

ce büyük bir temelsizlik yaratmamakta, fakat insan davranışlarında bir başı boşluk da oluşturmaktadır. Değerin kendisine bağlı olarak ele alındığı özgürlük haklı kılınmış olmaktan uzaktır. Bu ise Sartre felsefesini bir "sıkıntı felsefesi" haline getirecektir. Sartre'ın Tanrı'sız insanı, tam bir boşluk ve terkedilmişlik içerisinde mutlak bir özgürlükle zincirlendiğini görecektir; buna göre de gerek yaşamakta olduğu dünyaya, gerekse kendine ait her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissedecek; suç, günah, pişmanlık, tövbe, af ve rızânın söz konusu olamayacağı Tanrı'sız bir özgürlük içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğa duçar olacaktır.

Sonuç olarak ateistlerin yaptığı şey, genellikle Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak değil Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu göstermeye çalışmaktır. Halbuki genellikle insanların Tanrı'ya inanmaları her türlü ispattan önce gelir. İnanç ispatın sonucu değil sebebidir (a.g.e., s. 56). Üstelik bugün de pek çok inançlı fizikçi, biyolog vb. bilim adamının bulunması, en azından ilmi zihniyetin Tanrı fikriyle pekâlâ uyuşabildiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943; a.mlf., *L'existentialisme [S1] est un humanisme*, Paris 1970; Friedrich W. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris 1950; a.mlf., *Ainsi parlait Zarathoustra* (trc. Marthe Robert), Paris 1958; R. Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris 1960; I. Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1966; P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1969; H. Arvon, *L'athéisme*, Paris 1979; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 162-183; Kenan Gürsoy, *Jean Paul Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1987; Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1992; "Athéisme", *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1990, I, 178-181.



KENAN GÜRSOY

İLHAM (الإلهام)

Feyiz yoluyla
insanın kalbine ulaştırılan bilgi.

Sözlükte "içmek, birden yutmak" anlamındaki *lehm* (lehem) kökünden türemiş olan *ilhâm* kelimesi "yutturmak" demektir. Terim olarak "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden

ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine *havâtır*, *hevâcis* ve *firâset* tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. *Hads*, *keşif*, *tecelî*, *vârid* ilhama yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir. Sadece bir âyette geçen ilham kavramıyla Allah'ın insan benliğine hem mânevî zaafalarını hem de güçlerini yerleştirdiği belirtilir (eş-Şems 91/8). Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahyin doğrudan Allah tarafından kalbine ulaştırılan ilham anlamına geldiğini genellikle kabul ederler. İlham kavramı hadislerde de yer alır. Hz. Peygamber Husayn adındaki sahâbiye öğrettiği duada, "Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et" ifadesi mevcuttur (Tirmizî, "Da'avât", 69). Yine Resûl-i Ekrem, Allah'ın kendisine ilham ettiği övgülerle O'na hamdettiğini açıklamış (Buhârî, "Tevhîd", 36; Müslim, "İmân", 326, 327), "Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böyleleri bulunuyorsa o Ömer'dir" demiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 6, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Fezâ'ilü's-shâhâbe", 23).

İlk defa Şîa'nın aşırı gruplarına mensup Mugîre b. Saîd el-İclî'nin "ism-i a'zam" sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilham, bazı Şîî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür (Hayyât, s. 110-111; Eş'arî, s. 50-51). Bundan yaklaşık bir asır sonra Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısıfî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfiler ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir (Hâris el-Muhâsibî, s. 78; Serîrâc, s. 170-171). İlk devir sûfileri, Kur'an ve Sünnet'e başvurarak değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhamı sadece itikadî konularda dikkate alırken daha sonra yetişen sûfilerce ilham, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcıları içinde "ashâb'ül-ilhâm" (ashâb'ül-ma'ârif) adı verilen bir grup, akli bilginin tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur (Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XII, 96). Nitekim Câhiz'in *Kitâbü'l-İlhâm* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (Hayyât, s. 123). Ehl-i sünnet ilm-i kelâmın teşekkül etmeye başlamasından itibaren kelâm literatüründe ilhamın mevcudiyeti ve ifade ettiği bilginin değeri konusu-

na yer verilmiştir. Bilindiği kadarıyla ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, insana ait bilginin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhamî bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eden çeşitli grupların bulunduğuna dikkat çekmiş ve görüşlerini eleştirmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6). İbn Fûrek'in ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ve dinî bir delil teşkil etmeyeceğini kabul etmesine karşılık (*Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim*, vr. 10^b, 61^a) Abdülkâhîr el-Bağdâdî, bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini savunmuştur (*Ulû'lü'd-dîn*, s. 14). Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ilhamî bilgiye büyük önem vermesinden sonra her ne kadar Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcıları onun kesin bilgi kaynağı oluşturmaya dikkat çekmişlerse de Fahrreddin er-Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meylenmişlerdir (Şevkânî, s. 415-416).

Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır. Bu hususta en katı tavrı ortaya koyan Mu'tezile âlimleri bile düşünme eylemine geçmesini sağlamak amacıyla Allah'ın insana bazı fikirleri ilham ettiğini, ayrıca O'nun başarıya ulaşmaları için müminlerin kalbine cesaret, yenik düşmeleri için kâfirlerin kalplerine de korku bıraktığını kabul ederler (Eş'arî, s. 264). Âlimlerin önem verdiği husus, velîlere veya müttaki kullara verilen özel anlamdaki ilhamın varlığı ile bunun kesin bilgi kaynağı olup olmayacağıdır. İbn Sînâ, temiz nefislerin faal akulla ilişki kurabileceğini ve bunun vuku bulması halinde başkalarına gelmeyen bilgilerin bu nefislere feyiz yoluyla akacağını belirterek bunun velîlere gelen ilham olduğunu söyler (Şehristânî, II, 201, 230).

Sûfilerin yanı sıra Gazzâlî, İbn Haldûn ve Zebîdî gibi âlimler kalbin biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü bulunduğunu kabul ederler. Beş duyu ile dış dünyayı idrak eden insan iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan

bilgiler alabilmesi için her türlü kötülükten arınması ve büyük bir mücadeleye girişmesi gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allah'tan veya meleklerden bilgiler gelir (*İhyâ*³, III, 143-146, 159; *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 30-31; *İlhâfû's-sâde*, VII, 245-246, 263).

İslâm âlimlerinin, gerek herkese verilen umumi gerekse velîlerde ortaya çıktığı kabul edilen hususi ilhamın dinî konularda kesin bilgi kaynağı teşkil etmesi ve delil olarak kullanılmasına ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. 1. İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfiler olmak üzere İbn Sînâ, Abdülkâdir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî ve Haydar el-Âmülî gibi âlimler bu görüştedir. Dayandıkları deliller ise şöylece özetlenebilir: a) Allah takvâ sahiplerine bilmediklerini öğreteceğini belirtmektedir. Nitekim bazı âyetlerde, "Allah'tan korkarsanız size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir" (el-Enfâl 8/29); "Allah'tan korkan kimseye O bir çıkış yolu gösterir" (et-Talâk 65/2) buyurmuştur (ayrıca bk. el-Bakara 2/194; el-Ankebût 29/69; el-Hadîd 57/28). b) Hz. Peygamber Allah'tan ilham talep etmiş, ashabı da bunu öğütlemiş, ilmiyle amel edenlere Allah'tan bilgiler geleceğini haber vermiş, şeytanın insana kötülüğe yönelik vesveseler telkin etmesine karşılık meleğin iyiliği ilham ettiğini açıklamış ve ilham meleğinin müminin kalbinde Allah adına nasihat verdiğini bildirmiştir (Zebîdî, VII, 259-260; Reşîd Rızâ, I, 267; VII, 318). c) Ashap ve tâbiîn nesline mensup müttakilere pek çok ilhamın gelmesi bu tür bilginin varlığına ve doğruluğuna bir delil oluşturur. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in doğacak çocuğunun kız olacağını söylediği nakledilmektedir ki bunu ilhamdan başka bir yolla bilmesi mümkün değildir (Zebîdî, VII, 260-261). d) Sâlih kimselere sâdik rüyalar yoluyla bazı bilgilerin ilham edildiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem sâdik rüyaları nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve vahyin kesilmesinden sonra geride bu yolun kaldığını söylemiştir. Bu ise ilhamın vukuuna ilişkin tecrübeye dayanan bir delildir ve rüyada gelen ilhamî bilginin uyanıklık halinde de gerçekleşmesi mümkündür (İbn Haldûn, s. 22-23; Zebîdî, VII, 262-263). e) Dinin aslı vahye dayandığına göre onun anlaşılabilmesi için Allah'tan gelen bilgilere ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber'le birlikte vahiy kapısı kapandığından geride sadece ilham

yolu kalmıştır (Haydar el-Âmülî, s. 458). f) İlâhî emirlere uyan herkes ilhamî bilgilere tecrübe yoluyla ulaşabilir. İlhamî bilgiler ferdî tecrübelerle konu teşkil ettiğinden bunları reddetmek isabetli olmaz (Zebîdî, VII, 257). İlhamî bilgileri alan sâlih insanların dünyevî arzulardan yüz çevirip Allah'a yönelmeleri de bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir. 2. İnsan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. Sûfiyye ile onlara tâbi olanların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Delilleri ise şöylece özetlenebilir: a) Kur'an'da insanın doğru bilgiye ulaşmak için başvurması gereken kaynaklar duyular, akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç noktada toplanır. Yine Kur'an'da canlı cansız bütün varlıkları gözlem altına alıp incelemeyi ve akıl yürüterek onların menşei hakkında bilgi üretmeyi emreden, daha sonra da üretilen bilgilerin vahyi teyit ettiğini açıklayan 700'den fazla âyetin mevcudiyetine karşılık ilhamî bilgilerin elde edilmesiyle ilgili açık anlamli beyanların bulunmayışı bu yöntemin kesin bilgi kaynağı olmadığını gösterir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 313; Zerkeşî, VI, 16). b) Hz. Peygamber'in Allah'tan rüşdünü ilham etmesini istemesi özel anlamda değil genel anlamda bir ilham niteliği taşır. c) İlham kesin bilgi kaynağı olsaydı bu yöntemle elde edilen bilgiler arasında çelişki bulunmaz, farklı din ve mezhepler teşekkül etmezdi (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61; İbn Fûrek, vr. 10^b, 61^a). d) İlhamî bilgiler kontrolü mümkün olmayan sübjektif bir nitelik taşır. Bu sebeple ilhamın bilgi kaynağı olduğunu iddia etmek kadar olamayacağını söylemek de mümkündür (İbn Hazm, II, 272; IV, 171; Nesefî, I, 22-23).

İlhamın dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunan görüş nasların yanı sıra akıl ilkelerine daha uygun görünmektedir. İlham taraftarlarının dayandığı âyetlerde, müttaki ve sâlih kullara dinî hükümlere kaynak teşkil edebilecek bilgi verildiğine dair açık bir beyan mevcut değildir. Bu âyetlerde ilâhî emirlere uyanların Allah yolunda başarılı kılınacakları, nefislerine karşı verdikleri mücadelede yardıma mazhar olacakları ve izledikleri yolun isabetli olduğuna dair müjdelerin iletildiğini bu dünyada alacakları anlatılır. İmâm-ı Rabbânî ile Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ilhamın hiçbir şekilde helâl, haram, farz, vâcip gibi dinî bir hükme mesnet teşkil edemeyeceğini belirtmişlerdir (Âlûsî, XVI, 17-18). İlhamla dair hadislerle gelince bunların bir kısmının uydurma olduğu tesbit edilmiştir; "Bildirdiğiyle amel eden kimseye Allah yeni bilgiler verir" anlamına gelen rivayet bunlardan biridir (Hâris el-Muhâsibî, s. 100). Konuya dair bazı hadisler de isabetsiz şekilde yorumlanmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in özel olarak ilâhî ilhamlara mazhar kılınmış (muaddes) bir kimse olduğunu belirten rivayet bunlardan biridir. İbn Kuteybe, bu hadiste geçen "muaddes" kelimesinin "sanki kendisine önceden bildirilmiş gibi, bir şeyi söylediği zaman sezgisinde ve zannında isabet eden kimse" anlamına geldiğini belirtir (*Ğarîbû'l-hadîs*, I, 97-98). Nübüvvet müessesesi sona erdiğinden sâlih kullarda ortaya çıktığı kabul edilen ilhamî bilgiyi onların başkasına tebliğ etmekle yükümlü olmadıkları dikkate alınırsa bu tür bilgilerin ferdî dinî tecrübenin ötesinde bir anlam taşımadığı anlaşılar. Şu halde başkasına aktarılamayan, duyu verileri ve rasyonel bilgilerle de kontrol edilemeyen bu tür tecrübelerin genel geçerliliğinin bulunmaması gerekir. Ayrıca ilhamî bilgiyi öne çıkarıp bütün gayretini buna ulaşmak için harcamak, akıl ilkelerinin yanı sıra duyu verilerine dayanan bilgileri ihmal etmek gibi bir sonuç doğurur. Gerçeğe ilhamî bilgiyle ulaşılabilirliğini savunanların akıl ve duyu verilerine güvenmedikleri, hatta böyle bir çabayı terketmeyi tavsiye ettikleri bilinmektedir. Kur'an ise insanı objektif bilgi kriterleri olan duyu verilerine ve rasyonel bilgilere yöneltmektedir. Allah'ın her insana iyiliği ve kötülüğü tanımaması sağlayıcı duygular ilham ettiği ise tartışmasız kabul edilmesi gereken bir husustur.

İlhamı konu edinen çeşitli eserler yazılmış olup bazıları şunlardır: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-İ'lâm bi-işâreti ehli'l-ilhâm* (Haydarâbâd 1362); Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-İlhâmü's-şâdir 'anî'l-in'âmî'l-vâfir* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 973); Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Haddû'l-hüsâm fi 'unuhi men eîlaka icâbe'l-'amel bi'l-ilhâm* (Âlûsî, XVI, 17); Hasan Kâmil Maltavî, *eş-Şûfiyye fi'l-ilhâm* (Kahire 1992); Raûf Ubeyd, *Fi'l-ilhâm ve'l-ihtibârî's-şûfî* (Kahire 1986); Ahmet İshak Demir, *Müttekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (1993, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İlm" md.; Te-hânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 256-257; *Müsned*, III, 116, 349, 354; Buhârî, "Tevhîd", 36, "Fezâ'ilü aşhâbî'n-nebî", 6, "Enbiyâ", 54; Müslim, "İmân", 324-327, "Cennet", 18, "Fezâ'ilü's-sa-hâbe", 23; Tirmizî, "Da'avât", 30, 69; Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn* (nşr. Abdül-fettâh Ebû Gudde), Halep 1988, s. 78, 100; İbn Kuteybe, *Garîbû'l-hadîs*, Beyrut 1408/1988, I, 97-98; İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh* (nşr. Celâ-leddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahrân 1363 hş., s. 460-461; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 110-111, 123; Nevbahtî, *Fırakû's-Şî'a*, Necf 1936, s. 89-90; Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 50-51, 264, 291-292; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6, 61; a.mlf., *Te-vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 204^a, 327^b, 400^b, 444^a; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 170-171; İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'al-lim*, Murat Molla Ktp., nr. 1827, vr. 10^b, 61^a; Kâdî Abdüleccebbâr, *el-Mugnî*, XII, 96, 313, 343-347; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 671; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Üşûl'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 14, 15, 27-28; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umey-re), II, 272; IV, 171; V, 38-39; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 143-147, 159; Neseî, *Tebşîratü'l-edile* (Sala-mé), I, 22-23; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 201, 230; Haydar el-Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr* (nşr. Cevâd Tabâtâbâî), Tahrân 1368 hş., s. 449-458; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî* (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 16; İbn Haldûn, *Şifâ'u's-sâ'il*, s. 22-31; ayrıca bk. neşreden giriş, tür.yer.; Zebîdî, *İthâfû's-sâde* [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fîkr), VII, 245-263; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl* (nşr. Ebû Mus-'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 415-416; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 151-152; XV, 87; XVI, 17-19; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, I, 52, 267; VII, 317-320; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyû'*, Beyrut 1982, I, 410-411; Ca'fer es-Sühbânî, *el-Medhal ile'l-İlm ve'l-felsefe ve'l-ilahîyyât: Nazariyye-tü'l-ma'rife* (nşr. Hasan Muhammed Mekki el-Âmilî), Kum 1411, s. 186-190.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Diğer Dinlerde İlham. Dinlerde kutsal olanla insanlığı arasındaki ilişki farklı şekillerde kurulmuştur. İkel dinlerde büyücü, kabile tabibi veya şamanın beşerî gayretiyle kutsal varlığa ulaşılmaya çalışılırken ilâhî dinlerde bu ilişki genellikle, Tanrı'nın insanlar arasından seçtiği peygamberlere mesajını vahiy ve ilham yoluyla bildirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak vahiy sadece peygamberlere ait iken ilham diğer insanlar için de söz konusudur. Budizm gibi doğrudan vahiy kavramına sahip bulunmayan dinlerde ise bilge kişilerin kutsal varlığın bir nevi ilhamıyla aydınlandığına inanılır.

Dinler tarihinde ilham kavramı, sıradan insanların duyularının ötesinde iradeleri dışında âni bir ruhî tesir altında kalması hali olarak düşünülür. İlham sürecinde Tanrı'nın veya tabiat üstü bir varlığın ferdin ruhuna etkisi, duyularının tamamen

devre dışı bırakılmasına değil yönlendirilmesine sebep olur. Bu özellikleriyle ilham, bazı dinlerde olduğu gibi büyücülerin veya şamanların kendi iradeleriyle vecd haline girerek tabiat üstü varlıklardan bir tür bilgi almayı ve kehanette bulunmayı hedefleyen uygulamalarından farklıdır. Hem fenomenolojik açıdan hem dinî inanışa dayalı bir perspektiften bakıldığında ilham ve vahyin kaynaklarının farklı olmadığı görülür, bu da ilham ve vahiy arasındaki sınırın tesbitini güçleştirmektedir. Bu muğlaklık, çeşitli dinlerde belli formülasyonlara bağlanarak çözülmek istenmiştir. Tanrı ve insan arasındaki ayırımı belirgin olduğu Yahudilik, İslâm ve Zerdüştilik gibi dinlerde ilhamı vahiyden ayıran temel ölçek görmüş olduğu fonksiyondur. Buna göre vahiy, bütün müminleri bağlayan temel şeriat hükümlerini ulaştırırken ilham, yalnızca yol gösterici birtakım tecrübelerin oluşmasına imkân veren derunî bir bilgi türüdür. Tanrı ve insan arasındaki mesafeyi azaltan, bir açıdan gnostik, mistik ve panteist eğilimli dinlerde ise vahiy kavramı esasen yoktur. Bu dinlerde Tanrı insanlara mesajını cisimleşerek verdiği için geriye yalnızca müminleri doğru yaşama-ya sevkeden ilham bilgisi kalır. Diğer bir ifadeyle bu dinlerde vahiy ve ilham kavramları sadece aynı bilgi türünde bir derce-lenme farkını ima eder.

Birçok dinde din adamlarının, hatta diğer müntesiplerin dinî veya dünyevî konularda aşkın bir varlığın etkisiyle ilham mazhar oldukları anlayışı kabul edilmektedir. Meselâ kutsal kitapları Şruti (vahye dayalı) ve Smriti (geleneğe dayalı) olmak üzere ikiye ayrılan Hinduizm'de birinci tür kitapların Tanrı tarafından "rişi" adı verilen rahiplere vahyedildiğine inanılmakta, gelenek içerisinde şekillenen Smriti koleksiyonunun ise ilhamaya dayalı olduğu kabul edilmektedir. Milâttan önce VII veya VI. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen Zerdüş't'e de vahiy ve ilham yoluyla Gâthâlar'ın verildiği ileri sürülmektedir. Budizm'in kurucusu Siddhartha Gotama'ya, şimdiki Gaya'da bir tür incir ağacının altında murakabe halinde iken aydınlanmaya eriştiği için "aydınlanan, uyanan" anlamında Buda (Buddha) denilmiştir. İlham kaynaklı olduğu ileri sürülen Buda'nın öğretileri milâttan önce I. yüzyılda Pali metinleri şeklinde bir araya getirilmiştir. Öte yandan eski Yunan'da bazı insanların tanrılardan ilham aldıkları, özellikle şairlerin bu yolla şiir yazdıkları, eski Ortadoğu'nun Ken'ân dininde de tanrıla-

rın ilhamına mazhar olmuş peygamberlerin bulunduğu kaynaklardan öğrenilmektedir.

Yahudilik'te ilham, Tanrı'nın Rûhulkudûs aracılığıyla peygamberlerden muhtelif dinî şahsiyetlere kadar bazı insanlara dinî veya dünyevî konularda mesajını bildirmesi şeklinde anlaşılır. Ahd-i Atîk'te ilham, Tanrı'nın ruhunun (II. Tarihler, 20/14-15) veya yalnızca ruhun (Sayılar, 11/17, 25) ilham edilecek şahısların üzerinde olması, bu ruhun kendileri aracılığıyla konuşması (II. Samuel, 23/2) şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca peygamberlerin Tanrı'nın ruhu sayesinde O'nun irade ve amacını öğrendikleri (Mika, 3/8), bu ruhun sevk ve yardımı ile hareket ettikleri (II. Tarihler, 15/1; İşaya, 42/1) bildirilmiştir. Öte yandan Ahd-i Atîk'teki ifadelerde Tanrı'nın ruhu bir insandan diğerine (I. Samuel, 16/14), bir peygamberden ötekine (Sayılar, 11/25; II. Krallar, 2/9-10) hareket etmektedir. Nitekim ölümünden önce Mûsâ'nın üzerindeki ruh da Yeşu'ya geçmiş-tir (Tesniye, 34/9).

Rûhulkudûs'un doğrudan ilâhî ilhamla alâkalandırılması Rabbînik döneme aittir. Yahudi geleneğine göre Tevrat, Tanrı tarafından Mûsâ'ya aracısız vahyedilmişken Ahd-i Atîk'teki diğer kanonik metinler Rûhulkudûs'un aracılığıyla ilham edilmiştir. Bir metnin kanonik sayılması Rûhulkudûs'un yardımıyla kaleme alınması şartına bağlanmış (*Song of Songs Rab-bah*, 1/1, 5; *The Tosefta*, Yadayim, 2/14), ayrıca kutsal ruhun gücünün her peygambere eşit seviyede verilmediği bildirilmiştir. Haggay, Zekarya ve Malaki gibi son peygamberler öldüğünde Rûhulkudûs'un İsrâilî'den ayrıldığı belirtilerek (Yoma 9^b) İsrâilîoğulları arasında nebevî ilhamı bittiğine işaret edilmiştir.

Yahudilik'te Rûhulkudûs nübüvvetin gücü olarak tanımlanmakla birlikte hristiyanların benimsediği mânada kutsal ruh gibi, yani Tanrı'dan ayrı ilâhî mahiyeti bulunan bir kişilik olarak algılanmamıştır. Onunla ilgili ifadeler rabbilerin mono-teist düşünceleri içinde değerlendirilmiştir. Nitekim Judah Halevî, Rûhulkudûs'un Tanrı'dan müstakil bir varlığının bulunmadığını (*The Kuzari*, s. 87), peygamberlerin vahiy alırken, diğer mistik şahsiyetlerin ise ilham mazhar olurken Rûhulkudûs tarafından çepeçevre sarıldıklarını (a.g.e., s. 220-222) ifade etmiştir. Mûsâ b. Meymûn, vahyin alınış şekillerine göre nübüvveti on bir mertebeye ayırmış, Rûhulkudûs'un ilhamıyla gerçekleşen bilgilenmeyi alt seviyelerde göstermiştir. Ahd-i