

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

YAKÎN VE İTİKAD

Yrd. Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ*

“Yakîn” kelimesi, “sâbit olmak, sükûn bulmak, durulmak” anlamlarındaki “yakîne” kökünün türevi olup sözlüklerde “ilim” karşılığı verilmektedir. Ancak kelimeyi açıklama sadedinde “şekkin ortadan kalkması ya da giderilmesi” ifadesinin kullanılması¹, İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) “yakîn şekkin, ilim ise cehlin zıddıdır” açıklaması ile Mütercim Âsım’ın (ö. 1230/1820) yakîn hakkında “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 hususta şüphesi bulunan kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi” anlamını vermesi, bu görüşü destekler. Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) “yakîn, mükteseb bilginin en üst noktasıdır”² diye tanımlaması ise, bunun çaba sonucu elde edilen iktisabî ve istidlâlî bir bilgi olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden olacaktır ki, Mütercim Âsım “İstidlâlî düşünmenin sonucu meydana gelen bir bilgi ve idrâk olduğundan Allah Teâlâ’nın ilmi yerine bu kelime kullanılamaz.” der. Ebu’l-Bekâ’nın (ö. 1095/1684) verdiği malûmata göre yakîn kelimesi “havuzda suyun durması” manâsına gelen “yakîne’l-mâu fi’l-havzı” cümlesinde geçen “yakîne” fiilinden alınarak, “kalpte ilmin karar kılması, yerleşmesi” anlamında istilahlaşmıştır.³ Nitekim Kindî (ö. 252/866) ve Râğib el-İsfahânî (ö. 502 veya 565) yakînin tarifini verirken kök anlamını gözeterek “sükûnü’l-fehm=fehmin sükûn bulması” karşılığını getirirler.⁴ Yakîn, suyun hareketinden sonra sükûnuna benzetilerek şüpheden sonra bilginin ya da itikadın istikrâr kazanması diye anlamlandırılmıştır.

A. Kelâmda Yakîn

Yakîn konusunda yapılan tarifleri üç kategoride ele almak mümkündür:

- a. “Bürhâna dayanılarak verilen hükmün sâbit olmasıyla birlikte anlamının sükûnu”.⁵
- b. “Bir hususta şüphesi bulunan bir kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi”.⁶
- c. “Vâkıa mutabık olmak şartıyla sâbit ve kesin itikad”.⁷

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Cevherî, *es-Sihâh*, Beyrut, 1376, “ykn” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, tsz., Dâru Sâdir, “ykn” md.; Âsım, *Kâmûs 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; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, “ykn” md.

⁵ Kindî, *el-Hudûd ve’r-rusûm*, s. 195; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ykn” md.

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*, Beyrut, tsz., Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, II, 32-33.

⁷ Tefîzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, Beyrut, 1409/1989, V, 217; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, İstanbul tsz., “yakîn” md.; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, “ykn” md.; Harputî, *Tenkihü’l-kelem*, İstanbul, 1330, s. 11; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1993, s. 73.

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, yakînin tamamen aklî alanla sınırlandırılmış olduğu görülür. İkinci bir nokta ise aklî delille elde edilen hükümün de aklî olması gerektiğinden, yakîn ifade eden hüküm veya bilgi, şer'î olmaktan çok, aklî olacaktır. Râğıb el-İsfahânî 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 yakînin gerçekleşmesi için bunların birlikte bulunması gerektiğini gösterir. Buna göre, anlaşılaksızın zihinde bulunan bir hüküm, yakîn ifade etmeyeceği gibi, taklîdî davranışlar veya anlamadan ezberleme de aynı kapsama girer. Özellikle bazı tanımlarda "sükûn" kelimesinin kullanılması, bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr (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 mecâz, mutlak kullanılması durumunda ise hakikî anlama geleceğini, dolayısıyla buradaki kullanımın mecâzî olduğunu vurgular.⁸

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

Fahreddîn er-Râzî'nin "Bir hususta şüphesi bulunan bir kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi" şeklindeki tarifinde "yakîn" karşılığında "ilim" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Halbuki daha erken bir dönemde hem Mu'tezile (örneğin Kâdî Abdülcebâr) hem de Ehl-i Sünnet, ilim ile itikadî birbirinden bağımsız kabul etmekteydiler. O'nun "yakîn" karşılığında "ilim" kelimesini kullanması ilim ile itikadın zihinlerde henüz tam bağımsızlık kazanmadığını gösterir. Nitekim Râğıb el-İsfahânî, yakîni ilmin sıfatı olarak görürken⁹ İmam Eş'arî (ö. 324/916) her ne kadar, hakikî anlamları göz önüne alındığında farklı iseler de mecazen ilmin itikad karşılığında kullanılabileceği görüşündedir.¹⁰ Nitekim daha öncelere gidildiği takdirde Mu'tezile'nin "ilim" karşılığında "itikad" kavramını kullandığı görülür. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Ka'bî'nin (ö. 319/931) ilmi "bir şey nasılsa öylece itikad etmektir" şeklinde tarif ettiğini nakleder. O'na göre Ebû Ali el-Cübbâî de (ö. 303/916) aynı kavramı "zarureten ya da delile dayalı olarak bir şey nasılsa öylece itikad etmektir" diye tarif etmekte; Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise aynı tarife "sükûn"ü'n-nefs=nefsin tatmin olmasıyla" kaydını eklemektedir.¹¹ Buna karşılık Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu ilim ile itikadî birbirinden ayrı ve farklı şeyler olarak düşünmektedir.

⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1384/1965. s. 46-47.

⁹ Râğıb el-İsfahânî, a.g.e., "ykn" md.

¹⁰ İbn Fûrek, *Müce'iredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, Beyrut, 1987. s. 11.

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

Kanaatimizce Fahreddîn 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 "ağyârını mani efradını câmi" olması gerektiğinden, söz konusu üç unsur "yakîn" tarifinin içine alınırken ağyâr denilen ve bunların zıtları yabancı unsurların dışarıda tutulmaları gerekir. Buna göre, "vâkıa mutabık" ile cehl, "sâbit" ile taklid, "kesin itikad" ile şek dışarıda bırakılır. Aynı tarifi selbî usûl 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 "şekk ü şüphe bulunmayan ilm-i mutkan" tarifini getirir.¹³

Buna göre "vâkıa mutabık" kaydı, "cehli" dışarıda bıraktığından yakîn'in bilgi temeline dayanması gerekmele birlikte ne dilbilgisi açısından ne de ıstılah olarak kullanıldıkları alanlar bakımından bu mümkün görünmektedir. Zira *Lisânü'l-Arab*'da "yakîn şekkin, ilim ise cehlin zıddı" olarak geçmektedir.¹⁴ Nitekim Ehl-i Sünnet'ten Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mu'tezile'nin ilmi itikad ile tarif etmelerini eleştirmekte ve "âlimin mu'takid olarak isimlendirilemeyeceğine" dikkat çekerek ilim ile itikadın farklı kavramlar olduğunu, zaten bunun dilbilgisi açısından da mümkün bulunmadığını ileri sürer.¹⁵ Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar "itikad kelimesine ilmin iştiraki söz konusu olsa bile taklidin de iştiraki düşünüldüğünde ilim ile itikadın farklı olması gerektiği" görüşünü dile getirir.¹⁶ Zâhiriyye âlimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) ise itikadı "Nefiste herhangi bir hükmün sabit hale gelmesi" diye tarif eder ve sürekli "hak" anlamına gelen ilmin, kimi zaman "hak", kimi zaman "bâtıl" anlamına gelen itikaddan farklı olduğunu belirtir.¹⁷ Fahreddîn 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, yakîn'in Allah'ın bilgisi için kullanılmamasının en önemli nedeni olarak bu kavramın kullanıldığı hususların şek ve şüpheden tamamen arındırılmasını gösterir.¹⁹ Bu durumda yakîn, cehlin değil şekkin zıddıdır, ilmin yanında değil itikadın yanındadır, diğer bir deyişle ilmin sıfatı olmaktan çok itikadın sıfatıdır. Zaten Gazzâlî'nin ifadesi dikkate alındığı

¹² Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, tsz., Dâru'l-kütübî'l-Arabî, I, 123-124.

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

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

¹⁵ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 6, 42.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 46.

¹⁷ İbn Hazm, *Tefsîru'l-elfâz tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-usûl*, (İhsan Abbas. *Resâilü İbn Hazm* içinde) IV, 413.

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

¹⁹ Hamdi Yazır, *a.g.e.*, I, 201.

takdirde²⁰, kelâmcıların yakîn anlayışında anahtar kelimenin “şek” olduğu görülür. Ancak O, kesin itikada yani yakîne bürhân ile ulaşılabilceği kanaatindedir. Bu durumda “kelâmcının amacını gerçekleştirmek için kullandığı bürhânın niteliğinin ne olduğu” önem arz etmektedir. Gazzâlî'nin verdiği örneğe göre kelâmcıların bu konuda kullandıkları bürhân mantikidir. Kadîm varlık problemini ele alan Gazzâlî, “kadîm varlık var mıdır?” sorusuna bedîhî, hissî veya matematiksel kesinlikte cevap vermenin mümkün olmadığı görüşündedir. Bu durumda mantikî bir çıkarsamaya ihtiyaç vardır. Buna göre: “Şâyet kadîm varlık olmasa bütün varlık hâdis olur. Eğer bu doğruysa bütün varlığın sebepsiz hâdis olması gerekir. Bu ise muhaldır. 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 Sünnî anlayışta 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 değişerek, Gazzâlî'nin sıraladığı tasdik çeşitlerinden avâmın tasdiki ile havâssın tasdiki arasındaki bir yere yerleştirilir. Ona göre, tasdikte aslanan yakîndir, bu da zann-ı gâlib ile gerçekleşebilir. Zira tasdik, ilim ve marifetle olabileceği gibi, bunlar bulunmaksızın da gerçekleşebilir. Nitekim bizim peygamber ve melek gibi varlıkları, şahıslarını görmeden tasdik etmemiz ile kâfirlerin Hz. Peygamber'i babalarını bildikleri gibi biliyor olmalarına rağmen tasdik etmemeleri, bunun en güzel örneğidir.²³ Aynı örneği Ebu'l-Muîn 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.

B. Hadiste Yakîn

“Yakîn” kavramı, hadis ehlini de oldukça fazla meşgul etmiştir. Hadisleri hatta âyetleri kimi kesimlerin mantık terimleri ışığında değerlendirmeleri, hadisçileri bir ikilemele karşı karşıya bırakmıştır. Kimi hadisçiler felsefe ve mantığı faydasız hattâ “zararlı” kabul etmek suretiyle bir içe kapanma politikası izlerken, kimi hadisçiler mantık terimlerini kullanarak muhaliflerinin silâhı ile hem hadisleri savunmayı hem de karşıtlarına cevap vermeyi denemişlerdir.

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

²¹ a. mlf., a. y.

²² Gazzâlî'nin 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. Tasdike tamamen meyiletmiştir ancak tasdikinin sağlam dayanağı yoktur. Karşıt bir delille tekzibe gidebilir d. Bir mesnede dayalı teknik tabirle akli kat'i delil olan bürhâna dayalı tasdiktir. Bu son dereceyi Gazzâlî, kelâmcıların yakîn görüşü olarak verir; *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 123-124.

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

²⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 42.

Birinci grubun örneği olarak, ünlü hadisçi İbn Salâh (ö. 643/1245) gösterilebilir. O sadece hadisler konusunda değil dinî ilimlerin tamamında mantık terimlerinin kullanılmasına karşı çıkar ve şunları söyler: “Dinî hükümler bahsinde mantık istilahlarını kullanmak, çirkinlik ve bid’attir. Allah’a hamdolsun ki, dinî hükümler kesinlikle mantığa muhtaç değildir. Mantıkçının had ve bürhân gibi kavramları, boş şeylerdir. Allah Taâlâ, sahih zihni, bunlardan müstağni kılmıştır... İslâm dini ve onun ilimleri tamamlanmıştır... Kim mantık ve felsefeyi kullanmanın, nefesine karşı mücadelede kendine göre faydalı olduğunu ileri sürerse, şüphesiz onu şeytan kandırmış ve tuzağa düşürmüş demektir...”²⁵

İkinci verilebilecek örnek ise, kelâm kitaplarındaki ifadeleri kullanarak çeşitli mantık terimleri ile hadislerin değerini belirleme çabası içerisine giren İbn Hacer el-Askalânî’dir (ö. 852/1447). O’na göre “mütevâtir haber” yakîn bilgi ifade ettiği gibi, aynı zamanda nazarî bilginin zıddı olan ve bir delile ihtiyaç duyulmadan doğruluğu kavranabilen zarûrî bilgi de ifade eder.²⁶

Her ne kadar yöntemleri farklı olsa da, mantık terimlerinin kullanılması konusunda, İbn Salâh’ı aleyhte, İbn Hacer’i de lehte tavır almaya götüren sebep, “mütevâtir haberin bürhânî değil iknâî ve zannî olduğu” iddiasına karşı, nasları savunmadır.

Zira Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaûn fî usûlî’l-dîn* adlı eserinde “naklî bir delilin yakîn ifade edip etmemesi” konusunda 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, lâfızda iştirakin bulunmaması, lâfzın mecâza değil hakikate hamli, hazif, takdîm-te’hîr, nâsih, şer’î ve aklî muârizın bulunmaması”. Bu görüş sahiplerine göre bu öncüller zannî olduğuna göre bunlara dayalı olan naklî delillerin de zannî olması gerekir. Fahreddîn er-Râzî bu görüşün mutlak doğru olmadığı, ancak mütevâtir haberlerden sağlanacak bazı karînelerle bu ihtimallerin giderilmesinin mümkün olduğu ve bu yolla elde edilen hükmün de yakîn ifade edeceği görüşündedir.²⁷ Şâtıbî (ö. 790/1388) ise *Muvâfakât*’ında Fahreddîn er-Râzî’nin saydığı öncüllere “umûmun tahsîsi ve mutlakın takyîdi”ni de ekleyerek, söz konusu öncüllerin tamamının zannî olduğunu, bunlara dayalı olarak elde edilen hükmün de evleviyetle zannî olması gerektiğini ileri sürer. Fahreddîn er-Râzî ve onun gibi düşünenlere gönderme yaparak mütevâtirin kat’îliğini iddia edenlerin, müşâhede ya da nakille elde edilecek bazı karînelerle bunun sağlanabileceği iddiasında olduklarını, ancak bunun da çok nadir ve imkânsız olduğu görüşünü dile getirir. Şâtıbî’ye göre zannî delillerin tamamından “istikrâ” yoluyla çıkarılacak neticeler kat’iyyet ifade eder. Bundan dolayı ulemâ bir meselenin vücûbu hususunda “icmâin delâleti”ne dayanmışlardır. Çünkü o kat’îdir ve şâibeleri gidericidir.²⁸

Aslında bu husus öteden beri kelâmcılar ve fıkıhçılar arasında tartışılan bir konudur. Taberî (ö. 310/922), Ebu’l-Muîn en-Nesefî, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi bilginler, başta

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

²⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’l-nazar*, Dimaşk, 1413/1992, s. 40-41.

²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaûn fî usûlî’l-dîn*, Kahire, 1986, s. 251-254.

²⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut, tsz., Dârü’l-Marife, I, 35-37.

Kur'an olmak üzere mütevâtir delillerin kat'î ve yakîni olduğunu kabul ederlerken, nasları mantık terimleriyle değerlendiren Gazzâlî, Şâtıbî, Abdullâtîf Harputî (ö. 1914) gibi âlimler Kur'an âyetlerinin zannî ve iknâî delil niteliğinde olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.²⁹

Teftâzânî ise mütevâtir habere ait metnin (mantûk) ve içeriğinin (mazmûn) ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği 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 kasdı (mazmûn) müşâhedeye dayanan tevâtürle aynı değerde değildir. Bu durumda mazmûnun kat'iliği icmâ ile sağlanabilirse de, bu zarurî değil istidlâlî bilgi ifade eder.³⁰ Buradan Şâtıbî'nin dile getirdiği "tevâtürün zannî olduğu"na ilişkin görüşü Teftâzânî'nin açıklamalarına göre "sübût" yönünden değil "delâlet" yönünden bir zannîlik taşıdığı şeklinde anlaşılabilir.

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

C. Tasavvufta Yakîn

Sûfiler arasında değişiklik arz eden birden fazla yakîn tarifi bulmak mümkündür. İlk devir sûfilerinin en güçlü temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) dilbilimcilerin ve kelâmcıların yaklaşımı paralelinde yakîni "şekkin ortadan kaldırılması"³² diye tarif ederken, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1075) de "sahibinin kalbine şüphe karışmasına imkân tanımayan bilgi"³³ tarzında tanımlar. 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 ayırmakta, hem de ilmi dış duyulara, yakîni ise iç duyuya nisbet etmektedir. Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'ta verdiği diğer tarifler, Zünnûn'un tarifine paralel düşmektedir. Hattâ kim tarafından yapıldığını belirtmediği "yakîn, kalbin kendisidir" şeklindeki bir tarifte, yakîn kalb ile aynileştirilmektedir. Sûfilerde kalbin bilmesi ya müşâhede ya da mükâşefe ile gerçekleştiğinden Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (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 kişinin, ölümün gerçekliği

²⁹ Kemal b. Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müsamera*, İstanbul, 1979, s. 48-49; Harputî, *Tenkihu'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*, çev. M. Y. Kandemir, Ankara 1988, s. 124-125.

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

³³ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut, 1410/1990, s. 85.

³⁴ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 122-123.

³⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 122-123.

konusunda 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 plâna iten, süjeye öncelik veren tavırları tezahür etmektedir. Diğer bir deyişle inanılan şeyden (mu'tekadün 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 mekânı olarak kabul edilmiştir. Ancak O, buradaki ilim-kalb ilişkisinin maddî değil manevî olduğuna dikkat çeker.³⁷ Böylece Zunnûn'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-bâtın" derecelemesi olarak değerlendirmeleridir. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, ilme'l-yakîni, 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 müşâhedesini 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 sûfilerin yakîn taksiminin "bürhân ile gerçekleşince ilme'l-yakîn, ilim açıklık hükmünde olunca ayne'l-yakîn, açıklık ilmin niteliği haline dönüşünce hakka'l-yakîn" şeklinde olduğunu verdikten sonra birinci dereceye "muhâdara", ikincisine "mükâşefe", üçüncüsüne "müşâhede" dediklerini ve bunların her birini sâlikin mertebeleri olarak değerlendirdiklerini nakleder.⁴¹

Sûfilerde her bilgi ve tecrübe tedricî (hâl ve makamlarla) oluştuğuna 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

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

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

³⁸ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 85.

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

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

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

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. O'na 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

D. Değerlendirme ve Sonuç

"Akan suyun havuzda birikmesi ve durması" anlamından hareketle "şüpheli durumdan kurtulup zihin dinginliği ve kararlılığı" anlamında istilahlaşan "yakîn" kelimesi devirden devire kişi ve gruplar arasında değişen farklı anlamlar kazanmıştır. İlk devirlerde bu kelimeye kök anlamı göz önünde tutularak yakîn için "anlamanın sükûn bulması" karşılığı verilmiş, hattâ ilmin bir sıfatı olarak kabul edilmiştir. Zira ilk devirlerde ilim de "nefsin sükûn bulduğu, 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 koılan farklı anlayışlar, mütekellimînin "ilim" tanımlarındaki farklılıktan kaynaklanmıştır. İlimin, itikad olarak algılandığı Mu'tezile âlimleri arasında yakîni ilmin bir sıfatı olarak kullanmada sakınca yoktu. Ancak ilim ile itikadın farklı olduğu, ilmin kesin doğrular için kullanılmasına karşılık, itikadın zannî hususları da içine alabildiğine bakılarak, daha da önemlisi sözlük anlamı bakımından ilmin zıddının cehil, itikadın zıddının ise inkâr olduğu düşünüldükçe, bu iki kavramın farklılığı sonucuna varılmıştır. Ehl-i Sünnet'i bu ayrıma iten önemli nedenlerden biri de bilmeden inanan "mukallidin imanı" problemidir. İlim ile itikad eşitlendiğinde mukallid olan kimseler -ki toplumun kâhır ekseriyetini oluştururlar- münkir durumuna düşerler. Halbuki bu insanlar inanma noktasında bilen kişiden farklı değildirler. Bu problemin çözümü bu iki kavramın sözlük anlamı doğrultusunda farklı olduğunu kabul etmekten geçer.

Yakîn kelimesi 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 Manzûr'un (711/1311) "ilim cehlin, yakîn ise şekkin zıddıdır" ifadesi de eklenince yakînin ilim karşılığında kullanılamayacağı kesinleşmiştir. 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

⁴² Suad el-Hakîm, a.g.e., "yakîn" md.

⁴³ el-Hicr 15/99.

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

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

“itikad” kelimesini kullanmak suretiyle yakîni, itikadın sıfatı olarak görme eğilimlerini ortaya koymuşlar ve yakîn ifade eden durumun oluşmasını “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 “tahkikî iman” düzeyini anlatan bir terim haline gelmiştir. Teftâzânî’de yakînin anlamı biraz daha yumuşatılmış ve zann-ı gâlib ile yakînî itikadın gerçekleşmesinin mümkün olduğu noktasına gelinmiştir.

Tasavvufta ise, ilk devirlerde özellikle bazı sûfiler, yakîn kavramını kelâmcılar gibi “şekkin izale edilmesi” anlamında kullanmışlarsa da sonraları sûfilüğün sırrilik yönünün ağır basmasıyla “sûfinin kalbî bilgisine ait kesinliğin yanı sıra 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 mübtedî müridler 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, sûfî “kalbinin mutmain olmasını” ön plâna çıkarmıştır. Kelâmcı objektifliği en azından inandığı ve edindiği malûmatı her aklın kavrayabileceği delillerle destekleme yolunu tutarken, sûfî objektifliğe kapalı olan ve aklı devre dışı bırakan bir yolu takip etmiştir. Diğer bir deyişle sûfî inanan kimsede (süje) kesinlik ararken kelâmcı süjeden bağımsız objenin kesinliğini ispatlama peşine düşmüştür. Sûfî “biz Allah’ın varlığına mükâşefe ve müşâhede yoluyla elde edilen kalbî verilere dayanarak yakîne ulaşıyoruz iddiasında iken, kelâmcı Allah’ın varlığını aklî kesin delil olan bürhânla ispatladığı için yakînî itikada sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Gazzâlî her iki kesimin metodlarının eksik olduğunu ve yakîne ulaşmanın iki metodun sentezinden geçtiğini savunur. O’na göre hem inanılan şeyde (mu’tekadün bih) şek ve şüphe bulunmamalı hem de inanan (mutakid) mutmain olmalıdır.⁴⁶ *el-Munkız*’daki ifadesi bunun derli toplu bir 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 yanı sıra kelâmcıların aklı, sûfilerin de vicdanı ön plana çıkarmaları özellikle hadis çevrelerinde nasların geri plâna itildiği kaygısının doğmasına neden olmuştur. Buna karşı hadisçiler ya İbn Salâh’ın tavrında olduğu gibi mantıkî yorumları tamamen reddetme eğiliminde olmuşlar ya da İbn Hacer gibi mantık terimlemleri ile hadisin yakîn ifade edeceğini kanıtlamaya 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 hadisçilerden tepki görmesi açıktır.

Bu durumda Kur’an’daki yakîn kavramının ne anlama geldiği önem arz etmektedir. Kur’anda yakîn kavramı, “yakîne” kelimesinin diğer türevleri ile birlikte yirmi sekiz kez geçmektedir. “İkân” kalıbı ile “kesin

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

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine’-d-dalâl*, (Mecmûatü resâili’l-İmami’l-Gazzâlî içinde). Beyrut 1416/1996, s. 538.

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, kabul etmekte direnen" kimselerin durumları tasvir edilmektedir⁴⁹. "İstikân" kalıbında ise "kalben ve vicdanen gerçeğin bilinmesi" manâsı ön plâna 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 çatı." ⁵² anlamındaki âyette somut gerçeklik yani "ölüm" manâsı taşırken, Süleyman peygamberle ilgili kıssada hüdhüd kuşunun "Ben, senin bilmediğini bildim. Sana Sebe'den yakîn bir haber getirdim"⁵³ meâlindeki ifadesi ile Yahudîler'in "Yakînen onu (İsa'yı) öldürmediklerini"⁵⁴ anlatan âyette haberin ve bilginin kesinliği belirtilmiştir. Ayrıca bu son âyette geçen "Onlar (Yahudîler) bilgiye değil zanna tabî oldular" şeklindeki ifadede yakînin zannın zıddı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tekâsür Sûresi'nde "Gerçek öyle değil, ilme'l-yakîn ile bilmiş olsaydınız"⁵⁵ denilen âyetlerin ilme'l-yakîn ifadesi mevsufun sıfata izafesi ile "yakîn ilim" anlamında değil, "yakînin bilgisi" anlamında manen de isim tamlamasıdır.⁵⁶ Zira sûrenin devamı âhiret olaylarını anlatmaktadır, dolayısıyla buradaki yakînin anlamı ya "ölüm gerçeği" ya da sonraki âyette gelen "cahîm gerçeği"dir.

"Cehennemi (cahîm) göreceksiniz, onu ayne'l-yakîn olarak göreceksiniz."⁵⁷ denilen âyetteki ayne'l-yakîn ifadesi de ilme'l-yakîn ifadesinde olduğu gibi sıfatın mevsufa izafesi değil "gerçeğin aynı, kendisi" anlamında isim tamlamasıdır. Bu durumda âyetin manâsı şöyle olur: "Onu gerçeğin ta kendisi olarak/kendisi olduğunu göreceksiniz." Zira gerçeğin kendisi, gözün gördüğü gerçekten daha kuvvetli bir ifadedir. "Göz yanıltması"nın daha genel bir ifade ile "duyu yanıltması"nı hesaba kattığımızda, gözün her gördüğü hakikat olmayabilir. Aksi takdirde illüzyonistlerin ortaya koyduğu görüntülerin hakikat olduğunu kabul etmemiz gerekir. "Göreceksiniz" anlamında "teravünne" kelimesinin tekrarlanması ve her ikisinde de "te'kîd lâmi" kullanılması ifadeyi

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

⁴⁹ "Şimdi sabret. Allah'ın va'di şüphesiz haktır. Kesin inancı bulunmayanlar (ikân) seni gevşekliğe sevketmesin." (er-Rûm 30/60). "Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır onlar kesin inanç peşinde (ikân) değildiler." (et-Tûr 52/36).

⁵⁰ "Kalben ve vicdanen gerçek inancı bildikleri (istikân) halde zulüm ve kibirlerinden ötürü, onları bile bile inkâr ettiler." (en-Neml 27/14).

⁵¹ el-Hicr 15/99.

⁵² el-Müddessir 74/47.

⁵³ en-Neml 27/22.

⁵⁴ en-Nisâ 4/157.

⁵⁵ et-Tekâsür 102/3.

⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî buradaki tamlamanın hem isim hem de sıfatın mevsufa izafesi şeklinde olabileceğini ifade eder. bkz. *Mefâtilu'l-gayb*. XXXII, 79: Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6059.

⁵⁷ et-Tekâsür 102/6-7.

kuvvetlendirdiğine göre âyetteki “ayne’l-yakîn”ın “çıplak gözle görmek” değil “gerçeğin bizzat kendisini görmek” olduğu açıktır.

el-Vâkıa ve el-Hâkka sûrelerinde geçen “işte bu hakka’l-yakîndir” âyetlerindeki ifadeler de “yakînin hakikati” anlamında bir isim tamlamasıdır. Ayetin öncesi ve sonrası göz önünde bulundurulduğunda her iki yerde de inkârcıların âhiretteki 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 konusunda kesin kanaate yani itikada ulaşmasıdır. Ölüm bir gerçektir ama yaşayan insan onu tecrübe etmiş değildir. Ahiret gerçektir, ama onun hakkında duysal bir bilgimiz yoktur. Örneğin hüdhüd kuşunun Hz. Süleyman peygambere getirdiği bilgi, onun ne gördüğü ne de tecrübe ettiği bir bilgidir. Aslında söz konusu haber, hüdhüd bakımından ayne’l-yakîn (gerçeğin kendisi) iken Hz. Süleyman peygamber açısından sadece yakîndir. Allah’ın hakka’l-yakîn diye buyurduğu O’nun bakımından hakikatin kendisi iken bizim açımızdan Allah’ın rabbliğini kabul ediyorsak, o haberin yakîn olduğunu kabul etmemizden ibarettir. Sonuç olarak bizim dünyada “gayb âlemine” ilişkin bilgimiz, verilen haberler doğrultusunda ilme’l-yakîn, yani gerçeğin bilgisidir. Bu da Gazzâlî’nin dediği gibi, bedîhî ve matematiksel kesinliğe sahip bir bilgi değil gaybın tasdiki ve ona itikaddır.

Bizim için gayb âlemine ilişkin ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn bilgi, öldükten sonra hattâ kıyâmetten sonra gerçekleşecek bir bilgidir. Bu dünyadaki ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn bilgi, bedîhî (apaçık), matematik ve deneysel kesinlikler için söz konusu olabilir. Nitekim Rönesans’ın hazırlayıcılarından Voltaire metafiziği dışlayan bir düşünceye⁵⁸ sahip olduğundan O’na göre yakîn matematik ve geometrik kesinliklerdir.

Netice olarak, kelâmcıların mantık yoluyla gaybı bilme çabaları bir tarafa bırakılacak olursa, yakîn kavramına verdikleri anlam bizim anlayışımıza göre Kur’an’daki yakîn kavramı ile örtüşmekte ve yakînî 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” açısından doğrudur. Zira gaybî alana dair bilgilerimiz haberden ibarettir. Süfîlerin, ilme’l-yakîne “kalbin mutmain olması” anlamını vermeleri, Kur’an’da geçen “ilme’l-yakîn” kavramına uygun düşmekle birlikte, bu dünyada gaybî alanın ayne’l-yakîn veya hakka’l-yakîn bilgisine ulaşma iddiaları kanıttan yoksun 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 süfîler ile Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetleri kesin kabul eden ve bunların temel ve değişmez olduğu iddiasını dile getiren Selef ile hadis ulemâsı. Kanatımızca Gazzâlî’nin de belirttiği gibi her üç anlayışın da tek başına inananları tatminden uzak olduğu görülmektedir. Aşırılıklar terk edilmek suretiyle üçünün telifi bir anlayış içinde terkîp yöntemiyle birleştirilmesi halinde aklın kabullenebileceği, nasslara uygun ve vicdanı tatmin edecek bir sonuç bulmak daha kolay olacaktır.

⁵⁸ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. L. Ay, İstanbul, 1995, I, 169-170.