

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), Tahran 1363 hş., s. 460-461; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 110-111, 123; Nevbahî, *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 Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XII, 96, 313, 343-347; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 671; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûl'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-edille* (Salamé), I, 22-23; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 201, 230; Haydar el-Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr* (nşr. Cevâd Tabâtâbâî), Tahran 1368 hş., s. 449-458; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ* (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; Reşid 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-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

Atik'teki Mezmurlar, Süleyman'ın Meselleri, Neşîdeler Neşîdesi, Daniel, Eyub ve Tarihler (Ketubîm diye adlandırılan kitaplar) Rûhulkudûs tarafından ilham edilmiştir. İbn Meymûn, söz konusu ilhamın keyfiyetini de şahsın uyanıklık halinde ve duyuları açıkken kendisini bir gücün etkisi altında hissederek dinî ve dünyevî konularda konuşmaya zorlanması şeklinde açıklamıştır (*Delâletü'l-hâîrîn*, s. 436-443).

Yahudilik'te ilham sadece peygamberlerle sınırlı kalmamış, Rûhulkudûs diğer insanlara da aracı olmuş, onlar da bu kabiliyetleriyle istikbale dair kehanetlerde bulunmuşlardır (*The Babylonian Talmud*, Mo'ed, 'Erubin, 64^b). Bunun da ötesinde Midraş geleneğinde cemaat halinde Tevrat'ı öğretenlere, mitzvah emirlerinden birini yerine getirenlere kutsal ruhun ilhamı vaad edildiği gibi, belli merhaleleri katetmeleri suretiyle mistik kimselerin de ilhama mazhar olabilecekleri ileri sürülmüştür (*Song of Songs Rabbah*, 1/1, 5). Hatta İsrâîloğulları'nın Rûhulkudûs'ün gücüyle yönlendirildiklerine inanılmıştır. Ayrıca dinî merasimlerde coşku içinde bulunan cemaatin vecd halini yaşarken de Rûhulkudûs'ün etkisinde bulunabileceği kabul edilmiştir.

Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşen vahyin dışında Hıristiyanlık'taki ilham, Tanrı'nın mesajını kutsal ruh aracılığıyla Kitâb-ı Mukaddes yazarları da dahil olmak üzere dilediği insanlara bildirmesi şeklinde tanımlanabilir. Ahd-i Cedîd'de "nefeslenmek, üfleme" ve "nefes, ruh" anlamlarına gelen Grekçe *pneuma* kökünün türevi kullanılarak kutsal metinlerin Tanrı tarafından ilham edilmesi *teopnevstos* terkihiyle bir yerde ifade edilmiş (Timotheos'a İkinci Mektup, 3/16), ilhamda Rûhulkudûs'ün rolü de, "Çünkü peygamberlik asla insanın iradesiyle gelmemiştir, fakat insanlar Rûhulkudûs tarafından sevkolanarak Tanrı'dan söylediler" (Petrus'un İkinci Mektubu, 1/21) şeklinde dile getirilmiştir. Rûhulkudûs'ün ilhamı "Rûhulkudûs'le söylemek" (Markos, 12/36), "Rûhulkudûs'le dolu olmak" (Luka, 1/15-17), "Sizde söyleyen Rûhulkudûs'tür" (Matta, 10/20; Markos, 13/11) diye ifade edilmiştir.

Hıristiyanlık'ta vahiy anlayışı Hz. İsa'ya temellendirilmiştir. Tanrı gizli iradesini İsa'da bilinir hale getirmiş (Efesoslular'a İkinci Mektup, 1/9), kelâmı onun bedeninde ete, kemiğe bürünmüş ve insanların arasına inmiştir (Yuhanna, 1/14). İsa, çarmıha gerildikten sonra tekrar diriltildiğinden havâriyerini Tanrı'yı ve kendisini tem-

sil eden ruhla kendi mesajını tebliğ etmek üzere görevlendirmiştir (Matta, 28/19-20). Dolayısıyla İsa'dan sonra havâriyere ve kiliseye bağlı faaliyet gösteren ve peygamber olarak adlandırılan kişilere ilhamın getirilmesine kutsal ruh aracılık etmiştir. Kutsal ruhun kiliseyi de kontrolü altında tuttuğuna inanılmaktadır (Yuhanna, 14/26; Resullerin İşleri, 5/32).

Resullerin İşleri kitabında, kutsal ruhun sadece peygamberlere değil diğer insanlara da gelerek tesirde bulunduğu görülmektedir. Petrus'un konuştuğu ikinci Pentikost bayramında Tanrı'nın ruhu orada bulunan herkesin üzerine gelmiştir (Resullerin İşleri, 10/44). Luka, Tanrı'nın ruhunun bu tür faaliyetini insanlar için bir nevi ilâhî mevhibe olarak kabul etmiştir (Resullerin İşleri, 6/3; 8/4-8; 11/24; 15/32).

Pavlus, "Bunları insanî hikmetin öğrettiği sözle değil, ancak ruhanî şeyleri ruhanî sözlerle birleştirerek ruhun öğrettiği sözle söylüyoruz" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 2/13) şeklindeki ifadesiyle peygamberlik için Tanrı'nın ruhunun yardımını gerekli görmüştür. Petrus da kutsal ruhun nübüvvetteki önemli rolüne dikkat çekmiş (Petrus'un İkinci Mektubu, 1/20-21), kutsal metinlerin yazarlarının yegâne kaynaklarının baba Tanrı ve İsa Mesih'i temsilen gelen kutsal ruh olduğunu belirtmiştir.

Kilise babalarından Romalı Aziz Clement kutsal metinlerin Rûhulkudûs'ün etkisi altında yazıldığını, havâriyerin misyonlarını da ondan aldıkları güçle yerine getirdiklerini söylemiştir. Irenaeus, Rûhulkudûs'le kilise arasındaki hayatî ilişkiyi vurgulamış, Origenes Adamantius kutsal metinlerin gerçek yazarının Tanrı olduğunu, yazarlara ilhamı Rûhulkudûs'ün ulaştığını, Rûhulkudûs'ün farklı seviyelerde ilhamda bulunabileceğini belirtmiştir.

II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965), Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd'in tamamen kutsal ruhun ilhamıyla yazıldığı için kutsal ve kanonik kabul edildiği, kutsal ruh tarafından ilham olunarak kiliseye tevdi edilmekle birlikte gerçek yazarının Tanrı olduğu belirtilmiştir. Metinlerin kaleme alınmasında Tanrı beşer yazarları seçmiş, onların kabiliyetlerini kullanarak kutsal ruhun aracılığıyla insanlığın kurtuluşu için kendi mesajını bu metinlere koymuştur. Ancak aynı seviyede ilham olundukları halde yazarların farklı metinler çıkarmaları, onların farklı kültür çevrelerinde değişik edebî üslûba sahip bulunmalarıyla açıklanmıştır. Bu konsilde kutsal metnin Rûhulkudûs tarafından ilham edildiği ha-

liyle anlaşılabilmesi için metnin muhtevasının bütünlüğüne dikkat etmek, onu kilisenin yaşayan geleneği içinde ve hıristiyan inancının hakikatlerine dikkat ederek okumak şeklindeki üç şart ileri sürülmüştür. Metnin anlaşılması için ileri sürülen şartlar ilham hadisesine, metnin kanonizasyonuna ve kilise arasındaki ilişkilere açıklık kazandırmaktadır. Çünkü İsa'nın yeryüzündeki bedenini temsil eden kiliseye baba Tanrı'yı ve oğul Tanrı'yı (İsa) temsilen kutsallık veren Rûhulkudûs'tür. Protestan kiliseleri, kutsal ruhun kutsal metinlerin ilham edilmesi ve kiliseye kutsallık kazandırmasındaki rolünü benimsemekle birlikte Kitâb-ı Mukaddes'teki her metnin yazarının aynı seviyede ilham aldığını kabul etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

The Babylonian Talmud, London 1935-78, Mo'ed, 'Erubin, 64^b, Yoma 9^b; *Song of Songs Rabbah, An Analytical Translation* (trc. J. Neusner), Atlanta 1989, 1/1, 5; *The Tosefta, Sixth Division: Tohorot* (trc. J. Neusner), Atlanta 1990, Yadayim, 2/14; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâîrîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 436-443; J. Halevi, *The Kuzari* (trc. H. Hirschfeld), New York 1964, s. 87, 220-222; *Early Christian Fathers* (ed. ve trc. H. Bettenson), New York 1969, s. 30-32, 83-87; R. F. Collins, "Inspiration", *The New Jerome Biblical Commentary* (ed. R. E. Brown v.dğr.), Avon 1991, s. 1026-1027; G. Chapman, *Catechism of the Catholic Church*, Avon 1994, s. 30-31, 170-171; Rivka G. Horvitz, "Ruah Ha-Kodesh", *EJd.*, XIV, 364-368; J. Strahan, "Inspiration (Protestant)", *ERE*, VII, 346-350; E. L. van Becelaere, "Inspiration (Roman Catholic)", *a.e.*, VII, 350-352; A. S. Geden, "Inspiration (Hindu)", *a.e.*, VII, 352-354; David Carpenter, "Inspiration", *ER*, VII, 256-259; Alisdair Heron, "Holy Spirit", *Encyclopedia of Early Christianity*, New York 1990, s. 429-431.



MUSTAFA SİNANOĞLU

İLHÂMÎ

(إلهامي)

Osmanlı padişahlarından
III. Selim'in şiirlerinde
kullandığı mahlas
(bk. SELİM III).

İLHÂMÎ, Abdülvehhâb

(عبد الوهاب إلهامي)

(1773-1821)

Boşnak asıllı mutasavvîf-şair.

Teşany (Teşanj) kadılığına bağlı Jepçe (Žepče) kasabasında (Bosna-Hersek) doğdu. Asıl adı Abdülvehhâb, mahlası İlhamî'dir. Babasını ve annesini çok küçük