ-

hiyyât ve ona bağlı olarak tabîyyât şeklinde belirlemiştir (I, 90). Yine onun *Muḥaṣṣalü'efkârî'l-müteḥaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müteḥellimîn* başlığını taşıyan eserinin adında âlimler ve kelâmcılardan ayrı bir grup olarak zikredilen filozofların “hükemâ” tabiriyle anıldığı görülmektedir. Son döneminde bir İslâm metafiziğinin temellerini atmak üzere kaleme aldığı *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserinde de Allah'ı bilmenin iki temel yolunun metafizikçi filozofların istidlâlî yolu ile mutasavvıfların riyâzet yolu olduğunu belirtirken istidlâlî yolu takip eden kelâmcıları da ilk gruba dahil etmiş gibidir (I, 53).

Tasavvuf tarihinde teosofik bir sistem kuran Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Kur'an'da adları geçen peygamberlerin hangi hikmetlerle gönderildiğini anlatan *Fuṣûṣü'l-ḥikem* ile *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinde hikmet ve hakîm kavramları üzerinde yoğunlaşmış, özellikle bunlardan ikincisinde bu kavramı müstakil bölümler halinde yorumlamıştır. Buna göre hikmet özel bir bilgidir. Hikmet kelimesinin kök anlamı da dikkate alındığında bilgiyi hikmet adını alacak şekilde özel kulan ondaki yönlendirici ve hükmedici niteliklerdir. Gerçek anlamda hakîm, hikmetin bilgisine sahip olmakla kalmayıp bu bilgiyi kullanan, uygulayan ve onunla hükmedendir. Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî'nin de hikmet ehli dediği kimseler öncelikle peygamberler ve velîlerdir. Nübüvvet görevinin hikmetle olan irtibatından ötürü peygamberliğe ilişkin hikmetin o görevi yürütecek olana hükmetmesi kaçınılmazdır. Buna karşılık kendisine hikmet verilmiş kimse peygamber değil velî ise velâyetin hükmüyle değil içinde bulunduğu şartların hükmü gereğince davranmak durumundadır. Yani peygambere hikmet verilmiş olması onun görevi sebebiyle sahip olduğu konumu açıkça ilân etmesini gerektirirken velî kendisine verilen hikmetin sağladığı tasarruf gücünü uluorta açığa vurmamalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet her şeye hakkını vermedi, her şeyi yerli yerine koymayı sağlar. Mutlak anlamda hakîm her şeye yaratılışını veren Allah'tır (Tâhâ 20/50). O yarattığı şeyi en iyi bilen olduğuna göre her şeyi gerektiği gibi düzene de koymuştur. Kul ise eşyadaki ilâhî hikmetin farkına vardıkça bu bilginin hükmü altına girerek bilgelik yolunda ilerler. İbnü'l-Arabî, beşerî seviyede hikmetle ilmi birbirinden “hükmetme” bakımından ayırmaktadır.

Hikmetin ameli yönü onu yalnızca teorik bir bilgiden ibaret olmaktan çıkardığı gibi hükmedici yönü de mâluma tâbi olan ilmin aksine hikmetin sabit ve etkin özelliğini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet, eşyanın sabit ilkelerinin yahut bu ilkelere dayalı sabit düzenin verilmiş bilgisidir ve bu çok değerli özel bilgi hakîmin tutum, davranış ve tercihlerinde müşahhas hale gelir. Hakîm, eşyanın düzen ve işleyişinin hikmete uygun düştüğünü yani her şeyin bulunması gereken çizgiyi takip ettiğini bilir; bunun sonucu olarak da rızâ ahlâkını ve bu ahlâktan kaynaklanan faziletleri edinir (*el-Fütûḥât*, I, 269-270; IV, 257-259).

İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin yanı sıra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den de etkilendiği bilinen Molla Sadrâ'nın *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-'aqliyyeti'l-erba'a* adını taşıyan eserinde irfanî bir hikmet anlayışı ortaya konmuş olup eserin hemen başında yer alan felsefe tanımı İbn Sînâ'nın hikmet tanımını hatırlatmakta ve İbn Sînâ'da olduğu gibi hikmet felsefeyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Hikmet, nesnelerin en mükemmel tarzda var olmasının sebebini teşkil ettiği için şerefli. Varlığı olduğu gibi bilmek, esasen saf iyilik olan varlığın dayandığı hikmeti bilmektir. Bu sebeple Bakara sûresinin 269. âyetinde belirtildiği üzere kendisine böyle bir hikmet verilmiş kimseye büyük bir hayır verilmiştir (I, 20-22).

İslâm'ın klasik çağında oluşan böyle bir ilim, hikmet ve felsefe anlayışını devralan Osmanlı düşünürleri de kendi entelektüel gelenekleri içinde benzeri anlayışları sürdürmüşlerdir. Osmanlı ilim anlayışını bir ölçüde yansıtan eserinde Taşköprizâde Ahmed Efendi, hikmet terimini felsefî ilimlerin sıfatı olacak şekilde “el-ulûmü'l-hikemiyye” terkinde kullanmaktadır. Ayrıca o, hikmeti felsefe ile özdeşleştirmekte, meselâ hikmetin üstatları arasında Eflâtun, Aristo ve Fârâbî gibi filozofları zikretmektedir. Yine hikmetin İslâm dünyasındaki ileri gelenleri arasında İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn-i Tûsî'yi saymaktadır. Taşköprizâde ayrıca hikmet kelimesinin ahlâk ilmindeki anlamını da şu şekilde aktarmaktadır: “İnsan aklının kemali olan hikmet, aptallık denilen tefrit noktasındaki reziletlerle cerbeze denilen ifrat noktasındaki reziletin orta noktasıdır” (*Miftâḥu's-sa'âde*, I, 311-312, 314-316, 318, 320, 405-406).

Kınalızâde Ali Efendi de İslâm ahlâk felsefesi geleneğine uyarak hikmeti adalet,

iffet ve şecaatla birlikte dört ana faziletten biri olarak ele alan ve “nazarî kuvvetin itidali” şeklinde tanımlayan düşünürlerdendir. Kınalızâde ferdî, ailevî ve siyasî ahlâk konulu üç bölümden oluşan eserini “hikmet-i ameliyyeye dair” diye takdim etmektedir. Eserinin birinci kaynağı durumundaki *Ahlâk-ı Nâsırî*’nin müellifi Nasîrüddîn-i Tûsî’yi de “hakîm-i kâmil, feylesûf-ı fâzıl” gibi unvanlarla överek onu bir müceddid hakîm diye nitelemektedir. Ayrıca Celâleddin ed-Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’siyle “kitâbhâne-i hikmet”i süslediğini belirten Kınalızâde, “tahkikât-ı hikemiyye”nin şartlarını taşımasına rağmen kolay anlaşılacağı için yaygınlık kazanan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’sinden sonra hikmet-i ameliyyenin amaçlarını kapsayan Anadolu Türkçesi’yle yazılmış bir ahlâk kitabına duyulan ihtiyacı belirtmektedir. Kınalızâde’nin genel hikmet tanımı ise şöyledir: “Hikmet, mevcûdât-ı hâriciyyeyi nefsü’l-emrde ne halde ise ol hal üzere bilmektir; velâkin tâkat-ı beşeriyye vefâ ettikçe ve kudret-i insâniyyede mümkün olduğu mikdar”. Bu tanımda amelin yer almadığını özellikle belirten Kınalızâde, bazı filozofların, kapsamını ameli de içine alacak şekilde genişletip hikmeti “insan zihninin ilim ve amelle donanıp her iki alanda da istenilen yetkinliğe ulaşması” şeklinde tanımladığını belirtmektedir. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin “hikmet varlığının mahiyetini bilmektir” şeklindeki tanımını da aktardıktan sonra Kınalızâde, hâricî varlıkları yani zihnin dışında var olanları güç ve iradede bağımsız olup olmamalarına göre ikiye ayırmakta, bağımsız olanları konu edinmiş felsefî ilimleri “hikmet-i nazariyye”, bağımlı olanları “hikmet-i ameliyye” olarak adlandırmakta, böylece felsefedeki teorik-pratik ayrımını tekrarlamış olmaktadır (*Ahlâk-ı Alâî*, I, 8-12, 54).

Kâtib Çelebi *Keşfü’z-zunûn*’da, “İlmü’l-hikme” başlığı altında klasik İslâm felsefesi geleneğinin yaygın felsefe tanım ve tasniflerini vermekte, bu konuda geniş ölçüde İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdi’ye dayanmaktadır. Bunun sebebi ise hikmet ilmini yani felsefî ilimleri Meşşâî ve İsrâkî akımların yaklaşımı doğrultusunda incelemek istemesidir. Bu incelemede dikkat çeken bir husus, tercüme faaliyetleriyle Fârâbî ve İbn Sînâ dönemlerini tanıttığı kısa bir İslâm felsefesi tarihinden sonra İslâm âlimlerinin hikmet ilimlerinde şeriata aykırı unsurlar bularak İslâm akaidi için kelâm ilmi adıyla bilinen bir disiplin geliştirdiklerini, fakat da-

ha sonra gelen kelâmcıların felsefeden şeriata aykırı olmayan unsurları alıp kelâmı felsefeyi bir senteze tâbi tuttuklarını ve bu öğretinin İslâm felsefesi haline geldiğini yazmasıdır. Ancak Kâtib Çelebi’ye göre müteahhirin kelâmı, özellikle tabiat felsefesiyle ilgili konuları reddetmek amacıyla felsefeden aldığı için hem İbn Rüşd ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi müslüman filozofların hem de bazı gayri müslim filozofların reddiyelerine mâruz kalmış, sonuçta delillerin tartışılabilirliği bakımından kelâm ilmi felsefe ile aynı konuma gelmiştir (*Keşfü’z-zunûn*, I, 676-685). Öyle anlaşıyor ki Kâtib Çelebi, kelâmın felsefesi üzerine ortaya çıkan düşünce geleneğinin bir tür İslâmî hikmet yahut özgün İslâm felsefesi haline geldiğini tesbit etmekle birlikte Doğu’da Tûsî, Batı’da İbn Rüşd’ün kelâma yönelttiği felsefî eleştirilerin anlamlı olduğunu da farkındaydı.

Saçaklızâde Mehmed, Sübkî’nin *Mu’îdün-ni’âm ve mübidün-nikâm* adlı eserinden Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların izinden giden bir grubun bu filozofların sistemlerine “İslâmî hikmet”, kendilerine de “İslâm hakimleri” adını verdikleri, aslında bunlara ancak “sefihler, cahiller” denilebileceği şeklinde bir görüş aktarmakta, kendisi de bu görüşe katılmaktadır (*Tertibü’l-‘ulûm*, s. 231-232).

Erzurumlu İbrâhim Hakî tasavvufî çizgiyi takip ederek hikmeti velilere has, kaynağı ilâhî ilham olan, öğretimle kazanılmayıp riyâzetle elde edilen bir bilgi sayar. “İlm-i hâl, ilm-i irfân, ilm-i aşk, ilm-i bâtın, ilm-i ledûn, ilm-i sudûr, ilm-i kulûb” adlarıyla da anılan ve esasen Allah’ı bilmekten ibaret bulunan hikmet gerçek bilgidir. Bu hikmete sahip olan kimse “hakîm-i ilâhî” adıyla anılır. Velilere has bir lutuf olan ilâhî hikmet, kalpler tesiri bakımından ilâhîden üstün olduğu için hakîm-i ilâhî ulemâdan daha şereflidir (*Ma’rifetnâme*, s. 429-432, 457-458).

Özellikle İsrâkiliğin ortaya çıkmasından sonraki dönemde yetişen âlimler, artık durgunluk sürecine girmiş olan felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneğin çerçevesi dışına çıkmadan hikmet konusunu işlemeye devam etmiş, ancak Batı ile ilmî ve fikrî münasebetin kurulması üzerine hikmete modern bir anlam yüklemeye başlamışlardır. Nitekim Tanzimat aydınları hikmet terimini zaman zaman modern anlamıyla felsefe karşılığında kullanmışlardır. Meselâ Ahmed Vefik Paşa’nın *Hikmet-i Târih* adlı eseri bir tarih felsefesi kitabıdır. Aynı şekilde Münif Mehmed Pa-

şa’nın Voltaire, Fontenelle ve Fenelon’dan derlediği *Muhâverât-ı Hikemiyye* tam anlamıyla bir felsefî diyaloglar kitabıdır. Münif Paşa’nın *Hikmet-i Hukûk* adıyla bir hukuk felsefesi kitabı yazdığı da bilinmektedir. Ali Suâvî’nin hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Ahmed Midhat Efendi de bu tavrı benimseyerek hem İslâm hem de Batı felsefesi için hikmet veya hikemiyat tabirlerine yer vermiştir. Onun *Şopenhavr’ın Hikmet-i Cedidesi* adlı eseri bu anlayışın bir ifadesidir. Türk pozitivistizmin öncüsü olan Beşir Fuad, Fransız ansiklopedistlerini ulûm ve fûnuna vâkıf olmaları sebebiyle hakîm olarak anmaktadır. Ahmed Şuayb da pozitivistizm teriminin Türkçe karşılığı olarak “hikmet-i müsbe-te” tabirini kullanmaktadır (Karakuş, s. 47, 52, 58, 77-79, 83, 91-92).

II. Meşrutiyet’ten sonra hikmet yerine felsefe teriminin kullanılması hususunda daha rahat davranıldığı görülmektedir. Ancak Cumhuriyet döneminde Mustafa Şekip Tunç gibi âlimler hikmetle felsefeyi birbirinden ayırmışlardır. Tunç’a göre felsefe, ilmî sonuçlar arasındaki sistematik ilişkileri açıklamaya yönelik objektif bir tavır, hikmet ise hayat ve kâinatın insanın iç dünyasından hareketle kavrama eğilimidir. Felsefenin soyut, nazarî ve ispatçı özelliğine karşılık hikmet hayatın kendisine ve gerçeğine yönelik olan sezgiye dayanır (a.g.e., s. 272-274).

Bugün Türkiye’de felsefe terimi müstaklil bir akademik alanı ve araştırma disiplini ifade ederken hikmet kavramı yalnızca düşünce tarihine yönelik çalışmalarda kullanılmaktadır. İslâm düşünce tarihi boyunca hikmet, ilim ve felsefe terimleri arasında kurulan irtibatın günümüz entelektüel muhiti için bir anlam ifade etmesi, İslâm ilim ve fikir mirasının yeniden keşfine yönelik araştırmaların ilham verici sonuçlara ulaşmasıyla mümkün olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, “hkm” md.; Cevherî, *eş-Şihâh*, Beyrut 1404/1984, V, 1901-1902; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkm” md.; a.mlf., *ez-Zer’â ilâ mekârimi’ş-şer’îa*, Beyrut 1400/1980, s. 34, 48, 88-89, 104-105, 158; Lisânü’l-‘Arab, “hkm” md.; et-Ta’rifât, “el-hikme”, “el-hikmetü’l-ilâhiyye”, “el-hikmetü’l-mantûk bi-hâ”, “el-hikmetü’l-meskût ‘an-hâ” md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 370-371; Lane, *Lexicon*, II, 617; *el-Muvatta’*, “‘ilim”, I; *Müşned*, I, 269; Dârimî, “Muḥaddime”, 27, 28, 32, 34; Buḥârî, “‘ilim”, 10, 15, “Edeb”, 77, 90, “Fezâ’ilü’ş-şahâbe”, 24, “Aḥkâm”, 3, “İtişâm”, 13, “Zekât”, 5; Müslim, “İmân”, 88, 89, 90, “İmâret”, 175; İbn Mâce, “Zühd”, 15, “Edeb”, 41, “Du‘â”, 3,

"Muḳaddime", 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim", 19, "Edeb", 69, "Menâkıb", 20, 42; İbnü'l-Mukaffa', *el-Manṭıḳ* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1978, s. 2-3; a.mlf., *Kitâbü Kelîle ve Dimne* (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1950, s. 55, 63; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Ali Özek), İstanbul 1993, s. 28-29; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 32, 76-80, 93, 103; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl* (nşr. Abdülmecid Katâmiş), Mekte 1400/1980, s. 34; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme* (nşr. M. Zübeyr es-Siddîkî), Berlin 1928, s. 1-3, 5, 8, 559, 620; Kindî, *Resâ'il*, I, 97, 172-173, 177; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 65, 74, 76, 78, 149; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 55; a.mlf., *Üyünü'l-aḥbâr*, II, 117-130; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 557-558; II, 632; III, 89-91; IV, 140; İbn Abdürabbih, *el-İk-dû'l-ferid*, II, 215, 254, 256-257, 259, 278, 325, 382; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 47-48; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 45; a.mlf., *Fusûlû'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler* (trc. Hanîfî Özcan), İzmir 1987, s. 43-44, 48, 74; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Manṭıḳ 'inde'l-'Arab* içinde), Beyrut 1987, s. 62; a.mlf., *Taḥşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âlî Yâsin), Beyrut 1403/1983, s. 88; a.mlf., *Fusûlün münteze'a* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1971, s. 52; İshak b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Divânü'l-edeb* (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer – İbrâhîm Enîş), Kahire 1394/1974, I, 74, 200; İbn Ferîğün, *Cevâmî'u'l-ülûm* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 135, 143-145; Ebû'l-Hasan el-Amîrî, *el-İlâm bi-menâkıbı'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb), Beyrut 1979, s. 80-89; Hârizmî, *Mefâtiḥu'l-ülûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 153; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemhere*, I, 7, 569; İbn Miskevayh, *el-Fevzû'l-aşgar* (nşr. Sâlih Udayme), [baskı yeri yok], 1987 (Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128; a.mlf., *el-Hikmetü'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1953, s. 285-288, 362, 370; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭıḳ* (I), s. 10; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 5, 15; II, 300; a.mlf., *Üyünü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1993, s. 16; a.mlf., *Aḳsâmü'l-ülûmî'l-aḳliyye* (Tis'ü Resâ'il içinde), İstanbul 1298, s. 104-105; İbnü'l-Heysem, *Maḳâle 'an şemaretü'l-hikme* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1411/1991, s. 17-22; Serâfi, *el-Üşûl*, I, 9; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 48-98, 225; III, 29-32; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve meḥâsinü'l-kilem* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 1-3, 34, 62, 135; Gazzâlî, *İḥyâ'* (Beyrut), I, 8, 9, 11, 13, 22, 38; III, 18; a.mlf., *er-Risâletü'l-le-dünniyye* (Mecmû'atü'r-Resâ'ilü'l-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, s. 91, 93, 98-100, 102-103, 107; Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl* (Ebû'l-Fazl), I, 7-8, 381-382; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), I, 396; II, 435; III, 231; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 58-95, 119-158; İbn Rüşd, *Faṣlû'l-maḳâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1969, s. 28-29, 30-32; a.mlf., *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 40, 410, 476, 582-584, 587; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd 1358, I, 3, 4, 277; III, 6, 289; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, VI, 189; VII, 67-69; VIII, 54; IX, 80; X, 133; XX, 138-140; XXV, 145; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 90; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Bey-

rut 1407/1987, I, 53; III, 279; a.mlf., *Şerḥu'Üyünü'l-hikme* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Tahran 1415, II, 3-4; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, I, 269-270; IV, 257-259; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 131; III, 157, 330-331; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 46-49; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-Mısıriyye), I, 322; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa'âde*, I, 311-312, 314-316, 318, 320, 405-406; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248, I, 8-12, 54; Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, Kum 1368 ḥş., I, 20-22, 25; Keşfü'z-zunûn, I, 676-685; Saçaklızâde Mehmed, *Tertibü'l-ülûm* (nşr. M. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 231-232; İbrâhîm Hakkî Erzurûmî, *Ma'rîfetnâme*, Kahire 1263/1847, s. 429-432, 457-458; Şevkānî, *Fethu'l-kadir*, I, 241-242, 291, 395; III, 203; IV, 237; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, I, 387; II, 173; III, 41-42; IV, 166; Mustafa Abdürâzık, *Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1933, s. 105-112; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, III, 75-77; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 915-932; S. H. Blank, "Wisdom", *IDB*, IV, 852-861; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muḥdeşe 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 60, 96, 124, 129; a.mlf., *Eflâtûn 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 4, 62, 67, 156, 158-159; a.mlf., *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 164, 169, 253, 328; *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-ülûm 'inde'l-'Arab* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 188; Abdullâh Abdülcebbâr, *Kıṣṣatü'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-âsri'l-Câhilî* (nşr. M. Abdülmutîm el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 259-264, 270-271, 281-282, 308-309; M. Tefvîk Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabiyye ve'l-âsri'l-Câhilî*, Beyrut 1408/1988, s. 36-37, 42, 48-50, 147-150; İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 276-279; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., *Akil ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 147-180; Rahmî Karakuş, *Felsefe Serüveni-miz*, İstanbul 1995, s. 47, 52, 58, 77-79, 83, 91-92, 272-274; Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *JAOS*, CI/1 (1981), s. 49-86; Abdül'azîm el-Mut'înî, "el-Hikme ve'l-meşel ve't-temsîl: nazarât fi uşûlihâ ve ḥaṣâ'işu'el-belâğîyye", *Buḥûşû Kûliyyeti'l-luğatü'l-'Arabiyye*, sy. 2, Meḥâşû 1404-1405, s. 127-176; Cl. Huart, "Hikmet", *IA*, V/1, s. 481; Robert B. Y. Scott, "Wisdom; Wisdom Literature", *EJd.*, XVI, 558-563; M. H. Lichtenstein, "Hokhmah", *ER*, VI, 415-418.



İLHAN KUTLUER

□ KELÂM. Kelâmcılar, dil âlimlerinin hikmeti "hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk" şeklinde açıklamalarından da hareketle bu konuyu Allah'ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine "nazarî hikmet", ikincisine "amelî hikmet" adını vermişlerdir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 384-385; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 279).

Mâtürîdî hikmeti "tam uygunluk" (isabet) olarak tanımlar. "Her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde de ifade edilebilen bu tanım aynı zamanda "adl" in de karşılığıdır (*Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 97; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 362^b). Hikmet gizli menfaat ve maslahatlar hakkında Allah'ın özel bilgisidir (İbnü'l-Vezîr, s. 181). Başka bir ifadeyle en değerli şeyleri en iyi şekilde bilmektir. En faziletli ve yüce varlık Allah olduğundan O'ndan başka hiçbir varlık nesnelerin künhünü ve bütün yönlerini bilemez, dolayısıyla gerçek hakîm O'dur. Sanatların inceliklerine vâkıf olan ve onları mahâretle uygulayan insanlara da hakîm denebilir, ancak onlardaki mükemmellik de Allah'a mahsustur (Gazzâlî, *el-Maḳşadü'l-esnâ*, s. 130). Hikmetin karşıtı sefeh yahut abestir. Nitekim Pezdevî sefehî "hikmetten hâli olan şey" diye tarif eder (*Üşûlü'd-dîn*, s. 49). Gazzâlî "mânasız, ne red ne de kabul edilebilen şey" karşılığında kullanılan sefehî abesin eş anlamlısı olarak gösterir (*el-İktisâd*, s. 104).

Mâtürîdîler dışında kalan kelâmcılara göre Allah'ın fiilleri hâdis olduğundan hakîm ismiyle bağlantılı olan hikmet "ilim" mânâsına gelir ve O'nun zâtî bir vasfını oluşturur. Fiilleriyle ilgili olarak düşünüldüğünde ise hikmet Allah'ın mahlûkata ve insanlara yönelik faaliyetlerini kapsar ve her işi yerli yerinde yaptığını (muhkim) ifade eder (İbn Fûrek, s. 48; Kâdî Abdülcebbâr, V, 222; İbn Metteveyh, II, 173). Hikmet işlerin düzen ve inceliklerini, ayrıca onlardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini ihata etmek ve bütün yönleriyle bilmektir. "İh-kâm" düzen oluşturmak, bunu sağlam ve iyi bir şekilde yapma gücüne sahip olmak ve bunu uygulamaktır (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 105). Mâtürîdî âlimleri ise Allah'ın fiillerini kadîm saydıklarından ister ilimde ister fiilde olsun hikmeti Allah'ın ezelî-zâtî bir sıfatı olarak kabul ederler (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, s. 385-386; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 37).

Eş'arîler'in genel tarifine göre fiilde hikmet o fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi, sefeh ise bunun hilâfına vuku bulmasıdır (İbn Fûrek, s. 97; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 92^b-93^a). Mâtürîdîler ise fiilde hikmeti "sonucu iyi olan, hayırlı bir sonuca ulaşan" biçiminde, sefehî de bunun aksiyile tarif ederler (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 385; II, 712). Görünürde kötü zannedilen bazı nesne ve olayların hikmete aykırı telakkî edilmesi gibi bir yanlışlığa meydan vermemek için Mâtürîdîler'in bu tarifi tercih ettikleri anla-