

249; Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-si-yâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1990, s. 318-322; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zindik', 'Hâricî', 'Râfîzî', 'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *TED*, sy. 12, İstanbul 1982, s. 507-520; İsmail Cerrahoğlu, "İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1987, s. 5-8.



İLHAN KUTLUER

□ BATI DÜŞÜNCESİ. İlhad terimi, son dönem müslüman yazarları tarafından İslâm kültüründeki kavranış şekilleri yanında ateizm karşılığında da kullanılmaktadır. Eski Yunanca'daki *theostan* türetilmiş olan ateizm (atheism) teorik anlamda Tanrı'nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise sanki Tanrı yokmuş gibi davranmaya götüren görüş olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı kelime Batı'da genellikle "dinsizlik, Allahsızlık" karşılığında kullanılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin çok belirgin bir tanımı, belli bir yaşanış biçimi yoktur. Ateizm, dinî alana ilişkin bir kavramı ifade etmek ve daha çok iman psikolojisiyle ilgili bir durumu konu edinmekle beraber temelde felsefî bir terim olup Batı felsefesi tarihi içinde belli bir yere sahiptir. İslâmî literatürde ise ateizm kavramını tam olarak karşılayan bir kelime bulunmamaktadır. Son zamanlarda kullanılan ilhâd ve dehrî kelimelerinin tarihî anlamları dikkate alındığında içeriklerinin ateizmle tam olarak uyumdağı görülür. Türkçe'de teklif edilen *tanrıtanımazlık* kelimesi de onu oluşturan tanıma kavramı sebebiyle kişiyi yanılgıya sürükleyebilir.

İçinde geliştiği entelektüel ortam, karşı koyduğu dinî inanç veya reddettiği Tanrı fikri dikkate alınarak ateizme farklı anlamlar yüklenebilir. Bazı durumlarda kalıplaşmış düşünme alışkanlıkları, dolayısıyla kavramlarda ve değerlerde mâruz kalınan yozlaşmalar bir kısım düşünürlerin, hatta ahlâk ve iman kahramanlarının ateistlikle suçlanmasına imkân hazırlamıştır. Sokrat'ın halk inançlarında yaşayan tanrılar fikrine karşı çıkarak tek Tanrı düşüncesine yönelmesi ve doğru değerlere sahip bir ahlâkî yaşayışı savunması, Spinoza'nın daha bütünlüklü bir tanrı kavramını ortaya koyması onların ateist olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

Diğer taraftan ateizmi tecrübî verinin ötesinde kalan sahada, özellikle Tanrı konusunda tam bir bilinemezliği ifade eden agnostisizmden ayırmak gerekir. Agnostisizme göre metafizik alana ilişkin tezleri ne kabul ne reddetmek durumun-

dayız, Tanrı veya tanrısallık konusunda hiçbir kanıt ileri sürülemez. Aralarında bazı durumlarda sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte ateizm nihilizmden de farklıdır. Nihilizm, kendi başına var olabilen hiçbir gerçeklik alanı kabul etmemekte, her türlü ahlâkî normları ve ferdin üzerindeki toplumsal yaptırımları reddetmektedir. Ancak bütün bunlar mutlaka Tanrı'nın yokluğu fikrine dayandırılmayabilir. Vahye dayalı Tanrı inancını mümkün görmeyen, bu yüzden belirlenmiş dinî inanç sistemine itiraz eden deizm de tam anlamıyla ateizm değildir. Zira deizm kelimesinin etimolojik temelinden (Lat. Deus: Tanrı) anlaşılacağı gibi bu doktrinde akla ve insanın tabii melekelerine dayalı olarak bir yüce Tanrı fikri ifade edilebilmektedir. Şu halde ateizm-âdeta karşıt bir iman şeklinde- Tanrı'nın yokluğuna inanan veya akla ve akıl yürütmelere dayanarak Tanrı'nın olmadığına karar veren ve ona göre davranan insanın savunduğu bir görüştür.

Her ne kadar inanç ve inançsızlık konusu kavramlar ve akıl yürütmelerle inşa edilen felsefî bilgiyi aşsa da zaman zaman inançların ifade edilmesinde felsefî bir söyleme ihtiyaç duyulmuştur. Bu da felsefî anlamda temellendirmeler yapmak ihtiyacında olan ateistlerin işine yaramış, onların aynı yapıda karşıt deliller ileri sürmelerine zemin hazırlamıştır. Buna göre evrendeki sebep-sonuç ilişkisini, var olmak için kendinden başka bir sebebe ihtiyacı olmayan bir ilk temel sebebe kadar çıkarıp orada durduran, onun da Tanrı olduğunu ileri süren kozmolojik dile karşı sebepler zincirini bu ilk sebepte durdurmayı mânasız bulan, onun da kendisinin dışında bir sebebi bulunması gerektiğini ileri süren görüşlerin ortaya çıkmış olmasını felsefî anlamda olağan karşılamak gerekir. Ayrıca bazı düşünürler, evrenin yaratılmadığını maddenin ezeliği fikriyle anlatmaya çalışırken de bu kendi kendisine yeten temel sebep delilinden istifade etmişlerdir. Hatta Aristo, evrendeki hareketi açıklamak ve Tanrı fikrini ispat etmek için "ilk muharrik" delilini kullanmıştır; ancak sükûnet kadar hareketin de tabii bir yapıya sahip olduğunu savunan Galileo sonrası bilimsel kozmolojiler için bu görüş anlamını yitirmiştir.

Aslında bu temellendirmelerin üzerinde yer aldığı zemin felsefidir. Halbuki bu zeminde delillerin ve karşıt delillerin metodolojik karakterleri mahiyet itibarıyla epistemolojik bir sınırın aşılmasına izin vermez. Buradan hareketle ulaşılabilecek so-

nuç, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil O'nu ifade eden delillerin geçerliliği ya da geçersizliğidir. Ayrıca insan aklının veri ve imkânlarının mutlak varlık alanı üzerine metafizik bir söylem oluşturmada ne kadar sınırlı bir başarıya sahip olduğu İslâm felsefesinde Gazzâlî'den, Batı felsefesinde Kant'tan beri bilinmektedir. Bu yüzden sadece bilginin sınırları ve ileri sürülen delillerin geçerliliği seviyesinde kalan Tanrı karşıtı eleştirilerin ateizm lehine tezler ileri sürmeye imkân vermeyeceği açıktır. Ayrıca olaylar ve olgular alanıyla kayıtlanan bilim mahiyeti gereği bu tarz bir maceraya atılamaz. Şu halde salt bilimsel alanda kalındığı sürece bu konuda agnostisizmden ileri gitmek ve sonuçta bilimsel bir ateizmden söz etmek imkânsızdır. Ateizmin bütün çeşitlerinde bilimin objektiflik ve mutlaklığı değil süjenin şahsî tutumu belirleyici olmaktadır.

Önemli bir ateizm tezi de "kötülük problemi" dolayısıyla ileri sürülenidir. Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken Tanrı-evren ilişkisi konusunda yapılan değerlendirmelerde Tanrı'nın evrendeki düzenin kaynağı, âhenkli zorunluluğun temeli olduğu fikri üzerinde durulur. Teizme göre yaratılan her şey mutlak hikmet ve adalet sahibi olan ilâhî bir zekânın ürünüdür ve her şey olması gerektiği gibidir. Ateistin bu durumu alt üst edebileceğini düşündüğü karşıt görüşü ise şu soru ile ifade edilir: Tanrı sadece iyilik kaynağı ise dünyadaki bu kötülük nereden gelmektedir? Özellikle David Hume ile birlikte bu sorunun şöyle bir ikileme yol açtığı söylenir: Ya Tanrı mutlak bir güce sahiptir ama kötülüğü ortadan kaldırmak istememiştir, yani O kötü niyetlidir, ya da Tanrı kötülüğün farkındadır ama onu önleyememiştir; bu durumda O'nun gücü sınırlıdır. Ateistler tarafından sıkça gündeme getirilen bu görüşün evrende tesadüfe yer olmadığını, aksine âhenkli bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü savunanlara karşı kullanıldığı da görülür.

Ateistlerin kötülük problemi dolayısıyla ileri sürdükleri çelişki iddiası konuyu belli bir seviye çerçevesinde görmekle ilgilidir. Halbuki başka bir seviyeden bakılıp zorunluluk anlayışı zıtların arkasında ki birlik ve bütünlük açısından değerlendirildiğinde bu çelişki ortadan kalkar. Nitekim kötülüklerle savaşıp uygarlık alanında ilerleyen insanın ve kötülüklerle rağmen iyiye yönelip erdemleşme tekâmülünü tamamlamaya çalışan ahlâkî kişiliğin durumu ancak böyle anlaşılabilir. Buna göre söz konusu çelişkinin, di-

nin hedef aldığı ahlâkî hayatın mümkün kılınması bakımından da bir gerekliliği bulunmaktadır. Nitekim dünyada kötülüklerin bulunması, büyük ahlâk ve iman kahramanları açısından nihâî bir inanç buhranına asla yol açmamış, aksine pekiştirici rol oynamıştır.

Ateizmin değerlendirmeleri, çoğunlukla Tanrı'nın varlığına dair akıl yürütmelere bağlı delillendirmelerin geçerliliğini çürütme yönünde gelişmekle birlikte, bazan insanın Tanrı'ya olan inancının onun psikososyolojik yapısının ön gördüğü bir ihtiyaç veya bir teselli olduğu belirtilerek bu inancın bizzat kendisinin bir değer taşımadığı da ileri sürülmüş, böylece psikolojizme dayalı bir şüphecilik ortaya konmak istenmiştir. Meselâ ateizmin öncülerinden Ludwig Feuerbach, dinî hayatı onu yaşayan insan açısından ele alarak teolojinin sırrını antropolojiye indirgemiştir. Buna göre adalet, hikmet ve aşk insan bilincinden kaynaklanan yüklemeler olup yine insana ilişkin ideali oluştururlar. Fakat bu nitelikler yeryüzünde bir türlü gerçekleşmediği için "fantastik" denebilecek bir biçimde tanrısallığa yansıtılır. Bu ise insanın hayalî bir varlık adına kendi kendisine yabancılaşması demektir. Şu halde Tanrı'nın reddi insanın kendi kendisine sahip çıkışı olacaktır. Sonuç olarak ateizm gerçek bir hümanizmdir. Karl Marx, Feuerbach'ın görüşlerini benimseyerek insanın insan tarafından sömürülmesi sonucu insanî değerlerin ayaklar altına alındığını, bu değerlerin dinî hurafeler halinde gökyüzüne yansıtıldığını ileri sürmüştür. Marx Tanrı inancını insanın kendine yabancılaşması olarak görür. Bu yabancılaşmadan kurtulmak için Tanrı'yı inkâr etmek yetmez; yapılması gereken tanrılaştırılan insanın hâkimiyetini sağlamaktır. O halde insan "praxis" içinde kendisinin sebebi olarak yine kendini tanıyacak, emeği sayesinde tabiatı insan-sallaştırarak özgürlüğünü elde edecektir. Her türlü aşkınlık reddedilmiştir. Tek referans alanı beşerî aklın nüfuz edebileceği tarihtir. Marksizm'in felsefeyi eylem için bir araç düzeyine indirmesi sebebiyle felsefe tarihine haksız yere girdiğini, gerçekte onun bir felsefe olmadığını savunan Étienne Gilson'a göre bu akımın ruhlarından Tanrı kavramını çıkarıp atma çabasında başarısız kalması, Tanrı fikrinin sürekliliğini ve onu yıkmaya çalışan güçlere karşı gösterdiği büyük direnci doğrulamaktadır (*Ateizmin Çıkmazı*, s. 40, 50).

Sigmund Freud'un Tanrı inancını iyi, adil ve güçlü olan babanın himayesindeki çocukluğa nostaljik bir geri dönüş sayan yansıtma teorisi ateizmin başka bir ifadesidir. Aynı şekilde Emile Durkheim de her şeyi sosyolojinin sınırları ve metotları içinde izah ederken yeni bir yansıtma örneği sunar. Durkheim'e göre Tanrı fikri, ferdi aşan toplumun yaptırım gücünü ve işlevini gösteren sembolden başka bir şey değildir. Şu halde korku ve ümidi bize telkin eden aşkınlık Tanrı değil toplumdur.

Aslında bu tip yansıtma teorileriyle Tanrı inancına dair ileri sürülen iddiaların değeri üzerinde fazla durulmaması gerekir. Çünkü söz konusu olan, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine konuşmak değil dindar bir kişinin veya Tanrı fikrini benimsemiş bir toplumun bu inanca veya fikre hangi yolla sahip olduğunun açıklanmasıdır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla ateizme sağlam bir kanıt oluşturma çabası bilimsel açıdan sonuçsuz kalacaktır. Bununla beraber asıl dikkat edilmesi gereken şey, düşünce tarihinde insanı temele alan yaklaşımların yavaş yavaş bu insanı Tanrı fikrinden arındırarak anlamaya çalışmasıdır. Bunlara göre eğer bütün değerlerin temeli ve doğrulayıcısı olarak bir Tanrı'nın varlığı kabul edilirse özgür bir insan tasavvur edilemeyecek, aksine eğer insan özgür ve kendi kendinin efendisi konumuna getirilecek olursa Tanrı fikrinin ortadan kaldırılması gerekecektir. Şu halde hümanizmin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için oluşturulması gereken şey ateizmdir. İşte Friedrich Wilhelm Nietzsche bu tarz bir ateizmin tam merkezinde durmaktadır. Ona göre Tanrı'nın reddedilmesi geri dönüşü mümkün olmayan bir durumdur. Bu suretle bütün klasik değerler doğruluk ve hakikat anlamlarını yitirecek, insan yeni değerler üretmek zorunda kalacak, artık özgürlüğünü bir "üst insan" idealinde ortaya koyabilecek, insanı kendi kendine unutturan din ve metafiziğin yerini bir değer yaratma dinamizmi alacaktır. Zayıflıktan ve onu konu edinen merhametten nefret eden bir ahlâk anlayışının ortaya konduğu bu felsefede üst insan, tam anlamıyla özgür olması yanında sahip olduğu kudretle başkaları için değer koyucu konumunda olan bir efendi veya bir zorba olabilir.

Nietzsche'nin ateist hümanizmine aşırı derecede abartılan bir kibir ve gurur hâkim olmuştur. Bu felsefede üst insan, güç iradesiyle bulunduğu ve yarattığı her şeyi

yüceltmekte ve âdeta kendi kendine hamdetmektedir. Bu anlayışın en sonunda merhameti, eşitliği, fedakârlığı ve bütün insanları bir ortak özün kazandırdığı değer bütünlüğü çerçevesinde görmeyi ortadan kaldırarak kuvvete dayalı, kötü bir aristokrasi ortaya koyması veya zorbalıkla gerçekleştiren kaba bir faşizme dönüşmesi kaçınılmazdır. Nitekim bazı düşünürler, Alman tarihinin Hitlerci macerasının bu felsefeden etkilenmiş olabileceği görüşündedir.

Étienne Gilson'a göre özü itibarıyla Nietzsche'nin gerçekleştirmek istediği reform, hristiyan alçak gönüllülük ve ıssallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güçleri hürriyet içinde ve en etkili bir şekilde değiştirmektir. Şu halde gerçekten ölmüş olan şey geleneksel hristiyan ahlâkının tanrısıdır. Yoksa Nietzsche'nin inkârı ne alenen, belki ne de zımnen dünyanın ve insanın yaratıcısını hedef alıyor (*a.g.e.*, s. 14-15).

Jean Paul Sartre'in ateizminin Nietzsche'ninkinden çok ayrı bir noktada olduğu söylenemez. Şu kadar ki Sartre felsefesi daha tutarlı bir hümanizm sergileme çabası taşımakta, konunun ontoloji ve ahlâk boyutları daha sistematik bir belirginlik arz etmektedir. Sartre için de önemli olan, bağımsız ferden tam anlamıyla kendini gerçekleştirebilmesi ve mutlak özgürlüğe ulaşabilmesidir. Buna göre insan var oluşu, tanrısal bir zihinde daha önceden tasavvur edilmişlik anlamında herhangi bir genel özün tezahürü olmamalıdır; tam aksine o kendi kendini gerçekleştirmeli, inşa etmeli, özü itibarıyla yine kendi kendini meydana getirebilmelidir. Bir başka deyişle bu felsefede öz var oluştan sonra gelmeli, insan özgür projeleri çerçevesinde kendini nasıl yapıyor ise öyle olmalıdır. Bunun için de Tanrı olmamalıdır. Şu halde Sartre için ateizm bir sonuç değil postulatır.

Sartre, inkârını âdeta bir iman kararlılığı içinde felsefesine temel yapmıştır. Varlığın genel yapısı açısından bakıldığında onun temelinde mutlak varlık olan Tanrı'yı görmemek, hem varlığı sebepsiz ve saçma ilân etmek hem de mutlak sayılabilecek değerlerin bulunmadığını söylemek demektir. Bu da insanı temelsiz bir özgürlüğün içine terkeder. Yarattırılmamış olan, hiçbir sebebe dayandırılmayan, gereksiz olan bir varlık alanıyla karşılaşma insanda Sartre'in "bunaltı" adını verdiği bir irkilme ve tikslenme vücuda getirir. Tanrı'nın olmadığı kanaati sade-

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 dua da, "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 Şîi 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-Mısrî, 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 "ashâbü'l-ilhâm" (ashâbü'l-ma'ârif) adı verilen bir grup, akli bilginin tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur (Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, XII, 96). Nitekim Câhiz'in *Kitâbü'l-İlhâm* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (Hayyât, s. 123). Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının 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'l-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 çalıştığına 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 duygusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan