

HAKİKAT
(الحقيقة)Mecazın karşısı olan lafız
(bk. MECAZ).**HAKİKAT**
(الحقيقة)Çeşitli anlamlarda kullanılan
felsefe ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekme; bir şeyi gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelen **ḥaqq** kökünden türetilmiştir (*et-Taʿrîfât*, “el-ḥaḳıka” md.). Araplar’da “hakikati himaye etme” tabiri yaygın olarak kullanılır ve buradaki hakikatten genellikle ırz, namus, vefa, dostluk, bayrak, sancak gibi değerler kasdedilirdi (Zevzenî, s. 208; *Lisânü'l-ʿArab*, “ḥḳḳ” md.). Hakikat (çoğulu ḥaḳāik) kelimesi Kurʾân-ı Kerîm’de geçmez. Bir hadiste yer alan “hakikatü’l-îmân” terkininde hakikat “hâlis, kûnh, mahz” kelimeleriyle açıklanmıştır (meselâ bk. İb-nü’l-Esrî, I, 278). Buhârî, “Kitâbü’l-îmân”ın on dokuzuncu babını hakikat değeri taşıyan ve taşımayan iman meselesine ayırmıştır. Burada, ilgili âyetlere (Âl-i İmrân 3/19, 85; el-Hucurât 49/14) atıfta bulunularak çeşitli bencil istekler ve duygusal endişelerden sıyrılıp İslâm’ı hak din olarak benimsemenin hakikat değeri taşıyan bir iman sayıldığı görülür. Diğer bazı hadis ve haberlerde yer alan “Allah’ı bilmenin hakikati, takvânın hakikati” gibi ifadelerde (meselâ bk. *Müsned*, V, 317; VI, 441-442; Buhârî, “İmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16) hakikat kelimesi “en doğru, en mükemmel olan” anlamında kullanılmıştır.

Râgıb el-İsfahânî, hakikatin başlıca anlamlarını “gerçek (sabit) ve var olan şey, doğru inanç, riyadan arınmış amel ve tam olarak maksada uygun düşen söz, ebedî olması dolayısıyla asıl gerçek hayat kabul edilmesi gereken âhiret (fıkıh ve kelâmda), bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız” şeklinde sıralamıştır (*el-Müfredât*, “ḥḳḳ” md.). Bunlardan özellikle ilki hakikatin asıl anlamını yansıtmakta olup diğerleri buna dayanan yan anlamlardır.

□ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Bir mantık terimi olarak hakikat (el-hakikatü’l-akliyye)

düşüncenin dış dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eder. Nitekim aynı mantıkî anlayışla **hak** terimi de “bir önermede hükmün gerçeğe örtüşmesi” şeklinde tarif edilmiştir (*et-Taʿrîfât*, “el-ḥaḳḳ” md.). Genellikle bir şey hakkında sorulan “nedir?” sorusunun cevabı o şeyin hakikatini ve dolayısıyla tanımını ifade eder (İhvân-ı Safâ, I, 262). Kindî, her tanımlananın hakikatinin tanımda bulunduğunu belirtir. Çünkü bir tanımda tanımlananın hem sûreti hem unsuru hem de illeti mevcuttur (*Resâʾil*, I, 26, 31).

İslâm felsefe tarihinde hakikat daha ziyade ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Fârâbî “şeyin hakikatini”ni “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye açıklar. Benzer bir yaklaşım, hakikat konusuna ilk defa metafiziğinde önemli bir yer veren İbn Sînâ’da da görülür. Ona göre her şeyin bir hakikati vardır ve o şey bu hakikatle kendi kendisi olur. Bu anlamda hakikat filozofun “özel varlık” (el-vücûdü’l-hâs) diye adlandırdığı ve “somut varlık” ile (el-vücûdü’l-isbâtî) karıştırılmaması hususunda uyarıda bulunduğu şeydir (*eş-Şifâ*, s. 31). İbn Sînâ’nın diğer bir açıklamasına göre hakikat, her bir varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliğidir (*en-Necât*, s. 505). Hakikati olmayanın ne dış dünyada ne de zihinde herhangi bir gerçekliğinden söz edilebilir. Meselâ bir üçgen tasavvuru çizgi (kenar) ve yüzeyden oluşan özel şekli düşündürür; böylece bu iki unsurla zihinde üçgenin hakikati gerçekleşir. Zira çizgi ve yüzey üçgenin maddî ve formel illetleridir. Zihinde tasarlanan bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi için ayrıca fâil ve gâil illetlere ihtiyaç vardır. İbn Sînâ’nın idealist anlayışına göre hakikat zihinde hâsıl olan ve kavranabilen gerçeklik, vücut ise ona sonradan katılan bu gerçekliğin zihin dışında sabit olan varlığıdır (*eş-Şifâ*, s. 31; a.mlf., *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 105). Bu açıdan bakıldığında Tanrı ve diğer varlıkların biri kendilerinde ve kendi varlıklarına özgü olan (vücûdî), diğeri de bizim zihnimizde tasavvur ettiğimiz ve bu anlamıyla bizim zihnimizde bulunan (zihnî) olmak üzere iki türlü hakikatinden söz etmek mümkündür (İbn Sînâ, *el-Mübâḥaḥât*, s. 157-158).

Cürcânî İbn Sînâ çizgisinden giderek bir şeyin hakikatini “o şeyi kendisi yapan” şeklinde tarif etmiştir (*et-Taʿrîfât*, “ḥaḳikatü’ş-şey” md.). Buna göre hakikat şeyin kendisi sayesinde var olduğu

cevheri, mutlak kavranabilirliğin kendisinden kaynaklanan tabiatıdır. Cürcânî’nin açıklamalarına göre, “Bu nedir?” sorusunun cevabı o şeyin mahiyetini, dış dünyada varlık kazanmış olması hakikatini, bazı gerekli ilintilere sahip bulunması zatını, diğer varlıklardan ayıran özellikler taşıması da hüviyetini belirler (a.g.e., “el-mâhiyye” md.).

Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini sürdüren İslâm filozofları Allah hakkında zât ve sıfat, mâhiyet ve vücûd veya hakikat ve vücûd gibi iki ayrı realiteden söz edilemeyeceği, Allah’ın zâtı dışında ezeli ve ebedî hakikatler olarak sıfatlar kabul etmenin O’nun her yönden birliği, basitliği (mürekkep varlık olmayışı) ve benzersizliği gerçeğine aykırı düşeceği, bu sebeple Allah’ın yalnızca zâtının hakikat kabul edilmesi, sıfatlara ise hakiki ve zorunlu birer varlık olarak bakılmaması, O’nun sadece selbî sıfatlarla nitelendirilmesi, sübûtî sıfatların hakikat sayılmayıp bunlarla ilgili lafızların aynı zâtın hakikatini ifade edecek şekilde yorumlanıp te’vil edilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır (meselâ bk. Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 30 vd.; a.mlf., *ʿUyûnü’l-mesâʾil*, s. 66; İbn Sînâ, *ʿUyûnü’l-ḥikme*, s. 57-59; a.mlf., *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 109-110). Başta Selefiler olmak üzere Ehl-i sünnet âlimleri bu düşüncelerden sıfatların inkâr edildiği sonucunu çıkararak filozofları şiddetle eleştirmişlerdir. Gazzâlî’ye göre Allah hem zâtı hem de sıfatları itibarıyla zorunlu varlıktır. Mâhiyetsiz ve hakikatsiz bir varlık düşünülemez; mâhiyet yok olunca hakikat, hakikat yok olunca da zât ortadan kalkar (*Tehâfütü’l-felâsife*, s. 148-149). Bu sebeple Allah’ın varlığı ve zâtı gibi mâhiyeti ve sıfatları da hakikattir. Onun hem zâtı hem sıfatları bir illetin eseri olmaksızın vardır ve ezeliden ebede varlığını sürdürür. Çünkü akıl, var olması için herhangi bir illete muhtaç olmayan bir kadîmin varlığını düşünebildiği gibi hem zâtı hem de sıfatları itibarıyla var olması için illete ihtiyacı olmayan kadîm bir mevsufu kabul etmeye de elverişlidir (a.g.e., s. 130-131).

Sıfatları hakikat saymayan görüşleri dolayısıyla filozoflara ağır eleştiriler yöneltenlerden biri de Takıyyüddin İbn Teymiyye’dir. İbn Teymiyye esmâ-i hüsnânın Allah için hakikat olduğunu, sadece Bâtınî Karmatîler’le filozofların bu gerçeği inkâr ettiklerini, buna gerekçe olarak da sıfatların hakikat sayılması halinde Allah ile insan arasında benzerlik doğacağını

ileri sürdüklerini belirtir. İbn Teymiyye'ye göre bu tür kaygılar bütünüyle temel- den yoksundur. Çünkü Allah ve insan iki ayrı gerçek varlık ve iki farklı zâttır. Böyle olunca Allah'ın zâtı gibi sıfatları da O'nun kendine özgü hakikatlerdir. Aynı durum insan için de geçerlidir. Bu anlamda Allah'ın arşa istivâsı dahi te'vil yoluna sapılmadan hakikat olarak kabul edilmelidir. Yine ona göre hakikat neyi ifade etmek için konulmuşsa onun için kullanılan lafızdır; ayrıca bir lafız hangi mânâ için konulmuşsa ve hangi mânâ için kullanılıyorsa o mânâya da hakikat denir. Buna göre ilim ve vücûd lafızları gibi istivâ lafzı da hâlikın istivâsı ve mah-lûkun istivâsı olarak farklı anlamlara gelir ve her iki konumda da aynı hakikatleri ifade eder. Şu halde Allah'ın sıfatlarını mecaz olarak değerlendirmek büyük bir cahilliktir (Mecmû'ü fetâvâ, V, 194-197).

Klasik kelâm kitaplarında bilgi problemi işlenirken başlıca üç sofist akım (sûfistâiyye) tarafından ileri sürülen eşyanın hiçbir hakikat değeri taşımadığı veya taşısa bile bunun bilinemeyeceği veya her şeyin ferdi kanaatlere göre değişen farklı hakikatlere sahip olduğu, böylece sabit hakikatlerin bulunmadığı şeklindeki görüşler kesin olarak reddedilmiş; eşyanın objektif hakikatlere sahip olduğu, bir şeyin zihindeki bilgisiyyle objenin hakikati arasında tam bir uygunluk bulunduğu genel bir ilke olarak benimsenmiş ve bu ilke, "Eşyanın hakikatleri sabittir" şeklindeki kategorik hükümler ifade edilmiştir. Bu münasebetle bilgi yanlışlarının varlığı kabul edilmekle birlikte bunların objektif hakikatin yokluğundan, izâfililiğinden veya kavranamaz olmasından, dolayısıyla bilginin imkânsızlığından değil duyu ve algı yanlışları veya bilgi araçlarının eksik ve kusurlu olması gibi ârizî sebeplerden kaynaklandığı da belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hâkik" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "hâkik" md.; *et-Ta'rîfât*, "el-hâkik", "el-hâkika", "hakikatü's-şey", "el-mâhiyye" m.d.leri; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 361-364; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 330-334; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemû'l-felsefî*, "hakikat" md.; *Müsned*, V, 317; VI, 441-442; Buhârî, "İmân", I, 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Kindî, *Resâ'il*, Kahire 1978, I, 26, 31; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 30 vd.; a.mlf., *Uyûn-ü'l-mesâ'il* (el-Mecmû'ü içinde), Kahire 1325/1907, s. 66; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 505; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât* (I), s. 31-32, 292; a.mlf., *el-Mübâhâşât*, Kum 1413, s. 157-158; a.mlf., *Uyûn-ü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 57-59; a.mlf., *el-İşârât ve't-ten-*

bihât, Tahran 1339, s. 105, 109-110; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1957, I, 262; Bağdâdî, *Uşûl-ü'd-dîn*, s. 6-7; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'al-lakât*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dârü'l-Beyân), s. 208; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Beyrut 1990, s. 130-131, 148-149; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hayriyye), I, 278; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, V, 194-197; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1408/1988, s. 13; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 59; L. Gardet, "Hâkika", *EI* (Fr.), III, 77-78.



MUSTAFA ÇAĞRICI

□ TASAVVUF. Tasavvufu hakikat terimi "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mânâ, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşına olunması" gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfiler hakikat terimini daha çok "ilâhî gerçeklere ve sırlara âşına olmak, Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek" anlamında kullanmışlardır. Sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle bazan bu terimi tarif etmeden kullanan sûfiler, daha ziyade alâmet ve vasıflarını belirterek hakikatin ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır. Ma'rûf-i Kerhî, "Tasavvuf hakikatleri almak, halkın elinde olan şeylere göz dikmemektir" (Kuşeyrî, s. 128) şeklindeki ilk tasavvuf tarifıyla dini sadece şekil ve merasimden ibaret görmemek gerektiğini, şekil ve merasim yönünün yanı sıra ondan daha önemli olan anlamına ve özüne değer vermek icap ettiğini anlatmak istemiştir. Bu ise dinî hükümlerin maksat ve hikmetine uygun biçimde yorumlanması, eksiksiz uygulanması ve yaşanması anlamına gelir. Serrâc hakikati, "kalbin sürekli iman ettiği varlığın huzurunda bulunması (temaşa)" diye tarif ettikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Hakikati hatırlıyor, sonra şunu şunu terk ediyorum" dediğini anlatır (el-Lûma', s. 286, 413). Şu halde Cüneyd'e göre hatırlanan, fakat anlatılamayan hakikat insanı mâsivâdan uzaklaştırır. Serî es-Sakatî'ye ehl-i hakikatin (ehl-i bâtın, muhakkik, ehl-i tahkik [hakikate âşına olan ve onu yaşayan kimseler]) durumu sorulunca, "Onlar hasta gibi yer, suya batan kişi gibi uyurlar" (a.g.e., s. 286) diyerek hakikati bilenleri tarif etme yerine onların halini tasvir etmiştir.

Hakikatin alâmeti zıt iki şey olarak da gösterilmiştir. Meselâ bir sûfî, "Hakikat ehlinin alâmeti belâ içinde olmasıdır" derken bir diğeri, "Ondan belâ halinin ortadan kalkmasıdır" demiştir (a.g.e., a.y.).

Bu ise hakikatin makama veya sâlike göre değişik şekillerde tezahür edebileceği anlamına gelir.

Bazı sûfiler hakikati sınıflandırmaya çalışmışlardır. Bunlardan Ebû Ca'fer es-Saydelânî ilme (şeriat) tâbî olan hakikat, ilmin kendisine uyduğu hakikat, ilimden taştan hakikat (şatah) şeklinde bir sınıflandırma yaparken şer'î ölçüleri aşan bazı hakikatlerin bulunduğu işaret etmek istemiştir. Şibîlî ilim lisanı, hakikat lisanı ve hak lisanı olmak üzere üç dilden bahsetmiş, ilim dilinin dolaylı şekilde bilgi verdiğini, hakikat dilinin ise Allah'ın sâliki vasıtasız olarak ilâhî sırlara ulaştırması anlamına geldiğini, hak dili için de herhangi bir yolun bulunmadığını söylemiştir (a.g.e., s. 286-287). Bu tariflerden, hakikat ile şeriat bazan birbirinin aynı, bazan birbirinden farklı, ancak biri ötekine zıt düşmeyen kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Kuşeyrî'ye göre hakikatin doğrulanmadığı hiçbir şeriat makbul olmadığı gibi şeriatla bağlı olmayan hiçbir hakikat de muteber değildir. Allah'ın emriyle farz olması bakımından her şeriat hakikat olduğu gibi Hakk'ın emriyle farz olduğu için her hakikat şeriatıdır (er-Risâle, s. 177).

Hemen bütün sûfiler şeriatla hakikatin farklı şeyler olduğunu, ancak hakikatin ilmi ve şeriatı içermesi gerektiğini söylemişlerdir. Hücvîrî, zâhir ulemâsı ile mühlidlerin şeriatla hakikat arasında fark görmediklerini ve bu suretle her ikisinin de hata ettiğini söyler. Ona göre iman konusunda ikrar şeriat, tasdik ise hakikattir. Farklı şeyler olan ikrar ile tasdik birbirini tamamlar; ikrarsız tasdik, tasdiksiz iman muteber değildir. Hücvîrî ayrıca Hz. Âdem'den kıyamete kadar değişmeden kalan ezeli-ebedî dinî bilgilere hakikat, değişmesi câiz olan zâhirî hükümlere şeriat dendiğini de söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 494). Herevî ise şeriatla hakikatin birbirinden farklı, bazı hallerde en azından görünüş itibarıyla birbirini tutmayan şeyler olduğunu göstermek için Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Hızır'ın gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı düzeltmesi olaylarını örnek gösterir (el-Kehf 18/65-67). Ona göre Hz. Mûsâ'nın bildikleri şeriat, Hızır'ın bildikleri hakikattir (ilm-i ledün). Nitekim Cüneyd de, "Hakikat ledün (tasavvuf) ilmidir" demiştir (Şad Meydân, s. 60). Herevî'ye göre hakikatin bilinmesi ilm-i hakikat, görülmesi ayn-i hakikat, yaşanması hakk-ı hakikattir. Hakk-ı hakikat hakikatte fâni olmaktadır (Tabakât, s. 198). İb-