

YAKİN VE İTİKAD

Cağfer KARADAŞ*

ÖZET

Bu makalede, yakîn ve itikad kavramları kelâm, tasavvuf ve hadis terminolojileri açısından ele alınmıştır. Kelime anlamı, temel arapça sözlükler referans alınarak gözden geçirildikten sonra kelâm, tasavvuf ve hadis bilim dallarında kazandığı anlamlar tek tek ele alınıp incelenmiş, Kur'an'da bu kelimelerin siyak ve sibakı göz önünde bulundurularak hangi anlamlara geldiği tesbit edilmiş ve Kur'an kavramı olan yakîn ve itikad ile kelâm, tasavvuf ve hadis terimleri olarak söz konusu kelimelerin benzerlik ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır.

SUMMARY

Certainty and Belief

This is an analysis of the Islamic Theological concept of "certainty" (yakîn). This concept here is first defined on the basic of the classical Arabic lexicons. As a common concept between İslâmîc Theology (Kalâm), Islamic Mysticism (Tasavvuf) and The Tradition (Hadith), it is referred to in the Quran as well as in the relevant literature of these disciplines. Hereby in this article, the use of concept of the certainty is dealt with in a comparative perspective.

A. Giriş

"Yakîn" kelimesi, "sâbit olmak, sükûn bulmak, durulmak" anlamlarındaki يَقِين kökünün türevi olup sözlüklerde "ilim" karşılığı verilmekle birlikte, hemen sonra açıklama sadedinde "şekkin ortadan kalkması ya da giderilmesi" anlamının verilmesi¹, İbn Manzur'un (ö.711/1311) "yakîn şekkin, ilim ise cehlin zıttıdır" açıklaması ile Mütercim Âsım'ın (ö.1230/1820) yakîni "şek ve tereddüdün mukabili" görüşü aslında sözlüklerdeki "ilim" ifadesinin "şekten sonra gerçekleşen" ilim olduğunu gösterir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) yakîn için "Bir şey hususunda şüphesi bulunan kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi" ifadesi, bu görüşü destekler. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) "yakîn, mükteseb bilginin en üst noktasıdır"² tanımı ise, bunun çaba sonucu elde edilen iktisabi ve istidlali bir bilgi olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden olacaktır ki, Mütercim Asım "İstidlali düşünmenin sonucu meydana gelen bir bilgi ve idrak olduğundan Allah Teâlâ'nın ilmi yerine bu kelime kullanılamaz." kaydını getirir. Ebu'l-Bekâ'nın (ö.1095/1684) verdiği malumata göre yakîn kelimesi "havuzda suyun durması" manasına gelen (يَقِينُ الْمَاءِ فِي الْحَوْضِ) cümlesinde geçen يَقِين fiilinden alınarak, "kalpte ilmin karar kılması, yerleşmesi" anlamında ıstılahlaşmıştır.³ Nitekim Kindî (ö.252/866) ve Ragıb el-Râgıb el-İsfahanî (ö.502 veya 565) yakînin tarifini verirken kök anlamını gözeterek "sukunü'l-fehm=fehmin sukun bulması" karşılığını getirirler.⁴ Suyun hareketinden sonra sükûnu şüpheden sonra bilginin ya da itikadın istikrâr kazanması yakîn olarak anlaşılır.

B. Kelâmda Yakîn

* Yard. Doç. Dr., U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

¹ Cevherî, *es-Sihah*, Beyrut 1376, ykn md. ; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut ts. Daru Sadır, "ykn" md.; Asım, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305,"ykn" md.

² Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, I, 27.

³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, "ykn" md.

⁴ Kindî, *el-Hudûd ve'r-rusûm*, (Abdu'l-emir el-A'sam, *Mu'cemu'l-mustalahât*, Kahire 1989, içinde), s. 195; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, "ykn" md.

Yakîn konusunda yapılan tarifleri üç kategoride ele almak mümkündür:

- a. "Bürhân ile hükmün sâbit olmasıyla birlikte anlamanın sükûnu."⁵
- b. "Bir hususda şüphesi bulunan bir kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi"⁶
- c. "Vâkıa mutabık olmak şartıyla sâbit ve kesin itikad."⁷

Birinci tarifte, Kindî bir felsefeci olması hasebiyle bürhâna dayalı bilgiyi kesin kabul ettiğinden özellikle "bürhân" kaydını eklemiştir. Bürhânın "aklî kat'î delil" olma özelliği göz önüne alındığında, yakîn tamamen aklî alana çekilmiş olmaktadır. İkinci bir nokta ise aklî delille elde edilen hükmün de aklı olması gerektiğinden, yakîn ifade eden hüküm veya bilgi, şer'î olmaktan çok, aklı olacaktır. Râgıb el-İsfahanî ise aynı tarifi vermekle birlikte, yakînin Kur'an'da geçen bir kavram olmasını ve şer'î delilleri de kapsamasını göz önünde bulundurarak tanımına "bürhân" kaydını koymamıştır.

Tarifte "hüküm" ile "anlama"nın ayrı ayrı zikredilmesi bunların birlikte bulunmasının gerekliliğini gösterir. Buna göre, anlaşılaksızın zihinde bulunan bir hüküm, yakîn ifade etmeyeceği gibi, taklidî davranışlar veya anlamadan ezberleme de aynı kapsama girer. Özellikle bazı tanımlarda "sükûn" kelimesinin kullanılması, bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1025) "ilm"i tarif ederken "nefsin sükûnunu gerektiren şey" ifadesini kullanır. Akabinde "sükûn"ü açıklamak üzere "gönlün ferahlaması", "kalbin itmi'nânı" ifadelerine yer verir ayrıca bu kelimenin bir bağ ile kullanıldığında mecaz, mutlak kullanılması durumunda ise hakiki anlama geleceğini, dolayısıyla buradaki kullanımın mecâzi olduğunu vurgular.⁸

Yakînin tarifine dönecek olursak, tanımdaki "sükûnü'l-fehm" ifadesi hüküm karşısında gönlün ferah, kalbin mutmain olması şeklinde anlamak mümkündür. Ancak Kâdî Abdulcebbar'ın bu kelime için "sukunü'l-gayz" örneğindeki "öfkenin son bulması" anlamından hareketle yakîne "anlama işleminin tamamlanması" karşılığını vermek mümkündür.

Fahreddin er-Râzî'nin "Bir hususda şüphesi bulunan bir kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi" şeklindeki tarifinde "yakîn" karşılığında "ilim" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Halbuki onun döneminde hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet, ilim ile itikadı birbirinden bağımsız kabul etmekte idirler. Onun "yakîn" karşılığında "ilim" kelimesini kullanması ilim ile itikadın zihinlerde henüz tam bağımsızlık kazanmadığını gösterir. Nitekim Râgıb el-İsfahanî, yakîni ilmin sıfatı olarak görürken⁹ İmam Eş'arî (ö.324/916) her ne kadar, hakiki anlamları göz önüne alındığında farklı iseler de mecazen ilmin itikad karşılığında kullanılabilirliği görüşündedir.¹⁰ Nitekim daha öncelere gidildiği takdirde Mu'tezile'nin "ilim" karşılığında "itikad" kavramını kullandığı görülür. Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin (ö.508/1115) Ka'bi, (ö.319/931) ilmi "bir şey nasılsa öylece itikad etmektir" şeklinde tarif ettiğini nakleder. Ona göre Ebû Ali el-Cübbâi de (ö.303/916) aynı kavramı "zarureten ya da delile dayalı olarak bir şey nasılsa öylece itikad etmektir" diye tarif etmekte; Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933) ise aynı tarife "sükûnü'n-nefs=nefsin tatmin olmasıyla" kaydını eklemektedir.¹¹ Buna karşılık Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar ve Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu ilim ile itikadı birbirinden ayrı ve farklı şeyler olarak düşünmektedir.

Kanaatimizce Fahreddin er-Râzî, bu ifadeyi İmam Eş'arî'nin görüşü doğrultusunda ve mecazen kullanmış olabilir.

Yakînin tanımı ile ilgili olarak üçüncü kategoride yer alan "vâkıa mutabık olmak şartıyla sâbit ve kesin itikad" şeklindeki tarif ise kelâmcılar arasında çok yaygın olan bir tariftir. Bu tarifte üç temel unsur vardır: vâkıa mutabık olmak, sâbit, kesin itikad. Tarif "ağyarını ma'ni efradını câmi" olması gerektiğinden, söz konusu üç unsur "yakîn" tarifinin içine alınırken ağyar denilen ve bunların zıtları yabancı unsurların dışarıda tutulmaları gerekir. Buna göre, "vâkıa mutabık" ile cehl, "sâbit"

⁵ Kindî, *el-Hûdûd ve'r-rusûm*, s. 195; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, "ykn" md.

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (et-Tefsiru'l-kebir), Beyrut ts. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, II, 32-33.

⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekasid*, Beyrut 1409/1989, V, 217; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts. yakîn md.; Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ykn md.; Harputî, *Tenkîhu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 11.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1993, s. 73.

⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire 1384/1965, s. 46-47.

⁹ Ragıb el-İsfahanî, a.g.e., "ykn" md.

¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 11.

¹¹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, Dımaşk, 1990, I, 4-5.

ile taklid, "kesin itikad" ile şek dışarda bırakılır. Aynı tarifi selbi usul ile (tersinden) yaptığımızda, yani tanımda yabancı unsurları kullandığımızda şöyle bir tarif ortaya çıkar: "Şek ve şüpheden arındırılmış, cehâlet ve zandan uzak taklid eseri olmayan itikad." Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), bu noktadan yaklaşmış ve "kelâmcıların yakîn görüşünün şek ve şüpheden uzak tasdik" olduğu sonucuna varmıştır.¹² Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942) ise önce yukarıda geçen tarifi verdikten sonra ardından "şek ü şüphe bulunmayan ilm-i mutkan" tarifini getirir.¹³

Buna göre "Vâkıa mutabık" kaydı, "cehli" dışarda bıraktığından yakînin bilgi temeline dayalı olması gerektiği söz konusu olmakla birlikte ne dilbilgisi açısından ne de ıstılah olarak kullanıldıkları alanlar bakımından bu mümkün görünmektedir. Zira *Lisanü'l-Arab*'da "yakîn şekkin, ilim ise cehlin zıddı" olarak geçmektedir.¹⁴ Nitekim Ehl-i Sünnet'ten Ebu'l-Muin en-Nesefî, Mu'tezile'nin ilmi itikad ile tarif etmelerini eleştirmekte ve "âlimin mu'takid olarak isimlendirilemeyeceğine" dikkat çekerek ilim ile itikadın farklı kavramlar olduğu, zaten bunun dil bilgisi açısından da mümkün bulunmadığını ileri sürer.¹⁵ Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar "İtikad kelimesine ilmin iştiraki söz konusu olsa bile taklidin de iştiraki düşünülüğünde ilim ile itikadın farklı olması gerektiği" görüşünü dile getirir.¹⁶ Zâhirî kesimden İbn Hazm (ö.456/1064) ise itikadı "Nefiste herhangi bir hükmün yerleşik hale gelmesi (istikrar kazanması)" diye tarif eder ve sürekli "hak" anlamına gelen ilmin, kimi zaman "hak", kimi zaman "bâtil" anlamına gelen itikaddan farklı olduğunu belirtir.¹⁷ Fahreddin er-Râzî'nin şüpheden kurtularak elde edilen bilgi kaydını koyması ve özellikle Allah'ın bilgisine yakîn denilemeyeceği uyarılarında bulunması¹⁸ kullanım alanlarının da birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Nitekim Elmalılı M. Hamdi Yazır, yakînin Allah'ın bilgisi için kullanılmamasının en önemli nedeninin bu kavramın kullanıldığı hususların şek ve şüpheden tamamen arındırılmamış olmasını gösterir.¹⁹ Bu durumda yakîn, cehlin değil şekkin zıttıdır, ilmin yanında değil itikadın yanındadır, diğer bir deyişle ilmin sıfatı olmaktan çok itikadın sıfatıdır. Zaten Gazzâlî'nin ifadesini göz önünde bulundurduğumuzda²⁰ kelâmcıların yakîn anlayışında anahtar kelimenin "şek" olduğu görülür. Ancak o, kesin itikada yani yakîne burhan ile ulaşılabileceği kanaatindedir. Bu durumda "kelâmcının amacını gerçekleştirmek için kullandığı burhanın niteliğinin ne olduğu" önem arz etmektedir. Gazzâlî'nin verdiği örneğe göre kelâmcıların bu konuda kullandıkları bürhân mantikîdir. "Kadîm varlık problemini ele alan Gazzâlî, "kadîm varlık var mıdır?" sorusuna bedihî, hissî veya matematiksel kesinlikle cevap vermenin mümkün olmadığı görüşündedir. Bu durumda mantikî bir çikarsamaya ihtiyaç vardır. Buna göre: "Şâyet kadîm varlık olmasa bütün varlık hâdis olur. Eğer bu doğruysa bütün varlığın sebepsiz hâdis olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bu durumda aklen ve mantiken kadîm varlığın zorunlu olarak tasdiki gerekir sonucuna varılır."²¹ Bu örneğe göre Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi tam bir kesinlikten söz etmek mümkün değildir. İbn Hazm'ın daha önce zikri geçen itikad tarifi göz önüne alındığında buradaki yakînin "ilim"den daha çok "itikad"a yakın olduğu görülecektir..

Neticede yakîn kelimesi sünni itikadda artık ilmin değil itikadın bir sıfatı olmaya dönüşmüştür. Zaten tasdiki dört dereceli kabul eden Gazzâlî, yakîni, tasdikın en üst derecesi olarak değerlendirir.²²

Teftâzânî'ye (ö.793/1390) gelindiğinde yakînin anlamı biraz daha gevşetilerek, Gazzâlî'nin sıraladığı tasdik çeşitlerinden avâmın tasdiki ile havâssın tasdiki arasındaki bir yere yerleştirilir.

¹² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, ts. Dâru'l-kütübi'l-Arabi, I, 123-124.

¹³ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts. Eser Yayınları, I, 201.

¹⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, "ykn" md.

¹⁵ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 6, 42.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 46.

¹⁷ İbn Hazm, *Tefsirü'l-elfâz tecri beyne'l-mütekellimîn fi'l-usul*, (İhsan Abbas, *Resâil İbn Hazm* içinde) IV, 413.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 32-33.

¹⁹ Hamdi Yazır, a.g.e., I, 201.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, I, 123-124.

²¹ a.mlf., a.y.

²² Gazzâlî ileri sürdüğü tasdikın dört derecesi şunlardır: a. Kişi obje karşısında nötr durumdadır, tasdik edebilir de tekzip edebilir de. b. Tasdik yönünde eğilimi olmakla birlikte tekzip etme olasılığı da vardır. c. Tastike tamamen meyletmiştir ancak tasdikinin sağlam dayanağı yoktur. Karşıt bir delille tekzibe gidebilir. d. Bir mesnede dayalı teknik tabirle akli kat'î delil olan burhana dayalı tasdiktir. Bu son dereceyi Gazzâlî, kelâmcıların yakîn görüşü olarak verir. (*İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 123-124.)

Ona göre, tasdikte aslolan yakîndir, bu da zann-ı gâlib ile gerçekleşebilir. Zira tasdik, ilim ve marifetle olabileceği gibi, bunlar bulunmaksızın da mümkündür. Nitekim bizim peygamber ve melek gibi varlıkları, şahıslarını görmeden tasdik etmemiz ile kafirlerin Hz. Peygamberi babalarını bildikleri gibi biliyor olmalarına rağmen tasdik etmemeleri, bunun en güzel örneğidir.²³ Aynı örneği Ebu'l-Muin en-Nesefî, taklîdî imanın geçerli olmasının delili olarak, "mukallidin imanı" bahsinde zikreder.²⁴ Bu da bilgili kimsenin inançlı, bilgisiz kimsenin inançsız olduğu ya da olacağı düşüncesinin doğru olmadığını gösterir. Teftâzânî'nin açıklamasına göre kişinin zann-ı gâlibi ne yönde ise itikadı o yönde kesinlik (teyakkun) kazanır.

C. Hadiste Yakîn

"Yakîn" kavramı, hadis ehlini de oldukça fazla meşgul etmiştir. Hadisleri hatta Kur'an âyetlerini kimi kesimlerin mantık terimleriyle değerlendirmeleri, hadisçileri bir ikileme karşı karşıya bırakmıştır. Kimi hadisçiler felsefe ve onun mukaddimesi olan mantığı faydasız hatta "şer" kabul etmek suretiyle bir içe kapanma politikası izlerken, kimi hadisçiler mantık terimlerini kullanarak muhaliflerinin silahı ile hem hadisleri savunmayı hem de karşıtlarına cevap vermeyi denemişlerdir.

Birinci gruba en iyi örnek, ünlü hadis usulcüsü İbn Salâh (ö. 643/1245) gösterilebilir. O sadece hadisler hususunda değil şer'î ilimlerin tamamında mantık terimlerinin kullanılmasına karşı çıkar ve şunları söyler: "Şer'î hükümler bahsinde mantık istihlâhlarını kullanmak, çirkinlik ve bidattir. Allah'a hamdolsun ki, şer'î hükümler kesinlikle mantığa muhtaç değildir. Mantıkçının had ve burhan gibi iddiaları, boş şeylerdir. Allah Teâlâ, sahih zihni, bunlardan müstağni kılmıştır... İslâm şeriatı ve onun ilimleri tamamlanmıştır... Kim mantık ve felsefeyi kullanmanın, nefesine karşı mücadelede kendine göre faydalı olduğunu ileri sürerse, şüphesiz onu şeytan kandırması ve tuzağa düşürmüştür demektir..."²⁵

İkinci gruba en çarpıcı örnek ise, kelâm kitaplarındaki ifadeleri kullanarak çeşitli mantık terimleri ile hadislerin değerini belirleme çabası içerisine giren İbn Hacer el-Askalânî'dir (ö.852/1447). Ona göre "mütevâtir haber" yakîn bilgi ifade ettiği gibi, aynı zamanda nazarî bilginin zıttı olan ve bir delile ihtiyaç duymadan doğruluğu kavranabilen zarûrî bilgi ifade eder.²⁶

Her ne kadar yöntemleri farklı olsa da, mantık terimlerinin kullanılması konusunda, İbn Salah'ı aleyhte, İbn Hacer'i de lehte tavir almaya götüren sebep, "mütevâtir haberin bürhânî olmadığı iknâî ve zannî olduğu" iddiasına karşı, nasları savunmadır.

Zira Fahreddin er-Râzî, *el-Erbaûn fi ûsûlî'd-dîn* adlı eserinde "naklî bir delilin yakîn ifade edip etmemesi" hususunda iki görüş bulunduğunu nakleder. Birinci görüşe göre naklî bir delilin, mütevâtir de dahil olmak üzere, yakîn ifade etmesi şu öncüllere (mukaddime) bağlıdır: "Lugat bilgisi, nahiv sıhhati, lafızda iştirakin bulunmaması, lafzın mecâza değil hakikate hamli, hazif, takdim-te'hir, nâsih, şer'î ve aklî muârizin bulunmaması". Bu görüş sahiplerine göre bu öncüller zannî olduğuna göre bunlara dayalı olan naklî delillerin de zannî olması gerekir. Fahreddin er-Râzî bu görüşün mutlak doğru olmadığı, zira mütevâtir haberlerden sağlanacak bazı karinelerle, bu ihtimallerin giderilmesinin mümkün olduğu, bu yolla elde edilen hükmün de yakîn ifade edeceği görüşündedir.²⁷ Şatibî (ö.790/1388) ise *Muvâfakât*'ında Fahreddin er-Râzî'nin saydığı öncüllere "umûmun tahsisi ve mutlakın takyidi"ni de ekleyerek, söz konusu öncüllerin tamamının zannî olduğunu, bunlara dayalı olarak elde edilen hükmün de evleviyetle zannî olması gerektiğini ileri sürer. Fahreddin er-Râzî ve onun gibi düşünönlere gönderme yaparak mütevâtirin kat'îliğini iddia edenlerin, müşâhede ya da nakille elde edilecek bazı karinelerle bunun sağlanabileceği iddiasında olduklarını, ancak bunun da çok nadir ve imkansız olduğunu görüşünü dile getirir. Şâtibî'ye göre zannî delillerin tamamından "istikrâ" yoluyla çıkarılacak neticeler kat'iyet ifade eder. Bundan dolayı ulemâ bir meselenin vücûbu hususunda "icmâin delâleti"ne dayanmışlardır.Çünkü o kat'îdir ve şâibeleri gidericidir.²⁸

Aslında bu husus ötedenberi kelâmçılar ve fıkıhçılar arasında tartışılan bir konudur. Taberî (ö.310/922), Ebu'l-Muin en-Nesefî, İbn Teymiyye (ö.728/1327), ve İbn Hümâm (ö.861/1457) gibi

²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 217.

²⁴ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, I, 42.

²⁵ İbn Salâh, *Fetâvâ*, Diyarbakır ts. s. 35.

²⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, Dımaşk, 1413/1992, s. 40-41.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erbaûn fi usûlî'd-dîn*, Kahire 1986, s. 251-254.

²⁸ Şatibî, *el-Muvâfakât*, Beyrut ts. Daru'l-Marife, I, 35-37.

bilginler, başta Kur'an olmak üzere mütevâtir delillerin kat'î ve yakîni olduğunu kabul ederlerken, nasları mantık terimleriyle değerlendiren Gazzâlî, Şatibî, Abdullatif Harputî (ö.1914) gibi alimler Kur'an âyetlerinin zannî, iknaî delil olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.²⁹

Teftâzânî ise mütevâtir sözlerin ibaresinin (mantûk) ve içeriğinin (mazmûn) ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğinin üzerinde durur. Peygamberden gelen bir sözün mütevâtir olmasının, Mekke ve Medine'nin müşâhede yoluyla tevâtüren bilinmesi gibi yakîn ifade edeceğini söylerken bu sözlerin içeriğinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Diğer bir ifade ile, her ne kadar bu sözlerin, söz olarak peygambere ait olması tevâtüren sâbit ise de, peygamberin o sözlerden kastı (mazmûn) müşâhedeyle dayanan tevâtürle aynı değerde değildir. Bu durumda mazmûnun kat'îliği icmâ ile sağlanabilirse de, bu zarurî değil istidlâlî bilgi ifade eder.³⁰ Buradan Şatibî'nin dile getirdiği "tevâtürün zannî olduğu" görüşü Teftâzânî'nin açıklamalarına göre "sübût" yönünden değil "delâlet" yönünden bir zannîlik olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı hadisçiler, mütevâtir hadisin yanısıra sahih hadisin de yakîn ifade edeceğini söylemekle birlikte başta Nevevî (ö.676/1277) olmak üzere, birçok kimse bu görüşe katılmamıştır.³¹

D. Tasavvufta Yakîn

Sûfilerde birinden diğerine değişen birden fazla yakîn tarifi bulmak mümkündür. İlk devir sûfilerinin en güçlü temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) dilbilimcilerin ve kelâmcıların yaklaşımı paralelinde yakîni "şekkin ortadan kaldırılması"³² olarak tarif ederken, Kuşeyrî (ö.465/1075) de "sahibinin kalbine şüphe karışmasına imkan tanımayan bilgi"³³ tanımını verir. Zünnûn el-Mısırî'den ise (ö.245/859) bu iki sûfinin tanımlarına zıt bir tarif gelir: "Gözün gördüğü ilim, kalbin gördüğü şey ise yakîndir"³⁴. Böylelikle Zünnûn, hem ilim ile yakîni birbirinden ayırmış olmakta, hem de ilmi dış duyulara, yakîni ise içe nisbet etmektedir. Kelâbâzî'nin et-Taarruf'ta verdiği diğer tarifler, Zünnûn'un tarifine paralel düşmektedir. Hatta kim tarafından yapıldığını belirtmediği "yakîn, kalbin kendisidir" şeklindeki bir tarifte, yakîn kalb ile aynileştirilmektedir. Sûfilerde kalbin bilmesi ya müşâhede ya da mükâşefe ile gerçekleştiğinden Ebü'l-Hüseyn en-Nurî (ö.295/907), yakînin müşâhede, Sehl et-Tüsterî (ö.283/296) ise yakînin mükâşefe olduğunu söylemektedir.³⁵

Netice olarak sûfilerde yakîn, Gazzâlî'nin verdiği bilgiye göre "şekkin bulunması ya da giderilmesi" değil, "kalbin mutmain olması, hükmün etkisi altında kalması" anlamına gelmektedir. Örneğin kişi, ölümün gerçekliği hususunda şüphesi yoktur ama bu hususta zayıf bir yakîne sahip olabilir.³⁶ Buna göre bir şeyin gerçekliğinden şüphe etmekten öte, o şeye kişinin inancının ne olduğu daha önemlidir. Burada sûfilerin objeyi geri plana iten, sujeye öncelik veren tavırları tezahür etmektedir. Diğer bir deyişle inanılan şeyden (mu'takadin bih) daha çok, inanan (mu'takid) üzerinde yoğunlaşan sûfiler, gerçekliğin adeta kişinin kendi içinde olduğu iddiasındadırlar.

İbn 'Arabî (ö. 638/1240) ise yakîni "bilginin insanın nefsinde karar kılması" olarak tanımlamıştır. Buradaki "karar kılmak", karar kılmış, yerleşme işlemini tamamlamış anlamındadır. Yakîn işte bu kalbe yerleşmiş olan bilginin sıfatıdır. Zira geleneksel İslâmî literatürde kalb, ilmin mekanı olarak kabul edilmiştir. Ancak o, buradaki ilim kalb ilişkisinin maddî değil manevî olduğuna dikkat çeker.³⁷ Böylece Zünnûn'un tarifinde olduğu gibi, söz konusu bilginin haricî değil, kalbe ait dahilî bilgi olduğunu söylemiş olur.

Sûfileri diğerlerinden ayıran bir diğer temel özellik ise ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn taksimini bir "zâhir-bâtin" derecelemesi olarak değerlendirmeleridir. Kuşeyrî, ilme'l-yakîni,

²⁹ Kemal b. Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müşâmera*, İstanbul, 1979, s. 48-49; Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 82-83; Y. Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 184-493.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Ramazan Efendi şerhi ile birlikte, İstanbul 1314), s. 54-55.

³¹ Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasîs*, Beyrut 1403/1983, s. 33; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, (trc. M. Y. Kandemir), Ankara 1988, s. 124-125.

³² Kelabazî, *et-Taarruf*, Kahire 1400/1980, s. 122-123.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990, s. 85.

³⁴ Kelabazî, *a. g. e.*, s. 122-123.

³⁵ Kelabazî, *a. g. e.*, s. 122-123.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 124-125.

³⁷ İbn 'Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II, 269.

akıl sahiplerine, ayne'l-yakîni ilim erbabına nisbet ederken hakka'l-yakîni maârif sahipleri dediği sûfilere nisbet eder.³⁸

İbn 'Arabî ise ilme'l-yakîni kelâmcıların benimsediği şekilde "delil yoluyla şüpheyi gideren ilim" şeklinde tarif ederken ayne'l-yakîni müşâhede ve mükâşefe sonucu elde edilen bilgi olarak tanımlar. Hakka'l-yakîni ise o, kimi yerde "derinliğine bilmek", kimi yerde "bütün varlığı yok sayıp sadece Hakk'ı var kabul etmek" şeklinde anlar. Bunların dışında "bütün varlıkta hakkı müşâhede etmek" anlamında "hakikatü'l-yakîn" diye yeni bir dereceleme getirir.³⁹ Âfâkı yani Allah'ın kudretine delâlet eden âyetlerin müşâhedelerini ilme'l-yakîn olarak değerlendiren İmam Rabbânî (ö.1034/1624) bu ilmin gerçekleşmesinden sonra meydana gelen hakkın şühûdunu ise "hakka'l-yakîn" olarak verir.⁴⁰

İbn Haldûn ise sûfilere yakîn taksiminin "burhan ile gerçekleşince ilme'l-yakîn, ilim açıklık hükmünde olunca ayne'l-yakîn, açıklık ilmin niteliği haline dönüşünce hakka'l-yakîn" şeklinde olduğunu belirttiğinden sonra birinci dereceye "muhâdara", ikincisine "mükâşefe", üçüncüsüne "müşâhede" dediklerini ve bunların herbirini sâlikin mertebeleri olarak değerlendirdiklerini nakleder.⁴¹

Sûfilerde her bilgi ve tecrübe tadrîcî (hâl ve makamlarla) gerçekleştiğine göre yakîn nasıl gerçekleşecektir? İbn Haldun'un verdiği bilgiye göre birinci merhale nazarî bilgi, ikinci ve üçüncü merhale ise mükâşefe ve müşâhede ile gerçekleşir. Tasavvuf ıstılahları konusunda çalışmaları bulunan Suad el-Hakîm, İbn 'Arabî'ye nisbet edilen *el-Bulga fi'l-hikme* adlı eserde "yakînin gerçekleşme yolunun amellere mülâzemetle (devamlılık) mümkün olabileceği" görüşünü nakleder.⁴² İmam Rabbânî de, "Yakîn sana gelene kadar Rabbine ibadet et"⁴³ âyetine dayanarak aynı görüşü dile getirir.⁴⁴

İbn 'Arabî'nin yakîni sonuç, ameli sebep sayan anlayışına karşın Sühreverdî (ö.632/1234) yakîni sebep, ameli sonuç olarak görür. Ona göre yakîn ilmin en faziletlisidir ve kişiyi amele yönlendirir. Yakînin elde edilme yöntemini "zikir" olarak gören Sühreverdî'ye göre kişi, kelime-i tevhidi tekrarlayarak nefsinin itirazlarını önlerse, tevhid onun kalbine yerleşir ve yakîn hasıl olur.⁴⁵

E. Değerlendirme ve Sonuç

"Akan suyun havuzda birikmesi ve durması" anlamından hareketle "şüpheli durumdan kurtulup zihin dinginliği ve kararlılığı" anlamında ıstılahlaşan "yakîn" kelimesi devirden devire kişi ve gruplar arasında değişen farklı anlamlar kazanmıştır. İlk devirlerde bu kelimeye kök anlamı göz önünde tutularak "anlamanın sükûn bulması" karşılığı verilmiş, hatta ilmin bir sıfatı olarak kabul edilmiştir. Zira ilk devirlerde ilim de "nefsin sükûn bulunduğu, kalbin mutmain olduğu şey" olarak tanımlanmıştı. İlim dallarının belirgin olarak birbirinden ayrılması ve yeni bilim dallarının sistematik bir şekilde oluşmasıyla kavramlar yeni anlamlar kazanmaya farklı içeriklerle terimleşmeye başlamıştır. Her ne kadar bu devirde, yakîn kelimesi özellikle kelâm, fıkıh usûlü, ve tasavvufta ortak terim olarak kullanılmışsa da bu terime her üç dalda yüklenen anlam farklı olmuştur.

Kelâmda yakîn konusunda ortaya konan farklı anlayışlar, mütekellimînin "ilim" tanımlarındaki farklılıktan kaynaklanmıştır. İlimin, itikad olarak algılandığı Mu'tezile arasında yakîni ilmin bir sıfatı olarak kullanılmada sakınca yoktu. Ancak ilim ile itikadın farklı olduğu, ilmin kesin doğrular için kullanılmasına karşılık, itikadın zannî hususları da içine alabildiğine bakılarak, daha da önemlisi lugat bakımından ilmin ziddinin cehil, itikadın ziddinin ise inkâr olduğu düşünülerek, bu iki kavramın farklılığı sonucuna varılmıştır. Ehl-i Sünneti bu ayrıma iten önemli nedenlerden biri de bilmeden inanan "mukallidin imanı" problemidir. İlim ile itikad eşitlendiğinde mukallid olan kimseler -ki toplumun kâhir ekseriyetini oluştururlar- münkir durumuna düşerler. Halbuki bu insanlar inanma noktasında bilen

³⁸ Kuşeyrî, a. g. e., s. 85.

³⁹ İbn 'Arabî, a.g.e., II, 495; III, 390; Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi*, "yakîn" md.

⁴⁰ İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317 den ofset İstanbul ts., I, 300 (277. mek.).

⁴¹ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil*, İstanbul 1958, s. 45.

⁴² Suad el-Hakim, a.g.e., "yakîn" md.

⁴³ el-Hicr, 15/99.

⁴⁴ İmam Rabbânî, a.g.e., I, 102-103, (97. mektup).

⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, (Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1368/1987'nin sonunda), V, 82, 177.

kişiden farklı değildirler. Bu problemin çözümü bu iki kavramın lugat bilgisi doğrultusunda farklı olduğunu kabulden ibarettir.

Yakîn kelimesi ise hem dilbilgisi hem de kullanım alanı açısından ilimden farklılık arz etmektedir. Dilbilimciler yakîne "ilim" karşılığını vermekle birlikte hemen akabinde "şüphenin izalesi" açıklamasını getirme zorunluluğunu hissetmişlerdir. Buna ünlü dil bilgini İbn Menzur'un (711/1311) "ilim cehlin, yakîn ise şekkin zıddıdır" ifadesi de eklenince yakîn'in ilim karşılığında kullanılamayacağı kesirleşmiştir. Bu durumda problem, şüpheli bir durumdan kurtulmuşluğu ifade eden yakîn kelimesinin, ilmin mi, yoksa itikadın mı sıfatı olduğu sorusunda düğümlenmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük ekseriyeti yakîn karşılığında "itikad" kelimesini kullanmak suretiyle yakîni, itikadın sıfatı olarak görme eğilimlerini ortaya koymuşlar ve yakîn ifade eden durumun oluşmasının "şekk" in bulunmaması şartına bağlamışlardır. Diğer bir ifade ile kelâmcıların yakîn anlayışında "şek" anahtar kavram rolü kazanmıştır. Bu da tasdikte şek ihtimalini bile kabul etmeme anlayışları ile tam bir paralellik arz etmektedir. Buna göre "yakîn", itikadın kuvvetini, kesinliğini belirten "tahkîkî iman" düzeyini anlatan bir terim haline gelmiştir. Teftâzânî'de yakîn'in anlamı biraz daha yumuşatılmış ve zann-ı gâlib ile yakîn itikadın gerçekleşmesinin mümkün olduğu noktasına gelinmiştir.

Tasavvufta ise, ilk devirlerde özellikle bazı sûfiler, yakîni kelâmcılar gibi "şekkin izale edilmesi" anlamında kullanmışlarsa da sonraları sûfilik sîrriyât yönünün ağır basmasıyla "sûfinin kalbî bilgisinin kesinliğinin, kalbin ve aklın, gelen bilgiye teslim olmasının" ifadesi olarak anlamışlardır. Terimin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklindeki tasnifi birer mertebe olarak değerlendirilmiş; ilme'l-yakîn mübtedi müritler ile zâhir ulemasına bırakılırken diğer ikisi mükâşefe ve müşâhede ehli kabul edilen sûfilerin ulaştığı bir mertebe olarak görülmüştür.

Gazzâlî'nin belirttiği gibi, kelâmcı itikadında "şek olmamasını" gözetirken sûfi "kalbinin mutmain olmasını", ön plana çıkarmıştır. Kelâmcı objektifliği en azından inandığı ve edindiği mâlumâtı her aklın kavrayabileceği delillerle destekleme yolunu tutarken, sûfi objektifliğe kapalılığı ve akli devre dışı bırakma yolunu takip etmiştir. Diğer bir deyişle sûfi inanan kimsede (suje) kesinlik ararken kelâmcı sujeden bağımsız objenin kesinliğini isbatlama peşine düşmüştür. Sûfi "biz Allah'ın varlığına mükâşefe ve müşâhede yoluyla elde edilen kalbî verilere dayanarak yakîne ulaşıyoruz iddiasında iken, kelâmcı Allah'ın varlığını akli katî delil olan bürhânla ispatladığımız için yakîn itikada sahibiz iddiasını seslendirmiştir.

Gazzâlî her iki kesimin metodlarının eksik olduğunu yakîne ulaşmanın iki metodun sentezinden geçtiğini ileri sürer. Ona göre hem inanılan şeyde (mutakadün bih) şek ve şüphe bulunmamalı hem de inanan (mutakid) mutmain olmalıdır.⁴⁶ *el-Munkız*'daki ifadesi bunun derli toplu ve açık anlatımıdır: "Benim anladığım, ilm-i yakîn, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede malûmun tam olarak ortaya çıkmasıdır. Bunda hata ve vehim söz konusu olmadığı gibi kalbin takdir yetkisi de yoktur."⁴⁷ Bunun yanısıra kelâmcıların akli, sûfilerin vicdanı ön plana çıkarmaları özellikle hadis çevrelerinde nasların geri plana itiliyor kaygısının doğmasına neden olmuştur. Buna karşı hadisciler ya İbn Salah'ın tavrında olduğu gibi mantık ve uzantılarını tamamen reddetme eğiliminde olmuşlar ya da İbn Hacer gibi mantık terimlerini ile hadisin yakîn ifade edeceğini isbatlamaya yönelmişlerdir. Zira sûfilerin kurala gelmez subjektif tavırlarının ve kimi kelâmcıların Kur'an dahil şer'î delilleri hatabî/zannî kabul etme temayüllerinin, uğraş alanları naslar olan hadiscilerden tepki görmesi açıktır.

Bu durumda Kur'an'daki yakîn kavramının ne anlama geldiği önem arz etmektedir. Kur'anda yakîn kavramı, (يقين) kelimesinin diğer türevleri ile birlikte yirmi sekiz kez geçmektedir. "İkan" kalıbı ile "kesin inançlı olan ve olmayanlar" anlatılmaktadır. Diğer bir ifade ile olumlu olarak "kesin inanç peşinde olan, onu kabule meyleden ya da kabul eden"⁴⁸, olumsuz olarak ise "gerçekten kaçan,

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 123-124.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâil*, (*Mecmûatü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1416/1996, s. 538.

⁴⁸ "İkan sahibi (gerçeğe inanmak isteyen) kavme âyetlerimizi açıkladık." (el-Bakara 2/118). "Sara ve senden öncekilere indirilene ve Âhirete kesin inançları (ikan) vardı" (el-Bakara 2/4).

kabul etmekte direnen” kimselerin durumları tasvir edilmektedir⁴⁹. “İstikan” kalıbında ise “kalben ve vicdanen gerçeğin bilinmesi” manası ön plana çıkarılmıştır⁵⁰.

“Yakîn” kavramı ise Kur’an’da “somut gerçek ya da gerçeğin bilgisi” anlamında geçmektedir. Örneğin, “Yakîn gelene kadar Rabbine kulluk et.”⁵¹ âyeti ile “Biz kıyamet gününü yalanlıyorduk. Ta ki yakîn gelip çattı.”⁵² âyetinde somut gerçeklik yani “ölüm” anlamında iken, Süleyman kıssasında hüdhüd kuşunun “Ben, senin bilmediğini bildim. Sana Sebe’den yakîn bir haber getirdim.”⁵³ âyeti ile Yahudiler hakkında “Onlar, yakînen onu (İsa’yı) öldürmediler.”⁵⁴ Âyetinde haberin ve bilginin kesinliği ifade edilmiştir. Ayrıca bu son âyetin “Onlar (Yahudiler) bilgiye değil zanna tabi oldular” kısmında yakîn’in zannın zıttı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tekasür suresinde “Gerçek öyle değil, ilme’l-yakîn ile bilmiş olsaydınız.”⁵⁵ âyetindeki ilme’l-yakîn ifadesi mevsufun sıfata izafesi ile “yakîn ilim” anlamında değil, “yakîn’in bilgisi” anlamında manen de isim tamlamasıdır.⁵⁶ Zira surenin devamı âhiret olaylarını anlatmakta, dolayısıyla buradaki yakîn’in anlamı ya “ölüm gerçeği” ya da sonraki âyette gelen “cahim gerçeği”dir.

“Cehennemi (cahim) göreceksiniz, onu ayne’l-yakîn olarak göreceksiniz.”⁵⁷ âyetindeki ayne’l-yakîn ifadesi de ilme’l-yakîn ifadesinde olduğu gibi sıfatın mevsufa izafesi değil “gerçeğin aynı, kendisi” anlamında isim tamlamasıdır. Bu durumda âyetin manası şöyle olur: “Onu gerçeğin ta kendisi olarak/kendisi olduğunu göreceksiniz.” Zira gerçeğin kendisi, gözün gördüğü gerçekten daha kuvvetli bir ifadedir. “Göz yanılması”nı daha genel bir ifade ile “duyu yanılması”nı hesaba kattığımızda, gözün her gördüğü hakikat olmayabilir. Aksi taktirde illizyonistlerin hakikati gösterdiklerini kabul etmemiz gerekir. “Göreceksiniz” anlamında “teravünne” kelimesinin tekrarlanması ve her ikisinde de “tekid lamı” kullanılması, ifadeyi kuvvetlendirdiğine göre âyetteki “ayne’l-yakîn”in “çıplak gözle görmek” değil “gerçeğin bizzat kendisini görmek” olduğu açıktır.

el-Vâkıa ve el-Hakka surelerindeki “işte bu hakka’l-yakîndir”âyetindeki hakka’l-yakîn ifadesi de “yakîn’in hakikati” anlamında bir isim tamlamasıdır. Âyetin öncesi ve sonrası göz önünde bulundurulduğunda her iki yerde de inkarcıların Âhiret’teki durumları konu edilmektedir. Dolayısıyla buradaki hakka’l-yakîn ya “Allah’ın verdiği haberin hakikati” ya da “Âhiretin hakikati” anlamına gelmektedir.

Yakîn kavramı Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde dikkate alındığında, kişinin görmediği ya da tecrübe etmediği bir şey hususunda kesin kanaate yani itikada ulaşmasıdır. Ölüm bir gerçektir ama yaşayan insan onu tecrübe etmiş değildir. Âhiret gerçektir, ama onun hakkında ne duysal ne de tecrübi bilgimiz vardır. Örneğin hüdhüd kuşunun Hz. Süleyman’a getirdiği bilgi, Hz. Süleyman’ın ne gördüğü ne de tecrübe ettiği bir bilgidir. Aslında söz konusu haber, hüdhüd bakımından ayne’l-yakîn (gerçeğin kendisi) iken Hz. Süleyman açısından sadece yakîndir. Allah’ın hakka’l-yakîn diye buyurduğu O’nun bakımından hakikat’in kendisi iken bizim açımızdan Allah’ın rabblığını kabul ediyorsak, o haberin yakîn olduğunu kabul etmemizden ibarettir. Sonuç olarak bizim dünyada “gaib alana” ilişkin bilgimiz, verilen haberler doğrultusunda ilme’l-yakîn yani gerçeğin bilgisidir. Bu da Gazzâlî’nin dediği gibi, bedihi ve matematiksel kesinliğe sahip bir bilgi değil gaibin tasdikî ve ona itikaddır.

Bizim için gâib âlemin ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn bilgisi, öldükten sonra hatta kıyâmetten sonra gerçekleşecek bir bilgidir. Bu dünyadaki ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn bilgi, behihi (apaçık), matematik ve deneysel kesinlikler için söz konusu olabilir. Nitekim Rönesans’ın hazırlayıcılarından

⁴⁹ “Şimdi sabret. Allah’ın va’di şüphesiz haktır. Kesin inancı bulunmayanlar (îkan) seni gevşekliğe sevketmesin.” (er-Rum 30/60). “Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır onlar kesin inanç peşinde (îkan) değiştirdiler.” (et-Tur 52/36).

⁵⁰ “Kalben ve vicdanen gerçek inancı bildikleri (istikan) halde zulüm ve kibirlerinden ötürü, onları bile bile inkar ettiler.” (en-Neml 27/14).

⁵¹ el-Hicr 15/99.

⁵² el-Müddessir 74/47.

⁵³ en-Neml 27/22.

⁵⁴ en-Nisa 4/157.

⁵⁵ et-Tekasür 102/3.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî buradaki tamlamanın hem isim hemde sıfatın mevsufa izafesi şeklinde olabileceğini ifade eder. Bk. *el-Mefâtihu’l-gayb*, XXXII, 79; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 6059.

⁵⁷ Et-Tekasür 102/6-7.

Voltaire metafizi dışlayan bir düşünceye sahip olduğundan ona göre yakîn matematik ve geometrik kesinliklerdir.⁵⁸

Netice olarak, kelâmcıların mantık yoluyla gâibi bilme çabaları bir tarafa bırakılacak olursa, yakîn hususunda durdukları yer bizim anlayışımıza göre Kur'an'daki yakîn kavramı ile örtüşmekte ve yakîni itikadın sıfatı ve üst noktası olarak değerlendirmeleri Kur'an'daki ilme'l-yakîn kavramı ile büyük ölçüde paralel düşmektedir. Hadisçilerin mütevâtir haberin yakîn ifade edeceği görüşleri, "gerçeğin bilgisi" noktasından doğrudur. Zira gâib alana dair bilgilerimiz haberden ibarettir. Sûfilerin, Gazzâlî'nin naklettiği "kalbin mutmain olması" anlamındaki ilme'l-yakîn görüşleri Kur'an'da geçen "ilme'l-yakîn" kavramına uygun düşmekle birlikte, bu dünyadan gâib alanın ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn bilgisine ulaşma iddiaları boşlukta kalmaktadır.

Bu durumda "yakîn" açısından değerlendirildiğinde İslâmî ilimler alanında birbiriyle çatışan üç temel görüş bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Kesinliği aklın verilerinde bulmaya çalışan kelâmcılar ve usûlcüler, vicdânî boyutta ve bireyin tatmininde arayan sûfiler ile Hz.Peygamber'in getirdiğini kesin kabul eden ve bunların temel, değişmez ve yorumlanamaz olduğu iddiasını dile getiren Selef ve hadis ulemâsı. Kanatımızca Gazzâlî'nin de belirttiği gibi her üç anlayışın da tek başına inananları tatminden uzak olduğu görülmektedir. Aşırılıklar terkedilmek suretiyle üçünün telifçi bir alayış içinde terkîp yöntemiyle birleştirilmesi helinde aklın kabullenebileceği, nasrlara uygun ve vicdanı tatmin edecek bir sonuç bulmak daha kolay olacaktır.

⁵⁸ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (trc. L. Ay) İstanbul 1995, I, 169-170.