

KELÂM'DA İLHAMIN BİLGİ DEĞERİ

Abdülgaffar ASLAN*

ÖZET

Kelâm ilminde bilgi kaynakları, sağlam duyular, doğru haber ve akıldır. Bazı çevreler, bu bilgi kaynaklarını dikkate almadan insanın zihninde/nefsinde/kalbinde âniden parlayan, ortaya çıkan ve ilham denilen bilgileri de geçerli kabul etmişlerdir. Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî ekolüne mensup kelimcılara göre ilham, sübjektif bir tecrübedir, bu tür tecrübenin genel geçerliliği yoktur. Kelamcıların bilgi kaynağı içerisinde yer almayan ilham, dinî alanda kullanılabilir kesin bilgi kaynağı olmadığı gibi uyulması zorunlu bir hükmün delilini de teşkil edemez. Ancak Gazzalî ve sonrası bazı Eş'arî kelimcilerine göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkündür. Bununla birlikte, Gazzalî hariç, Râzî, Âmidî, Taftâzânî gibi kelimcılara göre de, ilham bir bilgi kaynağı olmadığı için onunla genel geçerliliği bulunan kesin bilgiler elde edilemez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, bilgi, ilham, Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye.

ABSTRACT

Epistemological Value of Inspiration in the Science of Kelâm

Epistemological sources of Kelâm are basically healthy senses, true news and intellect. However, some circles, without taking these epistemological sources into account, accept the inspirative knowledge that has been come out suddenly in human intellect inner sense and heart. According to the theologians who belonged to Mutezila, Maturidi and Ashari school of thoughts, inspiration is a subjective experience and this kind of human experience does not have any value at all. Therefore, since inspiration was not considered as an epistemological source by the theologians, it can not be used as a definite and authentic source of knowledge in religion as well as a true evidence for any compulsory religious rules. On the other hand, Gazzali and some later Ashari theologians maintain that some kind of knowledge can be inspired into the hearts of human beings. However, except Gazzali some theologians like Razi, Amidi and Taftazani argue that, since inspiration is not an epistemological source, true and definite knowledge can not be derived from it and it can not be used as a true evidence in religious field.

Key Words: Theology, Knowledge, Inspiration, Mutazila, Ashariyya, Maturidiyya.

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Bilgi, kişiyi hakikate götürmek yanında iyiye yöneltmek gibi pratik bir gâye etrafında da şekillenmelidir. Her şeyden evvel, üretilen bilginin bu değer gâyesiyle çelişir bir nitelik taşıması, bu gâyeyle tutarlı bir yapı arz etmemesi, bilginin varlık nedenini ortadan kaldıracağı için onun sahih bir bilgi olarak nitelenmesini engeller. Bu bakımdan nesnellik, kesinlik bilginin gâyesi olmalıdır. Kendisiyle sistematik bilgi elde edilecek bilgi kaynakları oluşturulurken hep bu gâye gözetilmelidir. Şurası muhakkaktır ki, kaynağı ve sonuçları itibariyle nesnel bilgiyi bile yıkıma ve çürümeye götüren bir bilgi kaynağının hakikiliğinden söz edilemez. Zira doğruluk, objektiflik ve değerlilik iddiası taşıyan her bilginin tutarlı olmak gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır. Bu husus, özellikle Kelâm ilmi için aynen geçerlidir. Kelâm epistemolojisini kurarken her şeyden önce mantıksal tutarlılık olarak adlandırılan iç-tutarlılık ile olgusal tutarlılık olarak adlandırılması mümkün olan dış-tutarlılığa yaslanarak önermelerini dilsel alana taşımak durumundadır. O, sisteminin mantıksal ve aklî temellendirilmesini gerçekleştirirken iç dünyasıyla birlikte, kendisinin dışında yer alan maddî ve manevî varlık dünyasından yararlanmayı ihmal etmez. Böylece Kelâm ilmi, öncelikle tarihte ortaya konulmuş bir epistemik sistemin mantığını, kuruluş yapısını, uzandığı alanları, kavramsal hâkimiyeti ve önerme düzeniyle içeriklerini anlamak durumundadır.

Kelamcılar, özellikle Kur'an'dan bilgi üretirken istenilen anlamın zihinlerde oluşması için muhtemel delâlet türlerinin ve lafzın incelenmesini/nazarı önemsemektedirler. Böylece onlar, lafzın ve ibarenin zâhirinden hareketle, anlaşılır lafız ve anlatım biçimleriyle bunu ifadelendirmektedirler. Kelamcıların bu ifade biçimleri sadece araç açısından değil mahiyet açısından da ilhamın bir bilgi kaynağı olup olamayacağı gayretini de içermektedir. Zira kelamcıların sözleri ilim, marifet ve tasdik hakkındadır. Sözelimi onların sözleri arasında "Allah'ta fâni olmak" ve benzeri sözler yer almaz. Onlara göre Allah'ın zâtı, sıfatı ve fiilleri, insanın zât, sıfat ve fiillerinden mutlak olarak farklıdır. Ontik olarak Allah kadîm, mutlak kemâl derecesinde irade ve kudrete sahiptir. İnsan ise hâdistir, sıfat ve fiillerinde nâkıstır. Kelâmcı, Allah hakkında şahitten gaibe istidlâl ederek benzerliği değil, tenzihi benimsediği bir inanç oluşturmaya çalışır.

Öte yandan mutasavvıfların temsil ettiği ekoller, felsefî özelliği ağır basan yönelimler, mitolojik ve hermetik üslûbun hâkim olduğu İsmailî filozoflar ve Bâtınî mutasavvıflar, sanatsal duygulara veya çeşitli zevki tecrübelerle irca edilebilecek diğer derunî duyguların tezahürleri gibi hususlar, bu çalışmamızın konusuna dâhil değildir. Yine Şia'nın gizli/örtülü bilgiyi dinî-mezhebî ve siyasî düzlemde kullanması ve yorumlaması ile ortaya çıkan bir çok Bâtınî akım da doğrudan bizi ilgilendirmemektedir. Bizi burada ilgilendiren husus, kelamcıların ilhama ilişkin bakış açısı olacaktır. Kelamcıların şu veya bu dinî grubun farklı

şekillerde benimsemeye devam ettiği ilhama olan yaklaşımı, objektif bilgi ve bilimsel eleştiri sınırları dâhilindedir.

1. İlham Kavramı

İlham kelimesinin kökü olan *l-h-m*'nin sözlük anlamı, “yutmak, yutturmak veya ağızdan aşağı indirmek”tir. Araplar, “birisi bir şeyi bir kerere yuttuğunda,” *lehime*'ş-şey veya *iltehemehu* diye ifade ederler. Terim olarak kullanılışı için de “bir şeyin kalbe ilkâ edilmesi ve onun da bunu yutması”, “Allah tarafından doğrudan birinin kalbine doğdurulan şey”,¹ “insanı bir şey meydana getirmeye, bir şey yapmaya sevk eden güç, heyecan”, “(bir şeyi bir başka şeye) cezbetmek”² gibi anlamlar verilmiştir. Ancak ilham kavramı daha ziyade, Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla kulun kalbine ulaştırdığı ve ona öğrettiği şeyler için kullanılmıştır.³ Nitekim: “Allah ona hayrı ilham etti” demek, “ona hayrı öğretti” anlamına gelmektedir.⁴

Terim olarak ilham, çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Biz burada ilhama getirilen bazı tarifleri vermekle iktifa edeceğiz. Râgıb (ö. 602/1108) ilhamın sözlük anlamını, bir şeyin kalbe ilkâsı şeklinde verdikten hemen sonra, sadece Allah veya mele-i 'ala tarafından olan iletimlere ilham⁵ denildiğini zikretmektedir. Taftâzânî (ö. 793/1390) ilham'ı, “feyz yoluyla mânânın kalbe ilkâsı”⁶ diye tarif etmektedir. Cürcânî (ö. 816/1413) ilham'ı, “kalbe feyz yoluyla ilkâ olunan şey veya kalpte oluşan bilgi”⁷ olarak tanımlamaktadır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) de ilhamı, “Hayrın yapılması ve şerrin terk edilmesine ilişkin olarak kalbe doğan bilgilerdir”⁸ şeklinde tarif eder. Muhammed Abduh'a (ö. 1323/1905) göre ise ilham, “insanın nefsinde hissettiği bir vicdandır.”⁹

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty, XII, 555; er-Râgıb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 687; er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul 1307/1889, VIII, 582; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul 1308, s. 25; Şemseddîn Sami, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul 1317, I,160.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 555; Şemseddîn Sami, *Kâmus-i Türkî*, I, 160.

³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 583.

⁴ el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut, 1988, IV, s. 57.

⁵ er-Râgıb *el-Müfredât*, s. 687. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 555.

⁶ et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1973, s. 45; Asım Efendi, Seyyid Ahmed, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1304, IV, 490.

⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 23.

⁸ el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *el-Fürûku'l-Lügavî* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), Beyrut, 2005, s. 96.

⁹ Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Kahire 1960, s. 119. Vicdan: “İnsanda vicdan denilen bir kuvvet, bir meleke vardır... Bu kuvvet; hayrı şerden, fazileti reziletten ayırarak, bizi hayra yöneltir ve şerden alıkoyar. Yolumuzu şaşırtdığımız zaman oradan değil, buradan yürüyün emrini verir. Akseki, A. H., *İslâm Ahlâkı* (sade: A.A. Aydın), Ankara, ty., s. 105.

Bu şekliyle ilham ile Kelâm ilmindeki, istidlal ve nazar, his (duyu) ve tecrübe, haber ve rivâyet, vahiy gibi bütün bilgi edinme yollarını dikkate almadan,¹⁰ insanın zihninde/nefsinde/kalbinde âniden parlayan, ortaya çıkan bilgiler kastedilir. Dolayısıyla ilham sözünün mutlak surette şifâhilik dışında bir anlama alınmaması gerekir.¹¹ Başka bir deyişle, ilham mefhumu içe doğan, vicdanî, halî, şahsî bir tecrübedir ve daima öyle kalacaktır. Çünkü ilham insanların nefislerinde aniden parlar ve bir daha tekerrür etmez.¹²

Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine keşf, mükâşefe, hads (sezgi, sezi, intuition), tecelli, vârid, hevâcis, havâtır, firâset, basiret, feth, rüya, müşâhede, marifet, irfan, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, gariza, ilham-ı garizî, vahy-i sır gibi tabirler de kullanılmış, özellikle tasavvuf terminolojisinde bunlara az çok farklı anlamlar verilmiştir.¹³ İlham yerine bu kelimelerden herhangi birisini tercih eden olsa da bunların sınırları kesin olarak tespit edilememiştir. Bu nedenle, bu kavramların ilhamın yerine geçtiğini söylemek de mümkün görünmemektedir.¹⁴

2. İlhamın Problematik Yanı

Kur'ân'da ilham kelimesi, “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etti”¹⁵ şeklinde yalnız bir âyette geçmektedir. Müfessirler, söz konusu âyette geçen *elhamehâ* tabiri etrafında farklı yaklaşımlar

¹⁰ Kelamcılarının bilgi kaynaklarını üçe hasreden delillerini şöyle özetlemek mümkündür: “İnsanda oluşan bilgi ya kendi bünyesinden veya dışarıdan olmak üzere bir sebebe bağlıdır. Bu sebep kişinin kendinden ise bu takdirde ya zahiri sebeplerden veya dahili sebeplerden hâsıl olur. Kişinin kendi bünyesine bağlı zahiri sebepler duyu organlarıdır. Dahili sebepler ise akıldır. Kişinin dışarıdan elde ettiği bilgiler de haberdir.” Yeprem, Saim, *Mâturîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 2000, s. 62–63.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, (çev. Mehmet Aydın-M. Dağ), İstanbul 1981, s. 37.

¹² Muhammed Tancî, “Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy”, *İslam Mecmuası*, Ankara 1956, Sayı: 8, s. 3.

¹³ Bu kavramların tanımı için bk. Babanzâde, Ahmet Naim, “Üç Felsefi Terim Üzerine”, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (haz. İsmail Kara), İstanbul 1980, I, 280; Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Aydın-M. Dağ), İstanbul 1981, s. 37; Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri* (çev. M. Said Şimşek), İstanbul 1994, s. 27; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s. 129–140; Aslan, Abdülgaffar, “Kelamcılarının Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2006/1, Sayı: 16, s. 29; Demir, Ahmet İshak, *Mütakaddimin Dönemi Kelamcılarının Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993, s.26vd.; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, 2000, s. 292-300.

¹⁴ Akder, Necati, “Vahyin Metafizik Temeli”, *İslâm Mecmuası*, Sayı: 3, Ankara 1958, s. 6.

¹⁵ Şems, 91/8. Âyette geçen “fücür” tabiri, “haktan sapmak, hak yolu yarıp düzeninden çıkarak kötülük ve isyana düşmektir. Türkçemizde edepsizlik etmek manasında kullanılır. “Takva” ise, “fücürün zıddı olarak, nefsi kurtarmanın, Allah'ın koruması altında fenalıktan sakınmasının ilmidir...” Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ty, IX, 241.

sergilemektedirler. Taberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân*'da İbn Abbas'tan yaptığı nakillerde, fücûr ve takva kelimelerinin, “hayır ve şerri açıkladı” ve “tâat ve masiyeti öğretti” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Yine onun aktardığına göre Allah bu kavramlarla “nefse bildirdi/arefe”, “nefse fücûr ve takvayı açıkladı/beyan etti”, “nefse tâat ve masiyeti açıkladı”, “nefse masiyet ve tâatı bildirdi”, “tâat ve masiyet” anlamlarını kastetmektedir.¹⁶ İbn Zeyd (ö. 153/770) ise ilhamı *yaratma* mânâsına alarak “fücûr ve takvayı nefiste yarattı” tarzında yorumlamaktadır.¹⁷ Râzî (ö. 606/1209) de, bu âyetteki ilham kelimesine “yaratmak” ve “tedbîr” anlamı vermektedir. Bu durumda âyetin meali, “kötülükleri ve iyilikleri (takvayı) nefiste yarattı”¹⁸ şeklinde olmaktadır.

Allah'ın yaratılıştaki nefse iyilik ve kötülükleri öğretmesi, bildirmesi, tanıtması ve kavratması (ilham, ilkâ, beyân) olarak izah edilmiş ve insana doğuştan verilen bir kabiliyet tarzında yorumlanmıştır.¹⁹ Buna göre ilham, kulun kesbine uygun olarak ortaya çıkmamaktadır. Bu görüşün, Allah'ın “*Biz ona (insana) eğri ve doğru iki yolu da göstermedik mi?*”²⁰ âyetiyle desteklendiği görülmektedir. Bu bağlamda ilham, kulun kesbinin bir sonucu olarak değil, kendisine doğuştan verilen bir kabiliyet olarak değerlendirilmektedir.

Bu demektir ki, âyetteki *elhemehâ* ibaresi, te'vîli kabul etmesi, yani birden fazla mânâyı taşımasını gerektirecek te'vîle açık bir üslûp ile kullanılması nedeniyle, ilhamın nesnel bir bilgi kaynağı olarak yaygınlaşması için yeterli olmamıştır. Zira genel anlayışa göre ilham kavramı burada istilahî mânâda algılanmamış, insanların tamamına doğuştan verilen bir durum olarak kabul edilmiştir.

Öte yandan ilham konusunda Hz. Peygamber'den rivâyet edilen pek çok hadîs de bulunmaktadır.²¹ Hz. Peygamber bir duâsında şöyle demektedir: “*Allah'ım, senin nezdinden bir rahmet istiyorum ki, onunla bana rüşdümü ilham edesin.*”²² Yine Ebû Hüreyre'nin rivâyetine göre bir hadîste şöyle

¹⁶ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân, an Te'vîli âyi'l-Kurân*, Beyrut, 1995, XV, s. 264–265.

¹⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, s. 264–265.

¹⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 582. Bu âyetteki ilham kelimesi başka müfessirler tarafından da yaratma anlamında kullanılmıştır. Sözelimi, “Allah, mü'minde takvayı, kâfirden ise fücûru yarattı” denilmektedir. el-Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed, *Lübâb'te'vîl fi Meâni't-Tenzil*, İstanbul 1899/1317, IV, 388.

¹⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân* (nrş. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1957, s. 529; ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut 1977; IV, 759; el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tahir b. Ya'kub, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Kahire, ty., s. 516; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, by., ty., X, 133–134.

²⁰ Beled, 90/10.

²¹ Sûfilerin ilim anlayışlarına kaynaklık eden hadîsler ve değerlendirmeleri için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 304 vd.

²² Tirmizî, Duâ, 30, krş. Da'avât, 69.

söylenilmektedir: “Sizden önceki ümmetlerin içinde ilhama mazhar olan kişiler (muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetim arasında da onlardan biri varsa bu, Ömer’dir.”²³

Hadis şarihleri muhaddesûn tabirinin, mele-i alâ’dan kalbine bir şey ilham edilen kişiler için kullanıldığını ifade etmektedir.²⁴

Diğer taraftan, muhaddesûn kavramı Ehl-i Beyt kültüründe resûl ve nebî kavramlarıyla eşdeğer bir kullanıma sahiptir. Kuleynî’nin (ö. 329/940) *el-Usûl mine’l-Kâfi* adlı eserinde nebî ve velinin, imam ve nebînin hakikati arasında uzvî bir birliktelik gündeme getirilmektedir. Özellikle “*el-Fark beyne’r-Resûl ve’n-Nebî ve’l-Muhaddes (Nebî, resûl ve muhaddes (sezgi sahibi) arasındaki fark babı)*” başlığı altında yaptığı çeşitli rivâyetler bunlardandır. Sözelimi Hz. İsmail için “*Tarafımızdan gönderilen bir resûl ve nebî idi*”²⁵ âyetine Ehl-i Beyt kültüründe “*velâ muhaddesin*” kelimesi de ilâve edilerek okunmaktadır. Buna göre, bu kavramlar arasındaki yegâne fark şöyledir: Nebî, uyanık halde iken meleği görmez, fakat onu rüyada görür ve sesini işitir; resûl de meleğin sesini işitir ve onu hem rüyada ve hem uyanık halde iken görür; muhaddes ise meleğin sesini işitir fakat onu ne rüyada ne de uyanık iken görür.²⁶ Ali b. Hüseyin’den yapılan bir rivâyete göre o, bu âyette geçen *muhaddes* kelimesi ile kastedilen kişinin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu ileri sürmüştür.²⁷ Aynı metnin devamında anne tarafından Hz. Ali’nin kardeşi olan Abdullah b. Zeyd’in de muhaddes olduğu söylenmektedir. Ebû Abdillâh Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık’tan rivâyet edilen bir söze göre o, Hz. Ali’nin muhaddes olduğunu ve bu hususta kendisine soru soranlara cevap verirken aralarında başka muhaddeslerin varlığını haber vermektedir.²⁸

²³ Rivâyet için bkz. Buhârî, Ashabü’n-Nebî, 6, el-Enbiyâ, 54; Müslim, Fedâilü’s-Sahabe, 23; Tirmizî, el-Menâkıb, 17. Buhârî’de bu hadîsin farklı bir rivâyeti de şöyledir: “Sizden önceki İsrail oğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendisiyle konuşulan insanlar (ricâlü’n-mükellemin) vardı. Ümmetimin içinde onlardan biri varsa, o da Ömer’dir.” Buhârî, Fedâilü’s-Sahabe, 6.

²⁴ Bkz. Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahihi Buhârî*, Kahire 1972, XIII, 110.

²⁵ Meryem, 19/54.

²⁶ el-Kuleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakûb, *Usûlü’l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, 176–177.

²⁷ el-Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, I, 270–271.

²⁸ el-Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, I, 270. Bazı kaynaklarda muhaddes kelimesinin kullanılması yanında “kalbine hakikat ilham edilen kimse” anlamında *el-muravva*’ tabiri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Muhaddes ve muravva’ların takip ettikleri yol ise, peygamberlerin ümmetleri içinde takip ettikleri yol gibidir. Onların hikmetleri ise Hz. Muhammed’den faydalanmalarıdır. Bu konuda Ali b. Ebî Tâlib’in özel bir konumu vardır. Hz. Peygamber, diğer insanlara vermediği özel gizli bilgileri Hz. Ali’ye vermiştir. Bununla birlikte, Müslümanlar içerisinde bu bilgiyi hak edenlere de öğretilmiştir. er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân, *Alâmi’-n-Nübüvve: er-Redd alâ’l-Mülhid Ebî Bekr er-Râzî*, Beyrut 2003, s. 219.

Öte yandan, ilk defa fikrî/siyasî yönüyle ana bünyeden kopan aşırı Şîî (Gulâtu'ş-Şîa) zümreler arasında Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Cenâhiyye gibi fırkalar bulunmaktadır.²⁹ Burada Gulât'ın inançlarının en çarpıcı temsili bir numunesi olarak el-Muğîre b. Saîd el-İclî (el-Becelî) el-Kûfi'nin (ö. 119/737), Ebû Mansûr el-İclî'nin (ö. 121–127/738–744) ve Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb Miklâs el-Ecda' el-Esedî el-Kûfi'nin (ö. 143/760) olduğu söylenmelidir. Bunlardan bazıları “ism-i a'zam” sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmişlerdir. Sözelimi, Ebû'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisini, ölümünden sonra nâibi ve vasîsi kıldığı, Allah'ın “ism-i a'zam”ını kendisine öğrettiği iddiasında bulunmuştur. Hatta o, daha da ileri giderek, önce nübüvvet, sonra risâlet iddia etmiş, ayrıca insanların kendisine itaat etmeleri gerekli olan Allah'ın elçisi ve onların delili (hüccet) olduğunu söylemiştir.³⁰

Görülüyor ki burada, Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen çeşitli rivâyetlerin de etkisiyle bazı Şîî fırkaların liderleri kendileri için ilhamı kesin bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmının henüz teşekkül etmediği bundan yaklaşık bir asır sonra tasavvuf düşüncesini konu edinen eserlere baktığımızda duyu, haber ve aklın ötesinde ilhamın da asıl bilginin kaynağı olarak kabul edildiğini görürüz.³¹ Oysa kelâmın yapı ve işlevsel açıdan tasavvufla diyaloga girmesi için bir zorunluluk görülmemektedir. Buna rağmen, İslâm'ın erken döneminden beri devam edip gelen bu yaklaşımın daha sonraki asırlarda sûfiler dışında bazı kesimler tarafından devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Mesela, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), doğru (sahih) ilhamların ehl-i zevk ve ehl-i vecd ile keşif ve muhataba ehli tarafından delil olarak kabul edildiğini söylerken, bunu iki hadisle de desteklemektedir.³²

Ancak Müslüman toplumunda, nesnel ve birçok delille desteklenebilir bilgi kaynaklarının yanı sıra, delilden yoksun öznel iç deneyimleri, kısaca ilhamı

²⁹ ez-Zağbî, Fethî Muhammed, *Gulâtü'ş-Şîa ve Te'siruhum bi'l-Edyâni'l-Müğâyire li'l-İslâm: el-Yahüdiyye, el-Mesihîyye, el-Mecûsiyye*, Tantâ/Mısır 1988, s. 48 vd.; Tucker, William F., “Âsiler ve Gnostikler: el-Muğîre ibn Sa'id ve Muğîriyye-I” (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1982, V, s. 203.

³⁰ el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak* (thk. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1963, s.50–51. Ayrıca bkz. *Şîî Fırkalar: Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak: el-Kummî, Fıraku'ş-Şîa: en-Nevbahtî* (çevirenler: Hasan Onat, Sabri Hizmetli ve diğerleri), Ankara 2004; en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku'ş-Şîa* (thk. Seyyid Muhammed Sadık), Ncef 1936, s. 42; el-Âmidî, Seyfeddîn, , *Ebkârül-Efkâr fi Usûli'd-Dîn* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2003, III, 358.

³¹ Örnek için bkz. el-Muhâsibî, Hâris, *Risâletü'l-Müstersîdîn* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gude), Halep 1988, s. 78, 100.

³² Hz. Peygamber: “Sizden önceki topluluklar içinde ilham alanlar vardı. Eğer ümmetim içinde ilham alan biri varsa, o da Ömer'dir”, “Mü'minin ferâsetinden sakınınız. Zira o, Allah'ın nuru ile görür” dedikten sonra “Bunda, görebilen insanlar için ibretler vardır” (Hicr, 15/75) âyetini okudu. İbn Teymiyye; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddin Ahmed el-Harrânî, *el-Furkân Beyne'l-Hakk ve'l-Batul* (tahk. M. Ebû'l-Vefâid), Kahire, ty., s. 50.

bir bilgi kaynağı olarak kabul edip istismar edenlere karşı İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) tavrı, onun düşünce doktrininin bir göstergesi konumundadır. İbn Hazm, değişik kitle ve geleneklerde geniş bir etki yapan bu nesnel olmayan bilgi kaynağını *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel* adlı eserinde İslâm fırkalarından bahsederken gündeme getirmektedir. O, ilhama dayanarak görüş beyân edenleri şöyle eleştirmektedir:

“Haricîlerden namazın sabah ve akşam birer rekât olduğunu söyleyenler; Allah'ın yasakladığı kimselerin nikâhını mübâh görenler; Mu'tezile'den tenâsüha inananlar; nübüvvet sâlih amelle elde edilir diyenler; Ehl-i Sünnet içerisinde öyle sâlih kimseler vardır ki, peygamberler ve meleklere üstün olduğundan -bu grup içerisinde gerçek anlamda hakkı tanıyanlardan- ibadetler ve şeriâtın diğer hükümleri kalkar iddiasında olanlar; Hallac-ı Mansûr gibilerin Allah'ın cisimlere hulûlünü câiz görenler; aşırı Şîî (Gulât) gruplar içerisinde Ali b. Ebî Tâlib'in nübüvvetini veya ilâhlığını öne sürenler; Ebu'l-Hattab'ın ilâhlığını, Muğîre b. Ebî Said'in, Ebû Mansûr el-İclî, Beyân b. Sem'an et-Temîmî ve benzeri kimselerin nübüvvetini iddia edenler; Kur'ân'nın zahirinden kaçınıp sözcümleri 'Semâ (gök) Muhammed'dir, yer ise ashâbıdır' veya 'Adâlet ve ihsanın Ali b. Ebî Tâlib, kötünün de Ebû Bekr ve Ömer olduğunu' söyleyerek keyfi te'vilde bulunanlar ile bu fırkalara benzer görüşler ileri sürenlerin tamamı kesin delilden yoksundurlar. İşte bu fırkalar, yukarıdaki çirkin ve yalan görüşlerini ileri sürerlerken sadece ilhama dayanmaktadırlar.”³³

İbn Hazm'ın verdiği bilgiler kelamcılarının, ilhama bilgi kaynakları arasında niçin yer vermediklerini kolayca açıklamaktadır. Sübjektif siyasî ve itikadî tercihlerini ilham türü bilgilere dayalı olarak ifade eden, bu tercih ve iddialarını uzak te'villerle temellendirmek isteyen fırkaların iddialarını geçersiz kılmamanın en kestirme yolu, ilham türü bilgilenme iddialarının kelâmî bilginin kaynağı sayılamayacağına benimsenmesidir. Hem Mu'tezile kelamcıları hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları bilgi teorisinde konuya ilişkin olarak son derece titiz davranmış, kelâmî bilginin ölçülebilir niteliğini korumak için çaba sarf etmişlerdir.

3. Kelâm Ekollerinde İlham Kavramı

3.1. Mu'tezile'ye Göre İlham

Mu'tezile kelamcılarının, ferdî bir tecrübe olan ilhamı delil sayan kimselerin tezlerini çürütmeyi başardıkları görülmektedir. Hatta Kelâm tarihinde ilhama mazhar olduğunu iddia eden bazı hulûlcü ve tenâsuhcu dinî cereyanları sonlandırmada Mu'tezile'nin büyük gayretleri olduğu unutulmamalıdır.

³³ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali el-Endülîsî *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mısır 1317/1899, II, 114–115.

Sözgelimi Kerrâmiye fırkasının kurucusu İbnu'l-Kerrâm'ın (ö. 256/896) bu tür görüşleri Mu'tezile'nin aklî prensipleri karşısında tutunamamıştır.³⁴

Mu'tezile'den Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) gibi bilginler, Müslümanların birliğini sağlamak, onları ortak bir kültür etrafında kelâmî sisteme dâhil etmek, ilhama dayalı bilgilerin kontrolü mümkün olmayan sübjektif bir nitelik taşıdığını göstermek amacıyla eserler kaleme almışlardır.³⁵ Bununla birlikte bu, bize, en azından hicrî III. yüzyılın ilk yarısından önce âlimler arasında ilhamla sistematik bilgi elde edilip edilmediği hususunun tartışma konusu yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.³⁶

Kâdî Abdülcebbar (ö. 425/1025), ilhamın bilgi kaynaklarından biri oluşunu ashâbu'l-ilham/mutasavvıflar olarak nitelendirdiği grubun iddialarına dayanarak temelde reddetmektedir. Bu gruba göre Allah, bilgileri kalpte yaratır, hakikate de bundan başka bir yolla ulaşılmaz. Zira onlar, aklın istidlali tarzda bilgi üretmeyeceğini, yani aklın delili üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunulamayacağını, gerek akla, gerekse nakle dayanan deliller üzerinde yürütülen aklî bir faaliyetle elde edilemeyeceğini ileri sürerler. Oysa bilgiler, nazar ve Allah'ın âyetlerde bildirdiği yollarla elde edilir.³⁷ Kâdî Abdülcebbar, tasavvuf ehlinin kullandığı bu bilgi kaynağının reddi hususunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/939) iptal metodunu uygulamaktadır. Ebû Hâşim bu gruba, "İlham yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunu akli delil üzerine teemmül ve tefekkürde bulunarak mı, yoksa yine ilhamla mı öğrenileceğini" sormaktadır. Eğer muhatap, bilgilerin "Nazar yoluyla elde edildiğini söyleyecek olursa, bununla ilhamın bir bilgi kaynağı olduğu görüşünün yanlışlığı ortaya çıkar. Eğer onlar ilhamla sistematik bilgi elde edilir derlerse, bu ikinci ilham ile ilgili aynı sorunun sorulması gerekir ki bunun sonu yoktur. Bu bir önermenin doğruluğunu yine aynı önermeyle kanıtlamak demek olur ki, bunun geçerliliği söz konusu edilemez. Dolayısıyla bazı konularda ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyenler, onun bütün meselelerde bir bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmelidir. Bu, bilgilerin kendisi ile sistematik bilgi elde edilen aklın bilgi edinmede temel kaynak oluşunu göstermektedir. Böylece kesin bilgi elde edilemeyen kaynakların, bir bilgi kaynağı olarak kullanılması anlamsız ve gereksizdir. Ancak kabul etmediğimiz tarzda bizzat ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edenler, ihtilaftan kaçınamazlar. Çünkü ilhamla

³⁴ Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 80.

³⁵ Câhız'ın, muhtevası hakkında herhangi bir bilgi verilmese de, *Kitâbu'l-İlham* adlı bir eserinin olduğundan bahsedilmektedir. el-Hayyât, Abdürrahim b. Muhammed el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Albert Nasrî Nader), Beyrut, 1957, s. 123.

³⁶ Demir, *Keşf ve İlham*, s.57.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (nşr. A.F. el-Ehvânî), Kahire 1965, XII, s. 343.

ispatlamaya çalışılan şeyler, kabul edilmeyen bir şeyi benzeriyle ispatlamaya çalışmak anlamına gelmektedir.³⁸

Kâdî Abdülcebbar, ilhamın bilgi edinme yollarından biri olamayacağı hususundaki görüşünü çeşitli örneklerle delillendirmeye çalışmaktadır. Sözgelimi, Müslüman olmayanlar ile Ehl-i Kible'den olduğu kabul edilen Cebriyye ve Müşebbihe gibi grupların batıl bir inanç üzere olduklarını biliriz. Durum böyle olduğu halde nasıl olur da, bunların tamamının gerçeği ilhamla bildikleri söylenebilir. Bu tür bir yaklaşım ve kabullenme ancak dinin zorunlulukları konusunda büyük günah işlemek anlamına gelir. O halde inanç konularında, bizi zor durumda bırakacak ilhamla elde edildiği iddia edilen bilgilerden uzak durmak gerekmektedir. Yoksa bütün bu ihtilafların varlığını, Allah'ın bizim kalplerimize zorunlu olarak ilham ettiğini söylemek durumunda kalırız. Bunun geçersizliği hakkında tartışma bile yapılamaz. Yine Allah Kur'an'da iman ettikten sonra küfre giren bir topluluktan bahsetmesine rağmen, iman ettikten sonra irtidad eden ve bilgi sahibi olduktan sonra bilgisiz hale gelenler için de bütün bunların Allah tarafından kalplerine ilham edildiğini söylemek dinin asılları ile ne kadar bağdaşır?³⁹ Ayrıca ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edenler bilirler ki, bütün kâfirlerin Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkâr etmektedir. Onlar, bu inkârlarını aldıkları ilhamın bir sonucu olduğunu söylemeleri durumunda, bu iddiaları ilhamı bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edenlerin çoğunluğu tarafından reddedildiği gibi, inkârcıların sergiledikleri bu davranışlarını da ilhama dayanmadıklarını söyleyeceklerdir. Bu da gösteriyor ki ilham, bir bilgi kaynağı olamaz.⁴⁰

Kâdî Abdülcebbar, bilgi kaynakları hususunda ashabu'l-ilhama yakın düşünen ikinci bir görüşten söz etmektedir. O, ashabu'l-maârif⁴¹ olarak nitelediği grubun Allah'ı bilme/marifetullah konusunda farklı iddialara sahip olduklarını ve kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını belirtmektedir. Buna göre onlardan bazıları, akıl yürütmeyi ihmal ederek bütün bilgilerin ilhamla elde edildiğini ifade etmektedir. Bir kısmı ise bilgilerin, düşünce esnasında objenin mahiyetine/tabu'l-mahall'e bağlı olarak oluştuğunu söylerken nazarın gerekliliğini de savunmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbar, bu görüşün de kabul edilemez olduğunu, dolayısıyla kendisiyle ashabu'l-maârif arasındaki ihtilafın devam edip gitmekte olduğunu ifade etmektedir.⁴²

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 343-344.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 343-345.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 345.

⁴¹ Ashabu'l-maârif denilen grubun en önemli isminin Câhız'ın olduğu ifade edilmektedir. Bunlara göre, bütün bilgiler/maârif tabiat gereği zarurîdir, hiçbir bilgi insanın fiili olarak değerlendirilemez. İnsanın iradesi dışında kesbi de söz konusu değildir. Sümâme'nin dediği gibi insanın fiilleri tabiat gereği ortaya çıkar. eş-Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Seyyid Geylânî), Beyrut 1975, I, 75.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 345; a.g.m. *Şerhu Usûli'l-Hamse* (nşr. A.F. el-Ehvânî), Kahire 1965, s. 55.

Diğer taraftan, Şems sûresinde “nefse ve onu biçimlendirene” âyetinden sonra “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etmiştir.”⁴³ şeklindeki âyetin gelmesi fücûr ve takvayı Allah’ın yaratmasına delâlet etmez mi? sorusuna Kâdî Abdülcebbar şöyle cevap vermektedir: “Allah’ın ‘feelhemehâ’ sözünden murat şudur: Nefse bildirdi ve fücûrdan sakınması için onu nefse açıkladı.”⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*’da ise benzer görüşü ifade ederek âyette geçen fücûr ve takva kelimelerinin yaratmaya taallukunu doğru bulmamaktadır. Çünkü âyetin zahiri, takva ve fücûru nefse bildirmeye veya fücûr ve takvanın, taat ve masiyetin arasını ayırmaya delâlet etmektedir. Allah’ın bunları nefse bildirmesi, onun masiyetlerden sakınmasına ve taata gayret göstermesine yöneliktir. Dolayısıyla ilham insanın kendisi için gerekli olan şeyleri tercih ettiğinde anlamlı olur. Aksine Allah’ın insanda takva ve fücûru yaratması anlamını vermek doğru olmaz.⁴⁵

“Bizim uğrumuzda çabalayanları, andolsun yollarımıza eriştireceğiz.”⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar’a göre mutasavvıflar tarafından ilim ve amel ilişkisi çerçevesinde delil olarak değerlendirilen bu âyet, herhangi bir yol gösterme, delalet ve açıklamanın onlara has kılınacağı anlamına gelmez. O halde, Allah’ın Kur’an’da çeşitli vesilelerle hidâyet bahşedeceğini beyan ettiği yerlerdeki ifadelerden hareketle, bazı kimselere özel bir bilgi verileceği söylenemez. Allah bu ifadelerle kurtuluş, refah ve sevap yollarını irade etmektedir. Bunları da Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getiren ve bu uğurda çabalayan herkese has kılmıştır.⁴⁷ Nitekim Allah’ın “Kuşkusuz biz, resûllerimize ve iman edenlere dünya hayatında yardım edeceğiz.”⁴⁸ âyetinde buyurduğu gibi insana hayrı ifade eden bazı fikirleri ilham edebilir, müminin başarıya ulaşması için kalbine cesaret, yenik düşmeleri için kafirlerin kalbine de korku salabilir.⁴⁹ Kısaca Mu'tezile kelâmcıları, ilhamın dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunmaktadır.

3.2. Eş'ariyye'ye Göre İlham

Eş'arî kelâmcıları, Kelâm ilmindeki genel kanaate uygun olarak bilgi kaynaklarını duyu, akıl ve doğru haber diye üç ile sınırlamaktadır. Ancak Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111), bu üç temel kaynakla bilgi elde edilebileceği gibi; ilham yoluyla da bilginin mümkün olabileceği görüşündedir. Burada

⁴³ Şems, 91/7–8.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâin*, Beyrut, ty., s. 464.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Ku’rân* (nşr. Adnan Muhammed Zarzûr), Kahire, ty., II, s. 691.

⁴⁶ Ankebut, 29/69.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, II, s. 551.

⁴⁸ Mü’min, 40/51.

⁴⁹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 264.

öncelikle ilhamın dinî alanda kullanılabilirlik bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunan Eş'arîlerin görüşlerine yer verilecek, daha sonra da ilhamî bilgiyi benimseyenlerin görüşleri ele alınacaktır.

İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) bildirdiğine göre Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), bilgi kaynaklarını duyular, haber ve akıl (nazar) olmak üzere üç grupta toplamaktadır. Bunların dışında -ilham, rüya, tahdîs, ilm-i ledûn gibi- herhangi bir kaynaktan objektif bilgi elde edilemez.⁵⁰ İbn Fûrek de ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmektedir.⁵¹

İbn Fûrek'e göre şeytanın, insanın zihninden/kalbinden geçen düşünceyi ne istediğini ve ne karar verdiğini bilmesi gerekmez.⁵² Çünkü gaybı bilmek,⁵³ ancak haber ve akıl yürütmek/nazar ile olmaktadır.⁵⁴ Bununla birlikte insanın kararı bir fiilin yapılması hususunda şeytanın vesvesesine ve meleğin çağrısına, teşvikine uygun düşebilir. Yine insan, bir fiili yapması hususunda meleğin çağrısı ve güzel göstermesi halinde bile ondan vazgeçebilir. Aynı şekilde bir fiili yapmak hususunda şeytanın tahriki ve vesvesesi ile insan o fiili yapmaya arzulanırılabilir. Bu, bir fiilin yapılması insanın kararı ve iradesinden kaynaklandığına dair melek veya şeytanın bilgisi olmadan, hayır veya şer türünden bir fiili yapmaya çağırın, o fiili ona süsleyen ve onu cesaretlendiren şeye uygun olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu nedenle, (evliya) kerametini caiz görenlerin,⁵⁶ kendilerine zuhur eden bu durumun sadece melek veya sadece şeytan/cin tarafından olduğunu vehim ve hayal etmesi mümkündür. Bu durumda olan bir kimse bunun hangi kaynaktan olduğunu kesin olarak bilemez. Dolayısıyla bunun melek veya şeytan tarafından olduğunu zannedebilir ve bu konuda bâtil olan bir itikadı oluşturabilir. O halde gerçek, o kimsenin inandığı gibi olmayabilir.⁵⁷

⁵⁰ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1986, s.17.

⁵¹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteâllim*, vr. 10b, 61a'dan naklen, Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, C: 22, 98.

⁵² Eş'arî de, İblis'in insanlardan küfre ve sapıklığa olan teşvikini ancak inanmayanları kabul ettiğini, şeytanın çağrısının mü'minlere tesiri olamayacağı için, mü'minlerin bu çağrıya icabet etmediklerini söylemektedir. el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 51.

⁵³ İlhamın gayb ile olan ilişkisi için bkz. Çelebi, İlyas, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s.150 vd.

⁵⁴ Cürçânî'ye (ö.816/1413) göre, ilhamın Allah'tan mı veya onun dışında başka bir kaynaktan mı olduğu ancak akıl yürütme/nazardan sonradır. Aksi takdirde nazarsız ilham bâtildir. el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum, 1907, I, s. 285.

⁵⁵ el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 14-15.

⁵⁶ Velî ve velâyet kavramları için bkz. Koçar, Musa, "Kur'an'da Velî Kavramı", *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl: 5, Sayı:9-10, Isparta 2003, s. 159.

⁵⁷ "İnsanların gönüllerine vesvese veren" (Nâss, 114/5); İbn Fûrek, *Mücerred*, s.280.

Eş'arî ve İbn Fûrek'in, ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ve dinî bir delil teşkil edemeyeceğini ifade etmelerine karşılık Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Dîn*'de nazari bilgilerin kısımlarını ele alırken bazı bilgilerin bir takım insanlarda ilham yoluyla bilinebileceğini, ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Sözelimi, "Allah'ın özel bir vergisi olarak bazı insanlar şiir, aruzu ve bu konuda kıyası bilmeyen kimselerin gönüllerine doğdurulan bilgiler sayesinde şiir ve beyitlerdeki vezinlerin zevkini bilebilirler. Kıyası kullanmaksızın ve düşüncelerinde zorunlu olarak idrak edilmeksizin beste sanatını bilmek de böyledir. Nitekim Allah, Âdem'de zorunlu bilgiler yaratmıştır. O, bu bilgiler sayesinde, herhangi bir istidlalde bulunmadan ve bu konuda bir kitap okumadan isimleri bilmiştir."⁵⁸ Buna göre Bağdâdî ilhamın, özel yeteneğe sahip insanların sanata yönelik duygularının yönlendirilmesine katkı sağladığını kabul etmektedir. Ancak bu, onun diğer kelamcılarının kullandıkları bilgi kaynaklarına ilâve olarak dinî alanda kullanılacak kesin bilgilerin ilhama dayandığı ve ilhamı bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği anlamına gelmemelidir.

Kelamcılar içerisinde ilhama en yakın bulunan Ebû Hâmid el-Gazzalî bile, kelâmcı niteliğini ortaya koyduğu *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde ilhama bir bilgi kaynağı olarak yer vermemiştir. Bu açıdan bakıldığında kelamcılarının ilhama ilişkin yaklaşımlarında baştan itibaren önemli bir değişiklik görülmemektedir. Bununla birlikte, Gazzalî'de ilhamın ne anlama geldiği ve dinî düşüncenin gelişim seyrinde ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Burada Gazzalî'nin ayrıcalıklı bir yeri olduğu söylenebilir. Gazzalî'nin terminolojisinde ilhamın fonksiyonel değeri üzerinde durulması konunun belirginleştirilmesine katkıda bulunacaktır. Gazzalî, kelamcılarının bilgi kaynağı olarak kabul ettiği duyu, akıl ve haber dışında ikincil derecede tercih ve kabul ettiği sûfi bilgi kaynağı olan ilhama dayalı bilgiyi bir kurtuluş yolu olarak telâkki etmesinden dolayı dikkatleri üzerine çekmiştir. Onun bu husustaki görüşünü şöyle özetlemek mümkündür:

Gazzalî'ye göre ilham, herhangi bir delil kesb olmaksızın kendiliğinden kalpte hâsıl olan bilgiye denilir.⁵⁹ Kalbe olan bu ilkâ ile, yani ilâhî öğretim ile

⁵⁸ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 14–15

⁵⁹ Gazzalî, kalp kelimesinin iki anlamı olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, insanın göğsünün alt tarafında bulunan çam kozalağı biçiminde bir et parçasıdır. Gazzalî kalp denildiğinde bu et parçasını kastetmez. İkincisi ise anlaşılması zor olan ve üzerinde ihtilaf bulunan hakikatini değil de, sadece vasıf ve hallerini tanıtmaya çalıştığı ruhanî kalptir. Çünkü ona göre bu kalp Rabbânî ve ruhânî latif bir şeydir. Onun söz konusu maddi kalp ile ilişkisi vardır. O latif şeyden kasıt, insan dendiğinde anlaşılması gereken şeydir. Çünkü Gazzalî'ye göre, idrak eden, bilen, kavrayan ve irfan sahibi olan odur. Allah karşısında muhatap olan, ceza ve mükâfata uğrayacak olan da bu kalptir. İşte bu yaratılıştaki olan kalp, melekten gelen eserleri de şeytandan gelen eserleri de kabul etmeye eşit bir şekilde elverişlidir. Bunlardan biri diğerinin önüne geçmez. Ancak taraflardan birinin ağır basması, hevâ-i nefse tâbi olmak, şehvetlerin peşinden gitmek veya bunlardan yüz çevirmekle olur. Zira şeytan nasıl ki insana kötülükleri telkin ve tezyin ederek meleğin

hâsıl olan ilim, ilham ve vahiy diye ikiye ayrılmaktadır.⁶⁰ Buna göre ilham, küllî nefsin, berraklığına, kabulüne ve istidadının kuvvetine bağlı olarak insanın cüzi nefsinin uyarmasıdır. Ona göre ilham, vahyin basit bir şeklidir. Çünkü vahiy, gaybı açık olarak bildirmez; ilham ise gaybteki şeye bir işarettir. Vahiy yoluyla edinilen bilgiye Nebvî ilim; ilhamdan hâsıl olan ilme ise ilm-i ledün denilir.⁶¹ Ledün ilmi, Yaratan ile insanın nefsi arasında bir vasıta olmaksızın hasıl olur. Bu, gayb kandilinden gelerek, temiz ve latif bir kalbe düşen ışık gibidir.⁶² Peygamberlere ve velilere gelen keşifler ve göğüslerini genişleten nur ne tahsil ile ne zihni çalışma ile ne de kitaplar telif etmek suretiyle vaki olmuştur. Onlar, ancak bu dünyayı terk etmek, dünyevî alâkalarını kesmek kalplerini dünyevî meşgalelerden tamamen boşaltmak, samimi bir irade ve temiz bir şekilde bütün manevî varlıklarıyla kendilerini Allah'a vermek suretiyle o mertebeye ulaşırlar. Bunların dışında olanlar, yani âlimler akıl yürütme ve zihni çalışma ile bilgilerini elde ederler.⁶³

Burada şunu belirtmeliyiz ki, Gazzalî, o güne kadar kelamcılar tarafından kabul gören bilgi kaynakları ile sûfî bilgi anlayışı arasında var olan ancak göz ardı edilen diyalektiği söz konusu etmiş olabilir. Fakat bu ilişki, yani sûfî bilgi kaynağından olan ilhamı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmesi, onun ruhî/manevî yönünün bir yüzü olarak görülmelidir. Çünkü kendisinden önceki Eş'arî ekolüne mensup kelamcılar, tasavvufî bilgidan haberdardır; hatta bu alanda eserler bile vücuda getirmişlerdir.⁶⁴ Ancak onlardan hiçbirisi kelamcıların kabul ettiği bilgi kaynakları arasına ilhamı ilâve etmemişler, onun âdeta kültüre egemen olmasını hoş karşılamamışlardır. Yine Kelâm'da muhalif sistemlere karşı kapsamlı ve sert fikirlerin eleştirel yaklaşımın sistematik hale geldiği bir devirde, kelamcıların kabul ettiği üç bilgi kaynağını kabul etmesine rağmen, ilhamın bir Kelâmcının epistemolojisinde yer alması sadece onun bir tercihi olduğuna bağlanabilir, yoksa Gazzalî'nin bizzat kendisi içsel duyguların ürünü, vicdanî ve şahsî bir tecrübe olan ilhama dayalı bir epistemolojiyi fonksiyonel hale getirmeye, kontrolleri altına almaya çalışan başta Batınîler

karşıtı bir konumda ise vesvese de ilhamın karşıtıdır. el-Gazzalî, Ebû Hamid b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır 1306, III, 13; a.g.m. "el-Munkız mine'd-Dalâl", *Mecmûatü Resâli'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut, 1998, s. 557.

⁶⁰ el-Gazzalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 14.

⁶¹ "Yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik", Kehf, 18/65. İlham, bir tür "kalbe üfleme" ile meydana gelen ilim olduğundan, buna "keşf de denildiği gibi, "katımızda ona ilim öğrettik"⁶¹ âyetine istinaden bu ilme "ledunnî ilim" de denilmiştir. el-Gazzalî, *İhyâ*, III, 14; İbn Haldun, Abdurrahman Ebû Zeyd, *Tasavvufun Mahiyeti* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 107.

⁶² el-Gazzalî, Ebû Hamid b. Muhammed, "er-Risâletü'l-Ledüniyye", *Mecmûatü Resâli'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut, 1998, s. 237.

⁶³ el-Gazzalî, *İhyâ*, III, 14.

⁶⁴ İbn Fûrek *Kitâbu'l-İbâne an turuki'l-Kâsidîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffuri ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn* (nşr. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan), Isparta 2003.

olmak üzere heretik akımlarla mücadele eden birisinin böyle bir tavır geliştirmiş olması onun Kelâmcı yönünü tartışmaya açacak bir konuma getirmektedir. Nitekim Gazzalî'nin en çok tenkit aldığı noktalardan biri, onun ilham ile kesin bilginin elde edilebileceği fikridir.

İzmirli (ö. 1869–1946), "Kelâm ilmi yalnız peygamberlerin ilhamını kabul eder. Peygamber dışında diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen yakinî bilgi hususunda Kelâm bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzalî, Kiyâ'l-Herrâsî (ö. 504/ 1110), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcılar, nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilhamla yakinî ve kat'î bilgilerin elde edileceğini kabul ederler. Ancak ilham, evhamdan ayrılmalıdır; ilham, Kitap ve Sünnete aykırı olmamalıdır. Bu şartlara rağmen din ve mezheple ilgili esaslar oluşturulurken ilham ölçü olamaz"⁶⁵ şeklinde, onu kabul eden kelamcıları ve şartlarını bildirmektedir.

İzmirli tarafından ilhamı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri ileri sürülen ve yukarıda isimleri zikredilen kelamcıların bu konudaki görüşleri incelendiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. Zira bunlar da kelâm ilmindeki genel kanaate uygun olarak duyu, akıl ve doğru haber olmak üzere üç temel bilgi kaynağını kabul etmektedirler. Ancak bu bilgi kaynakları yanında sübjektif bir nitelik taşıyan ilhamla insanın kalbine bazı bilgilerin ilkâsı mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgiler olmadığı gibi, dinî alanda delil olarak da kullanılamaz. Özellikle bu tarz bir yaklaşımı benimsemek Râzî ve Âmidî için bir zorunluluk gibi gözükmemektedir.

Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî, "ilham aldım" diyen her kimseyi tasdik etmez. Onun için Râzî'nin bu husustaki düşünceleri dikkatli bir şekilde değerlendirildiğinde onun çok zor şartlar öne sürdüğü görülecektir. Başka bir deyimle, o, bu şartları yerine getirebilecek insanların sayısının çok düşük kalacağı inancındadır.⁶⁶ Çünkü ona göre ilham, tıpkı bir "yutturmak" gibi olduğu için Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla kulun kalbine ulaştırdığı ve ona öğrettiği şeyler için kullanılmıştır.⁶⁷ Ayrıca o, Şems sûresinin 8. âyetindeki ilham kelimesine "yaratmak" anlamı vermektedir. Bu durumda âyetin meâli, "(Allah) onda (nefiste) fücûru da takvayı da yarattı" şeklinde olmaktadır.⁶⁸ Râzî, ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin bu âyetten ziyâde, Allah-insan diyalogunu ifade eden başka âyetleri asıl aldıklarını belirtmektedir.⁶⁹

Diğer taraftan Râzî, insanın psikolojik yapısını göz önünde bulundurmaya çalışarak dikkatleri ilhamın kaynağına çekmektedir. Çünkü ona

⁶⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 35.

⁶⁶ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliyye*, VII, 330–331.

⁶⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 583.

⁶⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 582.

⁶⁹ Örneğin, "Bizim uğrumuzda mücâhede edenler(e gelince), Biz, elbette onlara yollarımızı gösteririz" (Ankebut, 29/69). Ayrıca bkz. Bakara, 2/186; Yunus, 10/21; Leyl, 93/5–6.

göre, kalpte meydana gelen her fiilin meyline bakılır. Eğer onun son maksadı; gayb âlemine yönelikse rahmanî, maddî âlemden herhangi bir faydaya yönelikse o şeytanî bir çağrıdır, yani ilhamda kaynak bakımından melek ve şeytanın müdahalesi denktir.⁷⁰

Râzî, bunun nedenini insanların farklı mizaç ve yapıya sahip olmalarına bağlamaktadır. İnsanlar, bazı şeylere meyletmek ve bazı şeylerden nefret etmek hususunda farklıdırlar. Kimi bir şeyi arzularken diğeri ondan nefret eder. Bunun aksi de mümkündür. Bu farklılıklar, insanların mal ve makama olan ihtirasları ile yiyecek ve içeceklerden hoşlanmaları ile orantılıdır. Ayrıca insanın gönlünü rahatlatan, ferahlatan şeyler çeşitlidir, bunlardan bazıları olumlu olmayabilir. İşte bu olumlu olmayanlara karşı şeytan, lezzetleri, tatlılıkları telkin eder ki insanın yaratılışında da böyle bir meyil mevcuttur. Melek ise, kötülüklerin engellenmesi ve ortaya çıkmaması için o fiildeki hoş olmayan şeyleri zikreder. Zaten insanın yaratılışında hoş olmayan şeylerden uzaklaşma arzusu da vardır. Böylece, rahmanî, ilâhî telkin, ilkâ ve ilhamlar melekten; olumlu olmayan düşünceler ve vesveseler de şeytandan kaynaklanır.⁷¹ Bununla birlikte Râzî dikkatleri başka bir noktaya çekmektedir. İnsan, ilk bakışta bazı çağrılarının rahmanî olmadığı halde, o çağrılarının rahmanî olduğu zannedebilir. Oysa bu çağrının şeytanî bir çağrı olması mümkündür. Meselâ bir kimse dünyada kendini tamamen zühde ve hakiki ilimlerin hizmetine adanmış durumda bulunurken rahmanî bir çağrının gereği olduğunu zanneder, fakat durum bazen onun zannettiği gibi olmayabilir.⁷²

Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), doğrudan doğruya ilhamın bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmemektedir.⁷³ Ancak o marifetullah/Allah'ı bilmek konusunda ilhamı ele almakta ve onunla bilgi elde edildiğini söylemektedir. O, Allah'ı bilmenin yalnızca akıl yürütme/nazar ile sınırlandırılmayacağını şöyle açıklamaktadır: “Biz, Allah'ı bilmenin nazarla gerçekleşeceğini kabul ediyoruz. Fakat Allah'ı bilmenin tek yolunun nazar ve istidlâl olmadığını da kabul ediyoruz. Tersine, başka bir yol ile de Allah'ı bilmek mümkündür. Bu, ya Allah'ın buna ilişkin bilgiyi mükellefte doğrudan doğruya yaratması yolu ile olur; ya ona bu bilgiyi doğruluğunda şüphe edilmeyen birinin -kesin mucizelerle desteklenmiş gibi- haber vermesi ile gerçekleşir; ya da sülûk ve riyâzât, nefsin temizlenmesi/tasfiyesi ve cevherinin olgunlaştırılması/tekmili ile olur ki, böylece nefis, başka bir delile ihtiyaç duymadan hiçbir öğrenme/taallüm ve öğretme/ta'lim olmadan açığa çıkan veya gizli kalan ulvî bilgilere ulaşır.”⁷⁴

⁷⁰ er-Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibu'l-'Aliyye mine'l-Îlâhiyye* (nşr: A.Hicâzî es-Safâ), Beyrut 1408/1987, VII, 330.

⁷¹ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliyye*, VII, 330–331.

⁷² er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliyye*, VII, 331.

⁷³ Âmidî de, bilgi edilme yollarını, duyular, doğru haber ve akıl olarak belirlemektedir. el-Âmidî, Seyfeddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 2003, I, 66 ve devamı. Ayrıca bkz. Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s. 70 vd.

⁷⁴ el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 95.

3.3. Mâturîdiyye'ye Göre İlham

İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ve onun görüşlerini paylaşanlara göre de bilgi kaynağı sağlam duyular, doğru haber ve akıldır. Mâturîdî, “Meşruiyeti zihninde/kalbinde sübût bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir” diyenleri, yani ehlu'l-maârif⁷⁵ ile ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenleri eleştirmektedir. Ona göre, bu iki husus, bilgi edinme yolları olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyeti açıktır; hem de her din sâlikinin kanaatine göre kendisi haklıdır. Böyle bir durumda kişi zihninde yanlışla bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir. Zira o, kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul etmiştir. Oysa bu iki grubun elinde her birinin diğerini eleştirmekte ortaya koyabileceği farklı bir delili yoktur. İşte bu husus toplumları yok oluşturan ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.⁷⁶

Mâturîdî'ye göre, “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etti”⁷⁷ anlamındaki âyet birkaç yönden ele alınabilir. Birincisi, Allah, nefse fücûru ve takvayı açıkladı ve ona öğretti, demektir. Ancak bilgilerin yaratılıştan zorunlu olduğunu ileri sürenler bu âyeti delil getirmişler ve şöyle demişlerdir: “Allah, nefse fücûrunu ve takvasını öğrettiğini haber verdi; böylece her kötünün kötülüğünü, her iyinin de iyiliğini bilecek şeyi nefse yerleştirdi (yarattı).” Mâturîdî'ye göre bu konuda asıl olan şudur: “Eşyadaki iyilik ve kötülüğün keşf ve tespiti akılla bilinir. Ancak akıl, her şeyin iyiliğini ve her kötünün kötülüğünü bilemez. Bu, ya peygamberin haber vermesiyle veya tefekkür yoluyla bilinir. Zira nefis yaratılışı itibariyle lezzetlere ve fayda veren şeye meyillidir. Elem ve çirkinliklerden de uzak durmaya çalışır. Bu durumda olan akıl, her faydalı şeyi işaret yoluyla bilemez. Bunları ancak zevk/yaşamak yoluyla bilebilir... Dolayısıyla “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etmiştir” şeklindeki âyetin anlamı şöyle olmalıdır: Allah, nefiste; çirkinliği güzelden, kirliyi temizden, fücûrun çirkinliğini ve takvanın güzelliğini ayırt edecek gücü yarattı. Böylece Allah, insana imtihanı, sorumluluğu yükledi ve insan da bunu ya peygamber aracılığıyla veya tefekkür aracılığıyla bilme noktasına ulaştı.⁷⁸ İkincisi, insan mücâhedede bulunacağı zaman Allah ona takvayı ilham eder. Kendisine takva ilham edilmiş olan kimse, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirendir. Bir kimse sorumluluğu yerine getirdiği zaman Allah ona takvayı

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, ashabu'l-maârif tabirini tercih ederken, Mâturîdî, ehlu'l-maârif deyimini kullanmayı tercih etmektedir.

⁷⁶ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 11–12; Türkçe çevirisi *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu) Ankara 2002, s. 9–10.

⁷⁷ Şems, 91/8.

⁷⁸ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Fatma Yusuf el-Haymî), Beyrut 2004, V, 464–465.

ilham eder ve ona fücûrun yolunu açıklar.⁷⁹ Üçüncüsü ise, Mâtürîdî, Ebû Bekir el-Âsâm'ın bu âyetle ilgili şöyle dediğini nakletmektedir: “Allah, nefse fücûru ve takvayı gerekli kıldı. Bu durumda onun takvası lehinde, fücûru ise aleyhinde olur. Hiçbir kimsede bir diğerrinin fücûrundan sorumlu olmaz. Bir kural olarak takva kelimesi müfred zikredildiğinde bütün hayırlara işaret eder. İyilik, takva ile karşılaştırıldığında takva haramlardan sakınma anlamına gelir.⁸⁰ Bu, iyilik ve takva sahibinin bütün övgülere lâıık olduğu ve yerilen her şeyden de uzak durduğu anlamına gelir.”⁸¹

Görüldüğü gibi insan hem üstün ruhi mertebelere yükselme hem de açık ahlakî zaaflar gösterebilme özelliğine aynı ölçüde sahiptir. Bu gerçek, insan tabiatının temel bir karakteristiğidir. Başka bir deyişle insanın, kötü davranabilme özelliğinin, onun doğru davranma yeteneğine eşit olduğu gözükmektedir.

Bazı özel durumlarda ilham mümkün görülmektedir. Söz gelişi Kur'ân'da Hz. Musa'nın annesine⁸² ve Meryem'e⁸³ olan vahiy ilham mânâsındadır. Ancak bu ilham da onları peygamber yapacak bir ilham veya vahiy olmayıp, karşılaştıkları olaylarla ilgili önceden onlara müjdeleme ve haber verme hüviyetini taşıyan bir vahiy ve ilhamdır.⁸⁴ Ancak Mâtürîdî, vahyin âni bir şekilde kalpte belirmediğini söylerken ilham alan kimsenin bunun nasıl ve nereden geldiğini bilmeyeceğini öne sürmektedir.⁸⁵ Eğer bu ilham iyilik ve hayrı içeriyorsa melekten, aksi ise, yani kötülük ve şerri içeriyorsa şeytandandır.⁸⁶ Hatta ilhamın bu gizlilik vasfı, onun doğruluğuna engel teşkil etmektedir.⁸⁷ Yine Mâtürîdî'ye göre, peygamberin ilhamı haktır. Fakat peygamber olmayan kişilerin bu gibi şeyleri iddia etmesi peygamberde olduğu gibi onun geçerliliğinin delili olamaz. Çünkü bu gibi şeylerin peygamber dışındaki kişiler için şeytandan kaynaklanması da mümkün görülmektedir.⁸⁸

Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 413/1099) de, ilhamla bilginin meydana geldiğini söyleyenlere karşı “Bu nasıl olur?” diye sormaktadır. Çünkü ona göre ilhamla bilginin meydana geldiğini iddia edenin iddiası delilden yoksundur. Söz gelimi, eğer bir kimse “Şu şeyin helal olduğuna dair Allah bana ilham ederek kalbimde bilgi hâsıl oldu” derse, ona denecek şudur: “Sen,

⁷⁹ Bkz. Bakara, 2/40, 186; Maide, 5/12; Ankebût, 29/69.

⁸⁰ Leyl, 92/5–6.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 465.

⁸² Bkz. Tâhâ, 20/38; Kasas, 28/7.

⁸³ Bkz. Meryem 19/19.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 586.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 100, 290–291.

⁸⁶ Bkz. En'âm, 6/112; İbrahim, 14/22.

⁸⁷ el-Mâveridî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Mansûr Muhammed, *İ'lâmu'n-Nübüvve*, Beyrut 1987, s. 17.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 100. Ayrıca bkz. es-Sâbûnî, Nüreddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1978, s. 109.

sözünde yalan söylüyorsun.” Çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Buna karşılık bir başkası aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilham ettiğini söyleyebilir. O takdirde, bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da söylenenlerin tamamını anlamsız hale getirir.⁸⁹

Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye (ö. 508/1115) göre, kelimcilerin benimsediği üç bilgi kaynağının dışında başka herhangi bir kaynaktan dinlerin doğruluğu ve bozukluğu bilinemez. Buna rağmen bazı kimseler/mutasavvıfların, ilhamın din ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesi hususunda bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini bildiren Neseffî, bunun doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü her ilham alan kimse, kendisine gelen ilhamın doğru olduğunu ve karşı görüştekilerin ise bozuk olduğunu iddia edecektir. Böyle bir yaklaşım, birbiriyle çelişen farklı dinlerin ve farklı görüşlerin doğruluğunun iddiası anlamına gelmektedir. Hatta doğru bir dinin, bozuk olduğu söylenebilir ki, bütün bunlar muhaldir.⁹⁰ Ayrıca o, ilhamın bilgi kaynağı olduğunu söyleyenlere şöyle cevap vermektedir. “Bana dinlerin doğruluğunun bilinmesi hususunda ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin yanlış olduğu ilham olundu. Bu ilham doğru mudur, yoksa yanlış mıdır, diye onlara sorulur. Eğer doğrudur derlerse, dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesinde ilhamın bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmiş olurlar ki, bu yanlıştır. Eğer bozuktur derlerse, o zaman ilham yoluyla elde edildiği iddia edilen şey de bozuk olmuş olur. O halde, eğer ilhamın bazısının doğru, bazısının yanlış olduğu ihtimali bulunuyorsa doğruluklarına delil getirilmediği müddetçe –ki bu durumda getirilememektedir–, mutlak olarak hiçbir ilhamın doğruluğuna hükmedilemez. Çünkü delilin kaynağı ilhamın dışında olması anlamına gelmektedir. Bu takdirde, delile ulaşacak kaynak, ilhamın dışında bir şey olmalıdır.”⁹¹

Bazıları (mutasavvıflar), kişinin kalbine gelen güzel şeye tutunması gerektiğini söylerler. Bu ise yanlıştır. Çünkü dinlerin çokluğu bir olgudur ve birbirleri ile çelişmeleri de bilinen bir gerçekliktir. Herkes kalben inandığı şeyin iyi olduğunu ve başkalarının da inandığı şeyin kötü olduğunu iddia edebilir. Bu da her bir kişinin onu din kabul eden kişinin kalbinde iyiliğin meydana gelmesinden dolayı sahih bir din olarak kabul etmesine yol açar. Söz gelimi ilhamla âlemin hâdis ve kadîm olmasını söylemek doğru olur. Bu ise yanlıştır. Böylece her inananın kalbinde iyilik duygusu meydana geldiği için her dinin hak din olması gerekir. İnanmadığı ve zıddına inandığı şeyin kalbinde kötü olarak görülmesinden dolayı batıl olur. Bunun yanlışlığı deli olan kimselere bile açık bir husustur.⁹²

⁸⁹ el-Pezdevî, İmam Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* Kahire 1963, s. 8; Türkçe çevirisi *Ehl-i Sünnet Akâidi* (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1980, s. 12.

⁹⁰ en-Neseffî, Ebu'l-Muîn, *Tebşiratü'l-Edille* (nşr. Claude Salame), Dimeşk 1990, I, 22.

⁹¹ en-Neseffî, *Tebşira*, I, 22.

⁹² en-Neseffî, *Tebşira*, I, 22.

Neseffî ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını şöyle gerekçelendirmektedir: “İlham, dini bilme hususunda bir bilgi kaynağı olamaz. Çünkü kişilere gelen ilham başkasını bağlamaz. Sonra kalpte meydana gelen her şey güzel değildir. Eğer ilham yoluyla elde edilen bilgi kabul edilecek olursa, kişi, ilhamının doğruya isabet ettiğini, kendisinin dışındakilerin ise yanlış olduğunu iddia eder. Böyle bir durum da, karşılıklı çekişmeyi meydana getirir ve hangisinin hak ve hangisinin bâtil olduğu bilinemez hale gelir. Bu da gösteriyor ki, ilhamın kaynağı bir değildir. Eğer ilhamın kaynağı bir olsaydı, onunla bu derece farklı bilginin gelmemesi gerekirdi.”⁹³ Bu nedenle, ilham yoluyla elde edilen bilginin genel geçerliliği söz konusu olamaz. Bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira ilham aldığını ileri sürenler arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişinin bulunması zordur. Çünkü ilham ferdî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir. Dolayısıyla ilham yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, çeşitlilik üzerine kaim olduğu gibi, farklı felsefî ve farklı dinlerden devşirme bir durumu çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Kur’ân, insanı objektif bilgi kriterleri olan duyu verilerine, doğru habere ve rasyonel bilgilere yöneltmektedir. Başta Mu’tezile olmak üzere, Mâtürîdî ve Eş’arî ekolüne mensup kelamcılarının hemen tamamına yakını ilhama dayalı olduğu öne sürülen bilgilerle gerçeğe ulaşamayacağını savunurken, böyle bir çabayı terk etmeyi de tavsiye etmektedirler. Dolayısıyla kelamcılara göre, insan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi sayılamaz ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.

Bir kimse kendini epistemolojik açıdan güvenli ve geçerli bir platforma yükseltmek için ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edecek olursa, bu durumda dinin ve objektif bilginin muhtevası ile bir arada bulunamaz. Zira keyfî te’vilde bulunan ve kesin delilden yoksun olan bazı fırkalar, indî ve sübjektif görüşlerini ileri sürerlerken sadece ilhama dayanmaktadırlar. İlhama dayalı olduğunu öne sürdükleri bilgiyi öne çıkarıp bütün gayretlerini buna harcamaktadırlar. Analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tâbi tutmadan, tefekkür ve istidlâli ihmal ederek bütün nesne ve olayların mahiyetlerinin ilham ile bilindiğini söylemek mümkün değildir. Kısaca kelamcılar açısından insanların dinî ve dünyevî konularda gerçeğe ulaşmaları, duyguların ötesinde iradeleri

⁹³ el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 12. Bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ademoğlunun gönlüne iki kaynaktan bir şeylerin üflenmesi söz konusudur. Bunlardan biri meleğin, diğeri şeytanın “lemme” (ilkâ) sidir. İbnu’l-Esîr, Necmuddîn Ebû’s-Saadet el-Mübârek b. Muahmed el-Cezîrî, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadis ve’l-Eser* (nşr. M. Muhammed et-Tanahî), Beyrut ty., IV, 273.

dışında âni bir ruhî tesir altında kalması hali düşüncesi yerine, ancak objektif bilgi kriterlerine güvenmekle mümkündür.

Kur'ân'da Şems sûresinin 8. âyetinde geçen *elhemehâ* tabirinden hareketle ilhamı bir bilgi kaynağı olarak telakki etmek mümkün değildir. Ancak Allah'ın her insanı fücûru/kötülüğü ve takvayı/iyiliği sağlayıcı duyularla yarattığı kabul edilmesi gereken bir husustur. Şüphesiz şeytanın vesvese yoluyla insana kötü şeyleri tezyîn ve telkin etmesine karşılık Allah, melekler aracılığıyla hakka ve hayra yöneltmek amacıyla müminin kalbine cesareti yerleştirmektedir. Meleğin insana bu yolla telkin ve ilkâda bulunduğu konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır. Kur'ân'daki bazı âyetlere dayanarak başkasına aktarılamayan, duyu verileriyle ve akılla kontrol edilemeyen ferdî tecrübenin bir sonucu olan ilhamın genel geçerliliğinin bulunmaması gerekir. Hz. Peygamber'in de Allah'tan rüştünü ilham etmesini istemesi veya Müslümanlar içerisinde insanın zihninde/nefsinde/kalbinde âniden parlayan düşüncelerin kaynağı belli olmadığı gibi bazı kesimlerin ilham kavramına yüklediği anlamın çıkarılması da şüphe ile karşılanmıştır.